

**SIMPÓSIO REGIONAL NORDESTE DA
ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE
HISTÓRIA DAS RELIGIÕES**

**RELIGIÃO, A HERANÇA DAS
CRENÇAS E AS DIVERSIDADES
DO SER**

ANAIS – TEXTOS COMPLETOS

Universidade Federal de Campina Grande
28 a 31 de maio de 2013

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES

Presidente: Wellington Teodoro da Silva (PUC Minas)
Secretário Geral: Vasni de Almeida (UFT)
Secretário de Divulgação: Daniel Rocha (UFMG)
Tesoureiro: Ítalo Domingos Santirocchi (UFMA)

UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE

José Edilson Amorim – Reitor
Vicemário Simões – Vice Reitor
Ricardo Barosi – Pró-Reitor de Ensino
Diretor do Centro de Humanidades – Luciênio Teixeira

Coordenador-Geral: Dr. João Marcos Leitão Santos

COMISSÃO ORGANIZADORA

Prof. Dr^a. Juciene Ricart Apolinário UFCG
Prof. Dr. Carlos Cunha Miranda - UFPE
Prof. Dr^a. Dilaine Soares Sampaio de França - UFPB
Prof. Dr^a. Fernanda Lemos - UFPB
Prof. Dr. Gilbraz de Souza Aragão UNICAP
Prof^a Dr^a Marinalva Vilar de Lima - UFCG
Prof. Dr. João Marcos Leitão Santos UFCG – Coordenador Geral
Prof. M.A. Mateus Andrade (UAAMI) UFCG
Prof^a. Gláucia de Souza Freire SEC/PB
Prof. Alisson Pereira Silva - UFCG

COMISSÃO CIENTÍFICA

Prof. Dr. Eduardo Hoornaert - CEHILA
Prof. Dr. José Oscar Beozzo - CESEP
Prof. Dr. Edson H. Silva – UFPE (Presidente)
Prof. Dr. Luciano Barbosa Justino - UEPB
Prof. Dr. Carlos Cunha Miranda - UFPE
Prof. Dr. Marcelo Ayres Camurça Lima - UFJF
Prof^a.. Dr^a Hulda Helena Coraciara Stádler – UFRPE
Prof^a. Dr^a Rosilene Dias Montenegro – UFCG
Prof. Dr. Paulo Donizéti Siepierski – UFRPE
Prof. Dr. Lyndon Araujo Santos – UFMA
Prof. Dr. Lauri Emílio Wirth - UMESS
Prof. Dr. Sérgio Ricardo da Mata - UFOP
Prof. Dr. Silas Guerriero - PUC/SP
Prof. Dr. Vasni de Almeida -UFT
Prof.^a Dr^a. Elizete da Silva - UEFS
Prof.^a Dr^a. Leila Marrach Basto de Albuquerque - UNESP
Prof. Dr. Arnaldo Huff Júnior - UFJF
Prof.^a Dr^a. Ester Fraga Vilas Boas Carvalho do Nascimento – UNIT
Prof. Dr. Antonio Carlos Magalhães Melo - UEPB

Programa de Pós-Graduação em História/UFCG

Dr^a Juciene Ricarte Apolinário – Coordenadora

Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião/UFPB

Dr^a Fernanda Lemos – Coordenadora

Programa de Pós-Graduação em Literatura e Interculturalidade/UEPB

Dr Luciano Barbosa Justino – Coordenador

Programa de Pós-Graduação em História/UFPE

Dr. Jorge Felix Cabral de Souza – Coordenador

Departamento de História/UFRPE

Dr. Paulo Donizetti Siepierski – Coordenador

Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões/UNICAP

Dr Gilbraz de Souza Aragão – Coordenador

Arte

Lays Anorina Barbosa de Carvalho

Diagramação

Alisson Pereira Silva/Rodrigo Ribeiro de Andrade

QUE TIPO DE CONCEPÇÃO RELIGIOSA EXISTIA NA ÍNDIA ANTIGA?

Roberto de Andrade Martins
Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)
roberto.andrade.martins@gmail.com

Introdução

Desde o século XIX se discute a respeito da natureza do pensamento religioso indiano: trata-se de um tipo de politeísmo, ou monoteísmo, ou algum outro tipo? Foram propostas novas categorias para a religião dos *Vedas*, como henoteísmo e catenoteísmo, mas não há unanimidade sobre como classificar esse pensamento.

A questão é difícil de ser respondida, por vários motivos. Há afirmações aparentemente contraditórias nos textos indianos antigos; esses textos não são claros, precisando ser interpretados, e as interpretações são variadas; o próprio conceito de divindade das religiões de tipo monoteísta Abraâmico, que é a referência utilizada por praticamente todos os autores ocidentais, não se aplica às concepções indianas antigas.

Este trabalho analisa essa problemática, descrevendo alguns aspectos da religião dos *Vedas* e apresentando as opiniões de diversos autores. Conclui-se que o pensamento religioso indiano antigo não se enquadra estritamente em nenhuma das categorias propostas.

Interpretações usuais da religião dos *Vedas*

A tradição religiosa indiana mais antiga está contida nos quatro *Vedas*. Esses textos foram certamente compostos pelo menos 1.500 anos antes da era cristã – provavelmente em torno do século XX a.C., mas talvez 1.000 anos antes disso (Bianchini, 2012). Não se sabe o que precedeu a composição dos *Vedas*, mas pode-se considerar que os hinos védicos, em sua forma presente, são uma revisão antiga de uma obra ainda mais antiga (Klostermaier, 2007, p. 102). Considera-se geralmente que o *Rgveda* é o mais antigo dos quatro e que o *Atharvaveda* é o mais recente. Dentro de cada uma dessas coletâneas, os estudiosos tentam estabelecer uma cronologia relativa, interpretando algumas partes como mais antigas e outras como mais recentes.

Os *Vedas* são constituídos por mais de mil hinos, preces, fórmulas utilizadas em rituais e diversos outros tipos de invocações aos *devas* – uma palavra que costuma ser traduzida por “deuses” – e às *devīs* (o feminino de *deva*). As interpretações ocidentais mais comuns dos *Vedas* afirmam que se trata de uma reunião politeísta, onde os *devas* (deuses) representavam forças naturais (Nigal, 1986, p. 25).

Há um enorme número de *devas* que são mencionados nos *Vedas*. Alguns estão associados a fenômenos naturais, como *Agni*, que é o *deva* associado ao fogo, e *Sūrya*, o *deva* associado ao Sol. Outros, como *Indra*, são personagens que realizam grandes feitos, destruindo demônios e beneficiando os homens. Há também *devas* que possuem nomes abstratos, como a *devī Aditi* – a infinita, ou ilimitada (Nigal, 1986, p. 25). Há enormes dificuldades na compreensão do significado dos *Vedas* e grande confusão nas suas interpretações (Klostermaier, 2007, p. 54).

Uma interpretação usual dos *Vedas* é de que eles teriam sido produzidos por pessoas “primitivas”, “almas poéticas”, que inicialmente se maravilhavam com a natureza interpretando seus fenômenos mais marcantes como divindades. Alguns poetas posteriores criaram divindades guerreiras, como *Indra*, porque esse era um período de conquistas e batalhas. Apenas ao final do período de composição dos *Vedas* teria começado a existir uma reflexão mais profunda e filosófica, que se manifestaria nos hinos mais recentes (Radhakrishnan, 1989, vol. 1, p. 71).

