

ROBERTO CALASSO

O ardor

Tradução

Federico Carotti



Copyright © 2010 by Adelphi Edizioni S.p.A., Milão
Todos os direitos reservados.

*Grafia atualizada segundo o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990,
que entrou em vigor no Brasil em 2009.*

Título original
L'ardore

Capa
Kiko Farkas

Imagem de capa
Ana Lobo

Preparação
Frederico Ventura

Índice remissivo
Luciano Marchiori

Revisão
Luciana Baraldi
Isabel Jorge Cury

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Calasso, Roberto
O ardor / Roberto Calasso; tradução Federico Carotti —
1ª ed. — São Paulo : Companhia das Letras, 2016.

Título original: L'ardore
ISBN 978-85-359-2748-1

1. Shatápatha bráhmna – Crítica e interpretação 2. Vedas
3. Vedismo - Ritual I. Título.

16-03720

CDD-294.5921046

Índice para catálogo sistemático:

1. Escritos védicos : Interpretação crítica

294.5921046

[2016]

Todos os direitos desta edição reservados à

EDITORA SCHWARCZ S.A.

Rua Bandeira Paulista, 702, cj. 32

04532-002 — São Paulo — SP

Telefon: (11) 3707-3500

Fax: (11) 3707-3501

www.companhiadasletras.com.br

www.blogdacompanhia.com.br

facebook.com/companhiadasletras

instagram.com/companhiadasletras

twitter.com/cialetras

Sumário

1. Seres remotos.....	13
2. Yājñavalkya.....	38
3. Animais.....	66
4. O Progenitor.....	91
5. Aqueles que viram os hinos.....	128
6. Das aventuras de Mente e Palavra.....	138
7. <i>Ātman</i>	152
8. A vigília perfeita.....	171
9. Os Brāhmaṇa.....	182
10. A linha dos fogos.....	203
11. Erótica védica.....	224
12. Deuses que oferecem libações.....	235
13. Resíduo e excedente.....	249
14. Solitários na floresta.....	266
15. Ritologia.....	274
16. A visão sacrificial.....	297
17. Após o dilúvio.....	312
18. Tiki.....	322

19. O ato de matar.	337
20. A corrida do antílope negro	359
21. O rei Soma.	369
Antecedentes e subsequentes	403
<i>Notas</i>	441
<i>Nota sobre a pronúncia dos termos sânscritos</i>	471
<i>Lista das imagens</i>	474
<i>Créditos das imagens</i>	477
<i>Índice remissivo</i>	479

1. Seres remotos

Eram seres remotos, não só dos modernos, mas de seus contemporâneos antigos. Distantes não como outra cultura, mas como outro corpo celeste. Tão distantes que o ponto de onde são observados torna-se quase indiferente. Que isso ocorra hoje ou cem anos atrás, nada de essencial muda. Para quem nasceu na Índia, algumas palavras, alguns gestos, alguns objetos podem soar mais familiares, como um irreprimível atavismo. Mas são contornos esgarçados de um sonho cujo desenrolar se ofuscou.

Incertos os locais e os tempos em que viveram. Os tempos: mais de três mil anos atrás, mas as variações cronológicas, entre um estudioso e outro, são consideráveis. A área: o norte do subcontinente indiano, mas sem fronteiras precisas. Não deixaram objetos nem imagens. Deixaram somente palavras. Versos e fórmulas que marcavam rituais. Meticulosos tratados que descreviam e explicavam esses mesmos rituais. No centro deles aparecia uma planta inebriante, o *soma*, que até hoje não foi identificada com precisão. Já naquela época falavam dela como uma coisa do passado. Ao que parece, não conseguiam mais encontrá-la.

