

MARTINS, Roberto de Andrade. As dificuldades de estudo do pensamento dos Vedas. Pp. 113-183, *in*: FERREIRA, Mário; GNERRE, Maria Lucia Abaurre; POSSEBON, Fabricio (orgs.). *Antologia Védica*. Edição bilíngue: sânscrito e português. João Pessoa: Editora Universitária UFPB, 2011. (ISBN 978-85-7745-775-5)<sup>1</sup>

## AS DIFICULDADES DE ESTUDO DO PENSAMENTO DOS VEDAS

Prof. Dr. Roberto de A. Martins  
Professor aposentado da Universidade Estadual de Campinas  
Professor visitante da Universidade Estadual da Paraíba  
E-mail: roberto.andrade.martins@gmail.com

Este complemento apresenta uma análise de algumas das dificuldades de traduzir e compreender os hinos dos Vedas. Ele poderá ser deixado de lado pelos leitores que queiram apenas adquirir um primeiro contato com o Ṛg-Veda e que já leram a parte principal desta obra. Mas algumas informações e considerações aqui apresentadas poderão aumentar a compreensão e o proveito da leitura dos hinos dos Vedas. Lembro-me da primeira vez em que eu próprio tive a oportunidade de ler traduções do Ṛg-Veda e do Atharva-Veda, quase trinta anos atrás. Fiquei confuso e frustrado, pois além de não compreender bem o conteúdo, ele destoava de minhas expectativas – eu espera encontrar algo bem diferente. Espero que os comentários aqui apresentados possam ajudar alguns dos leitores a ter um contato mais proveitoso com os textos dos Vedas.

### TUMBA OU TESOURO

Sobre a entrada leste do *Palais de Chaillot*, em Paris, há uma inscrição com grandes letras douradas com versos do poeta Paul Valéry:

Depende daquele que passa  
Que eu seja tumba ou tesouro  
Que eu fale ou me cale [p. 114]  
Isso só depende de você  
Amigo, não entre sem desejo.<sup>2</sup>

A mesma advertência serve para as pessoas que estão diante do Ṛg-Veda. Os Vedas, compostos há mais de três mil anos, podem ser vistos com o mesmo olhar de quem contempla um sarcófago egípcio em um museu – como uma mera curiosidade de um passado distante, que nos é totalmente alheio e estranho – ou como um tesouro onde podem ser encontrados conhecimentos preciosos. As duas atitudes são possíveis, e dependem apenas de quem está diante deles. Sabemos que os Vedas foram cuidadosamente conservados por milênios, pelos indianos, que os consideram como o repositório de uma profunda sabedoria. Porém, a própria

---

<sup>1</sup> Indicamos as mudanças de páginas da edição publicada através de números entre colchetes. Por exemplo, [p. 114] indica o início da página 114 do texto publicado.

<sup>2</sup> “Il dépend de celui qui passe / Que je sois tombe ou trésor / Que je parle ou me taise / Ceci ne tient qu'à toi / Ami n'entre pas sans désir” (Paul Valéry, *apud* WALLON, 2004, p. 73). Esse e outros poemas foram criados por Valéry especialmente para o *Palais de Chaillot*, construído em 1937. O poema não tem pontuação, propriamente. Todas as palavras são separadas por pontos.

atitude dos indianos não significa nada para muitos leitores, que podem julgar que eles são pessoas tolas, que respeitam uma tradição vazia.

No final do século XVIII e início do século XIX, quando a antiga tradição indiana começou a ser conhecida pelos europeus, o primeiro contato com os Vedas causou inicialmente certa curiosidade, seguida de estranheza e desprezo. Aqueles hinos religiosos antigos pareciam não ter muito sentido, como se fossem simples vestígios de um passado “primitivo”. Só depois surgiram pesquisadores que procuraram encontrar tesouros no pensamento antigo – e que os encontraram.

Vejam um exemplo histórico dessa reação negativa. Um dos primeiros pesquisadores europeus do pensamento indiano foi Henry Thomas Colebrooke (1765-1837). No início do século XIX ele publicou vários artigos a respeito dos Vedas, que foram depois reunidos em duas coleções de ensaios. Em um deles, o [p. 115] autor comentou que os indianos têm um grande respeito pelos Vedas, mas que se limitam a repeti-lo mecanicamente: “Compreender o significado da passagem é considerado menos importante”. Colebrooke explica o motivo pelo qual chegou a essa conclusão:

[...] o Veda é colocado nas mãos de crianças no primeiro período de sua educação; e continua depois a ser lido mecanicamente pelo valor das palavras, sem compreensão do sentido. Assim, o Veda é recitado de vários modos supersticiosos: palavra por palavra, ou simplesmente decompondo-as, ou então repetindo as palavras alternadamente, para trás e para frente, uma vez ou com mais freqüência. São preparadas cópias do Rigveda e do Yajur (pois o Samaveda só é cantado) para estes e outros modos de recitação, e são chamados Pada, Crama, Jata, Ghana, etc. (Colebrooke, 1805, p. 380; Colebrooke, 1837, vol. 1, pp. 20-21)

As conclusões negativas de Colebrooke foram repetidas por diversos outros autores, como Friedrich Christoph Schlosser (1826, vol. 1, p. 140) que afirmou que os brâmanes repetem os Vedas sem compreendê-los, e Osmond de Beauvoir Priaulx que cita Schlosser e Colebrooke e comenta que “as preces dos Vedas podem ser lidas indiferentemente para trás ou para frente; nas palavras está o poder mágico” (Priaulx, 1842, p. 450). Benjamin Dwight é um pouco mais explícito no seu desprezo pelos Vedas:

[...] os indianos supersticiosos multiplicam as repetições vãs de porções tomadas ao acaso dos Vedas, repetindo-as para frente e para trás, para trás e para frente, em uma ociosidade vazia de pensamento, para beneficiar de algum modo suas almas, como se isso fosse possível, por tal pantomima tola. (Dwight, 1859, p. 35). [p. 116]

Essa interpretação foi também difundida em obras extremamente populares do século XIX, como *The Penny Cyclopædia of the Society for the Diffusion of Useful Knowledge*, onde encontramos esta descrição, quase idêntica à de Colebrooke:

[...] o Veda é colocado nas mãos de crianças no primeiro período de sua educação, e depois continua a ser lido mecanicamente pelo valor das palavras, sem compreensão do sentido; e assim é lido de vários modos supersticiosos, palavra por palavra, ou simplesmente decompondo-as, ou repetindo as palavras alternadamente para trás e para frente [...] (Long, 1843, vol. 26, p. 177)

Será a informação proporcionada por Colebrooke totalmente errada? Não. Existem realmente modos de repetir os Vedas em que a ordem das palavras é alterada, como ele descreve. Será possível uma interpretação *positiva* disso? Sim, é possível. Na realidade, essa tradição de recitação dos Vedas que era ridicularizada no século XIX foi reconhecida pela UNESCO como um “patrimônio cultural imaterial da humanidade” (UNESCO, 2010, p. 303).

Da época de Colebrooke até a atualidade mudou muito o modo de compreender esses modos de repetir os hinos dos Vedas, que já não são mais considerados “supersticiosos” e “tolos”.

## MÉTODOS DE RECITAÇÃO DOS VEDAS

Para compreender a real natureza dessa tradição, deve-se saber que, inicialmente, os Vedas não foram transmitidos sob forma escrita e sim por um método puramente verbal, antes da existência de qualquer forma de escrita na Índia. Em vez de serem “livros” conservados sob alguma forma material, desde a Antiguidade mais remota os Vedas viviam nas mentes dos homens (especialmente os brāhmaṇa), que os aprendiam de cor e [p. 117] que tinham o dever religioso de repeti-los durante toda sua vida (Graham, 1993, p. 73).

Como os Vedas eram considerados uma revelação sagrada, era importante preservá-los de forma exata, sem qualquer perda e sem introdução de novas palavras. Em parte, isso era garantido pelo próprio respeito que se atribuía aos Vedas, e era facilitado por sua forma literária, em versos, com padrões fixos (número de sílabas por verso e ritmo determinado pela colocação das sílabas fortes). Mas isso não era considerado suficiente, pelos antigos indianos.

Para garantir a memorização perfeita, foram desenvolvidas técnicas especiais de recitação. Inicialmente, as crianças aprendiam a recitação dos hinos dos Vedas sob a forma em que eles eram realmente utilizados na prática religiosa. Essa é a forma denominada saṁhitā-pāṭha, na qual a recitação das frases é conexa, obedecendo às regras gramaticais de modificação das terminações e inícios das palavras (saṁdhi). Depois, era aprendida a recitação dos hinos com as palavras separadas (pada-pāṭha), sem fusões nem alterações dos inícios e finais das palavras. Por exemplo, a primeira estância do Ṛg-Veda, devidamente transliterada, é esta, no saṁhitā-pāṭha:

agnim īḷe purohitam / yajñasa devam ṛtvijam / hotāram ratnadhātamam

Os mesmos versos, no pada-pāṭha, são transliterados assim:

agnim īḷe puraḥ-hitam / yajñasya devam ṛtvijam / hotāram ratna-dhātamam

Esta versão do texto, analisada em palavras, permite compreender melhor o seu significado (Cardona, 1992, p. 240). [p. 118]

Em seguida, eram aprendidas várias formas de recitar os hinos de forma artificial ou modificada (vikṛti), alterando a seqüência original das palavras (Graham, 1993, p. 72). Suponhamos que um dado verso tenha a seguinte seqüência de palavras: **a, b, c, d, e**. Alguns dos tipos de repetição que eram praticados podem ser assim descritos:

krama-pāṭha: repetição de pares de palavras, na ordem direta (texto em degraus): **ab, bc, cd, de...**

jaṭa-pāṭha: repetição de pares de palavras, tanto em ordem direta quanto inversa: **ab, ba, ab; bc, cb, bc; cd, dc, cd...**

ghana-pāṭha: um dos sistemas mais complexos de repetição, no qual se repetem as palavras em pares e depois em trios, na ordem direta e na ordem inversa: **ab, ba, abc, cba, abc; bc, cb, bcd, dc, bcd...**

Como exemplo deste terceiro modo, a primeira estância do Ṛg-Veda é recitada assim:

agnim-īḷa / īḷe-ganim / agnim-īḷe-purohitam / purohitam- īḷe-ganim / agnim-īḷe-purohitam / īḷe-purohitam / purohitam-īḷa / īḷe-purohitam-yajñasya / ...

Existem, além desses, outros modos de recitação artificial.

Esse sistema complexo de recitação, que criava modos artificiais de repetição, garantia a memorização perfeita dos hinos, sem erro de uma só palavra ou sílaba. Conforme Arthur MacDonell comentou no final do século XIX:

Os Vedas ainda são aprendidos de cor como eram muito antes da invasão [da Índia] por Alexandre, e poderiam ainda agora ser restaurados a partir dos lábios dos mestres religiosos, se todos os seus manuscritos e cópias impressas fossem destruídos. (MacDonell, 1986, p. 6) [p. 119]

Esse método de memorização, que já existia pelo menos mil anos antes da era cristã, continua a ser utilizado até hoje. Dez anos atrás, o pesquisador Hartmut Scharfe visitou três escolas védicas tradicionais, duas na parte central de Kerala e uma em Benares. Em uma delas são ensinados os quatro Vedas, incluindo os modos de recitação acima descritos (pada-pāṭha, krama-pāṭha e ghana-pāṭha). Essas escolas funcionam em sistema de internato. As crianças são admitidas a partir de uma idade de 5 ou 6 anos, podendo ser visitadas pelos pais em certas ocasiões. As aulas começam às 5 da manhã e vão até as 8 da noite, com intervalos. Em uma das escolas, os alunos demoram três anos e meio ou quatro para aprender a recitação básica (samhitā-pāṭha) do R̥g-Veda e depois dois anos para o pada-pāṭha.

Sem usar livros, os alunos memorizam a recitação com a acentuação musical tradicional, que o professor indica por movimentos da mão direita para cima, para baixo e para o lado, e os estudantes com um movimento correspondente da cabeça. Ao mesmo tempo, os estudantes contam as sílabas com os dedos da mão esquerda, e os versos com os dedos da mão direita. Assim, além de memorizarem sons, os jovens os associam a movimentos corporais, o que provavelmente facilita a retenção dos hinos. No caso do Sāma-Veda, os gestos com as mãos são mais complexos, representando todos os aspectos musicais dos cânticos sagrados. Depois de aprender a recitação tradicional e a decomposição em palavras, os estudantes aprendem algumas outras formas, chamadas vikṛti (modificadas), em que as palavras são combinadas e repetidas para frente e para trás, de vários modos (Scharfe, 2002, pp. 240-241). O mesmo autor comentou:

Os recitadores brâmanes dos Vedas prestaram um serviço estupendo à Índia e realmente a toda a humanidade, preservado em pureza imaculada a poesia religiosa de seus antepassados que viveram mais de três milênios atrás [p. 120] – sem a ajuda da escrita ou outros meios mecânicos. (Scharfe, 2002, p. 240)

Esse método de recitação dos Vedas foi reconhecido oficialmente pela UNESCO, no dia 7 de novembro de 2003, como uma obra prima do Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade. Note-se que a UNESCO reconheceu desse modo a importância das *técnicas de recitação* acima descritas, que permitiram a existência da mais antiga tradição oral humana ininterrupta, que tem certamente mais de 3.000 anos de duração:

O valor desta tradição está não apenas no rico conteúdo de sua literatura oral, mas também nas engenhosas técnicas empregadas pelos sacerdotes brâmanes para preservarem os textos intactos durante milhares de anos. Para garantir que o som de cada palavra permanece inalterado, os praticantes são ensinados, desde a infância, certas técnicas de recitação complexas, que se baseiam em acentos tonais, em um modo único de pronunciar cada letra, e em combinações específicas de recitação. (UNESCO, 2009)

## COMPLEXIDADE DO SÂNSCRITO E DA METRIFICAÇÃO DOS VEDAS

Quando os europeus começaram a tomar conhecimento da literatura sânscrita, a existência de uma vastíssima quantidade de obras de grande antiguidade, escrita em um idioma tão sofisticado quanto o grego clássico, produziu reações variadas. Em um ensaio intitulado *Über die Sprache und Weisheit der Indier* publicado originalmente em 1808, Karl Wilhelm Friedrich Schlegel (1772-1829) apresentou uma visão extremamente elogiosa do sânscrito:

A gramática indiana, embora sujeita às mesmas leis de construção que o Grego e o Latim, é realmente mais simples e artística do que ambos. [...] Não arriscarei afirmar que a gramática indiana não possui verbos irregulares; mas certamente suas irregularidades, em [p. 121] número e proporção, nada são comparadas com as do Grego e do Latim. A conjugação dos verbos, em si, é muito mais regular. [...] De todas as linguagens existentes, não existe nenhuma tão perfeita em si, ou na qual a conexão interna das raízes possa ser rastreada tão claramente quanto a indiana. (Schlegel, 1849, pp. 444-445)

A perfeição do idioma sânscrito incomodou muitos europeus, levando alguns autores a duvidarem da autenticidade desse idioma e da sua literatura. Dugald Stewart (1753-1828), filósofo escocês, professor da Universidade de Edinburgh, chegou a afirmar que o sânscrito tinha sido inventado pelos brâmanes indianos depois da invasão de Alexandre Magno, tomando como modelo o grego; e que toda a literatura sânscrita teria sido escrita depois disso (Stewart, 1829).