A religião primitiva dos *Vedas* é compreendida por Radhakrishnan e outros autores como sendo antropomórfica e baseada nas forças naturais: “Interpretamos todas as coisas por analogia com nossa própria natureza e supomos vontades por trás dos fenômenos físicos” (Radhakrishnan, 1989, vol. 1, pp. 73-74). Daí surgiria um politeísmo, pela divinização dos fenômenos naturais que despertam mais a atenção. “Os primeiros estágios da religião dos *Vedas* parecem ser naturismo e antropomorfismo” (*ibid.*, p. 74). A partir dessa base, segundo Radhakrishnan, os poetas que compuseram os *Vedas* foram elaborando concepções mais refinadas sobre as divindades, introduzindo elementos éticos e, por fim, elaborando concepções mais abstratas:

Quando o pensamento progrediu do material para o espiritual, do físico para o pessoal, tornou-se fácil conceber divindades abstratas. A maioria dessas divindades ocorre no último livro do *Rgveda*, indicando assim sua origem relativamente tardia. (Radhakrishnan, 1989, vol. 1, p. 73)

A multidão de deuses e deusas dos *Vedas* levou a tentativas de sistematização, distribuindo todos eles, por exemplo, em três categorias (terrestres, atmosféricos e celestes).

Eles [os deuses] algumas vezes são unificados em um conceito amplo de um panteão, ou *viśve devāḥ*. Esta tendência à sistematização teve seu fim natural no monoteísmo, que é mais simples e mais lógico do que a anarquia de uma multidão de deuses e deusas opondo-se uns aos outros. O monoteísmo é inevitável em qualquer verdadeira concepção de Deus. O Supremo só pode ser um. Não podemos ter dois supremos e seres ilimitados. [...] Com a crescente compreensão do funcionamento do mundo e da natureza da divindade, os muitos deuses tenderam a se fundir em um. (Radhakrishnan, 1989, vol. 1, p. 90)

Essa transformação de um politeísmo para um monoteísmo teria passado, segundo Radhakrishnan, por uma fase intermediária de *henoteísmo*:

A demanda implícita da consciência religiosa por um Deus supremo se manifestou naquilo que é caracterizado como o henoteísmo dos Vedas. De acordo com Max Müller, que cunhou esse termo, ele é o culto de uma divindade por vez, como se ela fosse o maior e até mesmo o único deus. Mas essa posição é uma contradição lógica, onde o coração mostrava o caminho correto do progresso e a crença o contradizia. Não podemos ter uma pluralidade de deuses, pois a consciência religiosa se opõe a isso. Henoteísmo é um tatear inconsciente para o monoteísmo. (Radhakrishnan, 1989, vol. 1, p. 90)

Assim, nos hinos, algumas vezes *Agni* é o maior de todos os deuses, em outros é *Indra*, em outros é *Varuṇa*. Esse processo teria levado à transformação de um politeísmo antropomórfico em um monoteísmo espiritual, passando através de uma fase intermediária com o estabelecimento de um ser supremo, ao qual os deuses ficariam subordinados. Cada deus mantinha apenas o poder no seu próprio domínio.

Os deuses caprichosos de um culto confuso à natureza se tornaram as energias cósmicas cujas ações eram reguladas por um sistema harmonioso. Mesmo *Indra* e *Varuṇa* se tornaram divindades departamentais. A posição mais elevada, na parte mais recente do *Rgveda*, é concedida a *Viśvakarman*. Ele é o deus que tudo vê, que tem olhos, faces, braços e pés por todos os lados, que produz o céu e a terra pelo uso de seus braços e asas, que conhece todos os mundos, mas está além da compreensão dos mortais. *Bṛhaspati* também tem suas indicações para o nível supremo. Em muitos lugares é *Prajāpati*, o senhor das criaturas. (Radhakrishnan, 1989, vol. 1, p. 92)

De acordo com Radhakrishnan, mesmo esse monoteísmo foi apenas um passo intermediário, pois nesse período a divindade suprema ainda era vista de um modo antropomórfico. Em seguida, os pensadores indianos teriam aplicado a Deus o nome neutro *Sat* (Ser, Existência), para mostrar que estava acima das distinções de gênero. Esse ser seria único, impessoal, e *Agni*, *Indra*, *Varuṇa* etc. seriam apenas formas ou nomes dele. Assim teria surgido a intuição do "verdadeiro Deus" (Radhakrishnan, 1989, vol. 1, pp. 94-95). Esse Deus Único é chamado por diferentes nomes, conforme os seus âmbitos de manifestação ou as preferências dos devotos. Com o fim do antropomorfismo, segundo Radhakrishnan, o pensamento indiano teria atingido uma visão monística, no final do período dos *Vedas*. Assim, de acordo com esse autor, houve inicialmente diversos deuses naturalísticos, e deuses antropomórficos, mas nenhum deles atingia a concepção mais elevada de divindade, até que se chegou à ideia do Deus Uno sem nome.

O progresso dos *Vedas* não cessou até atingir essa realidade última. O progresso do pensamento religioso incorporado nos hinos pode ser apresentado pela menção dos deuses típicos: (1)

Dyaus [céu], indicativo do primeiro estágio do culto à natureza; (2) *Varuṇa*, o deus altamente moral posterior; (3) *Indra*, o deus egoísta da era da conquista e dominação; (4) *Prajāpati*, o deus dos monoteístas; (5) *Brahman*, a perfeição de todos esses quatro estágios inferiores. Esta progressão é tanto cronológica quanto lógica. Mas nos hinos dos *Vedas* nós os encontramos colocados lado a lado, sem qualquer concepção de arranjo lógico ou sucessão cronológica. Algumas vezes o mesmo hino tem sugestões de todos eles. Isso apenas mostra que quando o texto do *Ṛgveda* chegou a ser escrito, todos esses estágios de pensamento já haviam se passado, e as pessoas estavam se prendendo a alguns ou a todos eles sem qualquer consciência de sua contradição. (Radhakrishnan, 1989, vol. 1, pp. 98-99)

Algumas considerações sobre a análise de Radhakrishnan

Resolvi tomar como ponto de partida deste artigo a análise da religião dos *Vedas* apresentada pelo indiano Sarvepalli Radhakrishnan (1888-1975) por vários motivos. A obra que foi citada, *Indian Philosophy*, foi publicada pela primeira vez em 1923, mas é reeditada e lida até hoje. O autor lecionou na Universidade de Calcutá a partir de 1921 e depois na Universidade de Andhra, mas posteriormente mudou-se para a Inglaterra, onde foi professor da Universidade de Oxford (1936–1952). Nesse período publicou, entre outras obras, um estudo comparativo: *Eastern Religions and Western Thought* (1939). Retornou depois para a Índia, que havia se tornado independente, tornando-se seu primeiro vice-presidente (1952-1962), sendo depois o segundo presidente da Índia, de 1962 a 1967. É considerado uma grande autoridade sobre o pensamento indiano (Hawley, 2006). No entanto, veremos que sua análise sobre os *Vedas* contém muitos problemas e equívocos.

Em primeiro lugar, a própria forma pela qual Radhakrishnan exprime suas ideias mostra que ele está querendo apresentar como os *Vedas* conduziram a uma concepção *verdadeira* sobre Deus. Sua abordagem não é neutra, é tendenciosa. Ele era um adepto do *Advaita Vedānta*, que aceita apenas a existência de um ser supremo impessoal (*Brahman*), que não pode ser descrito conceitualmente. Qualquer outra concepção religiosa é primitiva e insatisfatória, para os seguidores dessa corrente filosófica.

Em segundo lugar, Radhakrishnan cria uma pseudo-história que não se baseia em nenhuma evidência histórica. A sequência de fases que ele imagina é apriorística, e ele interpreta a diversidade dos hinos com base em suas hipóteses sobre como a religião dos *Vedas* *deve* ter se desenvolvido. Não há nenhuma base historiográfica para imaginar que *primeiro* surgiram os *devas* associados aos poderes da natureza, *depois* os *devas* associados a aspectos éticos, *depois* os *devas* associados às conquistas e guerras, *depois* os *devas* considerados supremos. Apesar de muitas tentativas para

encontrar uma cronologia interna aos *Vedas* (Bloomfield, 1900), não há acordo sobre isso.