A Índia védica não teve uma Semíramis nem uma Nefertiti, tampouco um Hamurabi ou um Ramsés II. Nenhum DeMille conseguiu encená-la. Foi a civilização em que o invisível prevalecia sobre o visível. Esteve, como poucas outras, exposta à incompreensão. Para entendê-la, é inútil recorrer aos fatos, que não deixaram traços. Permanecem apenas os textos: o Veda, o Saber. Composto de hinos, invocações, esconjuros, em versos. De fórmulas e prescrições rituais, em prosa. Os versos vêm inseridos em determinados momentos de ações rituais muito complexas. Elas vão desde a dupla libação, *agnihotra*, que o chefe da família deve realizar sozinho, todos os dias, por quase toda a vida, até o sacrifício mais imponente — o “sacrifício do cavalo”, *asvamedha* —, que envolve a participação de centenas e centenas de homens e animais.

Os Ārya (“os nobres”, como os homens védicos chamavam a si mesmos) ignoravam a história com uma insolência que não encontra igual nos anais das outras grandes civilizações. Conhecemos os nomes de seus reis apenas por alusões no *R̥gveda* e por episódios narrados nos Brāhmaṇa e nas Upaniṣad. Não se preocuparam em deixar memória de suas conquistas. E, mesmo nos episódios de que chegaram notícias, não se trata tanto de ações — bélicas ou administrativas —, mas de conhecimento.

Quando falavam em “atos”, pensavam principalmente em atos rituais. Não surpreende que não tenham fundado — nem sequer tenham tentado fundar — um império. Preferiram pensar sobre qual é a essência da soberania. Eles a encontraram em sua duplicidade, em sua divisão entre brâmanes e *kṣatriya*, entre sacerdotes e guerreiros, *auctoritas* e *potestas*. São as duas chaves, sem as quais nada se abre, sobre nada se reina. Toda a história pode ser considerada sob o ângulo de suas relações, que incessantemente mudam, se ajudam, se ocultam — nas águias bicéfalas, nas chaves de são Pedro. Há sempre uma tensão que oscila entre a harmo-

nia e o conflito mortal. Sobre essa diarquia e suas infundáveis consequências, a civilização védica concentrou-se com a mais alta e sutil clarividência.

O culto era confiado aos brâmanes. O governo, aos *kṣatriya*. Sobre essa base erigia-se o resto. Mas, como tudo o que ocorria na terra, também essa relação tinha seu modelo no céu. Ali também havia um rei e um sacerdote: Indra era o rei, Bṛhaspati, o brâmane dos Devas, era o capelão dos deuses. E apenas a aliança entre Indra e Bṛhaspati podia garantir a vida sobre a terra. Porém, entre os dois interpunha-se imediatamente um terceiro personagem: Soma, o objeto do desejo. Um outro rei e um sumo inebriante. Ele iria se mostrar esquivo e desrespeitoso em relação aos dois representantes da soberania. Indra, que lutara para conquistar o *soma*, ao final teria seu acesso a ele vetado pelos próprios deuses a quem o doara. E Bṛhaspati, o inalcançável brâmane de voz de trovão, “nascido na nuvem”?¹ O rei Soma, “poderoso com a eminente soberania que alcançara”,² raptou e uniu-se a Tārā, mulher de Bṛhaspati, e com seu sêmen gerou Buddha. Quando o filho nasceu, deitou-o num leito de relva *muñja*. Brahmā então perguntou a Tārā (e foi o cúmulo da vergonha): “Filha minha, dize-me, este é filho de Bṛhaspati ou de Soma?”³ Então Tārā teve de reconhecer que o filho era do rei Soma, senão nunca ninguém acreditaria em nenhuma mulher no futuro (mas alguma repercussão do episódio continuou a se transmitir, de éon em éon). E foi necessária uma guerra feroz entre os Devas e os Asuras, os antideuses, para que, enfim, Soma se convencesse a devolver Tārā a Bṛhaspati. Diz o *R̥gveda*: “Terrível é a mulher do brâmane, se é raptada; isso cria desordem no céu supremo”.⁴ Isso devia bastar para os imprevidentes humanos, que às vezes se perguntavam por que e pelo que os Devas lutavam com os Asuras no céu, naquelas batalhas incessantes. Agora saberiam: por uma mulher. Pela mulher mais perigosa: pela mulher do primeiro entre os brâmanes.