A opinião de Stewart foi logo abandonada; mas, apesar do alto grau de perfeição e sofisticação do idioma sânscrito, muitos autores consideraram que a antiga tradição dos Vedas representava um estágio “primitivo” do pensamento religioso da humanidade. Mesmo um autor como Arthur MacDonell, que mostra uma profunda admiração pela literatura indiana, afirma:

De todas as literaturas antigas, a da Índia só fica em segundo lugar em relação à da Grécia, em relação ao seu valor intrínseco e mérito estético. Ela é até mesmo superior a esta, como uma fonte para o estudo da evolução humana. Seu primeiro período, sendo muito mais antigo do que qualquer produto da literatura grega, *apresenta uma forma de crença mais primitiva* e, portanto, proporciona uma visão mais clara do desenvolvimento de idéias religiosas do que qualquer outro monumento literário do mundo. (MacDonell, 1986, p. 5; meu grifo) [p. 122]

É difícil conceber como os “primitivos” indianos possam ter composto os Vedas. A idéia de “primitivos” não é coerente com aquilo que sabemos sobre o idioma utilizado, que é altamente sofisticado e regular, não podendo ser compreendido como um resultado espontâneo de um povo semi-civilizado, e sim como um produto artificial de pensadores que se dedicaram a formular sua gramática. O adjetivo “primitivo” também não parece coerente com todos os detalhes técnicos de composição desses hinos, como veremos a seguir.

Vejam os aspectos dos hinos dos Vedas, tomando como exemplo a primeira estância do primeiro hino da primeira parte (Maṇḍala) do Ṛg-Veda. Além de ser o primeiro, na compilação que foi conservada, ele é considerado especialmente importante na tradição dos Vedas, sendo usualmente recitado antes de qualquer outro hino, de manhã cedo. Além disso, de acordo com os *Gṛhya-sūtras*, a primeira estância do primeiro hino do Ṛg-Veda é utilizada em um ritual chamado Upākaraṇa ou Adhyāyopākaraṇa, realizado na abertura da seqüência anual de estudos (*Śāṅkhāyana-gṛhya-sūtra*, IV.5.7; Oldenberg, 1973, vol. 1, p. 112; *Āśvalāyana-gṛhya-sūtra*, III.5.6; Oldenberg, 1973, vol. 1, p. 221).

Antes de cada hino, propriamente dito, o Ṛg-Veda Saṁhitā apresenta três informações sobre o hino:

मधुच्छन्दाः वैश्वामित्रः ऋषिः  
गायत्री छन्दः  
अग्निः देवता

Essas informações são, respectivamente, o nome do vidente (ṛṣi) que transmitiu o hino; a métrica poética (chanda) com a qual [p. 123] o hino foi composto; e a divindade (devatā) à qual o hino é dedicado.

Todos os hinos do Ṛg-Veda possuem essas informações, em sua introdução, e elas são recitadas antes do hino propriamente dito. Ao dizer o nome do vidente, aquele que recita o hino toca com as pontas dos dedos da mão direita a sua própria testa (na região entre as sobrancelhas); ao dizer o nome da métrica, toca seu próprio lábio superior (abaixo do nariz); ao dizer o nome da divindade, toca com as pontas dos dedos o seu próprio peito, perto do coração. Esta é a forma tradicional de mostrar seu respeito e de tentar se colocar em sintonia com o hino, antes de começar a recitá-lo.

Para quem não conhece a escrita tradicional do sânscrito (devanāgarī), é claro que essa forma de escrita é uma primeira barreira para a compreensão dos textos. Porém, como o sânscrito é um idioma que tem uma fonética totalmente regular, é possível estabelecer uma correspondência exata com uma outra forma de escrita, que utiliza as letras do alfabeto romano acompanhadas por sinais especiais (diacríticos). As informações acima podem ser transliteradas (ou seja, colocadas sob forma de caracteres romanos) assim:

madhucchandaḥ vaiśvāmitraḥ ṛṣiḥ  
gāyatrī chandaḥ  
agniḥ devatā

Não existem letras maiúsculas e minúsculas na escrita sânscrita, por isso fizemos a transliteração utilizando apenas letras minúsculas, o que cria um primeiro problema: em sinal de respeito, é usual escrevermos os nomes de pessoas ou de divindades colocando a primeira letra em maiúscula. Se quisermos, poderemos reescrever o texto transliterado colocando iniciais maiúsculas onde nos parecer mais conveniente – lembrando, no entanto, que isso só faz sentido para nós, leitores [p. 124] ocidentais. É costume, quando se translitera um texto, manter tudo em minúsculas; mas quando se citam palavras isoladas no meio de um texto em vernáculo, são colocadas iniciais maiúsculas nos nomes próprios.

No caso do primeiro hino do Ṛg-Veda, o vidente é Madhucchanda, filho ou descendente do famoso Viśvāmitra. A métrica do hino é gāyatrī, e a divindade é Agni, uma divindade associada ao fogo.

A métrica gāyatrī é constituída por estâncias com três partes (pāda) de oito sílabas cada uma, sendo cada verso geralmente dividido sob a forma 8 + 8 | 8, ou seja, um grupo com 16 sílabas e outro com 8. É uma métrica especialmente sagrada, e há um hino em especial do Ṛg-Veda (ṚV III.62.10), dedicado à divindade Savitr̥, que utiliza essa métrica e que é considerado “o” hino gāyatrī por excelência. Uma outra métrica, mais comum e simples, é a chamada anuṣṭubh, que tem quatro pāda de oito sílabas. A palavra pāda significa literalmente pé, perna ou pata; como muitos animais possuem quatro patas, pāda também significa a fração 1/4 (um quarto), ou seja, uma quarta parte de algo. De certa forma, podemos considerar que a métrica gāyatrī é artificial ou anōmala, já que cada estância tem apenas três quartos.

Nas métricas indianas, geralmente as sílabas pares são mais longas ou fortes do que as ímpares, embora a primeira e a última sílaba possam ser longas ou breves, indiferentemente. Assim, a estrutura mais comum<sup>3</sup> de um verso em gāyatrī seria: [p. 125]

---

<sup>3</sup> Na transliteração de vários idiomas são utilizados as letras com sinais diacríticos ā (para representar a vogal breve ou curta) e ā para representar a vogal longa. Para representar qualquer sílaba curta, utiliza-se o sinal ↓ e, para qualquer sílaba longa, utiliza-se o sinal –.

○ ○ ○ ○ ○ ○ ○ ○

Ou, indicando por X a primeira e última sílabas, que são indiferentes, a estrutura pode ser representada por:

X ○ ○ ○ ○ ○ ○ X

Há, no entanto, variações. Quando a segunda sílaba é curta (em vez de longa, que seria o mais comum), a terceira (que normalmente é curta) se torna longa:

X ○ ○ ○ ○ ○ ○ X

A primeira estância, no original, é a seguinte:

ॐ

अग्निमीळे पुरोहितं

यज्ञस्य देवमृत्विजम् ।

होतारं रत्नधातमम् ॥

Sua transliteração (separando algumas de suas palavras) é esta:

om̐

agnim īḷe purohitam̐

yajñasya devam̐ ṛtvijam̐ ।

hotāram̐ ratnadhātāmam̐ ॥

O primeiro verso tem o seguinte ritmo: ○ ○ ○ ○ ○ ○ ○ ○

Devemos notar que o texto em devanāgarī do R̥g-Veda Sam̐hitā apresenta alguns sinais especiais, que indicam como os versos devem ser recitados, pois algumas sílabas são pronunciadas com uma entonação mais aguda, e outras com entonação mais grave (no sentido musical de “agudo” e “grave”). No início do primeiro verso, as palavras agnimīḷe apresentam um [p. 126] traço horizontal sob a primeira sílaba (a) e um traço vertical sobre a penúltima sílaba (mī), que estão assinalados abaixo por círculos pontilhados, para melhor visualização.

अग्निमीळे

A marca vertical sobre uma sílaba indica que ela é svarita (ou descendente), sendo pronunciada com uma tonalidade passando do agudo para o grave. A marca horizontal abaixo de uma sílaba indica que ela é anudātta, ou grave. As sílabas com pronúncia aguda (udātta) não recebem nenhuma marca especial. A seqüência normal de sons é agudo-descendente-grave e, portanto, a menos que ocorra uma exceção, basta saber a posição das sílabas agudas (udātta) para poder dar a entonação correta ao verso. No caso do primeiro verso do primeiro hino do R̥g-Veda, a primeira sílaba é marcada porque é grave.

Algumas vezes esses sinais são indicados também na transliteração dos versos, como mostrado a seguir:

agnim īḷe purohitam̐ yajñasya devam̐ ṛtvijam̐ ।

hotāram̐ ratnadhātāmam̐ ॥

Para compreendermos mais facilmente essa entonação musical, podemos representar as várias sílabas por traços baixos (sons graves), traços superiores (sons agudos) e traços

inclinados (descendentes), e o primeiro verso do primeiro hino do R̥g-Veda seria assim representado:

—        —        \        —        —        —        \        —  
a        gni        mī        ḷe        pu        ro        hi        taṃ

[p. 127] Note-se que essa estrutura tonal é diferente e independente da seqüência de sílabas longas e curtas. Isso é um exemplo da extrema complexidade da recitação dos Vedas. Parece-me impossível considerar o povo que criou esses hinos como “primitivo”.

## O VALOR DOS HINOS DOS VEDAS

Os Vedas representam mais propriamente um pensamento religioso, e não filosófico – embora também incluam aspectos filosóficos. Essa tradição religiosa foi muitas vezes considerada de pequeno valor.

Não foram apenas europeus e outros ocidentais que avaliaram negativamente o pensamento dos Vedas. Encontramos entre os próprios indianos alguns autores que partilham dessa opinião. Por exemplo, Sarvepalli Radhakrishnan (1888-1975), publicou em 1923 a primeira edição de sua obra sobre a filosofia indiana, na qual afirma que os hinos dos Vedas representam uma “religião da natureza”, “criada pelos poetas”, representando o primeiro nível de desenvolvimento da religião, que culmina no pensamento filosófico, de acordo com a concepção de Hegel (Radhakrishnan, 2006, vol. 1, p. 66). Logo depois, o mesmo autor caracteriza os hinos do R̥g-Veda como “mitos semi-formados ou analogias cruas, tateios obscuros ou composições imaturas”.

Mais adiante, Radhakrishnan se refere (sem criticar) as opiniões de que os hinos do R̥g-Veda são “preces primordiais ingênuas infantis” e que continham “um monoteísmo, por mais vago e primitivo que fosse”, ou que os hinos do R̥g-Veda eram “composições sacrificiais de uma raça primitiva que dava grande importância às cerimônias dos rituais” (Radhakrishnan, 2006, vol. 1, p. 68). Por fim, apresenta sua própria opinião, de que a interpretação naturalística dos Vedas é adequada, e que o R̥g-Veda [p. 128] representa “a religião de uma era sem sofisticação”, com “hinos simples e ingênuos, exprimindo a consciência religiosa de uma mente que ainda está livre da sofisticação posterior” e que “ainda” não havia atingido o monoteísmo do mundo moderno (*ibid.*, p. 69).

Percebe-se que esse autor tomava como critério de perfeição da religião o estágio filosófico, e como critério de perfeição das crenças religiosas o monoteísmo cristão. Permitam-me discordar de ambos critérios. Querer avaliar todas as religiões do mundo, de todas as épocas, utilizando como padrão uma religião específica moderna e considerando como imperfeita qualquer outra que não seja idêntica a ela, é indicação de uma pobreza cultural e de uma falta de compreensão da maravilhosa multiplicidade religiosa que o mundo nos oferece. Considerar que a filosofia (ou teologia) é o ápice do desenvolvimento religioso é igualmente uma opinião muito limitada, pois ignora a essência da religião (que é a vivência do sagrado, e não um conceito) e somente atribui valor ao pensamento racional.

Rudolph Otto publicou, em 1917, o livro “*Das Heilige*” (“O sagrado”), considerado um marco na compreensão da religião. Nessa obra ele enfatizou o valor da vivência religiosa não-racional, em contraposição aos aspectos racionais (teológicos) e doutrinários das instituições religiosas (Otto, 1985)<sup>4</sup>. Neste livro, ele caracterizou aquilo que é sagrado, e que é o centro de

---

<sup>4</sup> Citando e utilizando aqui a obra de Otto, não estou subscrevendo a tudo aquilo que ele afirmou e defendeu, nem afirmando que sua abordagem é a única possível no estudo das religiões. Estou apenas declarando que considero seu trabalho importante e que aceito alguns de seus aspectos.



qualquer religião, como sendo o “numinoso”. Este termo, forjado por Otto, significa uma experiência não sensorial e não racional de algo externo, que tem por características a presença de um mistério, de algo poderoso e assustador, porém, ao mesmo tempo, fascinante e atraente. Assim, o fenômeno religioso tem dimensões próprias, externas à racionalidade, e não deve ser percebido como [p. 129] algo inferior ao pensamento filosófico e sim como algo diverso dele.

Para ponderarmos um pouco sobre esses valores, pensemos, por exemplo, em Śaṅkarācārya, o pensador medieval indiano, que é aceito como um “verdadeiro filósofo” pelos ocidentais. Embora ele tenha se tornado famoso principalmente por suas obras filosóficas argumentativas, não devemos nos esquecer de que ele, além delas, compôs também hinos religiosos de grande beleza.

Há certo número de pequenos poemas e hinos atribuídos a Śaṅkarācārya, como Advaitānubhūti, Ātmabodha, Tattvopadeśa, Prauḍhānubhūti, etc., alguns dos quais são sem dúvida dele, enquanto há muitos outros que talvez não o sejam. [...] Esses hinos não contêm qualquer material filosófico adicional, mas têm a intenção de estimular um fervor religioso e emoção a favor da fé monística. (Dasgupta, 2009, vol. 2, p. 81)

Serão esses hinos sem importância? Creio que não. Em minha opinião pessoal, eles mostram que Śaṅkarācārya era uma pessoa que não apenas sabia pensar e argumentar, mas que também tinha vivências religiosas profundas, e isso me parece uma indicação mais significativa de seu avanço espiritual do que seu comentário aos Brahma-Sūtras.

Podemos nos lembrar de um outro exemplo, ocidental: Tomás de Aquino, o importante filósofo cristão medieval, teve no final de sua vida uma revelação mística que fez com que desistisse de continuar a escrever. Relata-se que no dia 6 de dezembro de 1273 Tomás de Aquino entrou em um longo êxtase durante a celebração da missa e decidiu não escrever mais. Seu amigo, padre Reginaldo de Piperno, insistiu para que continuasse sua obra, mas ele lhe respondeu: “Não posso fazer mais nada. Foram-me revelados tais segredos que tudo o que eu escrevi me parece agora ter pequeno valor” (Kennedy, 1912, p. 665). [p. 130]

O que seria mais importante: tudo o que ele escreveu, utilizando sua grande capacidade intelectual, ou a sua vivência religiosa final? Para o próprio Tomás de Aquino, a resposta é clara: essa vivência foi mais importante. Assim, querer julgar uma tradição religiosa por seus aspectos racionais e filosóficos é totalmente inadequado.

## **DIFICULDADES DE TRADUÇÃO DOS VEDAS**

Como exemplo da dificuldade de compreensão dos Vedas, vejamos o significado do início do primeiro hino do Ṛg-Veda. Começamos com a mais antiga tradução para um idioma ocidental, publicada por Henry Thomas Colebrooke em 1799:

Eu louvo o fogo ardente, que é primeiro colocado nos ritos religiosos, que realiza a cerimônia para o benefício do devoto, que realiza a parte essencial do rito, que é o mais liberal doador de pedras preciosas.<sup>5</sup> (Colebrooke, 1799, p. 364)

O significado não é muito claro. Mas a tradução parece indicar que o hino é um cântico de louvor ao fogo, e que descreve várias de suas características, indicando sua importância nos rituais religiosos antigos. Quatro anos depois, o mesmo autor apresentou uma outra tradução desta estância:

---

<sup>5</sup> “I praise the blazing fire, which is first placed at religious rites, which effects the ceremony, for the benefit of the votary, which performs the essential part of the rite, which is the most liberal giver of gems.”