Em terceiro lugar, o modo pelo qual Radhakrishnan utiliza as categorias religiosas como *monoteísmo*, *politeísmo* e *henoteísmo* é problemático, como vamos analisar abaixo.

O conceito de *henoteísmo*

Começemos pelo conceito de *henoteísmo*, que será central em toda nossa discussão.

Radhakrishnan afirma que Max Müller criou esse conceito, o que não é verdade: ele foi formulado por Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling em 1842 (Yusa, 1987, p. 266; Pettazoni, 1960, 112). O termo, cuja etimologia é εἷς θεός = *heis theos* (um deus), representa o culto de uma única divindade em um contexto em que se aceita a possibilidade de existência de outras divindades.

Müller introduziu nas suas obras o termo *henoteísmo* para discutir a história das religiões e como se sucedem várias fases religiosas diferentes. Ele considerava que “A intuição primitiva da divindade não é nem monoteísta nem politeísta” (Müller, 1867, p. 353).

Se, portanto, tivesse sido dada uma expressão a essa intuição primitiva da Divindade, que é a fonte de toda religião, posterior, teria sido “Há um Deus”, mas não ainda “Existe apenas Um Deus”. A última forma de fé, a crença no Um Deus, é chamada propriamente de *monoteísmo*, enquanto o termo *henoteísmo* exprimiria a fé em um deus individual. (Müller, 1867, p. 354)

Para Müller, há uma hierarquia de religiões, com o monoteísmo no topo (Yelle, 2012, p. 65). O pensamento religioso dos Vedas é mais primitivo do que o monoteísmo dos judeus e cristãos, e também é mais primitivo do que o politeísmo dos gregos e dos romanos. “O Veda, por sua linguagem e pensamento, supre aquela base distante na história de todas as religiões da raça Ariana [...]” (Müller, 1867, p. 26). Já que não dispomos de informações sobre como era o pensamento religioso dos gregos e dos romanos antes do período histórico, podemos reconstruir esse passado por comparação com o pensamento religioso dos indianos, pois nesse caso “estamos mais perto da fonte” (*ibid.*, p. 26). Segundo Müller, a maior parte dos hinos dos Vedas não tem valor:

Mas, ocultas neste lixo [*rubbish*], há pedras preciosas. Para apreciá-las de modo justo, devemos tentar nos despir das noções comuns sobre o Politeísmo, tão repugnante não apenas para nossos sentimentos, mas também para nosso entendimento. Sem dúvida, se devemos empregar termos técnicos, a religião do Veda é Politeísmo, não Monoteísmo. As

divindades são invocadas por diferentes nomes, alguns claros e inteligíveis, como Agni, fogo; Surya, o sol; [...] outros, como Varuṇa, Mitra, Indra, que se tornaram nomes próprios, só revelam vagamente sua aplicação original aos grandes aspectos da natureza, o céu, o sol, o dia. Mas sempre que um desses deuses individuais é invocado, ele não é concebido como limitado pelos poderes dos outros, como superior ou inferior em nível. Cada deus é, na mente do suplicante, tão bom quanto todos os deuses. Ele é sentido, no momento, como a divindade real – como supremo e absoluto – sem uma suspeita dessas limitações que, na nossa mente, uma pluralidade de deuses deve implicar em cada deus individual. Todo o resto desaparece por um momento da visão do poeta, e apenas aquele que deve preencher seus desejos permanece em plena luz diante dos olhos daqueles que o cultuam. (Müller, 1867, pp. 27-28)

Essa atitude que Müller descreveu como *henoteísmo* está presente não apenas nos *Vedas*, mas também na tradição indiana recente:

Dentro das tradições Hindus, a forma mais comum de prática espiritual é *bhakti* – devoção completa a uma única divindade. [...] A tradição compreende que é a prática de devoção em si e por si própria que é essencial; assim, a divindade particular escolhida como objeto de devoção é relativamente sem importância. Ciente das muitas divindades Hindus, o devoto tende a associar todos os atributos das várias divindades a uma única divindade que é o seu objeto de devoção. Isso não é uma relação de exclusividade: o devoto fará oferecimentos às outras divindades quando estiver na presença de seus templos e santuários. Mas para o devoto, em essência, existe apenas uma única divindade. (Paper, 2005, p. 123)

Müller deu também o nome de *catenoteísmo* (*kathenotheism*) a esse tipo de religião dos Vedas – uma palavra construída a partir de *kath'hena+theos*, significando *um deus de cada vez* (Yelle, 2012, p. 65). Posteriormente, ele desistiu dessa denominação, e passou a utilizar o termo mais curto *henoteísmo*, que teve maior aceitação (Müller, 1883, p. 147). A diferença central entre o henoteísmo dos Vedas e o politeísmo dos gregos é que, neste último, há uma hierarquia bem definida de deuses e um deus supremo (Zeus), com uma estrutura semelhante a uma monarquia – algo que poderia ser denominado também *politeísmo monárquico* (Müller, 1879, p. 263). A religião dos Vedas seria algo mais primitivo, com várias divindades lado a lado (no mesmo nível), nenhuma delas sendo realmente suprema (ou qualquer uma podendo ser considerada superior às outras), e comparável à situação social anárquica de um conjunto de vilas aglomeradas, sem um governo centralizado superior (Müller, 1883, pp. 145-146; Müller, 1879, p. 263; Yelle, 2012, p. 102).

O que eu desejo que vocês observem em tudo isso é a perfeita liberdade com que esses Devas ou assim chamados deuses são manipulados, e particularmente a facilidade e naturalidade com a qual primeiro um, depois outro, emerge

como supremo nesta teogonia caótica. Esta é uma característica peculiar da religião antiga dos Vedas, totalmente diferente tanto do Politeísmo quanto do Monoteísmo que nós vemos nas religiões Grega e Judaica; e mesmo se o Veda não nos tivesse ensinado nada mais além desta fase *henoteísta*, que deve em todos os lugares ter precedido a fase mais altamente organizada do Politeísmo que vemos em Grécia, em Roma e em outros lugares, o estudo do Veda não teria sido em vão. (Müller, 1883, pp. 162-163)

Portanto, ao contrário do que Radhakrishnan afirma, o henoteísmo não seria uma fase intermediária entre o politeísmo e o monoteísmo, mas *anterior ao politeísmo*, sendo a mais “primitiva” possível. Note-se que a palavra *henoteísmo* não é uma simples descrição “neutra”, mas carrega certa bagagem intelectual, pois representaria um estágio no esquema de desenvolvimento na história da religião (Smith, 2010, p. 167; Yelle, 2012, p. 64).

O termo *henoteísmo* tem sido comparado ao de *monolatria* – uma palavra proposta também no século XIX para indicar o culto de uma única divindade, embora admitindo a existência de outras (Mackintosh, 1908, p. 810; Yusa, 1987, p. 266). Alguns autores recentes, como Christoph Elsas, indicam que o termo *henoteísmo* já não é mais utilizado como descrição de um estágio na evolução das religiões, mas sim empregado na fenomenologia da religião para descrever uma atitude que pessoas religiosas podem ter, dedicando-se a uma manifestação divina em particular (Elsas, 2001, p. 524; Yusa, 1987, p. 267).