Não havia templos, nem santuários, nem muralhas. Havia reis sem reinos de fronteiras traçadas e seguras. Moviam-se periodicamente em carroças com rodas dotadas de raios. Essas rodas foram a grande novidade que criaram: antes delas, nos reinos de Harappa e Mohenjo-daro, apenas as rodas compactas, maciças e lentas eram conhecidas. Assim que paravam, tratavam principalmente de preparar e acender fogueiras. Três fogueiras, uma circular, uma quadrada e uma em forma de meia-lua. Sabiam cozer tijolos, mas os usavam somente para construir o altar que ocupava o centro de um de seus rituais. Tinha o formato de um pássaro — um falcão ou uma águia — de asas abertas. Chamavam-no “o altar do fogo”. Passavam a maior parte do tempo numa clareira aberta, em leve declive, onde se concentravam ao redor dos fogos murmurando fórmulas e cantando fragmentos de hinos. Era uma ordem de vida impenetrável, a não ser após longo aprendizado. Imagens pululavam em suas mentes. Talvez, também por isso, não se interessavam em entalhar ou esculpir figuras dos deuses. Como se, já estando cercados por elas, não sentissem necessidade de acrescentar outras.

Quando os homens do Veda desceram ao Saptasindhu, à Terra dos Sete Rios e depois à planície do Ganges, grande parte do território era coberta por florestas. Abriram caminho com o fogo, que era um deus: Agni. Deixaram que ele traçasse uma teia de cicatrizes. Viviam em aldeias provisórias, em cabanas sobre estacas, com paredes de junco e teto de palha. Seguiam os rebanhos, deslocando-se sempre para o leste, às vezes parando diante de imensas extensões de água. Foi essa a época áurea dos ritualistas.

Então, a pouca distância das aldeias e a pouca distância uns dos outros tornavam possível a observação de grupos de homens — cerca de vinte por vez — que se moviam em espaços áridos, ao

redor dos fogos perenemente acesos, perto de alguma cabana. De longe, ouvia-se um murmúrio entrecortado por cantos. Cada detalhe da vida e da morte estava em jogo, naquele ir e vir de homens absortos. Mas não se podia pretender que aquilo fosse evidente aos olhos de um estrangeiro.

Da época védica pouco restou de tangível. Não sobraram construções, nem restos de construções, nem simulacros. No máximo, algum achado arqueológico corroído pelo tempo, nos relicários de alguns museus. Edificaram um Partenão de palavras: a língua sânscrita, pois *saṃskṛta* significa “perfeito”. Assim disse Daumal.

Por qual motivo profundo não quiseram deixar vestígios? O pretensioso evemerismo ocidental costumeiro invocaria prontamente a precibilidade dos materiais em clima tropical. Mas a razão era outra — e os ritualistas fizeram alusões a ela. Se o único evento imprescindível é o sacrifício, o que fazer com Agni, com o altar do fogo, quando se encerra o sacrifício? Responderam: “Após o término do sacrifício, ele ascende e entra naquele resplandecente [Sol]. Por isso, não devemos nos preocupar se Agni for destruído, pois ele está lá naquele disco”.⁵ Toda construção é provisória, inclusive o altar do fogo. Não é algo estático, e sim um veículo. Uma vez cumprida a viagem, o veículo poderia também ser desfeito. Por isso, os ritualistas védicos não desenvolveram a ideia de templo. Se dedicavam tanto cuidado a construir um pássaro, era para que ele pudesse voar. O que, então, restava sobre a terra era o invólucro de pó, argila seca e tijolos, inerte. Podia ser abandonado, como uma carcaça. Logo a vegetação o recobriria. Enquanto isso, Agni estava no Sol.