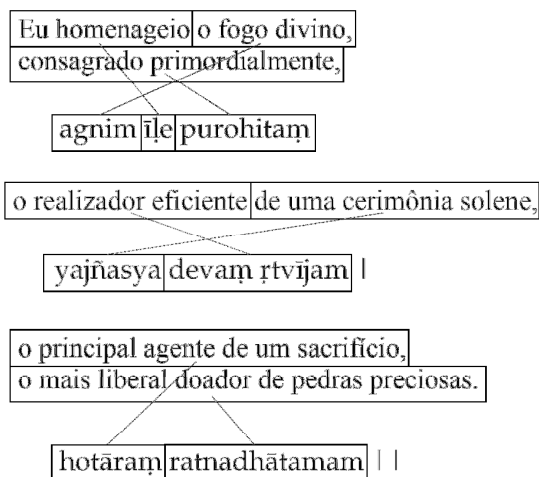
Eu homenageio o fogo divino, consagrado primordialmente, o realizador eficiente de uma cerimônia solene, o principal agente de um sacrifício, o mais liberal doador de pedras preciosas.<sup>6</sup> (Colebrooke, 1803, p. 272) [p. 131]

A parte final é idêntica nas duas traduções, porém há muitas diferenças notáveis, que podemos notar mais facilmente colocando-as lado a lado:

Eu louvo o fogo ardente, que é primeiro colocado nos ritos religiosos, que realiza a cerimônia para o benefício do devoto, que realiza a parte essencial do rito, que é o mais liberal doador de pedras preciosas.	Eu homenageio o fogo divino, consagrado primordialmente,  o realizador eficiente de uma cerimônia solene, o principal agente de um sacrifício, o mais liberal doador de pedras preciosas.
--	---

O “fogo ardente” (uma descrição do fogo visível) se transformou, na segunda tradução, em “fogo divino”, que tem outra conotação; de “primeiro colocado”, passou para “consagrado primordialmente”; o “devoto” que era beneficiado pela cerimônia sumiu, na segunda tradução, e a cerimônia se tornou “solene”; além de outras diferenças fáceis de perceber. Porém, o significado geral permanece: o fogo participa das cerimônias ou rituais, de forma muito importante, e doa riquezas. Todas as descrições da estância se referem ao mesmo sujeito, que é o fogo.

Vejamos a correspondência entre o texto em sânscrito transliterado e a segunda tradução de Colebrooke:



[p. 132]

Vejamos outra tradução, de Friedrich Max Müller – uma pessoa que, embora tenha dedicado enorme esforço e muitos anos ao estudo dos Vedas, no século XIX, não dava muito valor a essa tradição:

Para lhes dar uma idéia de como é um hino ordinário dos Vedas a Agni, eu lerei para vocês agora o primeiro hino do Rig-veda que é dirigido a Agni. É um hino pobre em

<sup>6</sup> “I praise divine fire, primevally consecrated, the efficient performer of a solemn ceremony, the chief agent of a sacrifice, the most liberal giver of gems.”

muitos aspectos. Primeiro de tudo, pertence à primeira Mandala, que, como eu aponteï antes, contém muitos hinos reunidos simplesmente para uso no sacrifício, e possivelmente de uma data tardia. Ele repete os louvores e invocações ordinários de Agni que encontramos em outros lugares no Veda, e trata Agni simplesmente como o fogo do sacrifício, como o sacerdote divino ao lado dos sacerdotes humanos comuns. [...]

Eu imploro Agni, o principal sacerdote, o ministro divino do sacrifício, o sacerdote Hotr, o melhor doador de riqueza.<sup>7</sup> (Müller, 1891, p. 170)

Quem nunca parou para pensar sobre como são feitas traduções como essa, pode não perceber a dificuldade imensa em traduzir um hino védico. Ao fazer uma versão de um idioma para outro, o tradutor precisa conhecer a gramática daquela língua (que inclui, por exemplo, as conjugações dos verbos) e o significado das palavras. Como um europeu pode aprender esses [p. 133] dois aspectos do idioma utilizado há mais de três mil anos, nos Vedas? Bem, Colebrooke nasceu na Inglaterra, em 1765, mas em 1782 foi para a Índia, onde viveu até 1807. Durante os 25 anos que passou lá, ele aprendeu muitas coisas com a ajuda de eruditos indianos (Paṇḍits) que conheciam bem o Sânscrito e que sabiam inglês. Graças a eles, Colebrooke adquiriu um razoável conhecimento do idioma. No entanto, mesmo para um indiano culto, a compreensão dos Vedas apresenta dificuldades. Primeiramente, porque se trata de um Sânscrito muito antigo, diferente do “Sânscrito clássico” no qual foram escritas quase todas as obras indianas antigas (como o Mahābharata e as Upaniṣads), tendo uma gramática diferente e apresentando um vocabulário que contém muitos vocábulos distintos do idioma mais recente. Por outro lado, o mundo cultural em que os Vedas foram escritos era muito diferente da Índia recente, sendo por isso muito difícil interpretar as antigas concepções que aparecem nos hinos védicos. Essa segunda barreira é a maior de todas.

O mais antigo autor que conhecemos que se empenhou em esclarecer o significado dos termos mais importantes do Ṛg-Veda foi Yāska, que deve ter vivido no século VI a.C. ou antes disso. Apesar de ser tão antigo, o próprio Yāska se refere a numerosos predecessores seus, que discordavam entre si a respeito da interpretação de muitas palavras (Gonda, 1979, p. 25). Por exemplo, nessa época já se discutia se os dois Ásvins deviam ser entendidos como céu e terra, ou como dia e noite, ou Sol e Lua, ou como dois reis (*ibid.*, p. 25).

Veamos a tradução que Yāska oferece para a estância que estamos estudando: [p. 134]

Eu louvo Agni, colocado acima de tudo, o deva, o sacerdote do sacrifício; o sacrificante e o melhor doador de presentes.

Eu louvo Agni, eu imploro Agni. A raiz ṛd significa solicitar, ou cultuar. Purohita (colocado acima de tudo) e yajña (sacrifício) foram explicados [antes]. Deva (divindade) vem de dar presentes (dā) ou de ser brilhantes (dīp), de ser radiante (dyut), ou porque sua esfera é o céu. Aquele que é chamado deus (deva) é também chamado divindade (devatā). Sacrificante, invocador (hotā) é derivado de hu (sacrificar), diz Aurnavābha. O melhor doador de presentes, o mais liberal doador de riquezas deliciosas. (*Nirukta* VII.15; Sarup, 1967, vol. 2, p. 121)

A característica principal das interpretações do *Nirukta* de Yāska é sua tentativa de estabelecer a origem etimológica de cada palavra. No entanto, considera-se que muitas de suas análises são incorretas.

Dos comentadores indianos posteriores, o mais famoso é Sāyaṇa (século XIV d.C.), que foi tomado como guia para a interpretação dos Vedas por diversos europeus do século XIX. A visão de Sāyaṇa era a de que os Vedas eram essencialmente textos a serem utilizados em

---

<sup>7</sup> “I implore Agni, the chief priest, the divine minister of the sacrifice, the Hotri priest, the best giver of wealth.”

rituais religiosos (Nigal, 1986, p. 23), e esse ponto de partida contaminou e limitou muito seus comentários. Horace Hayman Wilson (1786-1860), o primeiro europeu a fazer uma tradução completa do Ṛg-Veda, baseou-se totalmente na interpretação de Sāyaṇa, (Singh, em Wilson, 1977, vol. 1, pp. 1-2), considerando-se por isso que sua obra sofre de defeitos graves. Em resumo: nenhum dos antigos comentadores indianos é um guia seguro para a compreensão dos Vedas. [p. 135]

## A GRAMÁTICA UTILIZADA NOS VEDAS

Sob o ponto de vista gramatical, pode-se dizer que os ocidentais já haviam dominado o conhecimento do sânscrito védico nas primeiras décadas do século XIX. Como a gramática do Sânscrito é muito semelhante à do Grego e à do Latim (e diferente dos idiomas modernos), na década de 1830 um jovem erudito, Friedrich August Rosen (1805-1837) dedicou-se à tradução do Ṛg-Veda para o Latim, utilizando cuidadosamente a etimologia de Yāska. Infelizmente, Rosen faleceu em 1837, aos 32 anos de idade, só tendo completado a primeira parte da obra. Eis a sua tradução da primeira estância do Ṛg-Veda:

Eu celebro Agni, o sumo-sacerdote, o sacerdote divino do sacrifício, aquele que chama, riquíssimo em tesouros.<sup>8</sup> (Rosen, 1838, p. 1)

Embora o significado exato dos diversos termos utilizados na tradução possa ser questionado, considera-se que Rosen já havia captado corretamente a estrutura dos textos e que não cometeu equívocos gramaticais.

Vejamos agora uma outra tradução antiga:

Glorifico Agni – eu, o supremo sacerdote do sacrifício, o divino, o ministrante, que apresenta esta oblação para os deuses, e que possuo grande riqueza.<sup>9</sup> (Perfitt, 1859, p. 152)

Nesta tradução, a palavra Agni, que fora traduzida por “fogo” por Colebrooke, foi mantida em sânscrito. Todo o significado da estância foi alterado na tradução de Perfitt, pois agora toda a [p. 136] descrição não se refere mais ao fogo, e sim àquele que está homenageando Agni, e que descreve a si próprio como sendo dotado de características semelhantes às que Colebrooke associou ao fogo. Podemos rejeitar esta tradução como pior do que a de Colebrooke, pois está gramaticalmente incorreta. Nada, na estância em sânscrito, permite supor que o autor do hino está descrevendo a si próprio. As descrições se referem, certamente, ao fogo. Sem esse erro, uma tradução quase idêntica havia aparecido em 1850 na obra de Horace Hayman Wilson:

Eu glorifico Agni, o supremo sacerdote do sacrifício, o divino, o ministrante, que apresenta a oblação (para os deuses), e que possui grande riqueza.<sup>10</sup> (Wilson, 1977, vol. 1, p. 1)

Há traduções antigas que simplesmente omitem uma parte do texto, como esta de Alexandre Langlois, que não tenta traduzir a expressão final da estância (ratnadhātāmam):

Eu canto Agni, o deus sacerdote e pontífice, o magnífico (Agni) anunciador do sacrifício.<sup>11</sup> (Langlois, 1843, vol. 1, p. 3; Langlois, 1870, p. 41)

<sup>8</sup> “Agnim celebro antistitem, sacrificii divinum sacerdotem, vocatorem thesauris ditissimum.”

<sup>9</sup> “Glorify Agni – I, the high priest of the sacrifice, the divine, the ministrant, who present this oblation to the gods, and am the possessor of great wealth.”

<sup>10</sup> “I glorify Agni, the high priest of the sacrifice, the divine, the ministrant, who presents the oblation (to the gods), and is the possessor of great wealth.”

<sup>11</sup> “Je chante Agni, le dieu prêtre et pontife, le magnifique (Agni) héraut du sacrifice.”

Existem também traduções que deformam totalmente os versos, não apenas omitindo algumas palavras, mas também acrescentando diversas outras que não estão presentes no texto original e criando significados fantasiosos, como esta:

Eu canto Agni (fogo). Agni é o sacerdote no Yagya, aquele que invoca as divindades do Yagya e que conduz o fruto do Yagya (um esforço).<sup>12</sup> (Pandey, 2006, p. 15) [p. 137]

É curioso que Pandey apresenta a palavra yagya (em Hindi), substituindo o original yajña (em Sânscrito). A tradução é completamente equivocada, não transmitindo o significado original da estância.

O diplomata e lingüista Julien Girard de Rialle (1841-1905) se dedicou à tradução comentada de alguns dos hinos do R̥g-Veda, para os quais apresentou uma análise gramatical e semântica de todos os termos de cada verso. Como Friedrich Rosen, ele realizou uma tradução dos hinos em Latim, depois apresentou uma análise detalhada em francês, seguida de uma tradução dos hinos para o Francês. Eis sua tradução para a estância que estamos estudando:

Eu celebro Agni, o antigo pontífice, o agente ritual divino do sacrifício, invocador, riquíssimo em tesouros.<sup>13</sup> (Rialle, 1867, pp. 72, 81)

Seu trabalho era muito cuidadoso e instrutivo, como podemos ver pelo pequeno exemplo apresentado a seguir. Vamos repetir aqui o texto transliterado da primeira estância, para facilitar a leitura da análise apresentada abaixo.

agnim īle purohitam yajñasya devam ṛtvījam hotāram ratnadhātamam

Em seus comentários, Rialle esclarece que agnim é o acusativo singular de Agni, que significa fogo ou divindade do fogo, e que a palavra Agni vem de uma raiz que significa queimar, brilhar. O verbo īle é a primeira pessoa singular do [p. 138] presente do indicativo, sendo utilizada no vêdico no lugar de īde e significando eu canto, eu celebro, eu ilustro, vindo esse verbo da raiz idh ou īd, que significa brilhar. Rialle comenta que a substituição de l por ḍ é comum, no sânscrito dos Vedas. Purohitam é o acusativo singular de purohita, palavra formada a partir de puras (anteriormente, velho, adiante) e de hita ou dhita, que é o particípio passado do verbo dha, colocar. Assim, purohita significa preposto (aquele que é colocado diante). Yajñasya é o genitivo singular de yajña, sacrifício, substantivo formado com um particípio passado passivo do verbo yaj, venerar, sacrificar. Devam, acusativo singular de deva, divino, também significando magnífico, resplandescente. Ṛtvījam é acusativo singular de ṛtvij, o sacerdote, composto de ṛtu (marcha, ordem, ritual) e de ij, no lugar de ag, que significa conduzir. Ṛtvij é, portanto, o diretor da cerimônia religiosa, o sacerdote. Hotāram é o acusativo singular de hotṛ, o invocador, palavra derivada de hu ou hve, significando cantor, invocador. Ratnadhātamam é o acusativo singular de um composto de ratna (pérola, tesouro, riqueza) e do superlativo dhātama, sobrecarregado de, a partir do verbo dha, ter, possuir.

Uma análise cuidadosa, como a de Rialle, resolve diversos problemas de tradução. Por um lado, conhecendo-se a estrutura gramatical da estância, é impossível cometer alguns erros grosseiros. Além disso, procurando analisar o significado de cada palavra e sua etimologia, pode-se obter uma tradução mais confiável. Porém, mesmo esse tipo de cuidado não pode

<sup>12</sup> “I hymn Agni (fire). Agni is the priest in the Yagya, the one who invokes the deities to the Yagya and bears the fruit of the Yagya (an endeavour).”

<sup>13</sup> “Agnim celebro antiquum pontificem, sacrificii divum ritus-agentem, l invocatorem, thesauris-ditissimum.” / “Je célèbre Agni le pontife antique, le directeur divin du sacrifice, l’invocateur, le possesseur de nobreux trésors.”