Vamos rever, agora, a análise de Radhakrishnan. Segundo ele, teria havido um politeísmo, seguido de um henoteísmo que conduziria ao monoteísmo. Porém, aquilo que este autor chama de *monoteísmo* é o que Müller denomina *politeísmo*: uma variedade de deuses, mas com uma divindade suprema. Para Max Müller, o pensamento dos Vedas nunca ultrapassou a fase mais primitiva, a do henoteísmo; não chegou ao politeísmo, e muito menos ao monoteísmo, que afirma a existência de uma divindade única e nega a existência de uma variedade de deuses. Radhakrishnan, como outros autores indianos, procurou identificar um monoteísmo no pensamento indiano antigo porque aceitava, como os europeus, que essa era a *melhor* visão religiosa possível (Smith, 2010, p. 128). Apresentar esse suposto monoteísmo era um modo de tornar essa tradição indiana aceitável aos ocidentais.

Não estou pressupondo, é claro, que a análise de Müller é correta ou que é a única possível. Podemos encontrar também muitos problemas na abordagem de Müller. Ele também tinha ideias preconcebidas sobre qual era o tipo “perfeito” de religião (o cristianismo monoteísta) e considerava *a priori* que a religião dos Vedas teria que ser inferior às mais antigas religiões conhecidas da Europa, que eram politeístas (Smith, 2010, p. 167; Yelle, 2012, pp. 64-65). Foi a partir desse ponto de vista eurocêntrico e

preconceituoso que Müller estudou o “lixo” constituído pelos hinos dos *Vedas* e interpretou o seu tipo de religião.

Os problemas de interpretação

A partir dos exemplos de Radhakrishnan e Müller, podemos apontar alguns dos problemas centrais em qualquer tentativa de caracterização da religião indiana no período dos *Vedas*. Em primeiro lugar, é necessário dispor de *categorias bem definidas*, uma *conceituação clara* que possa ser aplicada de modo inequívoco a cada exemplo histórico e identifica-lo como pertencendo a um ou outro tipo de religião. Em segundo lugar, é necessário *tentar deixar de lado ideias preconcebidas* sobre as conclusões às quais se vai chegar na análise. Em terceiro lugar, é necessário dispor de um *conhecimento histórico bem fundamentado*, para aplicar essas categorias.

O primeiro requisito é o mais fácil de preencher, pois muitos autores se dedicaram a esclarecer de forma bastante satisfatórias os vários tipos existentes de concepções da(s) divindade(s) existentes em vários tipos religiosos.

O segundo requisito é um *desideratum* que nunca pode ser totalmente atingido – é fácil perceber os preconceitos dos antigos, mas muito difícil perceber os nossos.

O terceiro requisito constitui uma barreira muito grande, no caso do estudo dos *Vedas*. Pois há uma grande variedade de interpretações sobre o próprio *conteúdo dos hinos*, e as interpretações divergentes influem nas conclusões que se possa querer tirar sobre o *status* da religião védica. Esse problema se torna ainda mais agudo por vários fatores. Em primeiro lugar, a distância cronológica – há pelo menos 3.500 anos, talvez muito mais, entre a época dos *Vedas* e o nosso tempo. Em segundo lugar, o tipo de fonte disponível – os hinos dos *Vedas* não constituem uma descrição doutrinária sistemática; é necessário *interpretar* o que está por trás desses hinos. Em terceiro lugar, encontramos uma grande variedade de interpretações para o pensamento dos *Vedas*, mesmo no caso de intérpretes nativos antigos.

No caso específico do período védico, há também algumas questões centrais:

- (1) Existe um único tipo de religião presente nos *Vedas*, ou uma mistura de tipos religiosos correspondentes a diversos períodos?
- (2) Se existir uma mistura de tipos religiosos, será possível isolá-los, interpretar cada um deles e atribuir-lhes uma sequência?
- (3) Se existir um único tipo de religião, será possível dar uma interpretação coerente sobre ela, a partir do conteúdo dos hinos védicos?

Muitos autores, como Radhakrishnan, respondem “sim” às duas primeiras perguntas. Infelizmente, todas as análises que procuram distinguir diferentes estratos no pensamento dos *Vedas* são altamente conjecturais e caem em argumentos circulares,

justificando as distinções e a cronologia com base nas diferentes ideias identificadas e *postulando* que alguns tipos de concepções *devem* ter vindo antes de outros, por serem mais simples e primitivos. E todas essas interpretações entram em conflito com a tradição indiana, que nunca apontou a existência de diferentes estratos religiosos nos *Vedas*.

Há autores que procuram dar uma interpretação única, coerente, a todo o conteúdo dos *Vedas*. E devemos nos lembrar de que um dos princípios hermenêuticos fundamentais é o de que se deve pressupor sempre que o texto diante do qual estamos é coerente. Parece-me que essa é a melhor atitude a adotar, *a menos que ela se mostre inviável*.

Consideremos primeiramente, como categorias mais básicas de análise, as de monoteísmo e politeísmo. Conceitua-se o monoteísmo como uma religião que apenas admite a existência de um único deus. Conceitua-se o politeísmo como uma religião que admite a existência de dois ou mais deuses. Cada um desses grandes tipos pode ser subdividido em outros. Por exemplo, o politeísmo de Max Müller pode ser considerado como um politeísmo monárquico, e o henoteísmo como outro tipo de politeísmo.

Parece fácil verificar se a religião dos *Vedas* pertence a uma dessas categorias ou à outra. Há referência a vários deuses nos *Vedas*? É difícil negar isso. Interpretando-se *deva* como *deus*, vemos que existe uma grande variedade de deuses mencionados nos hinos dos *Vedas*, como *Soma, Indra, Agni, Savitr, Sarasvatī* e tantos outros. Assim, o problema pareceria se reduzir a determinar *qual tipo* de politeísmo está presente. No entanto, a solução não é tão simples assim. Afinal de contas, podemos considerar que os *devas* são deuses? Ou deveríamos classificá-los de outra forma?

O pensador indiano Ananda Kentish Coomaraswamy, em seus estudos e traduções dos *Vedas*, traduzia sistematicamente *devas* por *anjos* (Coomaraswamy, 1935). Ora, a religião judaica admite uma multiplicidade de anjos, mas é monoteísta. Se *Soma, Indra, Agni, Savitr, Sarasvatī* e os outros *devas* não são deuses e sim equivalentes a anjos, então a religião dos *Vedas* não é um politeísmo.

A questão pode ser colocada de outra forma: a multiplicidade de *devas* nos *Vedas* é equivalente à multiplicidade de deuses nas mitologias grega e romana? Se puder ser estabelecido um paralelo entre os *devas* indianos e os deuses da Antiguidade clássica, poderemos considerar que a religião indiana antiga era politeísta. E isso nos remete a questões de religião comparada e também de linguística, que serão tratadas a seguir.

A busca de esclarecimento etimológico

Uma possível abordagem para tentar esclarecer se os *devas* são ou não deuses é um enfoque linguístico. Segundo o dicionário sânscrito-inglês de Monier-Williams, o

termo sânscrito *deva* é derivado de *div* ou *dya*, que significa brilho, dia, céu diurno. *Deva* significa celeste, divino, luminoso, podendo também ser aplicado a qualquer coisa excelente – por exemplo: um sacerdote, um rei (Monier-Williams, 1979, pp. 478, 492).

Costuma-se procurar obter uma visão mais clara sobre o significado de *deva* a partir de sua análise etimológica. Considera-se que o termo sânscrito *deva* se origina de uma palavra do idioma Proto-Indo-Europeu¹: **deiwo-*, que seria a designação genérica para deus (Mallory & Adams, 2006, p. 408; Winn, 1995, p. 22; Snyder, 2001, p. 10), significando também celeste ou brilhante.