O mundo se dividia em duas partes, que obedeciam a regras diferentes: a aldeia e a floresta. O que valia para uma não valia para a outra — e vice-versa. Todas as aldeias um dia seriam abandonadas.

das pela comunidade, no lento avanço de sua existência seminômada. Não havia lugares sagrados, definitivos, destinados, umbilicais, como o dos templos. O local sagrado era a cena do sacrifício, escolhido a cada vez de acordo com critérios fixos:

Além de estar no alto, esse lugar deverá ser plano; além de ser plano, deverá ser compacto; além de ser compacto, deverá estar inclinado para o leste, porque o leste é a direção dos deuses; ou, de outra forma, deveria ser inclinado para o norte, porque o norte é a direção dos homens. Deverá ser levemente elevado para o sul, porque esta é a direção dos antepassados. Se descesse para o sul, o sacrificante logo passaria para o mundo lá de baixo; mas desse modo o sacrificante tem longa vida: por isso, que seja levemente elevado para o sul.⁶

Alto, plano, compacto: tais eram os primeiros requisitos do local do sacrifício. Como se se quisesse definir uma superfície neutra, uma tela de fundo sobre a qual se desenhariam os gestos com absoluta nitidez. É a origem da *cena*, como local preparado para acolher todos os significados possíveis. Tudo o que há de mais moderno — aliás, a própria cena do moderno. *No alto*, antes de mais nada, deve ficar o local. Por quê? Porque os deuses abandonaram a terra a partir de um local elevado. E os homens devem imitá-los. *Compacto*, também. Por quê? Para que tenha *pratiṣṭhā*, “fundamento”. Além disso, o local deve ser *inclinado para o leste*: aqui, também, porque o leste é a direção dos deuses. Mas, acima de tudo: *levemente elevado para o sul*, como que apontando os pés na direção dos antepassados. Ali estão os mortos e a morte, e para ali deslizariam rapidamente os oficiantes, caso o terreno tivesse alguma leve inclinação para o sul. Com poucos toques, abarcando com o olhar um local qualquer, entre sarças e pedras, evocava-se o fundo sólido de toda ação, o primeiro local geométrico — e, ao mesmo tempo, indica-se como é feito o mundo, por onde passa-

ram os deuses, onde fica a morte. O que mais seria preciso saber antes de realizar qualquer gesto? Os ritualistas eram obsessivos nas prescrições, porém jamais fanáticos.

Pouco se vê no terreno do sacrifício. É despojado, monótono. Mas a maior parte do que acontece não se vê: é uma viagem no invisível, cheia de perigos e angústias, ameaçada por ciladas, uma navegação incerta, como aquela preferida por Conrad, com uma embarcação levemente aquém do que exigem as forças da natureza. E foi também um personagem de Conrad quem explicou a diferença entre o irredimível desmazelo nos gestos de quem mora na terra e a precisão de quem vive no mar. Apenas este último sabe que um gesto errado, um nó malfeito, pode significar a ruína. Ao passo que, na terra, sempre se pode encontrar solução para um gesto errado. Somente o mar nos priva desse “senso de segurança”⁷ que leva à imprecisão.

Embora não devessem ter grande experiência em oceanos, mas sim em vastos e majestosos rios, os homens védicos gostavam de se referir a um “oceano”, *samudrá*, *salilá*, sempre que tratavam com as coisas do céu. Pois o próprio céu era o verdadeiro oceano, a Via Láctea, que se estendia por sobre a terra. E ali encontravam a primeira imagem desse contínuo de onde brotavam todos os gestos e palavras das cerimônias. Era naquele barco, naquela navegação que, como marinheiros precavidos e atentos, pensavam em vários momentos dos rituais, por exemplo no início de um certo canto:

O canto *bahiṣpavamāna*, na verdade, é um barco que se dirige ao céu: os sacerdotes são seus mastros, e os meios para alcançar o mundo celeste são seus remos. Se um deles for censurável, por si só afundará [o barco]: afunda-o como aquele que sobe num barco já

lotado o faria afundar. E, de fato, todo sacrifício é um barco que se dirige ao céu: por isso, é necessário tentar manter um sacerdote censurável à distância de qualquer sacrifício.⁸