*garantir* que a tradução é correta. Em particular, deve-se notar que Rialle introduziu na sua tradução o adjetivo “antigo” que não possui correspondente no texto sânscrito. [p. 139]

Mesmo compreendo-se a gramática, restam dúvidas sobre a tradução mais adequada. Por exemplo: *yajñasya* significa “do ritual” (ou “do sacrifício”), e está próximo de diversas palavras com as quais poderia estar conectado. Alguns tradutores interpretaram que esse termo estava associado à palavra que vinha antes, traduzindo então *purohitam yajñasya* por “o pontífice do sacrifício”. Outros supuseram que *yajñasya* estava associado a uma das palavras que vêm depois, considerando *deva* como um substantivo (que é uma das possibilidades) e traduzindo *yajñasya devam* por “divindade do sacrifício”, como nesta tradução:

Eu louvo Agni, sacerdote doméstico, Deus do sacrifício e sacerdote, o *Hotṛ*, melhor doador de jóias.<sup>14</sup> (*Yajur Veda, Taittiriya Sanhita* IV.3.13h; Keith, 1967, p. 337)

Outra opção é tomar *deva* como um adjetivo (que é outra possibilidade) e traduzir *yajñasya devam ṛtvijam* por “o sacerdote divino do sacrifício”. *Sāyaṇa*, por exemplo, associou *yajñasya* com *purohitam*, mas MacDonell o associou com *ṛtvijam*, porque estão no mesmo *pāda* e porque o genitivo normalmente precede o substantivo ao qual se aplica (MacDonell, 1992, p. 4):

Eu engrandeço Agni o sacerdote doméstico, o divino ministrante do sacrifício, o invocador, melhor doador de tesouro.<sup>15</sup> (MacDonell, 1992, p. 3) [p. 140]

Todas essas alternativas são gramaticalmente aceitáveis, mas dão significados diferentes.

## O VOCABULÁRIO DOS HINOS DOS VEDAS

Outro problema grave, nas traduções, é o significado exato de cada palavra. Pode-se pensar, ingenuamente, que basta consultar um dicionário de Sânscrito. Mas a solução não é tão simples assim, pois os próprios dicionários podem ter problemas graves.

Walter Rudolph Roth (1821-1895) foi um dos estudiosos alemães que, durante o século XIX, procuraram estudar os Vedas e elucidar seu significado. Ele produziu, com a colaboração do russo Otto von Böhtlingk (1815-1904) um imenso trabalho, o “dicionário de São Petersburgo”, com um léxico detalhado do vocabulário dos Vedas. O *Sanskrit Wörterbuch* foi publicado em 7 volumes (1853–1895) pela Academia de Ciências de São Petersburgo (Gonda, 1979, p. 9). No entanto, Jan Gonda considera que muitas de suas interpretações das palavras estavam erradas (*ibid.*, p. 10). O *Sanskrit Wörterbuch* de Roth e Böhtlingk foi duramente analisado e criticado por Abel Bergaigne (1838-1888), que publicou um livro onde mostrou falhas gravíssimas nesse trabalho (Bergaigne, 1884). De acordo com Gonda, Bergaigne teve o mérito de mostrar que a interpretação do *Ṛg-Veda* era muito mais difícil do que se imaginava; e introduziu um grande rigor filológico na análise dos Vedas. No entanto, a maioria de suas conclusões também foi também rejeitada, posteriormente (Gonda, 1979, p. 11).

Mesmo se existissem dicionários “perfeitos” do sânscrito, isso não resolveria tudo, porque há palavras que podem ter vários significados diferentes. Wendy Doniger, na introdução de sua tradução do *Código de Manu*, apresentou de forma bem-humorada o problema da tradução de um texto indiano:

Em toda linguagem existem palavras polissêmicas para as quais não há equivalentes em Inglês, palavras que não têm [p. 141] um significado único, mas sim um leque de significados, e o Sânscrito é particularmente sujeito a essa proliferação semântica. Já

<sup>14</sup> “I praise Agni, domestic priest, / God of the sacrifice and priest, / The *Hotṛ*, best bestower of jewels.”

<sup>15</sup> “I magnify Agni the domestic priest, the divine ministrant of the sacrifice, the invoker, best bestower of treasure.”

foi dito que cada palavra em Sânscrito designa seu significado básico, o oposto dele, uma palavra referente a um elefante, um nome de Deus, e uma posição da relação sexual. Ao confrontar um texto Sânscrito, portanto, o tradutor deve fazer escolhas que reflitam sua opinião sobre qual é mais provavelmente o assunto daquele texto (um elefante, Deus...). (Doniger & Smith, 1991, p. lxxiii)

Vejamos um exemplo específico de dificuldade de vocabulário. O único verbo da primeira estância do primeiro hino do R̥g-Veda é *īle* (uma grafia védica variante de *īde*) que normalmente é traduzido por “eu engrandeço / glorifico / louvo / aplaudo / elogio / exalto” – que são significados que constam no dicionário de Monier-Williams (1979, p. 170). Houve, no entanto, certa discussão sobre o significado desse verbo. Friedrich Max Muller afirmou, em 1891, que “O verbo *īle* não é apenas ‘Eu louvo’, mas ‘Eu imploro’” (Müller, 1891, p. 170), oferecendo então a seguinte tradução para a primeira estância do R̥g-Veda:

Eu imploro Agni, o principal sacerdote, o ministro divino do sacrifício, o sacerdote Hotṛ, o melhor doador de riqueza.<sup>16</sup> (Müller, 1891, p. 170)

Essa interpretação foi pouco depois questionada por Hermann Oldenberg que, embora trabalhasse em colaboração com Max Muller, chegou a outra conclusão. Segundo ele, a expressão *agnim īle* deve ser traduzida como “eu engrandeço Agni”, em um sentido muito especial. O verbo *īle* (ou *īde*) estaria relacionado a [p. 142] palavras que significam alimento (*iḍ, iḍa*), e portanto *īle* ou *īde* significaria literalmente “eu dou alimento”. Nos rituais védicos, a idéia de alimento está especialmente associada aos produtos da vaca, como leite e manteiga. Por isso, a frase indicaria um ritual no qual se celebra Agni despejando manteiga sacrificial no fogo (Oldenberg, 1897, pp. 2-3). Note-se que a tradução de Oldenberg é semelhante à de outros tradutores, mas o significado que ele atribui ao verbo é diferente:

Eu engrandeço Agni, o Purohita, o divino ministrante do sacrifício, o sacerdote Hotṛ, o maior fornecedor de tesouros.<sup>17</sup> (Oldenberg, 1897, p. 1)

Vejamos, agora, duas traduções mais recentes:

Eu engrandeço Agni o sacerdote doméstico, o deus e ministro do sacrifício, o oferecedor, o doador supremo do tesouro.<sup>18</sup> (Gupta, 1995, p. 14)

Eu engrandeço Agni, o Purohita, o divino ministrante do sacrifício, o sacerdote Hotṛ, o maior fornecedor de tesouros.<sup>19</sup> (Wilson, 2007, p. 40)

Pode-se perceber que as duas traduções têm estrutura muito semelhante; porém, na segunda tradução, três palavras foram deixadas no idioma original. Outras versões, citadas acima, também deixaram estas palavras sem tradução. Por que? Bem, porque há nessa estância diversos termos técnicos são praticamente impossíveis de traduzir. Comparando-as entre si, [p. 143] vemos que Purohita foi traduzido por Gupta como “sacerdote doméstico”, e Hotṛ por “oferecedor”. O que, exatamente, significam esses termos? Trata-se de termos associados às funções dos sacerdotes, no período védico, como vamos esclarecer a seguir. Antes de analisar esse tema, no entanto, vamos discutir um problema genérico das traduções dos textos indianos: será válido manter, na tradução, algumas palavras em sânscrito?

---

<sup>16</sup> “I implore Agni, the chief priest, the divine minister of the sacrifice, the Hotri priest, the best giver of wealth.”

<sup>17</sup> “I magnify Agni, the Purohita, the divine ministrant of the sacrifice, the Hotri priest, the greatest bestower of treasures.”

<sup>18</sup> “I magnify Agni the domestic priest, of the sacrifice the god and minister, the offerer, of treasure the giver supreme.”

<sup>19</sup> “I magnify Agni, the Purohita, the divine ministrant of the sacrifice, the Hotri priest, the greatest bestower of treasures.”

Toda tradução precisa fazer escolhas delicadas, pois muitas vezes é impossível fazer uma tradução completamente fiel ao original. Wendy Doniger, na tradução do *Código de Manu* acima citada, comentou várias dessas dificuldades. Uma determinada frase daquele texto, por exemplo, poderia ser traduzida por “Na Kṛta Yuga, o dharma é completo”. Para muitos indologistas, isso seria uma boa tradução, porque eles sabem o que significam as expressões kṛta yuga e dharma, que são quase impossíveis de traduzir adequadamente. No entanto, Doniger comentou que isso não seria de modo algum uma tradução de verdade, e defendeu a importância de traduzir *todos os termos*, mesmo se eles puderem levar a uma compreensão inadequada do original. No caso da frase acima, por exemplo, ela optou por “Na Era Vencedora, a religião é completa” (Doniger & Smith, 1991, p. lxxvii). Se considerarmos rigorosamente os significados do original e da tradução, esta é incorreta; pois yuga não significa simplesmente “era”, kṛta não significa “vencedora”, e dharma não significa “religião”. Mas é possível entender e respeitar a postura de Wendy Doniger, que quer permitir a uma pessoa que não conheça Sânscrito adquirir alguma noção sobre o conteúdo da obra traduzida, sem precisar consultar dicionários, notas de rodapé detalhadas ou outros textos.

No entanto, devemos nos lembrar que todo texto é interpretado pelo leitor a partir de associações com aquilo que ele já conhece; [p. 144] e se ele não conhece o mundo de idéias no qual um antigo texto foi gerado, suas associações podem ser totalmente inadequadas.

[...] uma obra de literatura não existe como “palavras em uma página”. Ela não tem existência objetiva: existe apenas quando entrou na mente de um leitor em particular. Quando entra na sua mente, ela se acomoda àquilo que já está na sua mente – por exemplo, aos significados particulares que as palavras individuais têm para você. (Bonnycastle, 2007, p. 182)

Minha posição pessoal, por outro lado, é a de que é preferível, em muitos casos, manter os termos originais em sânscrito, explicando detalhadamente seu significado quando aparecem pela primeira vez, de tal modo que o leitor perceba, o tempo todo, que está diante de um conceito “estranho”, que não faz parte de seu vocabulário comum e de sua cultura, devendo assim ser tratado com toda cautela.

## OS SACERDOTES E OS RITUAIS DOS VEDAS

Vejam alguns dos termos importantes da estância que estamos analisando.

O dicionário de Monier-Williams informa que a palavra “purohita” pode ser decomposta como puro+hita e significa colocado na frente, ou acima; encarregado, nomeado; aquele que tem um cargo ou comissão; um agente; um sacerdote doméstico, um capelão doméstico (Monier-Williams, 1979, p. 635). Pode-se comparar com outra palavra em sânscrito, purohitikā, que significa uma esposa favorita – literalmente, aquela que está acima ou na frente das outras. Em algumas traduções, purohita foi traduzido a partir de sua etimologia, como “preposto”: [p. 145]

Eu celebro Agni, o preposto divino, sacerdote do sacrifício, o sacrificador riquíssimo em tesouros.<sup>20</sup> (Gubernatis, 1864, p. 7)

Mas não nos basta um conhecimento etimológico de uma palavra para saber que significado ela tinha no período dos Vedas. É necessário analisar o papel que ela desempenha dentro dos próprios Vedas e outras obras antigas, em diferentes passagens. John Muir fez esse tipo de análise, e esclareceu que o purohita era um brāhmaṇa (ou seja, uma pessoa da casta religiosa) que era escolhido como conselheiro e diretor espiritual, especialmente no caso de um governante (rāja). “Geralmente o Purohita servia apenas os reis, embora ocasionalmente

---

<sup>20</sup> “Io celebro Agni il preposto divino sacerdote del sacrificio, il sacrificatore ricchissimo di tesori.”



os Brāhmaṇas aparecessem em um papel análogo nas casas de pessoas de alta posição” (MacDonell, 1922, p. 613).

O Mahābhārata recomenda: “O rei deve designar como seu purohita um homem que protegerá o bom e limitará o mau” (Muir, 1868, vol. 1, p. 128). E o Aitareya Brāhmaṇa comenta: “Os deuses não comem o alimento oferecido por um rei que não tem purohita. Portanto, mesmo quando não vai sacrificar, o rei deve colocar à frente um brāhmaṇa” (*ibid.*, p. 367). O Purohita era designado pelo rei e mantinha sua posição durante toda sua vida, muitas vezes sendo sucedido por seu filho. Na cerimônia que acompanhava a designação, era utilizado o mesmo verso que se usa quando o noivo toma a mão da noiva no ritual do [p. 146] casamento. O Purohita era, de fato, o homem que estava à mão direita do rei, dando orientações para todas as cerimônias e sacrifícios reais (MacDonell, 1922, p. 613).

Uma das funções mais cobiçadas pelos Brāhmaṇas era o de sacerdote doméstico de um rei. Tal sacerdote era chamado Purohita, isto é, superintendente. Seu papel era oferecer as oblações diárias ao fogo pelo rei, e dar-lhe assistência tanto como guia espiritual quanto em assuntos temporais. A função de um Purohita era considerada como uma instituição divina; pois Agni, o deus do fogo, era o Purohita ou sacerdote doméstico de todos os outros deuses (Haug, 1863, p. 17).

Quando designava um Brāhmaṇa devidamente qualificado como seu sacerdote doméstico, o rei era obrigado a se submeter a cerimônias degradantes. Ele próprio era obrigado a lavar os pés do homem sagrado, repetindo mantras como “Eu lavo, ó deuses, o pé direito e o esquerdo [deste Purohita] para obter proteção para meu império, e para mantê-lo em segurança. Que essas águas, com as quais os pés [do Purohita] foram lavadas, possam destruir meus inimigos!” Ele devia considerar o novo sacerdote doméstico como a deusa da prosperidade. Ele era avisado de que todo o bem estar do seu império, no presente e no futuro, dependia completamente dele. (Haug, 1863, p. 18)

Portanto, o purohita é um sacerdote que ocupa uma função específica. Ele é escolhido por causa de suas qualidades especiais, sendo extremamente respeitado. [p. 147]

Não são apenas os seres humanos que escolhem purohita: as próprias divindades (devas) também escolhem seus purohitas, como esclarece o Aitareya Brāhmaṇa; e os melhores purohitas humanos são aqueles que conhecem os purohitas divinos, que lhes servem como modelo.

O brāhmaṇa que conhece os (seguintes) três purohitas (divinos), e seus três selecionadores, este é um purohita, e deve ser nomeado para tal função. O Fogo [Agni] é um (desses três) purohita, e a Terra [Pṛthivī] o indica; o Vento [Vāyu] é outro, e a Atmosfera [Antarikṣa] o indica; o Sol [Āditya] é um (terceiro) purohita, e o Céu [Dyaus] o indica. Aquele que sabe isto é (adequado para a função de) um purohita; e aquele que não sabe isto, é indigno de tal função. (Haug, 1863, vol. 2, p. 533; cf. Muir, 1868, vol. 1, p. 368)

O papel do sacerdote doméstico (Purohita) era superintender o culto de seu empregador – um rei ou príncipe; o sacerdote oficiante (ṛtvij) devia desempenhar certo papel prescrito em um sacrifício individual.