Há outros termos do Proto-Indo-Europeu associados a este: **dei-*, com seus variantes **deye-*, **dī-* e **dyā-* tinha o significado básico de brilhante, radiante (Snyder, 2001, pp. 10-12). Daí se originaram vários termos sânscritos, tais como *dī* (brilhar), *dīti* (esplendor, brilho), *divā* (durante o dia), *divam* (um dia), *divedive* (dia a dia, diariamente), *div* ou *dya* ou *diva* (céu), *divi* (que mora no céu), *divya* (celeste).

Dessa mesma origem Proto-Indo-Européia vieram o latim *deus* e o grego Zeus (Ζεύς) (Snyder, 2001, p. 12; Winn, 1995, p. 23)². À primeira vista, portanto, se *deva*, *deus* e *Zeus* vieram da mesma origem, deve ser possível traduzir *deva* por *deus*. Mais ainda: se tanto na Grécia como em Roma as religiões eram politeístas, a associação entre *deva*, *deus* e *Zeus* poderia indicar que os *devas* são deuses no sentido politeísta da palavra. Essa é a interpretação etimológica usual (Müller, 1867, p. 25).

Esse tipo de análise, no entanto, não permite esclarecer nada. Ele pressupõe que *não pode ter surgido nada de radicalmente novo* na cultura indiana, a partir da cultura primordial Proto-Indo-Européia. Tal pressuposto é limitador, empobrecedor, e não tem qualquer justificativa. Vejamos um exemplo que mostra o perigo de tal tipo de análise. Do mesmo termo Proto-Indo-Europeu **deiwo-* de onde se originaram o sânscrito *deva*, o latim *deus* e o grego *Zeus*, surgiu o termo avéstico *daeva*, que significa demônio (Mallory & Adams, 2006, p. 408; Snyder, 2001, p. 12; Winn, 1995, p. 23). Ora, se não tivéssemos informações muito claras sobre o significado de *daeva* no Zend-Avesta, concluiríamos da sua etimologia que devia significar uma divindade... uma conclusão totalmente falsa.

Neste caso específico, há uma explicação histórica para a mudança de significado. Acredita-se que no período pré-histórico, na Pérsia como em outras regiões de tradição indo-européia, as palavras derivadas de **deiwo-* significariam uma divindade. No entanto, quando Zoroastro (aproximadamente no século VII a.C.) reconheceu Ahura Mazda como o único deus verdadeiro, declarou que todos os outros antigos deuses

¹ Supõe-se que a cultura Proto-Indo-Européia pode ter florescido no 5º ou 4º milênio antes da era cristã (Winn, 1995, p. 265).

² O fonema **dy* do Proto-Indo-Europeu se torna *z* em grego, *e* *j* ou *i* no latim (Winn, 1995, p. 23).

(*daevas*) eram demônios (Trubeckoj, 1996, p. 101). É relevante também mencionar que a palavra *ahura*, que no avéstico significa divindade, é correlata a *asura*, em sânscrito, que pode significar tanto um ser divino quando demoníaco (Moulton, 1911, p. 34). A partir desse exemplo, não poderíamos também nos perguntar se os *devas* dos Vedas mantiveram o significado Proto-Indo-Europeu ou sofreram uma transformação de significado?

Vejamus outro ponto. Considera-se que uma das mais antigas divindades dos ancestrais Indo-Europeus era um deus celeste cujo nome foi reconstruído como *Dyeus, significando “céu brilhante” ou “céu iluminado” (Winn, 1995, pp. 20, 23; 31). Ele foi identificado, no sânscrito, como o *deva Dyaus*, que está associado ao céu, e identificado ao Zeus grego e ao Júpiter romano. O nome *Ju-piter* significa literalmente “céu pai”, e existem também as expressões *Zeus-pater* e *Dyaus-pitā*, com o mesmo significado (Fortson, 2010, p. 25; Winn, 1995, pp. 21-22; Snyder, 2001, pp. 10-12; Beekes, 2011, p. 40). O deus do céu, para os gregos e romanos, se tornou também o deus do trovão, patrono dos guerreiros, correspondente a Thor, entre os vikings (Winn, 1995, p. 23); e o aparecimento da palavra “pai” seria uma prova de que a religião Indo-Européia primitiva era inerentemente patriarcal, centrada na autoridade masculina. Essa parece ser a única divindade comum aos diferentes ramos da cultura Indo-Européia (Macdonell, 1897, pp. 8, 20; Beekes, 2011, p. 40; Snyder, 2001, p. 26).

Toda essa tentativa de reconstrução é, no entanto, repleta de problemas. Os autores costumam focalizar sua atenção nas *semelhanças*, deixando de lado importantes *diferenças*. No caso em questão, é relevante assinalar que na tradição védica o *deva Dyaus* não é o deus do trovão – é *Indra* quem está associado aos raios e ao trovão, e este não é um *deva* relacionado à região celeste e sim à região atmosférica (Macdonell, 1897, p. 55).

Há outras diferenças. Na tradição védica, raramente *Dyaus* é mencionado sozinho; aparece quase sempre associado à *devi Pṛthvī* (associada à Terra), que é também chamada de *Pṛthvī-mātā* (Terra-mãe). Muitos hinos fundem os dois *devas* em uma unidade, *Dyāvāpṛthvī* (céu-terra), e apenas em uma única passagem (*Rigveda* VI.51.5) aparece a expressão tão mencionada, céu-pai ou *Dyaus-pitar* (Macdonell, 1897, p. 22). Ele é considerado o progenitor de muitos *devas*, como *Uṣas*, os dois *Aśvins*, *Agni*, *Sūrya*, os *Ādityas*, os *Maruts* (Macdonell, 1897, p. 21). Curiosamente, em 20 passagens *Dyaus* aparece como feminino (*ibid.*, p. 22).

Na tradição grega, o céu e a terra também formam um casal, mas neste caso o céu não tem nenhuma relação com *Zeus*, e sim é denominado *Ouranos*, o céu noturno

(e não diurno)³. A palavra *Dyaus* é usada para se referir ao céu, cerca de 50 vezes no *Rigveda*, e também significando dia, cerca de 50 vezes; apenas em um único ponto há uma indicação simbólica de *Dyaus* associado à noite (Macdonell, 1897, pp. 21-22). Portanto, o casal *Dyaus-Pr̥thivī* não pode ser considerado como equivalente ao casal *Ouranos-Gaia* da mitologia grega. Além disso, como é bem sabido, na *Teogonia* de Hesíodo há uma sucessão de deuses supremos, começando com *Ouranos*, seguido de *Kronos* e depois por *Zeus*, portanto *Zeus* e *Ouranos* são bem distintos. Devemos também mencionar que *Dyaus* não é considerado uma divindade suprema, nos *Vedas* (Moulton, 1911, p. 36; Macdonell, 1897, p. 22), nem há qualquer evidência de que seja considerado mais antigo do que os outros *devas*. Portanto, a correlação com *Zeus* e *Júpiter* é muito fraca.

Características dos devas

Se quisermos entender o que são os *devas* nos *Vedas*, será necessário verificar o que os *Vedas* afirmam sobre os *devas*. Muitos autores, como Arthur Anthony Macdonell, indicam que os *devas* não possuem individualidade clara, sendo que para muitos deles não há sequer mitos disponíveis.

O caráter de cada deus védico é constituído por apenas alguns poucos traços essenciais, combinados com certo número de outras características comuns a todos os deuses, como brilho, poder, benemerência e sabedoria. Algumas grandes funções cósmicas são atribuídas a praticamente todas as principais divindades individualmente. (Macdonell, 1897, p. 15)

Atribui-se a vários *devas* diferentes a capacidade de sustentar ou de estabelecer o céu e a terra; de criar os dois mundos (terrestre e celeste); de produzir o Sol, ou colocá-lo no céu; e diversos deles são descritos como sendo os senhores de tudo o que se move e está estacionário (Macdonell, 1897, p. 15). Os *devas* são descritos como imortais – mas não eternos, pois primeiramente teriam sido mortais. São benéficos, proporcionam prosperidade; possuem características morais, pois são descritos como autênticos e não enganadores; são amigos e guardiães da honestidade e da correção. Algumas das características que aparecem com maior frequência são as de serem grandiosos e poderosos: possuem domínio sobre todas as criaturas (*ibid.*, pp. 18-19).