Embora a cena sacrificial, vista de fora, pareça um local qualquer, ela é habitada por uma enorme concentração de forças — e se fixa sobre poucos objetos: são resquícios do “raio”, *vajra*, aquela suprema e misteriosa arma com que Indra derrotou Vṛtra, o imenso monstro que retinha em si as águas. Um desses objetos é a espada de madeira que os oficiantes empunhavam. Outro é o elemento mais aterrador em sua simplicidade: a estaca. Mas a carroça que transporta o arroz também é uma potência do sacrifício. E a flecha usada pelos guerreiros lembra o estilhaçamento do *vajra* enquanto atingia Vṛtra. A divisão desses objetos entre brâmanes e *kṣatriya*, entre sacerdotes e guerreiros, é também uma cuidadosa divisão dos poderes entre as duas formas de soberania, em constante risco de desequilíbrio: aos brâmanes caberão a espada de madeira e a estaca; aos *kṣatriya*, a carroça e a flecha. Dois contra dois: os *kṣatriya*, mais próximos da vida cotidiana (a tribo em movimento e a batalha requerem carroça e flecha); os brâmanes, mais abstratos, mas não por isso mais brandos (a espada de madeira, a estaca solitária). O objeto mais incongruente, o que mais parece um brinquedo — o *sphya*, a “espada de madeira” —, é designado ao brâmane. Mas é também o único dos quatro objetos que representa o raio em sua inteireza, tal como um dia foi brandido por Indra. Apenas um brâmane pode empunhar a espada de madeira, porque ela “é o raio e nenhum homem pode empunhá-la: por isso, ele a empunha com a assistência dos deuses”.⁹ Quando se chega à máxima proximidade dos deuses, somente um brâmane pode agir. Por outro lado, a história do raio de Indra explica por que, desde o início, o poder nunca é uno, e sim despedaçado pelo menos em duas partes, irreduzíveis.

A tessitura das relações entre *auctoritas* e *potestas*, entre poder espiritual e poder temporal, entre brâmanes e *kṣatriya*, entre o sacerdote e o rei: tema perene e inesgotável para a Índia desde o *R̥gveda* ao *Mahābhārata* (que é uma história de variantes e tramas no interior dessas relações) e aos Purāṇa (“Antiguidade”). Relações de complementaridade e, às vezes, de hostilidade: mas uma luta que nunca se colocou nos termos crus de um confronto entre o espírito e a força. Os antepassados dos brâmanes eram os “videntes”, os *r̥ṣi* — e os primeiros entre eles, os Sete Videntes, os Saptar̥ṣi, que residiam nos sete astros da Ursa Maior e dispunham de enorme poder destruidor. Eram capazes de engolir, ressecar, fulminar partes inteiras do cosmo. Os exércitos de um rei jamais seriam tão devastadores quanto o *tapas*, o ardor de um *r̥ṣi*.

De outro lado, os *kṣatriya* não eram apenas ávidos de poder. Muitas vezes, principalmente nas Upaniṣad (mas também nos Brāhmaṇa), encontram-se *kṣatriya* que iluminam ilustres brâmanes sobre certas doutrinas extremas, às quais os brâmanes não conseguiam chegar.

É enorme a disparidade entre a rudimentar civilização material védica e a complexidade, dificuldade e audácia dos textos. Nas cidades do Vale do Indo, usavam-se tijolos nas construções, projetavam-se depósitos e vastos reservatórios de água. Os homens do Veda conheciam e usavam os tijolos, mas apenas para empilhá-los no altar do fogo. Desenvolvera-se uma teologia inteira em torno dos “tijolos”, *iṣṭakā*, que eram relacionados com a “oblação”, *iṣṭi*. E a própria edificação era, acima de tudo, ritual. Os elementos da vida cotidiana não podiam ser mais simples, mas seus significados pareciam avassaladores. Mesmo reduzido ao

mínimo, tudo era sempre demais. Mesmo um estudioso cauteloso e conciso como Louis Renou reconhecia que “o Veda se move num terror pânico”.¹⁰ Em lugar de qualquer rigidez hierática, os hinos pareciam a Renou não “poesias compostas ‘a sangue-frio’”, mas “obras frenéticas, derivadas de uma atmosfera de disputas oratórias, onde se conquista a vitória formulando melhor (ou adivinhando mais rapidamente) os enigmas com fundamento místico-ritual”.¹¹ E onde a derrota podia ser uma condenação à morte. Sem a necessidade de carrascos, a cabeça se despedaçava. Não faltam testemunhos de casos.