O Purohita tem múltiplas funções, devendo aconselhar o rei em todas as suas decisões, além de supervisionar rituais, analisar as influências astrológicas, defender o rei contra encantamentos e magias, etc. (Lingat, 1973, p. 217). Agni é o Purohita supremo, capaz de proteger totalmente uma pessoa:

Este Agni Vaiśvānara, que é o Purohita, possui cinco poderes destruidores. Com eles, ele circunda o rei, como o mar circunda a terra. O império de tal dirigente será seguro. E ele não morrerá antes de completar sua vida [p. 148] plena. (Aitareya Brahmana VIII,5,25; Haug, vol. 2, p. 530)

Nos Vedas, Agni é caracterizado principalmente como um sacerdote divino, geralmente representado por termos genéricos como ṛtvij e vipra; ou especificamente como “sacerdote doméstico” (Purohita), e mais frequentemente como o sacerdote invocador, ou principal (hotṛ) (MacDonell, 1922, p. 605). A primeira estância do primeiro hino contém dois termos técnicos que devemos esclarecer agora: hotṛ e ṛtvij.

Havia diversos sacrificantes ou ṛtvij, com funções específicas e nomes técnicos. Os principais eram o Hotṛ, ou invocador; o Udgātṛ ou cantor; o Adhvaryu ou sacrificador; e o Brahman, ou superintendente. Provavelmente o Purohita não era nenhum deles, embora ele pudesse realizar as funções de um deles (MacDonell, 1922, p. 613).

Agni é associado às funções de hotṛ e ṛtvij em outras passagens dos Vedas, como por exemplo: “Divino Agni, nós, como Manu, o colocamos, o realizador do sacrifício [ṛtvij], o invocador [hotṛ], o sacerdote” (R̥g-Veda I.44,11; Muir, 1868, vol. 1, p. 168).

Você [Agni] é um adhvaryu, e o mais antigo hotṛ, um praśāstr̥, um potṛ, e por natureza um purohita. Conhecendo todas as sábias funções dos sacerdotes [ārtvijyā], você nos nutre. (R̥g-Veda I.94,6; Muir, 1868, vol. 1, p. 263)

Havia muitas diferentes funções sacerdotais, nos complexos rituais dos Vedas. O hotṛ (às vezes grafado hotar) é o sacerdote que se dedica ao estudo e uso no R̥g-Veda, que recita seus hinos [p. 149] (ou versos isolados) durante as cerimônias védicas. O udgātṛ era o sacerdote especializado no Sama-Veda, encarregado especialmente de cantar os hinos dedicados a Soma; e o adhvaryu era o sacerdote especializado no Yajur-Veda, que além de recitar as fórmulas desse tronco dos Vedas, realizava a maior parte das manipulações durante os rituais. Havia outros sacerdotes que desempenhavam funções ainda mais especializadas, como o potṛ (“purificador”).

O nome ṛtvij é mais genérico. Aplica-se a qualquer tipo de sacerdote que desempenhava um papel nos rituais védicos. O hotṛ é um ṛtvij, o udgātṛ é também um ṛtvij. Essa palavra vem de ṛtu, que significa um tempo determinado ou marcado, especialmente o tempo destinado a um ritual, ou uma estação do ano; e de ij, que está associado à raiz yaj, de onde vem yajña – ritual ou sacrifício; portanto, significa aquele que realiza o ritual no tempo determinado (Monier-Williams, 1979, p. 224). Segundo Oldenberg, o purohita não atua diretamente na realização dos rituais, não estando assim incluído entre os ṛtvij (Oldenberg, 1897, p. 111).

Svāmī Dayānanda Sarasvatī ofereceu uma tradução diferente de ṛtvij, na sua tradução desta estância:

Eu louvo Agni (Deus) o grande sacerdote supreme, a divindade que preside o Yajña, o criador das estações, o grande doador, o Senhor da riqueza.<sup>21</sup> (Sarasvatī, 1925, p. 99)

No entanto, interpretar ṛtvij como “criador das estações” parece um equívoco, pois embora ṛtu possa significar estação do [p. 150] ano, a palavra composta ṛtvij não contém nada que indique “criador”.

Portanto, três termos importantes da primeira estância do primeiro hino do R̥g-Veda se referem a funções de sacerdotes (brāhmaṇas). Na mesma estância, o substantivo masculino yajña significa culto, sacrifício, ritual, oração, louvor; qualquer ato devocional, oferecimento,

---

<sup>21</sup> “I praise Agni (God) the great high priest, the presiding deity of Yajna, the creator of the seasons, the great giver, the Lord of wealth.”

oblação. Também pode ser aplicado àquele que realiza o sacrifício ou que cultua (Monier-Williams, 1979, p. 839).

Vejam agora o significado da última expressão da primeira estância: ratnadhātama. Nos textos dos Vedas, as palavras são associadas entre si, formando expressões mais longas, e o modo de decompô-las para interpretar o texto e traduzi-lo não é simples. No caso, a expressão ratnadhātama é dividida, no Padapātha do Ṛg-Veda, em duas partes, ratna+dhātama (Cardona, 1992, p. 240). A palavra ratna significa presente, riqueza, jóia, pedra preciosa, tesouro, ou qualquer coisa muito preciosa (Monier-Williams, 1979, p. 864); a raiz dhā significa primariamente colocar, e em sentido secundário segurar, possuir, conceder, fornecer, causar (*ibid.*, p. 513), e -tama é um sufixo que indica o grau superlativo, ou seja, o maior, o melhor, o superior (*ibid.*, p. 438). Portanto, ratnadhātama pode ser traduzido como “o supremo possuidor (ou doador) de riquezas (ou jóias, ou tesouros)”. Costuma-se escolher, atualmente, a tradução “doador” em vez de “possuidor” como, por exemplo, nesta tradução de Raimundo Panikkar: [p. 151]

Eu engrandeço Deus, o Fogo Divino, o Sacerdote, Ministro do sacrifício, o Oferecedor, supremo Doador de tesouro.<sup>22</sup> (Panikkar, 1983, pp. 36, 329)

No entanto, deve-se sempre manter em mente que o significado desta palavra é duplo.

## AGNI COMO SER DIVINO

Já analisamos a maior parte dos termos da primeira estância do Ṛg-Veda. Há duas palavras, no entanto, que são centrais para a sua compreensão: Agni e deva.

O adjetivo deva significa brilhante, luminoso, celeste, divino. O substantivo deva significa um ser luminoso, uma divindade. No entanto, não se deve confundir o deva indiano com a idéia de Deus do cristianismo, por exemplo. São conceitos muito diferentes. Em primeiro lugar, porque no pensamento indiano há uma pluralidade de devas, tanto masculinos quanto femininos e neutros. Em segundo lugar, porque não há um deva supremo, superior a todos os outros – ou melhor, existe sim, mas pode-se escolher qualquer um dos devas como sendo o supremo. Como o próprio Ṛg-Veda coloca:

Eles o chamam de Indra, Mitra, Varuna, Agni, e ele é Garutmān, de nobres asas. Os sábios dão muitos nomes ao uno, chamando-o de Agni, Yama, Yama, Mātariśvan. (Ṛg-Veda I.164,46) [p. 152]

Cada um dos devas é uma manifestação ou aspecto do Ser supremo, que foi denominado Brahman nas Upaniṣads; e cada um deles é, na verdade, o Ser supremo na sua totalidade, e engloba assim todos os outros devas (Bose, 1966, p. 19). Há um hino dedicado a Agni (Ṛg-Veda II.1) que apresenta a identidade de Agni com cada um dos outros devas. Vejam uma parte dele:

Você, Agni, é Indra, o herói dos heróis, e você é Viṣṇu, o adorável, que dá amplos passos; você é Brahmanaspati, aquele que conhece a sabedoria e que encontra as riquezas, você é o sustentáculo que cuida de nós com sabedoria.

Você, Agni, é o rei Varuṇa, que sustenta a lei, você deve ser cultuado como Mitra, de feitos maravilhosos; você é Aryaman, o senhor dos heróis, que alegra a todos, você é o liberal Amśa nas assembléias, ó deva! (Ṛg-Veda II.1,3-4)

Essa concepção da divindade, tão original, recebeu um nome especial: catenoteísmo.

---

<sup>22</sup> “I magnify God, the Divine Fire, the Priest, Minister of the sacrifice, the Offerer, supreme Giver of treasure.” A tradução apresentada pelo mesmo autor na página 329 de sua obra é ligeiramente diferente. Note-se o uso de muitas iniciais maiúsculas, que não representam nada correspondente no texto original.

Isso, certamente, não é o que se costuma entender por Politeísmo. No entanto, também seria errado chamá-lo de Monoteísmo. Se devemos ter um nome para isso, eu devo chamá-lo de Catenoteísmo [Kathenotheism]. A consciência de que todas as divindades são apenas diferentes nomes de uma mesma divindade aparece realmente aqui e ali nos Vedas. (Müller, 1867, vol. 1, pp. 28-29)

A palavra “catenoteísmo” criada por Max Müller pode ser entendida como “uma divindade de cada vez”. Cada uma é [p. 153] exaltada em um momento. Há muitos devas, mas sua multiplicidade não significa que um deles limite ou diminua a importância dos outros. Cada um dos devas é a totalidade da realidade, vestida com diferentes máscaras.

Há um outro aspecto que precisa ser compreendido, para diferenciarmos o conceito indiano de deva do conceito ocidental de divindade. Os devas não existem apenas fora do ser humano; eles podem ser encontrados também dentro de nós. Vejamos um exemplo de um hino dos Vedas que mostra isso:

O dia negro e o dia branco giram sobre si próprios, o espaço e o espaço, com sua habilidade. Agni, pertencente a todos os homens [Vaiśvānara], nascendo, rechaçou as trevas pela sua luz, como um rei. [...]

Eis aqui o primeiro hotṛ, contemple-o! Ele é a luz imortal nos mortais. Ele nasceu e se instalou firmemente aqui, imortal, crescendo neste corpo.

Luz que foi firmada, para mostrar o caminho, mais rápida do que o pensamento. Todos os devas, com uma só mente e intenção, se dirigem para a fonte una de sabedoria.

Meus ouvidos se abrem para ouvir, minha visão contempla esta luz que brilha no meu coração. Minha mente ultrapassa os limites do pensamento. O que poderia eu dizer, o que poderia pensar? (Rg-Veda VI.9,1;4-6; Bose, 1966, pp. 313-315; Renou, 1956, 37-38)

Agni é o fogo que podemos ver com nossos olhos; mas ele é também uma divindade; e é também a luz imortal dentro dos mortais, que podemos contemplar dentro de nossos corações.

Este que, sob a forma de fogo, reside em três formas nos mundos que surgiram, os videntes adoram com canções, [p. 154] conforme manifestado sob três nomes. Pois ele reside, brilhante, no interior de todo ser, e, com a palha do sacrifício espalhada, eles o adoram invocando-o em suas três moradas. (Bṛhad-Devatā I.64-65; MacDonell, 1904, vol. 2, pp. 14-15)

Há vários níveis de significado nos versos dos Vedas, e este é um aspecto que deve ficar muito claro, para prosseguirmos.

## OS VÁRIOS NÍVEIS DE INTERPRETAÇÃO DOS VEDAS

Vários autores mencionam que a interpretação mais tradicional dos Vedas, fornecida por Yāska em sua etimologia (*Nirukta*), indica que os versos dos Vedas possuem três níveis de significado:

[...] O princípio da interpretação dos Vedas em muitos níveis foi primeiro registrado por Yāska (*Nirukta*, 7,1-2)<sup>23</sup>, que mencionou três níveis: (i) adhyatmika, relacionado à essência, (ii) adhibhautika, relacionado aos seres e aos elementos, e (iii) adhidaivika, relacionado aos deuses. (Werner, 1982, p. 19)

---

<sup>23</sup> Ao contrário do que o autor aqui citado menciona, o *Nirukta* não contém qualquer descrição desses três níveis de interpretação, no local indicado.

Ādhibhautika é um significado naturalístico, relacionado ao mundo externo, às coisas materiais que nos cercam e que percebemos pelos sentidos (bhūta é uma palavra que representa os elementos materiais que constituem o universo); ādhidivika é um significado sobrenatural, associado às divindades (devas); e ādhyātmika, um significado espiritual, relacionado com o interior [p. 155] da própria pessoa, sendo ātman o Eu mais profundo (Nigal, 1986, p. 24; Radhakrishnan, 2006, vol. 1, p. 706).

Agni, por exemplo, significa fogo no plano físico, o deus sacerdotal no plano religioso, e o grande brilho divino no plano espiritual. Quando as forças naturais eram invocadas, o devoto tinha em mente o poder subjacente e não o fato físico. (Radhakrishnan, 2006, vol. 1, pp. 706-707)

No entanto, segundo Svāmī Dayānanda Sarasvatī, citando o *Nirukta* como sua fonte, um dos três níveis descritos por Yāska seria ādhiyajñika, em vez de ādhibhautika:

As interpretações dos mantras variam de acordo com as várias aplicações. (O sentido) dos mantras muda de acordo com a intenção do usuário, porque o poder de expressão (dos hinos) nunca foi restrito. Eles possuem implicações ilimitadas e são difíceis de serem compreendidos plenamente. Assim como um cavaleiro bom ou melhor torna um cavalo bom ou melhor, da mesma forma os mantras denotam sentidos bons ou melhores quando são manipulados por um intérprete instruído ou mais instruído. Assim, as explicações das palavras dadas neste tratado (isto é, o *Nirukta*) são indicativas e sugestivas de outros significados (não contidos aqui). Eles têm aplicações ādhyātmika, ādhiyajñika e ādhidivika. Portanto, seja qual for o significado que pareça mais razoável (pertencente a qualquer categoria dos significados mencionados acima) ele deve ser aceito como correto. Ninguém deve encontrar um erro nisso. (Sarasvatī, 1981, p. lxii) [p. 156]

Não fui capaz de localizar tal citação no *Nirukta*. Yāska não apresenta uma discussão explícita e detalhada dos três níveis de interpretação; no entanto, esses três níveis são citados frequentemente no texto, que comenta: “Agora, com relação ao eu”, ou “Agora, com relação à divindade”, geralmente em comparações, como estas: “Isso, com relação à divindade. Agora, com relação ao eu.” (*Nirukta* III.12; Sarup, 1967, vol. 2, p. 46; *Nirukta* X.26; Sarup, 1967, vol. 2, p. 162; *Nirukta* XII.37-38; Sarup, 1967, vol. 2, p. 196); “Com relação a isto, a interpretação ritualística é a seguinte” (*Nirukta* V.11; Sarup, 1967, vol. 2, p. 79); “Isso, com relação ao sacrifício. Agora, com relação à divindade.” (*Nirukta* XI.4; Sarup, 1967, vol. 2, p. 170). Há também várias referências à interpretação dos ritualistas, isoladas (*Nirukta* V.11; Sarup, 1967, vol. 2, p. 79; *Nirukta* XI.29; Sarup, 1967, vol. 2, p. 178).

O *Código de Manu* indica a importância dessa tripla interpretação, dando especial ênfase à que relaciona os versos com o Eu (ātman):

Tudo o que foi prescrito aqui depende de meditação. Pois ninguém que seja ignorante do Eu [anadhyātmavid] pode colher os frutos dos seus rituais. Ele deve praticar constantemente a recitação dos mantras [dos Vedas] levando em conta sua relação com o ritual [adhiyajña], com os devas [ādhidivika] e com o Eu [ādhyātmika], que está contido no Vedānta. Isto é o refúgio do ignorante, como também do que sabe; isto é o refúgio daqueles que buscam o céu [svarga], como daqueles que anseiam pelo infinito [ānanta]. (Manu-Smṛti, VI.82-84)

Este trecho do *Código de Manu* tem sido mal interpretado pelos tradutores, que entenderam tratar-se de três tipos diferentes de textos, ou seja, textos que se referiam aos rituais, textos que se [p. 157] referiam aos devas e textos que se referiam ao Eu (Doniger &

Smith, 1991, p. 125; Olivelle, 2009, p. 104; Bühler, 1886, p. 213). Na verdade, trata-se dos três tipos ou níveis de interpretação dos Vedas.