Na mitologia grega antiga, as divindades tinham aspectos específicos: estavam associadas ao amor, à guerra, etc. Não se nota essa diferenciação na mitologia dos *Vedas*. Mesmo a associação com fenômenos naturais não é rigorosa. Diversos hinos dos *Vedas* indicam a existência de 33 *devas*, sendo 11 deles terrestres, 11 celestes e 11 da região intermediária (atmosfera). Mas essa divisão não é rígida; *Tvaṣṭr* e *Pr̥thivī*

³ Tentou-se, durante muito tempo, identificar *Ouranos* com o *deva* indiano *Variṇā*, mas tal correlação foi muito criticada e acabou por ser abandonada (Beekes, 2011, p. 40).

aparecem nas três regiões (embora *Pr̥thivī* seja a *devī* associada à Terra); *Agni* e *Uṣas*, tanto na região terrestre quanto na atmosférica (embora *Agni* seja o *deva* do fogo e *Uṣas* a *devī* associada à aurora); e *Varuṇa*, *Yama* e *Savitṛ* nas regiões atmosférica e celeste (embora *Varuṇa* seja associado muitas vezes ao céu e *Savitṛ* seja um *deva* solar) (Macdonell, 1897, p. 19).

Como há muitos atributos comuns aos vários *devas*, e poucos específicos, em diversos hinos ocorre uma identificação entre os vários *devas* (Macdonell, 1897, p. 16). Alguns deles são descritos como possuindo ou assumindo todas as formas (*viśvarūpa*), e surge em alguns hinos a afirmação de que os vários *devas* são apenas diferentes formas de um único ser divino. A ideia é encontrada em mais de uma passagem do *R̥gveda*, como por exemplo neste famoso verso (*R̥gveda* I.164.46; *Atharvaveda* X.8.28, XIII.4.15): “Os sacerdotes falam sobre o ser uno de muitas formas; eles o chamam de *Agni*, *Yama*, *Mātariśvan*” (Macdonell, 1897, p. 16).

Há *devas* peculiares nos *Vedas*, que não podem ser associados a nenhum fenômeno natural específico, que não possuem características antropomórficas e que indicam um alto grau de elaboração filosófica, como *Aditi*. Esse nome é proveniente da raiz sânscrita *dā* (prender), de onde também vem *ādā* (amarrar, atar). *Diti* é aquilo que prende ou limita; *a-diti* é a ilimitada, a liberta, sem limitações, a infinita (Monier-Williams, pp. 18, 136, 474). Ela é invocada especialmente para a libertação do devoto. Não há nenhum hino dedicado apenas a ela, mas seu nome aparece cerca de 80 vezes no *R̥gveda*. É chamada muitas vezes de *devī* e caracterizada como brilhante, luminosa, sustentáculo das criaturas, pertencente a todos os homens. Seus filhos, os *Ādityas*, são *devas* celestes, solares. Algumas vezes *Aditi* é identificada com o céu, ou com a terra, ou com ambos (Macdonell, 1897, pp. 120-121). Em certos hinos ela representa a natureza universal, a base de tudo: “*Aditi* é o céu; *Aditi* é a atmosfera; *Aditi* é mãe e pai e filho; *Aditi* é todos os *devas* e as cinco tribos; *Aditi* é tudo o que nasceu; *Aditi* é tudo o que nascerá” (*R̥gveda* I.89.10). É importante mencionar que *Aditi* não aparece apenas nas partes dos *Vedas* consideradas “mais recentes”, e sim ocorre de forma geral na coleção toda (Macdonell, 1897, p. 120).

Por causa de todas essas características dos *devas* védicos torna-se difícil classificar a religião indiana antiga em qualquer das categorias comuns. Macdonell se viu levado a utilizar diversas delas simultaneamente:

Assim, parece que no final do período do *R̥gveda*, havia-se chegado a um tipo de monoteísmo politeísta. Encontramos até mesmo a concepção panteísta incipiente de uma divindade que representa não apenas todos os deuses mas também a natureza. Pois a deusa *Aditi* é identificada não apenas com todos os deuses, mas com os homens, tudo o que já nasceu ou nascerá, a atmosfera e o céu (*R̥gveda* I.89.10). [...] Essa visão

panteística se torna plenamente desenvolvida no *Atharva Veda* (X.7.14,25) e é aceita explicitamente na literatura védica posterior. (Macdonell, 1897, p. 16)

É claro que uma religião não pode ser simultaneamente monoteísta, politeísta e panteísta... A citação acima, de Macdonell, exemplifica a dificuldade de enquadrar a religião dos *Vedas* em qualquer categoria usual.

A conceituação de “deus”

A partir da descrição sucinta dos *devas*, apresentada na seção anterior, podemos nos perguntar se eles são deuses ou não. Mas o que é um deus?

O conceito ocidental de deus está baseado nas três principais religiões Abraâmicas (Judaísmo, Cristianismo, Islamismo). Nessas religiões, e em todas as análises filosóficas derivadas das mesmas, considera-se que Deus é um ser espiritual (não material), eterno, auto-existente, pessoal, digno de culto (o objeto supremo de devoção religiosa) superior a qualquer outro ser, ativo, criador de todas as coisas (exceto de si próprio), onipresente em sua criação (mas sem corpo), dotado de supremo poder (onipotente), conhecimento (onisciência) e bondade (Evans & Manis, 2009, pp. 38-42). A descrição do conceito de deus apresentada em obras didáticas sobre filosofia da religião também costuma se concentrar no deus do monoteísmo Abraâmico: um ser supremamente bom, independente do mundo, onipotente, onisciente, criador do universo, auto-existente, eterno (Rowe, 2007, p. 6).

Essa conceituação implica na existência de um único deus, pois não podem existir vários deuses correspondendo simultaneamente a essa descrição. Qual é, então, a conceituação de deus aplicável ao politeísmo? Esse tema nem costuma ser analisado. Por exemplo, em uma obra recente que aborda as religiões de uma forma muito ampla (Tagliaferro, Draper & Quinn, 2010), nenhum dos 85 ensaios apresenta qualquer discussão a respeito de um conceito de deus compatível com o politeísmo. Um dos capítulos introduz o conceito básico de deus das religiões Abraâmicas, que é o de perfeição – um ser planejador e criador do mundo, bondoso (providencial), que possui excelência máxima sob todos os aspectos, como onipotência, onisciência e perfeição moral (Webb, 2010, p. 27). Outros capítulos expandem essa caracterização do deus monoteísta.

Quando se tenta encontrar uma caracterização de divindade compatível com todas as variedades de religiões, chega-se a algo muito vago, como por exemplo: “pode-se definir um deus como um ser que é ou pode ser cultuado apropriadamente” (Smart, 1996, p. 35). Mas tal conceituação não distingue os deuses de demônios, espíritos, antepassados, santos, heróis, ninfas e outros seres que também são cultuados em diversas civilizações.