Conhecemos, entre todos os que pertenceram à civilização do Indo, apenas um nome: Su-ilisu, um intérprete. Ele nos aparece como um anão, ou um menino, num sinete acádio. Está sobre o ventre de um personagem que traça ricos e pesados paramentos. O texto gravado acima da imagem diz: “Su-ilisu, tradutor de Meluhha”. Outros sinetes falam de mercadorias provenientes de Meluhha, a civilização do Indo que foi mais extensa que a Mesopotâmia, o Egito, a Pérsia e durou não menos de mil anos, por fim se extinguindo, por motivos totalmente obscuros, por volta de 1600 a.C. Os nomes desapareceram e restou apenas o de Su-ilisu, intérprete de uma língua que ainda resiste a todas as tentativas de decifração — admitindo-se que se trate de uma língua, ponto que continua em discussão.

Há alguns anos está em curso uma trabalhosa pesquisa no Punjab, com escavações para desenterrar ossos de cavalo. Brandidos como armas impróprias, deveriam servir para derrotar e dispersar os repulsivos indo-europeus vindos *de fora*, de além do Passo Khyber, demonstrando que sua novidade — o cavalo — já pertencia àqueles lugares. Porque tudo o que é muito antigo e memorável — assim pensam alguns — deve necessariamente

crescer em terras indianas. E a indecifrada escrita de Harappa já deveria conter tudo o que é necessário para mostrar que o sânscrito e o *R̥gveda* descendem dela. Nada disso encontrou base nas descobertas arqueológicas e contraria o que dizem os textos védicos. O *soma*, o que quer que tenha sido, crescia nas montanhas, que não faziam parte da paisagem de Harappa e Mohenjo-daro. Quanto aos guerreiros conduzindo carroças puxadas por cavalos, não havia traços nos sinetes da civilização do Indo. Em relação ao *R̥gveda*, é difícil desfazer a impressão de que são mundos paralelos. E, no entanto, eles devem ter mantido alguma relação. Mas tal relação permanece obscura até hoje.

Para a Índia védica, a história não era algo a ser registrado. O gênero historiográfico fez sua aparição bem mais tarde, não só muitos séculos depois de Heródoto e Tucídides, mas quando no Ocidente se escreviam as crônicas medievais. A cronologia a que os ritualistas se referem geralmente é um tempo dos deuses e do que aconteceu antes dos deuses. São raros os casos em que há referências a algo “antiquado”, pelo que se subentende o transcurso do tempo dos homens. E, nesses casos, são sempre referências a mudanças no interior de um rito. Por exemplo, o rito mais complicado e imponente, que é o *aśvamedha*, o “sacrifício do cavalo”: “Esse *aśvamedha* é, por assim dizer, um sacrifício antiquado, pois o que dele ainda se celebra e o que não se celebra?”¹² Depois de seguir as minuciosas e vertiginosas instruções sobre as centenas de animais que deviam ser sacrificados durante o *aśvamedha* e sobre as várias maneiras de tratá-los, as contas que deviam ser postas em suas crinas e os “percursos da faca”¹³ que deviam ser seguidos ao cortar a carne dos animais, numa brusca guinada diz-se que o “*aśvamedha* é um sacrifício antiquado” (ou “abandonado”, *utsanmayajña*). Talvez as especulações dos liturgistas já se referissem a um passado

fabuloso e perdido, quando havia um perfeito entrelaçamento entre os cantos, os números e os animais abatidos. Talvez eles já se sentissem como antiquários seiscentistas travando guerras de citações sobre algum evento desaparecido. Mas, quanto mais escassas são as referências à pura e dissolvente sucessão dos tempos, tanto mais perturbador é seu efeito. E mais vão parecerão as tentativas de estabelecer uma relação imediata, simples e unívoca entre os textos dos ritualistas védicos e alguma realidade factual. Ao contrário dos egípcios, dos sumérios, dos chineses da dinastia Zhou, os ritualistas védicos evitavam ligar os acontecimentos a alguma cronologia. O *verum ipsum factum* não valia para eles. Pois o único *factum* ligado a um *verum* era a ação litúrgica. Tudo o que acontecia antes e fora do rito pertencia ao vasto reino esgarçado da não verdade.