De acordo com Yāska, os dois níveis mais importantes são aqueles que se referem aos devas e ao ātman:

Quem ouve uma fala sem fruto nem flor nas moradas dos deuses e dos homens, para esse homem a fala não tem fruto nem flor, ou muito pouco fruto ou flor. O significado da fala é chamado seu fruto e flor. Pode-se dizer que as estâncias do sacrifício, e as estâncias dirigidas às divindades, são seu fruto e flor, ou que a divindade e o eu são seu fruto e sua flor. (*Nirukta* I.20; Sarup, 1967, vol. 2, p. 19)

É claro que essa existência de várias camadas de significado dificulta a compreensão dos Vedas; mas ela é essencial para captarmos sua real importância. Há um ponto em que Yāska comenta:

Quanto a seu significado ser obscuro, não é por culpa da coluna que o cego não a vê; é por culpa do próprio homem. Assim como entre os conterrâneos um homem se distingue pelo conhecimento, da mesma forma entre os eruditos do conhecimento védico tradicional, somente um homem de profundo conhecimento é digno de louvor. (*Nirukta* I.16; Sarup, 1967, vol. 2, p. 17)

Pode-se questionar se a abordagem de Yāska é correta. Afinal de contas, trata-se de um autor que viveu pelo menos mil anos depois da composição dos Vedas. Mas há evidências internas, no [p. 158] próprio Ṛg-Veda, da existência de diversos níveis de compreensão:

O próprio Veda insiste que é necessária a compreensão de seu significado para obter o seu benefício completo. Uma passagem do Rgveda diz: “Aquele que não conhece aquela região mais elevada da verdade, o que ele fará com os hinos? Apenas aquele que conhece atinge a felicidade mais elevada” (Ṛg-Veda I.164.39). Outro texto diz: “Aquele que não sabe o significado, ouve mas realmente não ouve, vê mas realmente não vê, fala mas realmente não compreende o que diz. Mas a sabedoria se revela àquele que conhece, como uma esposa bem vestida ao seu marido” (Ṛg-Veda X.71.4). (Murty, 1993, p. 8)<sup>24</sup>

## AS MUITAS FACES DE AGNI

Vamos agora analisar o significado de Agni, levando em conta quatro níveis: ādhibhautika, ādhiyajñika, ādhidaivika, ādhyātmika. O primeiro deles não é levado em conta no *Nirukta*, nem no *Código de Manu*, mas será incluído porque é citado por autores mais recentes.

### Aspectos naturalísticos (ādhibhautika)

Não há dúvidas de que a palavra Agni se refere algumas vezes, nos textos védicos, simplesmente ao fogo no sentido usual da palavra. Agni aparece nos hinos do Ṛg-Veda associado a vários fenômenos naturais: o fogo [p. 159] que devora as florestas, o fogo doméstico no qual se cozinham os alimentos, e principalmente o fogo utilizado nos rituais (Bergaigne, 1878, vol. 1, p. 11).

Este é o significado mais banal, naturalista (ādhibhautika) da palavra. Uma interpretação muito comum sobre Agni, que predominava no século XIX e início do século XX, era a de que se tratava de uma força da natureza que havia impressionado os indianos primitivos e que havia sido endeusada por eles. Esta é a interpretação naturalista da religião védica.

---

<sup>24</sup> Traduzimos, acima, as citações dos Vedas conforme colocadas na obra de Murty. Essas traduções são questionáveis, mas transmitem o sentido geral dos hinos citados.

Alfred Hillebrandt, por exemplo, referindo-se ao período dos Vedas, nega a possibilidade de que os “semi-bárbaros indianos da Antiguidade” pudessem ter idéias mais abstratas e filosóficas sobre a divindade (Hillebrandt, 1980, vol. 1, p. 6).

Podemos obter uma importante chave para a compreensão da mitologia estudando as várias imagens e comparações com as quais os indianos se referem àquilo que são indubitavelmente fenômenos naturais. Temos hinos dirigidos a Sūrya [Sol], Agni e à Aurora [Uṣas]. Aqui podemos ver ainda o puro culto à natureza e a descrição metafórica dos acontecimentos naturais, em todo seu frescor. (Hillebrandt, 1980, vol. 1, p. 14)

Em todos os lugares – nestes exemplos como em muitos outros colecionados por Bergaigne e MacDonell – encontramos expressões de uma mente sensorial e realística, que não está de modo algum procurando conceitos desprovidos de corpo. Assim como um povo primitivo oferece seu culto grosseiro à chama real, que lhes parece ágil, uivante e voraz como uma fera viva, o Veda ainda mostra certa rudeza de expressão que não é meramente uma relíquia de tempos passados, mas o reflexo direto de seu pensamento religioso. (Hillebrandt, 1980, vol. 1, p. 53) [p. 160]

Não se deve negar que existe a dimensão naturalística (ādhībhautika) sobre Agni, nos Vedas. Mas não se pode *reduzir* o significado de Agni a essa única dimensão (Gonda, 1979, p. 35). Alguns autores do século XIX já percebiam isso, como Edward Washburn Hopkins:

Muitas foram as tentativas vãs de ir atrás das voltas da hinologia dos Vedas e de reduzir Indra, Agni e Soma em termos de uma religião puramente naturalística. Isso não pode ser feito. Indra não é nem o Sol, nem o raio, nem a tempestade; Agni não é nem o fogo doméstico, nem o fogo celeste; Soma não é nem o planeta nem a Lua. Cada um é a manifestação transitória de uma espiritualidade que está por trás e que se estende além desta manifestação. (Hopkins, 1895, pp. 90-91).

Devemos também concordar com Jan Gonda, que afirma:

[...] É preciso reconhecer que as forças da natureza eram concebidas como Potências divinas, mas que os grandes deuses védicos não eram de modo algum simples Potências naturais. Essa qualidade não esgota sua natureza, que é na verdade a expressão de uma idéia (em geral, uma idéia de importância vital) que se manifesta em um fenômeno da natureza; geralmente é melhor dizer: que se manifesta não apenas na natureza, mas também em outros campos [...]. (Gonda, 1979, p. 66)

### **Aspectos ritualísticos (ādhiyajñika)**

O aspecto ritualístico (ādhiyajñika) de Agni também é bastante evidente, nos Vedas. Em muitos hinos dos Vedas fica claro que a palavra Agni está sendo utilizada para indicar o fogo sagrado utilizado no sacrifício ou ritual (yajña). Já no período védico, [p. 161] Agni recebe o sacrifício dos homens três vezes por dia: ao amanhecer, ao meio-dia e ao anoitecer (Bergaigne, 1878, vol. 1, p. 32). Ele está presente em todos os lares (gṛha), como gārhapatya ou “fogo doméstico”, mantido aceso e alimentado todos os dias pelo chefe de família (gṛhastha) desde o dia de seu casamento. Este fogo doméstico é utilizado para cozinhar alimentos; mas não é *simplesmente* isso, por dois motivos básicos. Primeiramente, porque ele também é utilizado todos os dias para a realização de rituais; em segundo lugar, porque o próprio ato de cozinhar alimentos é um ritual, na tradição indiana.



Um brāhmaṇa de Kerala, Índia, realizando um ritual (yajña), atira os oferecimentos no fogo sagrado āhavanīya. Imagem de domínio público, disponível em: <<http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Yajna1.jpg>>. Acesso em 16/09/2008. [p. 162]

Os rituais vêdicos solenes utilizavam três fogos diferentes: o āhavanīya, de forma quadrada, posicionado na direção leste do local onde era feito o sacrifício, representando o céu; o gārhapatyā, de forma redonda, a oeste representando a terra; e o fogo dakṣiṇā, ao sul, na forma de meia-lua, associado aos antepassados e à atmosfera (Hillebrandt, 1980, vol. 1, pp. 50-51)<sup>25</sup>.

Já mencionamos que Sāyana considerava a interpretação ritual dos Vedas como central; e diversos autores, como Albrecht Weber, aplicaram essa visão a Agni: “Agni, o deus do fogo [...] é adorado essencialmente como um fogo terrestre do sacrifício, e não como uma força elemental” (Weber, 1882, p. 40). Friedrich Max Müller, embora dedique várias páginas descrevendo os aspectos físicos do fogo, comentou: “No entanto, apenas precisamos abrir o Veda para ver que o caráter sacrificial de Agni é certamente muito predominante em nossa coleção de hinos” (Müller, 1891, p. 166). E Alfred Hillebrandt, ao falar sobre Agni, dedica uma enorme parte do capítulo para descrever os aspectos rituais de produção e uso do fogo (Hillebrandt, 1980, vol. 1, pp. 50-85).

Não há dúvidas sobre a importância da relação entre Agni e esses fogos dos rituais, e também com toda a complexa estrutura ritualística que exigia a participação de diversos sacerdotes exercendo uma variedade de funções especializadas, como já foi esclarecido. Porém, não se pode *reduzir* o significado de Agni ao fogo dos rituais, como Abel Bergaigne já havia percebido de [p. 163] forma lúcida, no século XIX (Bergaigne, 1878, vol. 1, pp. 23-24). Ou, citando novamente Edward Hopkins:

E agora, quanto à interpretação dos ritualistas modernos. O ritual Hindu tem “os três fogos”, que todo fiel ortodoxo foi ensinado a manter. A literatura posterior dos

---

<sup>25</sup> Os especialistas nos Vedas concordam que o R̥g-Veda se refere a esses três fogos do ritual, porém não utiliza esses nomes, exceto gārhapatyā (Hillebrandt, 1980, vol. 1, p. 51).



próprios Hindus tomou esses três fogos, muito corretamente, como tipos das três formas de Agni conhecidas no R̥g-Veda. Mas para os ritualistas a precedência histórica é invertida, e eles gostariam de mostrar que toda a visão mitológica védica de uma tríade de Agni é o resultado de identificar Agni com os três fogos do ritual. A partir desse método crasso de interpretação resultaria que toda a mitologia védica é filha da liturgia. (Hopkins, 1895, p. 106)

### Aspectos divinos (ādhidaivika)

Vejam, agora, um terceiro aspecto de Agni: sua dimensão divina (ādhidaivika), ou seja, sagrada. Sabemos que Agni é um deva, na tradição védica; não há dúvidas sobre esse ponto. Mas o que significa dizer isso, exatamente? Essa é uma pergunta importante:

Não se deve [...] colocar a questão do sentido dos deuses para o hindu dessa época, ou, dito de outro modo, não se deve tentar recuperar o personagem ou a idéia que representava um deus, enquanto um todo vivo, enquanto membro orgânico da filosofia sobre a qual repousava, e compreendê-lo como ele se apresentava à alma de seus adoradores? (Gonda, 1979, p. 70)

É importante distinguir esse aspecto das dimensões ritualística e naturalística. Os aspectos naturalísticos de Agni são [p. 164] essencialmente profanos, ou seja, não descrevem vivências e sim objetos externos à pessoa, com os quais ele tem uma relação objetiva. Por outro lado, um ritual, em si próprio, contém um conjunto de ações especiais que poderíamos denominar “sagradas”, mas pode ser realizado de forma simplesmente “externa”, sem produzir nenhuma vivência sentida como um contato com uma entidade sobrenatural.

O fogo natural e o fogo ritual podem ser considerados fenômenos diante dos quais o indiano do período védico tinha a possibilidade de entrar em contato com um ser divino, que não está limitado a essas manifestações externas. Por trás dessas manifestações, era sentido um ser *consciente*, misterioso, extremamente poderoso, muito superior aos seres humanos. Este ser estava associado ao fogo, porém não estava limitado ao fogo terrestre. Uma cuidadosa análise dos hinos dos Vedas por Abel Bergaigne mostrou que Agni estava diretamente associado também aos fogos celestes do Sol e do raio (Bergaigne, 1878, vol. 1, pp. 12-19). O raio está associado ao deva Indra, e este é muitas vezes identificado a Agni, no R̥g-Veda.

O pensamento indiano antigo dividia o universo em três partes: o mundo terrestre, o mundo celeste (dos astros) e o mundo intermediário (atmosfera). Agni está presente nos três mundos, manifestando seu poder luminoso sob diferentes formas. O próprio Yāska se refere a autores mais antigos do que ele que mantinham que existiam apenas três deuses: um na terra (Agni), um na atmosfera (Indra ou Vāyu) e outro na região celeste (Sūrya) (Magoun, 1898, p. 145).

Em Agni é encontrada a primeira triplicidade que, filosoficamente, é interpretada como uma trindade. O fogo do altar é um com o raio e também um com o Sol. Este é o nascimento triplo de Agni; e todo o caráter sagrado do três [p. 165] se exaure na aplicação associada a isso. Este é o mais elevado mistério até o final da era védica. Este Agni é o verdadeiro Agni do R̥g Veda – o novo Agni; pois provavelmente houve um culto de Agni (como simples fogo) muito antes do culto de Soma. Indra e Agni são um, e ambos são chamados de destruidores dos demônios. Eles estão ambos unidos como um par indissolúvel. (Hopkins, 1895, p. 105)

Em seu contato com Agni, os videntes védicos sentiram que ele era ainda mais amplo do que essa triplicidade: “[...] Agni é também Varuna e Indra, nele estão todos os devas (RV V.3.1-2). Aquilo que é uno é chamado de várias formas (RV I.164.46)” (Hopkins, 1895, p.

105). Segundo os Vedas, Agni tem numerosas essências (RV VIII,11,5; Bergaigne, 1878, vol. 1, p. 19) e reside em todos os seres (RV II,10,4; Bergaigne, 1878, vol. 1, p. 19), sendo identificado também a todos os deuses (RV II,1,2; Bergaigne, 1878, vol. 1, p. 39).

Devemos, no entanto, chamar a atenção para um outro ponto. Agni não apenas é extremamente poderoso e se manifesta sob diversas formas, mas é descrito nos Vedas como um ser consciente, com o qual os homens podem se comunicar. Foram as divindades, segundo o R̥g-Veda, que ensinaram ao vidente as canções sagradas (RV III.34.5; Bose, 1966, p. 5). Mais especialmente, o R̥g-Veda afirma que a sabedoria e os hinos de louvor vieram de Agni (RV IV.11.3; Bose, 1966, p. 5). A sabedoria, as preces e os hinos nascem dele, que é o receptáculo de todas as preces e o vaso do qual elas são retiradas (RV V.44.13; Bergaigne, 1878, vol. 1, p. 42). O próprio Agni é [p. 166] descrito como um vidente (ṛṣi). Ele é o sábio divino, que conhece todos os rituais e que possui toda a sabedoria. A sabedoria e as preces surgem dele, pois Agni foi o primeiro inventor das preces (RV VI.1.1; MacDonell, 1897, p. 97).

Os hinos dos Vedas, por sua origem sagrada, não são apenas preces ou louvores aos deuses: são instrumentos que permitem aos homens entrarem em contato com o mundo divino: “Ensinando, estudando e recitando uma fórmula [dirigida aos deus], uma pessoa atinge a esfera, a identidade e a união íntima com eles [os deus]” (Bṛhad-Devatā II.21; MacDonell, 1904, vol. 2, p. 66).

Quando afirmam que Agni transmitiu aos videntes védicos os hinos e os rituais, não se deve imaginar que esta divindade adquiriu alguma aparência humana para conversar com os seres humanos. Agni não é antropomorfo nos Vedas: não são utilizadas estátuas e outras imagens com formas humanas para representá-lo. Os videntes entravam em contato com o deva Agni através das suas várias manifestações, como o fogo sagrado e o Sol.