Edgar Sheffield Brightman tentou proporcionar uma definição de divindade compatível com todos os tipos de religiões. Ele considerou que toda religião é, em algum sentido, uma forma de culto, e sem um objeto de culto não existiriam religiões: “o que diferencia a religião de outros fenômenos sociais é a atitude de devoção reverente para com alguma coisa divina” (Brightman, 1940, p. 133). O conceito básico de deus seria o de objeto de culto, como na obra de Ninan Smart citada acima; mas Brightman desenvolveu mais detalhadamente essa ideia. Para ele, o objeto de culto é aquilo que é considerado pelo praticante como sendo a fonte dos seus valores mais elevados, é um ser do qual ele quer se aproximar. Assim, ser objeto de culto é apenas uma condição necessária, mas não suficiente, para considerar algo como um deus. Devem também ser atribuídos os valores mais elevados a esse objeto de culto; e deve haver o objetivo de se aproximar dele (*ibid.*, pp. 134-135). Está incluída aqui a ideia de algum tipo de perfeição – mas não uma perfeição que impeça a multiplicidade. Obviamente, esses valores devem variar de uma religião para outra, e em algumas os diversos valores mais elevados não estarão associados a um único ser, mas a vários – é o caso do politeísmo (Brightman, 1940, p. 138).

A análise de Brightman é interessante e pode ser aplicada a um grande número de concepções religiosas diferentes. Note-se que ela permite diferenciar um deus de um anjo e de outras entidades, pois um deus representa os valores *mais elevados* aceitos pelo praticante daquela religião, e os seres espirituais inferiores não satisfazem tal condição.

Vimos que os *devas* possuem diversas características que podem ser consideradas como valores positivos, dentro da cultura védica: são poderosos, são imortais, são benéficos, são autênticos e não enganadores, são grandiosos, etc. Além disso, não há dúvidas de que eles eram cultuados, no período antigo. Mas serão realmente deuses?

Há uma dificuldade para classificar os *devas* como deuses, usando essa conceitualização. Seria necessário que os *devas* fossem os seres *mais perfeitos*, em relação aos valores considerados, para poderem ser considerados como deuses. No entanto, além da multiplicidade dos *devas*, os *Vedas* mencionam uma unidade subjacente, que supera os *devas* individuais. Vejamos esse aspecto, a seguir.

A unidade além dos *devas*

Um dos motivos pelos quais vários autores consideram que não se pode interpretar *deva* como *deus* é que, por trás do culto aos *devas*, nos *Vedas*, existe a ideia de um ser último que permeia tudo, um poder cósmico do qual os *devas* participam sem serem totalmente idênticos a ele (Klostermaier, 2007, p. 102). Esse ser supremo é desprovido de nome, mas as pessoas lhe dão muitos nomes, quando falam a respeito

dos *devas*: “Eles o chamam de Indra, Mitra, Varuṇa, Agni e ele é Garutman, de asas celestes. Os sábios dão muitos nomes àquilo que é um” (*ibid.*, p. 103). Esse ser uno é denominado *Brahman*, nas *Upaniṣads* e obras posteriores.

Seria essa unidade um Deus supremo? Alguns autores consideram que sim. Sahebrao Genu Nigal, por exemplo, cita diversos trechos dos *Vedas* que falam a respeito desse Um e, seguindo a interpretação de Swami Dayananda (Nigal, 1986, pp. 26-27)⁴ defende uma interpretação monoteísta:

Os sábios dos *Vedas* nunca foram politeístas, isto é, eles nunca acreditaram na realidade de vários Deuses. Eles também não foram henoteístas, porque o henoteísmo aceita a posição do politeísmo e adiciona a ela a visão de que um dos Deuses ou das Divindades é considerada como tendo alta estima no momento do culto. Os sábios dos *Vedas* afirmam explicitamente que a Realidade é uma, e a chamam por vários nomes: *Ekam sat viprah bahudha vadanti* (*Rgveda* I.164.46 e *Atharvaveda* IX.10.28). Isso nos dá o conceito de uma Existência Absoluta. De modo semelhante, outro hino diz: *Ekam santam bahudha kal payanti* (*Rgveda* X.114.15), Uma Realidade é concebida de várias formas. Em outro verso, o vidente afirma enfaticamente a existência do um sob várias formas e nomes: *Mahat devanam asuratvamekam* (*Rgveda* III.55.1), grande é a Divindade única, ou a Divindade de todos os deuses. Assim, os sábios e filósofos-poetas falam sobre um Deus de muitos modos. (Nigal, 1986, p. 97)

Há, no entanto, uma grande dificuldade para identificar esse Um subjacente aos *devas* como sendo um deus, pois *ele não é cultuado*. E, de acordo com as definições usuais, um ser que não é cultuado não pode ser considerado um deus.

Diversos autores recentes negam a possibilidade de aplicar à religião védica qualquer classificação como monoteísmo, politeísmo ou outros “ismos”. Raimon Panikkar, por exemplo, considera que tentar aplicar o conceito ocidental de deus e dos vários tipos de teísmos ao pensamento indiano é forçar o uso de categorias surgidas dentro de um tipo de religião (cristianismo, judaísmo) em religiões com visões totalmente diversas.

Os *Vedas*, eu proponho, não são teístas – e, assim, nem monoteístas, nem politeístas, muito menos ateístas. [...] Mesmo chamar a doutrina vedântica posterior sobre *Brahman* de (mono)teísta é forçar o significado desta palavra além dos seus limites. O que eu estou contestando aqui é um método excessivamente monocultural de interpretar outras culturas. (Panikkar, 2013, III.A.3)⁵

⁴ Swami Dayananda Saraswati (1824-1883) foi um importante pensador indiano, fundador do *Arya Samaj*, um movimento de reforma da tradição védica que depois se fundiu à *Sociedade Teosófica*.

⁵ As páginas do livro de Panikkar não são numeradas; assim, só é possível identificar a posição das citações pela indicação de suas partes, capítulos e seções.

O mesmo autor afirma: "Deus ou Não-Deus não é considerado como um dilema último pela culturas externas ao domínio teísta. Nem o *Tao* nem *Brahman* são Deus ou Deuses" (Panikkar, 2013, III.A.3).

Roderick Ninian Smart também considera que a tendência dos autores ocidentais de classificar qualquer religião como monoteísta, politeísta, etc. é um abuso. No Budismo, por exemplo, "há muitos deuses, mas o objetivo mais elevado transcende todos eles" (Smart, 1993, p. 34), por isso o autor o descreveu como *transpoliteísta*. Ele também cunhou outro termo, *transteísta*, assim descrito: "Prefiro utilizar *transteístico* para sistemas de crenças que enfatizam que existe um *Brahman* ou um X impessoal que está além de deus".

Max Müller estava perfeitamente ciente da existência de hinos dos *Vedas* que descrevem um ser único subjacente a todos os *devas*, mas comentou: "A consciência de que todas as divindades são apenas diferentes nomes de uma mesma divindade aparece realmente aqui e ali no *Veda*. Mas está longe de ser geral" (Müller, 1867, p. 28). Ou seja: ele não deva muita importância a esses hinos específicos, considerando que eram tardios e não descreviam o espírito geral dos *Vedas*.

Nos tempos antigos, e durante um período de uma literatura incipiente, tal como o período dos *Vedas* parece ter sido, temos o direito de dizer que, geralmente falando, hinos celebrando a aurora e o Sol eram anteriores aos hinos dirigidos a Aditi; que esses, por sua vez, eram anteriores aos cânticos em honra a Prajapati, o senhor único de todas as coisas vivas; e que tais odes que tentei traduzir agora mesmo, nas quais o poeta fala sobre "o Um respirando por si mesmo sem respirar" vieram ainda mais tarde. (Müller, 1879, p. 339)

Assim como a análise de Radhakrishnan que serviu de ponto de partida deste artigo, a ideia de Max Müller sobre essas etapas sucessivas no desenvolvimento dos conceitos religiosos dos *Vedas* não tem justificativa histórica; baseia-se em uma concepção sobre o que deve ter vindo antes ou depois, sob o ponto de vista da evolução do pensamento "primitivo". É curioso que o próprio Müller às vezes se contradiz, como quando reconhece, na mesma obra, que *Aditi*, a infinita, não é uma divindade "recente", pois aparece lado a lado com os *devas* "antigos" (relacionados aos fenômenos naturais) em vários hinos (Müller, 1879, p. 227).