A Índia védica se funda sobre um exclusivismo rigoroso (somente quem participa do sacrifício pode ser salvo) e, ao mesmo tempo, sobre uma exigência de resgate total (estendido não só a todos os homens, mas a tudo o que vive). Essa dupla pretensão, que soará irracional para as outras grandes religiões (muito mais próximas do bom senso profano), vem reforçada na imagem de um antigo e irrestrito convite:

Mas as criaturas que não são admitidas ao sacrifício estão perdidas; por isso, agora ele admite ao sacrifício as criaturas aqui na terra que não estão perdidas; atrás dos homens estão os animais; e atrás dos deuses estão os pássaros, as plantas e as árvores; qualquer coisa que exista aqui na terra está admitida ao sacrifício. E, na verdade, tanto os deuses quanto os homens e os antepassados bebiam juntos, e é este o convite deles; nos tempos antigos, bebiam juntos no visível, agora o fazem no invisível.¹⁴

Não havia nada mais grave para os homens, tampouco para os deuses, do que serem excluídos do sacrifício. Nada implicava tão rigorosamente a perda da salvação. A vida, por si só, não bastava para salvar a vida. Era necessário um procedimento, uma sequência de gestos, uma inclinação constante, para não se perderem. E a salvação, para se dar, devia se estender a tudo, devia abarcar tudo. Não há salvação do indivíduo — ser ou espécie. Atrás dos homens entreviam-se as incalculáveis fileiras dos animais, equivalentes aos homens devido à sua natureza de *pasu*, eventuais vítimas sacrificiais. Atrás dos deuses, rumorejavam todas as árvores e as plantas, com seus habitantes, os pássaros, que tinham acesso mais fácil ao céu.

Essa visão grandiosa é apresentada em poucas palavras — e não encontra nenhum equivalente nas outras grandes civilizações antigas. Não vem exposta em nenhum texto grego (e muito menos romano), certamente não é uma visão bíblica (na qual o homem, desde o início edênico, traz o estigma do dominador), tampouco chinesa. Apenas os cruéis homens védicos, enquanto se dedicavam sem trégua aos sacrifícios sangrentos, pensaram em como salvar as árvores, as plantas e todos os outros seres vivos, junto com eles mesmos. E pensaram que, para tanto, só havia uma maneira: admitir todas essas criaturas ao sacrifício. Pensaram também que este era o único recurso para vencer o desafio mais pesado: fazer com que perdurasse no invisível aquele convite que, outrora, estava à vista de todos — e do qual todos participavam.

Quem entra no corpus védico logo tem a impressão de se encontrar no interior de um mundo autossuficiente e segregado. Os vizinhos? Os antecedentes? A formação? Tudo está sujeito a dúvidas. Isso explica uma certa satisfação perversa dos grandes

vedistas com o objeto de suas pesquisas: sabem que, depois de ingressar nesse mundo, não sairão mais. Um mestre como Louis Renou, numa das raras ocasiões em que se permitiu falar em termos gerais, fez uma alusão discreta a isso:

Outra razão desse declínio do interesse [pelos estudos védicos; isso em 1951] é o isolamento do Veda. Nos dias de hoje, nossa atenção está concentrada nas influências culturais e nos pontos de contato entre civilizações. O Veda oferece poucos materiais do gênero, porque se desenvolveu em condições apartadas. Ainda assim, na verdade talvez seja mais importante começar a estudar certas manifestações individuais em si e por si e examinar sua estrutura interna.¹⁵