A sabedoria de Agni é glorificada em muitos hinos. Ele tem o epíteto de viśvavid, “aquele que conhece tudo”; tem a sabedoria de um sábio (kavikratu), é rico em pensamentos (dhiyāvasu), conhece todos os rituais, todas as ciências. Os ṛṣis se consideram ignorantes diante dele e imploram sua luz (Bergaigne, 1878, vol. 1, pp. 40-41). Somente Agni, no R̥g-Veda, recebe o epíteto de j̥stavedas, que ocorre mais de 120 vezes, e que é explicado no próprio R̥g-Veda como significando “aquele que conhece todos os seres gerados”, viśvā veda janimā (RV VI.15.13; MacDonell, 1897, p. 97) [p. 167]

Levando-se em conta este aspecto de Agni, como um deva que transmitiu aos ṛṣis o ensinamento sagrado dos hinos e dos rituais, a caracterização de Agni como um sacerdote adquire novo significado. “Assim, Agni é [...] o sacrificador, o sábio e o cantor por excelência, aquele que instrui ou inspira os outros” (Bergaigne, 1878, vol. 1, p. 43).

Como emblema do sacrifício, como o primeiro purohita, os homens acenderam Agni nas três moradias, no mesmo carro com Indra; e os deuses podem estabelecer sobre a grama do sacrifício esse invocador (hotṛ) mais sábio, para o sacrifício. (RV V.11.2; MacDonell, 1992, pp. 100-101)

Já vimos que Agni recebe, no R̥g-Veda, muitas denominações de diversas funções de sacerdotes, sendo algumas delas genéricas (vipra e ṛtvij) e outras específicas – especialmente de hotṛ, e mais raramente de adhvaryu e brahman (Bergaigne, 1878, vol. 1, p. 38). Os ritualistas interpretaram isso como uma indicação de que os hinos dos Vedas atribuíram a Agni papéis que já existiam no mundo do ritual humano. Porém, o próprio R̥g-Veda dá uma interpretação inversa: um ser divino e sábio instruiu os homens e serviu de modelo para todas as funções que os sacerdotes desempenham nos rituais.

Apesar de seu poder cósmico, que se manifesta nos três mundos, e de sua sabedoria sobre-humana, Agni é também uma divindade próxima e amigável. Desde o R̥g-Veda, as relações de Agni com as pessoas são muito importantes. Ele é o senhor, o guia, protetor, salvador,

benfeitor; dá-se grande valor à sua luz, sua vigilância, seu poder de afastar os demônios; ele queima as Potências nocivas, com seu olho penetrante e vê os seres malignos ocultos, [p. 168] ele os captura com sua língua e seus dentes; ele afasta maldições e inimigos, afasta o pecado e a desgraça (Gonda, 1979, p. 90).

Agni tinha um apelo para o homem como sendo o melhor amigo entre os seres divinos; ele não estava distante demais, e embora fosse assustador, podia ser propiciado. Ele estava próximo e era bondoso para com os amigos (Hopkins, 1895, p. 106). Agni está mais diretamente associado à vida humana do que qualquer outra divindade dos Vedas. “Ele é a única divindade denominada *gṛha-pati* (senhor da casa) e é muitas vezes chamado de hóspede (*atithi*) nas residências humanas. Ele é um imortal que adotou uma moradia entre os mortais” (MacDonell, 1992, p. 2); e o hóspede, na tradição indiana, é considerado com uma pessoa sagrada, que vem abençoar o lar com sua presença e que é tratado com o respeito divino que merece.

Esses são alguns dos aspectos de Agni, visto como um deva, na tradição védica. Poderiam ser citados outros aspectos, mas o objetivo deste texto não é tentar esgotar o assunto.

### **Aspectos associados ao eu (*ādhyātmika*)**

Abordemos, agora, o último aspecto de Agni: sua relação com o eu (*ādhyātmika*). Antes, no entanto, devemos alertar que a palavra “eu” (*ātman*) pode ser interpretada em diferentes níveis. Ela pode ser aplicada para descrever desde os níveis mais materiais de uma pessoa (por exemplo, em uma frase que signifique “eu estou com uma roupa branca”) até os aspectos mais profundos do ser humano, seu Eu divino, que é identificado com Brahman no Vedānta (Martins, 2008).

Devemos alertar que há uma diferença entre *reconhecer a existência* de um nível *ādhyātmika* de interpretação e afirmar que *apenas esse nível é válido*. É bem conhecida a tentativa de [p. 169] Aurobindo Ghosh de interpretar os Vedas exclusivamente sob o ponto de vista psicológico (Ghosh, 1971; Real Najarro, 2007). Embora Aurobindo Ghosh tenha dado uma contribuição para esclarecer alguns aspectos simbólicos dos Vedas, essa sua atitude exclusivista impediu a aceitação de seu trabalho, como um todo. A abordagem aqui apresentada é a de incluir o nível *ādhyātmika* de interpretação como *um dos níveis significativos* e não como o único.

Um dos epítetos que Agni recebe no *Ṛg-Veda* é *vaiśvānara*, uma palavra derivada de *viśva+nara* (todos + homens), que significa algo que está relacionado ou que pertence a todos os homens, podendo também ser interpretado como algo onipresente (Monier-Williams, 1979, p. 1027). Agni *vaiśvanara*, “aquele que pertence a todos os homens”, é uma expressão usualmente associada ao Sol e ao fogo que desce do céu (Gonda, 1979, p. 92). Poderíamos interpretar esse epíteto de forma naturalística: há uma multiplicidade de fogos domésticos (um em cada residência), mas apenas um Sol, que aquece todas as pessoas. No entanto, a interpretação *ādhyātmika* dessa expressão é a de que Agni pode ser visto como presente dentro de todos os homens – e também nos pássaros, plantas e outros seres (Parmeshwaranand, 2000, vol. 2, p. 582-583). Além de ser identificado com todos os devas, Agni é também identificado com o princípio luminoso nos homens e nos outros seres. De fato, encontramos no *Ṛg-Veda* a afirmação de que “O fogo tem muitos nascimentos e se irradia de nosso coração” (*RV X,5,12*; Bergaigne, 1878, vol. 1, pp. 33-34).

Vimos que Agni revelou os hinos dos Vedas. Porém, os Vedas afirmam também que os hinos foram revelados no coração (*hṛd*) dos videntes (*RV I.105.15*; Bose, 1966, p. 5). Não há contradição; pois Agni é conhecido não apenas através de fenômenos externos [p. 170] (como o fogo e o Sol) mas também através do interior do ser humano. Esse conhecimento é considerado divino, ultrapassando a natureza humana (*apauruṣeya*), embora brote no interior do ser humano, porque no coração de todos os homens há um ser divino.

Quase sempre, nos hinos dos Vedas, Agni é descrito como um ser ao qual o recitador do hino se dirige. No entanto, em certos pontos, o ṛṣi se identifica a Agni: “Eu sou Agni, imortalidade está em minha boca; e triplo é meu fogo eterno, minha luz, meu nome, a oblação (fogo)” (ṚV III.26.7; Hopkins, 1895, p. 110).

Ao ser identificado a todos os devas, Agni assume um papel no Ṛg-Veda semelhante ao que Brahman desempenha no Vedānta. Da mesma forma, ao ser associado a todas as pessoas e todos os seres, ele também assume um papel semelhante ao desempenhado pelo ātman, no Vedānta. Com seu simbolismo peculiar, o Ṛg-Veda já apresenta uma forma da identidade Ātman= Brahman.

Há um hino do Ṛg-Veda em que Agni é identificado a todos os devas e, além disso, é associado às funções de hotṛ, potṛ, neṣṭṛ, agnidh, praśāstṛ, adhvaryu e brahman, recebendo também o nome de gr̥hapati, que significa o chefe do lar – aquele que oferece o sacrifício (ṚV II,1,2; Bergaigne, 1878, vol. 1, p. 39). Podemos ver assim, lado a lado, a função cósmica de Agni e sua manifestação no ser humano. Talvez se pudesse objetar que esse hino não afirma que Agni está dentro dos sacerdotes humanos, e sim que ele próprio também é um sacerdote (divino). Mas tal objeção não se aplica a um outro hino, no qual Agni é associado ao hotṛ, ao potṛ, ao brahman, ao chefe do lar e também à sua esposa (ṚV IV,9,3-4; Bergaigne, 1878, vol. 1, p. 38). Como Agni nunca é representado como um deva feminino, a única interpretação possível é a de que Agni está dentro da esposa do [p. 171] chefe do lar, como também em todos os outros seres humanos aludidos no hino.

Vamos citar um texto bem posterior aos Vedas, a Bhagavad-Gītā. Lá encontramos dois trechos que queremos comparar às idéias do Ṛg-Veda. O primeiro deles mostra que podemos considerar a presença do Absoluto (Brahman) em todos os aspectos de um ritual:

A colher do ritual é Brahman, o oferecimento é Brahman, a oblação é oferecida por Brahman no fogo de Brahman. Brahman é atingido por aquele que capta Brahman em suas ações. (BG IV.24; Vireśwarānanda, 1987, p. 138)

Esta pode parecer uma *afirmação metafísica*, descrevendo a onipresença de Brahman em todos os seres. No entanto, no contexto que precede estes versos, a Bhagavad-Gītā se refere a uma pessoa que está livre de desejos, cuja mente está fixada na sabedoria e que realiza todas as ações como um sacrifício (yajña). Por isso, a citação pode ser interpretada sob o ponto de vista ādhyātmika como uma descrição da *vivência* de uma pessoa que, nessas condições, consegue perceber a presença do Absoluto em si próprio, no fogo, na colher do ritual e na oblação.

Comparemos com esta outra citação do Bhagavad-Gītā:

Eu sou a ação ritual [kratu], eu sou o sacrifício [yajña], eu sou o oferecimento [svadhā], eu sou a erva [ausadha], eu sou o verso [mantra], eu próprio sou a manteiga clarificada [ājya], eu sou o fogo [agni] e eu sou a oblação [huta]. (BG IX.16; Vireśwarānanda, 1987, pp. 270-271) [p. 172]

O sujeito de todas as afirmações acima é Kṛṣṇa. No entanto, como na Bhagavad-Gītā Kṛṣṇa é apresentado como o deva supremo, idêntico a Brahman, podemos interpretar estes versos como transmitindo o mesmo significado que os anteriores.

Retornemos, agora, ao Ṛg-Veda e à estância que estivemos analisando:

agnim iḷe purohitam | yajñasya devam ṛtvijam | hotāram ratnadhātamam

Sem traduzir aqui as palavras-chave, que já foram suficientemente analisadas, temos que o primeiro verso significa “Eu louvo (ou engrandeço) Agni, o purohita”. O segundo verso caracteriza Agni como sendo o deva e o ṛtvij do sacrifício (yajña). O terceiro descreve Agni

como um hotṛ e como o supremo doador (ou possuidor) de riquezas. Não parece haver dúvidas sobre isso.

Agora, tentemos imaginar um ritual no qual esta estância está sendo recitada. Quem vai recitar os versos? De acordo com a divisão de trabalho nos rituais védicos, quem recita os hinos do Ṛg-Veda é o hotṛ. Tratando-se de um ritual solene, haverá outros sacerdotes cumprindo outras tarefas do ritual (ṛtvij). Se o ritual foi organizado pelo purohita, ele também estará presente.

Analisemos com atenção essa situação. Temos um hotṛ recitando versos que dizem que Agni é um hotṛ. Talvez o hotṛ humano esteja falando a respeito de um ser divino que não é ele próprio. Mas talvez ele esteja falando a respeito de si próprio, como imitação e manifestação de Agni.

O que é um ritual sagrado? Sabemos que ele é uma atualização do passado mítico, ou seja, não é uma comemoração de algo que existiu no passado, mas um retorno ao tempo sagrado, “fora do [p. 173] tempo”, trazendo novamente à realidade as ações divinas primordiais (Eliade, 2011, pp. 64. 73. 76. 93). Agni ensinou aos homens os rituais dos Vedas, sendo ele o primeiro hotṛ. O sacerdote que repete esse ritual não está imitando Agni; *durante o ritual, ele é Agni*. Além disso, os outros sacerdotes que participam do ritual (ṛtvij) também são Agni, reproduzindo também ações e falas sagradas instituídas pelo primeiro sacerdote divino. Mas Agni não está apenas realizando o ritual: ele é também o deva para quem o ritual é realizado. E Agni é também o fogo no qual são lançadas as oferendas. Parafraseando a Bhagavad-Gītā, podemos dizer: Agni, na companhia de Agni, oferece a oblação a Agni, no fogo de Agni, enquanto canta para Agni o hino criado por Agni.

A interpretação aqui apresentada pode parecer radical e abusiva; mas tem respaldo em diversos aspectos dos hinos nos Vedas, em que Agni aparece simultaneamente em dois papéis diferentes. Por exemplo, Agni é considerado como o intermediário entre os homens e os devas, sendo o responsável por transportá-los ao local do sacrifício; porém, em muitos hinos, Agni é convidado ao sacrifício, e o sacrificante lhe pede que venha de sua morada suprema, no mesmo carro que transporta os outros devas para participar do sacrifício (Bergaigne, 1878, vol. 1, p. 30). Há também hinos em que se afirma que Agni oferece o sacrifício ao seu próprio corpo (RV VI,11,2; Bergaigne, 1878, vol. 1, p. 30), o que evidencia o uso simultâneo de diferentes níveis de interpretação.

Antes de concluir esta análise, vamos retornar a um detalhe da estância que analisamos: a expressão ratnadhātama. Como já vimos anteriormente, ratnadhātama pode ser traduzido como “o [p. 174] supremo possuidor (ou doador) de riquezas (ou jóias, ou tesouros)”. No entanto, Arthur MacDonell nos informa que, no Ṛg-Veda, ratna nunca significa jóia (MacDonell, 1992, p. 4). De quais riquezas ou tesouros se trata, então?

Um dos papéis de Agni é difundir a luz, em todos os tempos (Bergaigne, 1878, vol. 1, p. 12). Como o Sol, ele ilumina a terra, e dá vida e riquezas (RV III.3.7; Hopkins, 1895, p. 110). Essa luz de Agni tem vários níveis de interpretação, evidentemente. Ela é o brilho do fogo comum (e do Sol), é também o brilho divino que pode ser experimentado por aquele que tem uma vivência do aspecto sagrado de Agni, e é também a luz interna percebida por aquele que encontrou Agni dentro de si próprio. Por outro lado, devemos acrescentar que Agni, como o Sol, é comparado ao ouro por causa de seu brilho e também, em termos mais gerais, a uma riqueza ou tesouro (Bergaigne, 1878, vol. 1, p. 145). Agni é o supremo possuidor e doador de uma riqueza (ratna) que pode ser simbolizada pela luz, nos sentidos descritos acima. Lembremo-nos também dos versos do Ṛg-Veda que já citamos antes: “Eis aqui o primeiro hotṛ, contemple-o! Ele é a luz imortal nos mortais. Ele nasceu e se instalou firmemente aqui, imortal, crescendo neste corpo” (RV VI.9.4).