Considerações finais

A religião dos *Vedas* não é um politeísmo, pois não pode ser reduzida a uma multiplicidade de divindades distintas. Também não é um monoteísmo, pois o Um subjacente a todos os *devas* não é um deus, já que não é cultuado.

A ideia de que o pensamento expresso nos *Vedas* é "primitivo" e que não pode ter atingido o grau de sofisticação filosófica encontrado nas *Upaniṣads* e outros textos

posteriores é totalmente gratuita. Não há dúvidas de que a civilização indiana, na época dos *Vedas*, havia atingido um alto nível de sofisticação, que pode ser identificado, por exemplo, na estrutura gramatical do idioma, na riqueza das formas poéticas, no processo extremamente cuidadoso de transmissão dos hinos védicos e muitos outros aspectos (Martins, 2011). Há quase um século, Franklin Edgerton já apontou: “Toda ideia contida pelo menos nas *Upaniṣads* mais antigas, quase sem exceção, não é uma novidade das *Upaniṣads*, mas pode ser encontrada exposta ou, pelo menos sugerida muito claramente, nos textos védicos mais antigos” (Edgerton, 1917, p. 197).

Parece perfeitamente possível interpretar todo o conteúdo dos *Vedas* sem tentar dividi-lo em “fases” ou “estratos” de diferentes épocas, correspondendo a diferentes concepções religiosas. Tal interpretação nos obriga a considerar seriamente todos os pontos onde os *Vedas* apontam para uma unidade dos *devas* e para uma realidade única subjacente a todos eles. Quando se adota esse ponto de vista, percebe-se que é impossível aplicar as categorias religiosas ocidentais ao pensamento védico, como vimos.

Referências bibliográficas

- BEEKES, Robert S. P. Comparative Indo-European linguistics: an introduction. 2. ed. Amsterdam: John Benjamins, 2011.
- BIANCHINI, Flávia. A origem da civilização indiana no vale do Indo-Sarasvati: teorias sobre a invasão ariana e suas críticas recentes. In: GNERRE, Maria Lucia Abaurre; POSSEBON, Fabricio (Orgs.). Cultura oriental: língua, filosofia e crença. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2012, vol. 1, p. 57-108.
- BLOOMFIELD, Maurice. On the relative chronology of the Vedic hymns. *Journal of the American Oriental Society*, vol. 21, 1900, p. 42-49.
- BRIGHTMAN, Edgar Sheffield. *Philosophy of religion*. New York: Prentice-Hall, 1940.
- COOMARASWAMY, Ananda Kentish. Angel and titan: an essay in Vedic ontology. *Journal of the American Oriental Society*, vol. 55, n. 4, 1935, p. 373-419.
- EDGERTON, Franklin. Sources of the filosofia [sic] of the *Upaniṣads*. *Journal of the American Oriental Society*, vol. 36, 1917, p. 197-204.
- ELSAS, Christoph. Henotheism. In: FAHLBUSCH, Erwin (Org.) *The encyclopedia of Christianity*. Trad. Geoffrey William Bromiley. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans; Brill, 2001, vol. 2, p. 524.
- EVANS, Charles Stephen; MANIS, Robert Zachary. *Philosophy of religion: thinking about faith*. 2. ed. Downers Grove: InterVarsity Press, 2009.
- FORTSON, Benjamin W. *Indo-European language and culture: an introduction*. 2. ed. Chichester: John Wiley & Sons, 2010.
- HAWLEY, Michael. Sarvepalli Radhakrishnan (1888-1975). *Internet Encyclopaedia of Philosophy*. 2006. Disponível em <<http://www.iep.utm.edu/radhakri/>>. Acesso em 18/01/2013.
- KLOSTERMAIER, Klaus K. *A survey of Hinduism*. 3. ed. Albany: State University of New York Press, 2007.
- MACDONELL, Arthur Anthony. *Vedic mythology*. *Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde*, Vol. 3.I.A. Strassburg: Karl J. Trübner, 1897.
- MACKINTOSH, Robert. Monolatry and henotheism. In: HASTINGS, James; SELBIE, John Alexander; GRAY, Louis Herbert (Orgs.) *Encyclopaedia of Religions and Ethics*. New York: Charles Scribner's Sons, 1908, vol. 8, p. 810-811.

MALLORY, James Patrick; ADAMS, Douglas Quentin. The Oxford introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European world. Oxford: Oxford University Press, 2006.

MARTINS, Roberto de Andrade. As dificuldades de estudo do pensamento dos Vedas. In: FERREIRA, Mário; GNERRE, Maria Lucia Abaurre; POSSEBON, Fabricio (Orgs.). Antologia Védica. Edição bilíngue: sânscrito e português. João Pessoa: Editora Universitária UFPB, 2011, p. 113-183.

MONIER-WILLIAMS, Sir Monier. A Sanskrit-English dictionary. Oxford: Clarendon Press, 1979.

MOULTON, James Hope. Early religious poetry of Persia. Cambridge: Cambridge University Press, 1911.

MÜLLER, Friedrich Max. Chips from a German workshop. London: Longmans, Green and Company, 1867.

MÜLLER, Friedrich Max. Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by the religions of India. London: Longmans, Green and Co., 1878.

MÜLLER, Friedrich Max. India: what can it teach us? A course of lectures delivered before the University of Cambridge. London: Longmans, Green and Company, 1883.

NIGAL, Sahebrao Genu. Axiological approach to the Vedas. New Delhi: Northern Book Centre, 1986.

PANIKKAR, Raimon. The rhythm of being: the Gifford lectures. Maryknoll: Orbis Books, 2013.

PAPER, Jordan D. The deities are many: a polytheistic theology. Albany: State University of New York Press, 2005.

PETTAZONI, Raffaele. Der Allwissende Gott. Zur Geschichte der Gottesidee. Frankfurt: Fischer, 1960.

RADAKRISHNAN, Sarvepalli. Indian Philosophy. New Delhi: Oxford University Press, 1989. 2 vols.

ROWE, William L. Philosophy of religion: an introduction. 4. ed. Belmont: Wadsworth, 2007.

SMART, Roderick Ninian. Dimensions of the sacred: an anatomy of the world's beliefs. Berkeley: University of California Press, 1996.

SMITH, Mark S. God in translation: deities in cross-cultural discourse in the biblical world. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2010.

SNYDER, William H. Time, being, and soul in the oldest Sanskrit sources. Binghamton: Global Publications, 2001.

TAGLIAFERRO, Charles; DRAPER, Paul; QUINN, Philip L. (Orgs.). A companion to philosophy and religion. Chichester: Wiley-Blackwell, 2010.

TRUBECKOJ, Nikolaj Sergeevič. L'Europe et l'humanité. Écrits linguistiques et paralinguistiques. Trad. Patrick Seriot. Liège: Mardaga, 1996.

WEBB, Mark Owen. Perfect being theology. In: TAGLIAFERRO, Charles; DRAPER, Paul; QUINN, Philip L. (Orgs.) A companion to philosophy and religion. Chichester: Wiley-Blackwell, 2010, p. 227-234.

WINN, Shan M. M. Heaven, heroes, and happiness: the Indo-European roots of Western ideology. Lanham: University Press of America, 1995.

YELLE, Robert A. Protestant literalism and colonial discourse in British India. Oxford: Oxford University Press, 2012.

YUSA, Michiko. Henoteism. In: ELIADE, Mircea (Org.) The encyclopaedia of religion. New York: Macmillan, 1987, vol. 6, p. 266-267.