Mas é exatamente o que, em pleno século XIX, já fazia Abel Bergaigne, fundador da gloriosa dinastia dos vedistas franceses: estudar o *R̥gveda* como um mundo inteiramente completo, que encontra justificativa apenas em si mesmo. Estudo inesgotável, como bem sabia o próprio Renou, que publicaria dezessete volumes de seus *Études védiques et paninéennes*, em que traduzia e interpretava, passo a passo, os hinos do *R̥gveda*, abordando-os a cada vez pelos mais variados ângulos, sem que o empreendimento tivesse fim. Nem o Egito, nem a Mesopotâmia, nem a China, e menos ainda a Grécia (com sua provocadora falta de textos litúrgicos) podem oferecer algo que seja sequer remotamente comparável ao corpus védico, pelo rigor do sistema formal, pela exclusão de qualquer quadro temporal — histórico, cronológico —, pela invasão ubíqua da liturgia, enfim, pelo refinamento, densidade e capciosidade das ligações internas entre suas diversas partes.

Múltiplas e vociferantes sempre foram — e continuam a ser — as teorias sobre as origens e a proveniência daqueles que se definiam Ārya e compuseram o corpus védico. Mas a enormidade de

seu empreendimento *textual* se sobressai ainda mais perante a descrição de sua existência histórica, reduzida a poucos elementos indubitáveis, tal como Frits Staal formulou certa vez:

Mais de 3 mil anos atrás, pequenos grupos de povos seminômades atravessaram as regiões montanhosas que separam a Ásia Central do Irã e do subcontinente indiano. Falavam uma língua indo-europeia, que se desenvolveu no védico, e importaram os rudimentos de um sistema social e ritual. Como outros falantes de línguas indo-europeias, celebravam o fogo, chamado Agni, e, como seus parentes iranianos, adotaram o culto do *soma* — uma planta, possivelmente alucinógena, que crescia no alto das montanhas. A interação entre esses aventureiros centro-asiáticos e os anteriores habitantes do subcontinente indiano deu origem à civilização védica, assim chamada devido aos quatro Vedas, composições orais transmitidas oralmente até hoje.¹⁶

Em sua *secura* e no tom que parece se adaptar às exigências de uma enciclopédia popular, essas linhas de Staal transmitem algo do espanto que certamente se apodera de qualquer um diante do empreendimento sem precedente e sem paralelo desses (poucos) “aventureiros centro-asiáticos”. Empreendimento que, desde o início, se baseava não tanto nas conquistas territoriais (não identificáveis, não marcantes, não sustentadas por uma forte estrutura política, inexistindo até mesmo a invenção da “cidade”, *nagara*, termo quase ausente dos textos mais antigos — e que, de todo modo, não corresponde a nenhum dado documentável: não existem traços de nenhuma cidade védica), e sim num *culto*, estreitamente ligado a textos de extrema complexidade, e numa *planta da embriaguez*. Um *estado de consciência* tornava-se o eixo em torno do qual giravam, numa meticulosa codificação, milhares e milhares de atos rituais. A mitologia e as mais temerárias especu-

lações se apresentavam como consequência do encontro fatal e explosivo entre uma liturgia e a embriaguez.

Ya evam veda, “aquele que sabe assim”, é uma fórmula sempre recorrente nos Vedas. Evidentemente, o saber — e o saber *assim*, de uma determinada maneira, que se diferenciava de qualquer outro saber — era o que mais tinha peso para os homens védicos. O poder, a conquista, o prazer apareciam como elementos subordinados, que faziam parte do saber, mas certamente não poderiam suplantá-lo. O léxico védico é de extrema sutileza e altamente diferenciado ao definir tudo o que está relacionado com o pensamento, a inspiração, a exaltação. Praticavam o discernimento dos espíritos — diria algum místico ocidental, vários séculos mais tarde — com uma segurança e uma agudeza que causam assombro e condenam as tentativas de tradução a reduções grosseiras. O que é o *dhī*? Pensamento intenso, visão, inspiração, meditação, prece, contemplação? Tudo isso a cada vez e ao mesmo tempo. E, em todos os casos, o pressuposto era o mesmo: o primado do conhecimento sobre qualquer outra via de salvação.