## COMENTÁRIO FINAIS

Há muitas barreiras para se estudar, traduzir e compreender os Vedas. Um dos obstáculos é uma visão preconceituosa e negativa do pensamento védico e/ou do pensamento indiano em geral. Este texto procurou mostrar que a cultura indiana da época em que esses hinos foram compostos já era altamente sofisticada, o que pode ser notado pelo modo extremamente sofisticado de transmissão oral de poesias com métrica e entonação determinadas, compostas em um idioma com gramática mais [p. 175] regular do que outros idiomas da Antiguidade como o Latim e o Grego. Esses dados objetivos podem, talvez, convencer algumas pessoas de que vale a pena se dedicar ao estudo do conteúdo dos Vedas. No entanto, quem acreditar que os hinos do R̥g-Veda foram compostos por pessoas “primitivas” que apresentam uma visão “infantil” do universo, transformando em deuses as forças naturais que as assustavam, não irá muito longe e não encontrará nada de valioso nesses hinos.

Por outro lado, quem tiver uma visão positiva a respeito da tradição indiana e dos Vedas, deverá perceber que há outros tipos de dificuldades no caminho para a compreensão do conteúdo desses hinos compostos há mais de três mil anos, em um ambiente cultural completamente diferente do nosso. Os próprios indianos tinham dúvidas sobre o significado desses hinos, na época de Yāska – embora estivessem muito mais próximos, cronologicamente, da fase de produção dos Vedas, e embora tenha havido uma continuidade cultural, na Índia, desde os Vedas até aquele momento. Com muito mais razão, é difícil para nós chegarmos a uma compreensão do pensamento védico.

Como mostramos, a principal dificuldade não é conhecer a gramática do Sânscrito védico, nem sua pronúncia (que conhecemos de modo perfeito) e sim compreender o significado dos termos utilizados nos hinos. E, para isso, nenhum dicionário é um guia seguro.

Analisamos, como exemplo, uma única das dez mil estâncias do R̥g-Veda, contendo apenas 24 sílabas, das 400.000 que contêm todos os hinos. Vimos como é difícil compreender o significado de cada uma das palavras daquele exemplo, as discordâncias que surgem entre os tradutores, e as barreiras imensas para tentar esclarecer o que cada uma delas podia representar alguns milênios atrás. Cada pessoa que estuda os Vedas costuma trazer [p. 176] consigo uma opinião prévia sobre o que vai encontrar lá, e essa visão pode distorcer totalmente sua interpretação.

Há pessoas que vêm na tradição védica apenas uma mitologia surgida a partir da impressão causada por fenômenos naturais, outras que apenas consideram relevante os aspectos ritualísticos, outras que apenas procuram significados psicológicos nos antigos hinos. Qualquer interpretação que pressuponha *apenas* um único nível de significado nos Vedas será incompleta, no entanto. A própria tradição de exegese indiana, conforme encontrada em Yāska, já percebia a necessidade de levar em conta vários aspectos diferentes, *todos eles válidos*. Aplicamos essa forma de abordagem mais ampla ao estudo de Agni e vimos como isso de fato enriqueceu muito a compreensão da estância que analisamos. Não tenho dúvidas de que isso nos leva a um ponto de vista mais próximo da efetiva vivência dos indianos do período védico. Porém, é claro que ampliar as formas de abordagem *não garante* que possamos chegar a compreender os Vedas como os antigos ṛṣis os entendiam.

O trabalho aqui apresentado é uma pequena amostra do que pode ser feito, no estudo da tradição védica. Muitos aspectos não foram abordados – como a própria questão histórica sobre quando, e em que condições sociais, os Vedas foram compostos. Mesmo os aspectos que foram abordados poderiam ter sido tratados com mais detalhes e profundidade. Porém, um estudo *completo* dos significados de Agni no R̥g-Veda, por exemplo, exigiria anos de trabalho e resultaria em um grosso volume.

Para concluir, quero retornar ao ponto de partida. No princípio deste texto mencionei que, ao ler, pela primeira vez as traduções de algumas partes dos Vedas, fiquei decepcionado e

confuso. Eu já havia estudado diversas obras indianas tradicionais, como o *Código de Manu*, o Bhagavad-Gītā, muitas Upaniṣads e outros textos. Eu esperava que os Vedas fossem semelhantes, mas [p. 177] superassem tudo o que eu já havia lido. Minha primeira impressão foi a de que eram completamente diferentes – e muito inferiores. Atualmente, minha opinião é completamente diferente, como deve ter ficado evidente para quem leu este ensaio. E foi por isso que coloquei, no início deste meu trabalho o poema de Paul Valéry:

Depende daquele que passa  
Que eu seja tumba ou tesouro

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BERGAIGNE, Abel. *Études sur le lexique du Rig-Veda*. Paris: Imprimerie Nationale, 1884.
- BERGAIGNE, Abel. *La religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda*. Paris: F. Vieweg, 1878-1883. 3 vols.
- BONNYCASTLE, Stephen. *In search of authority: an introductory guide to literary theory*. 3 ed. Toronto: Broadview Press, 2007.
- BOSE, Abinash Chandra. *Hymns from the Vedas*. Bombay: Asia Publishing House, 1966.
- BÜHLER, Georg. *The laws of Manu. Translated with extracts from seven commentaries*. Oxford: Clarendon Press, 1886.
- CARDONA, George. Indian grammatical traditions and historical linguistics. Pp. 239-259, in: POLOMÉ, Edgar C.; WINTER, Werner (eds.). *Reconstructing languages and cultures*. Berlin: Walter de Gruyter, 1992.
- COLEBROOKE, Henry Thomas. On the religious ceremonies of the Hindus, and of the Bráhmens especially. Essay I. *Asiatic Researches, or Transactions of the Society Instituted in Bengal, for Inquiring into the History and Antiquities, the Arts, Sciences, and Literature of Asia*, 5: 345-360, 1799. [p. 178]
- COLEBROOKE, Henry Thomas. On the religious ceremonies of the Hindus, and of the Brámens especially. Essay II. *Asiatic Researches, or Transactions of the Society Instituted in Bengal, for Inquiring into the History and Antiquities, the Arts, Sciences, and Literature of Asia*, 7: 232-287, 1803.
- COLEBROOKE, Henry Thomas. Of the Védas, or sacred writing of the Hindus. *Asiatic Researches, or Transactions of the Society Instituted in Bengal, for Inquiring into the History and Antiquities, the Arts, Sciences, and Literature of Asia*, 8: 369-476, 1805.
- COLEBROOKE, Henry Thomas. *Miscellaneous essays*. 2 vols. London: William H. Allen, 1837.
- DASGUPTA, Surendranath. *A history of Indian philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. 5 vols.
- DONIGER, Wendy; SMITH, Brian K. *The laws of Manu*. New York: Penguin, 1991.
- DWIGHT, Benjamin W. *Modern philology: its discoveries, history and influence*. New York: A. S. Barnes & Burr, 1859.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano. A essência das religiões*. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.
- GHOSH, Aurobindo. *The secret of the Veda*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 1971.
- GONDA, Jan. *Les religions de l'Inde. 1. Védisme et hindouisme ancien*. Trad. L. Jospin. Paris: Payot, 1979.
- GRAHAM, William Albert. *Beyond the written word: oral aspects of scripture in the history of religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- GUBERNATIS, Angelo de. *Studj vedici: I primi venti inni del Rigveda*. Firenze: Stanperia sulle Logge del Grano, 1864.

- GUPTA, Som Raj. *The word speaks to the Faustian man: Muṇḍaka Upaniṣad, with Gauḍapāda kārikā*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1995. [p. 179]
- HAUG, Martin. *The Aitareya Brahmanam of the Rigveda*. Bombay: Government Central Book Depot, 1863. 2 vols.
- HAUG, Martin. *The origin of Brahmanism*. Poona: printed at the Observer Press, 1863.
- HILLEBRANDT, Alfred. *Vedic mythology*. Trad. Sreeramula Rajeswara Sarma. Delhi: Motilal Banarsidass, 1980. 2 vols.
- HOPKINS, Edward Washburn. *The religions of India*. Boston: Ginn & Company, 1895.
- KEITH, Arthur Berriedale. *The Veda of the Black Yajus School entitled Taittiriya Sanhita*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1967. 2 vols.
- KENNEDY, Daniel. St. Thomas Aquinas. Vol. 14, pp. 663-676, in: *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company, 1912.
- LANGLOIS, Alexandre. *Le Rig Vēda, ou livre des hymnes*. Paris: Libraire de Firmin Didot Frères, 1848-1851.
- LANGLOIS, Alexandre. *Poésie Lyrique - Inde - Rig-Vēda*. Paris: P. Dupont, 1870.
- LINGAT, Robert. *The classical law of India*. Trad. J. Duncan M. Derrett. Berkeley: University of California Press, 1973.
- LONG, George (ed.) *The Penny Cyclopædia of the Society for the Diffusion of Useful Knowledge*. London: Charles Knight, 1833-1843. 27 vols.
- MACDONELL, Arthur Antony. *Vedic mythology*. Strassburg: Karl J. Trübner, 1897.
- MACDONELL, Arthur Antony. *The Bṛhad-Devatā attributed to Śaunaka*. A summary of the deities and myths of the Rig-Veda. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1904. 2 vols.
- MACDONELL, Arthur Anthony. Vedic religion. Vol. 12, pp. 601-618, in: HASTINGS, James; SELBIE, John Alexander; GRAY, Louis Herbert (eds.). *Encyclopedia of religion and ethics*. Edinburg: T. & T. Clark, 1908-1926. 13 vols. [p. 180]
- MACDONELL, Arthur Anthony. *A history of Sanskrit literature*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1986.
- MACDONELL, Arthur Anthony. *A Vedic reader for students*. Containing thirty hymns of the Rigveda in the original Saṃhitā and Pada texts, with transliteration, translation, explanatory notes, introduction, vocabulary. Delhi: Motilal Banarsidass, 1992.
- MAGOUN, Herbert W. The original Hindu triad. *Journal of the American Oriental Society*, **19**: 145-150, 1898.
- MARTINS, Roberto de A.. *Muṇḍaka Upaniṣad. O conhecimento de Brahman e do Ātman*. Rio de Janeiro: Corifeu, 2008.
- MORA, Juan Miguel de. Milenios de interacción entre la transmisión oral y la escrita en la India. *Acta Poetica*, 26 (1-2): 141-154, 2005.
- MUIR, John. *Original Sanskrit texts on the origin and history of the people of India, their religion and institutions*. 2. ed. London: Trübner, 1868-1873. 5 vols.
- MÜLLER, Friedrich Max. *Chips from a German workshop: essays on the science of religion*. London: Longmans, Green & Co., 1867.
- MÜLLER, Friedrich Max. *Physical religion*. London: Longmans, Green, and Co., 1891.
- MURTY, K. Satchidananda. *Vedic hermeneutics*. New Delhi: Motilal Banarsidass, 1993.
- NIGAL, Sahebrao Genu. *Axiological approach to the Vedas*. New Delhi: Northern Book Centre, 1986.
- OLDENBERG, Hermann. *The Grihya-sūtras. Rules of Vedic domestic ceremonies*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1973. 2 vols.
- OLDENBERG, Hermann. *Vedic hymns. Part II. Hymns to Agni (Mandalas I-V)*. Oxford: Clarendon Press, 1897.



- OLIVELLE, Patrick. *The law code of Manu*. New York: Oxford University Press, 2009. [p. 181]
- OTTO, Rudolf. *O sagrado: um estudo do elemento não-racional na idéia do divino e a sua relação com o racional*. Trad. Prócoro Velasquez Filho. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985.
- PANDEY, Rajbali. *Rigveda*. New Delhi: Diamond Pocket Books, 2006.
- PANIKKAR, Raimundo. *The Vedic experience. Mantramañjari: an anthology of the Vedas for modern man and contemporary celebration*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1983.
- PARMESHWARANAND, Swami. *Encyclopaedic dictionary of Vedic terms*. New Delhi: Sarup & Sons, 2000. 2 vols.
- PERFITT, Philip William. The Hindoo sacred books – Rig Veda. *The Pathfinder, a Journal of Independent Religious Reform*, 1: 152-154, 166-168, 1859.
- PRIAULX, Osmond de Beauvoir. *Quæstiones Mosaicæ: or the book of Genesis compared with the remains of ancient religions*. London: John Bohn, 1842.
- RADHAKRISHNAN, Sarvepalli. *Indian philosophy*. New Delhi: Oxford University Press, 2006. 2 vols.
- REAL NAJARRO, Olga. La interpretación psicológica de los textos védicos: revisión de la aportación de Sri Aurobindo. *Estudios de Asia y Africa*, 42 (1): 101-141, 2007.
- RENOU, Louis. *Hymnes spéculatifs du Véda*. Paris: Gallimard / Unesco, 1956.
- RIALLE, Julien Girard de. Études védiques. *Revue de Linguistique et de Philologie Comparée*, 1: 67-83, 1867.
- ROSEN, Friedrich August. *Rigveda-sanhita, liber primus. Sanskritè et Latinè*. London: Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1838.
- SARASVATĪ, Svāmī Dayānanda. *Introduction to the commentary on the Vedas*. Trad. B. Ghasi Ram. Meerut: B. Ghasi Ram, 1925.
- SARASVATĪ, Svāmī Dayānanda. *Ṛgvedādi-bhāṣya-bhūmikā: being an introduction to the commentary on the four Vedas*. [p. 182] Trad. B. Ghasi Ram. Delhi: Meharchand Lachhmandas Publications, 1981.
- SARUP, Lakshman. *The Nighaṇṭu and the Nirukta. The oldest Indian treatise on etymology, philology, and semantics*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1967. 2 vols.
- SCHARFE, Hartmut. *Education in ancient India*. Leiden: Brill, 2002.
- SCHLEGEL, Friedrich. On the language and wisdom of the Indians. Pp. 425-526, in: *The aesthetic and miscellaneous works*. Trad. E. J. Millington. London: Henry G. Bohn, 1849.
- SCHLOSSER, Friedrich Christoph. *Universalhistorische Uebersicht der Geschichte der alten Welt und ihrer Cultur*. Frankfurt am Main: Franz Barrentrapp, 1826 -1834. 2 vols.
- STEWART, Dugald. Conjectures concerning the origin of the Sanscrit. Vol. 3, pp. 72-107, in: *The works of Dugald Stewart*. Cambridge: Hilliard and Brown, 1829.
- UNESCO. *Rapport mondial de l'UNESCO. Investir dans la diversité culturelle et le dialogue interculturel*. Paris: Éditions UNESCO, 2010.
- UNESCO. *The tradition of Vedic chanting*. Versão de 2009. Disponível em: <<http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?RL=00062>>. Acesso em 20/09/2011.
- VIREŚWARĀNANDA, Swāmi. Śrīmad Bhagavad Gītā. With the gloss of Śrīdhara Swāmi. Madras: Sri Ramakrishna Math, 1987.
- WALLON, Emmanuel. La politique culturelle à l'ère de l'accessibilité aux œuvres. *Esprit*, (5): 73-84, maio de 2004.
- WEBER, Albrecht. *The history of Indian literature*. Trad. John Mann; Theodor Zachariae. 2. ed. London: Trübner, 1882.
- WERNER, Karel. Men, Gods and Powers in the Vedic outlook. *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, (2): 14-24, 1982. [p. 183]

- WILSON, Epiphanius. *Sacred books of the East, comprising the Vedic Hymns, Zend Avesta, Dhammapada, Upanishads, the Koran, and the Life of Buddha*. New York: Cosimo, 2007.
- WILSON, Horace Hayman. *Rg-Veda samhitā*. Text in Nagari, English translation, notes and appendices, etc. Enlarged and arranged by Nag Sharan Singh. Delhi: Nag Publishers: 1977. 7 vols.
- YARMA, Siddheshwar; DEV, Bhim. *The etymologies of Yāska*. Hoshiarpur: Vishveshvaranand Institute Publications, 1953.