



UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

ARILSON SILVA DE OLIVEIRA

A INDOLOGIA DOS MLECCHAS  
A Índia entre orientalismos opostos: a indofobia franco-britânica  
e a indomania transeuropeia alemã

VERSÃO CORRIGIDA

SÃO PAULO  
2011

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO**  
**FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**ARILSON SILVA DE OLIVEIRA**

**A INDOLOGIA DOS MLECCHAS**  
**A Índia entre orientalismos opostos: a indofobia franco-britânica**  
**e a indomania transeuropeia alemã**

**VERSÃO CORRIGIDA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social da Universidade de São Paulo, com vistas à obtenção do título de Doutor, sob a orientação da Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Sara Albieri.

**De Acordo:**

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Sara Albieri

**SÃO PAULO**  
**2011**

Nome: **OLIVEIRA, Arilson Silva de**

Título: **A Indologia dos Mlecchas. A Índia entre orientalismos opostos: a indofobia franco-britânica e a indomania transeuropeia alemã.**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social da Universidade de São Paulo, com vistas à obtenção do título de Doutor, sob a orientação da Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Sara Albieri.

Aprovada em: 27 / 09 / 2011

Banca Examinadora:

Prof(a). Dr(a). \_\_\_\_\_ Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof(a). Dr(a). \_\_\_\_\_ Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof(a). Dr(a). \_\_\_\_\_ Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof(a). Dr(a). \_\_\_\_\_ Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_

## RESUMO

OLIVEIRA, Arilson Silva de. **A Indologia dos Mlecchas. A Índia entre orientalismos opostos: a indofobia franco-britânica e a indomania transeuropeia alemã.** 436 f. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

Da posição de vanguarda intelectual orientalista se eximiram, em parte, aqueles intelectuais na modernidade ocidental que de fato ficaram profundamente envolvidos com a filosofia oriental (em especial, indiana), inegavelmente com maior ênfase entre os alemães. Tal olhar filosófico manteve-se quase que absolutamente à parte das justificativas exploratórias imperialistas, tão atraentes às mentes inglesas e francesas, os orientalistas de Said, e tão exploradas pelos ditames literários e orientalistas apresentados por ele.

Assim sendo, confirmamos e discordamos ao mesmo tempo do autor de *Orientalismo* em um ponto fundamental: a Alemanha possui orientalismos opostos. Um, calcado especificamente nos vasos comunicantes de ingleses e franceses, que confirma a tese do Said; outro, sob o olhar particular de Nietzsche e Weber, dentre outros, contrapõe-se ao orientalismo imperialista. Diante desta premissa, tratamos do pioneirismo de nações movidas pela estratégia de conhecer para invadir ou decifrar para dominar, eis a Inglaterra e a França, e em seguida buscamos a ocorrência de um entendimento intelectual frutífero e amplo, no tocante ao contato ou transmissão de ideias ocorridas no século XIX e início do XX, entre os assim chamados Oriente indiano e o Ocidente alemão.

Palavras-chave: Said; Orientalismo; Franco-Britânico; Max Weber; Nietzsche;

**ABSTRACT**

OLIVEIRA, Arilson Silva de. **The Indology of Mlecchas. India between Orientalisms: the French-Britain Indophobia and the German Transeuropean indomania.** 436 f. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

Those intellectuals who, in Western modernity, were able to escape from the Orientalist intellectual vanguard position are the ones that were actually profoundly involved with Eastern philosophy (specially the Indian one), and undoubtedly that was emphasized among the Germans. . This philosophical apprehension remained almost entirely apart from the exploratory imperialist justifications, so attractive to the English and French minds, to Said's orientalists, and so exploited by the literary and Orientalist determinations indicated by him.

Therefore, we confirm and disagree simultaneously with the author of Orientalism when it comes to a fundamental point: Germany has contrasting Orientalisms one, rooted specifically on the communicating veins from the English and the French, which confirms Said's thesis; the other, under the gaze of Nietzsche and Weber, among others, opposes to the imperialist Orientalism. From this premise, we have treated the pioneerism of nations moved by the strategy to know in order to invade or codify to dominate: that is England and France. Then, we searched for the occurrence of a fruitful and broad intellectual understanding in terms of the contact and transmission of ideas that took place in the nineteenth and early twentieth centuries, among the so-called Indian East and Western Germany.

Key-words: Said; Orientalism; Franco-British; Max Weber; Nietzsche;

## AGRADECIMENTOS

Especialmente e com sentimento de dádiva e gratidão, à minha mestra Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Sara Albieri, a qual, com sua paciência, dedicação e observações sempre pertinentes e douradas, me contagiou com sua admiração pela História Intelectual e que sempre me inspirará a ser um melhor pensador.

Às docentes Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Leila Hernandez e Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Raquel Glezer, por suas orientações metodológicas e historiográficas.

Aos docentes Prof. Dr. André Bueno (FAFIUV) e Prof. Dr. Markus Weininger (UFSC), por suas significativas contribuições indológicas e agradáveis companhias.

Aos docentes Prof. Dr. Roberto Bolzani Filho (Filosofia – USP), Prof. Dr. Silas Guerriero (PUC-SP) e Prof. Dr. Sérgio da Mata (UFOP), por suas observações, diálogos e contribuições gerais. Bem como ao LEA (Laboratório de Estudos da Ásia – USP) e ao Prof. Dr. Angelo Segrillo, pelos diálogos e oportunidades conexas.

A todos os docentes da FFLCH, em especial do curso de História, da Universidade de São Paulo que, de uma forma ou de outra, contribuíram para a minha formação intelectual desde a graduação.

À doutoranda e consorte Gisele Oliveira (UNESP/Assis), por sua preciosa companhia e observações indológicas que, com o passar do tempo, ficam mais intensas. À FAPESP, pela bolsa indispensável e a todos os parentes.

Agradeço também, pelo incentivo, aos amigos e colegas uspianos de vocação intelectual que me acompanharam e me inquietaram a todo instante e aos ditirâmbicos musicais que sintonizaram as minhas longas noites ao meu sacerdócio cognitivo.

**DEDICADO**

**Ao Indólogo Prof. Ph.D. Howard Jay Resnick**  
(University of Florida)

## NOTAÇÕES SOBRE A TRANSCRIÇÃO SÂNSCRITA

A palavra “sânscrito” (*samskr̥ta*) etimologicamente significa “purificado” e é formada pela raiz *kr̥* (“fazer”) mais o prefixo *sam̐* (“perfeito”). Todas as literaturas védicas e brahmânicas são escritas em sânscrito – parte dessa literatura será referida nessa obra.

Através dos séculos, a língua sânscrita tem sido apresentada sob a convenção de inúmeros alfabetos, todavia, o modo mais utilizado em toda a Índia é o *devanāgarī* que, literalmente, significa “escrita usada nas cidades dos Deuses”. O alfabeto *devanāgarī* consiste em 48 caracteres, 13 vogais e 35 consoantes. Antigos gramáticos sanscritistas, como *Pāṇini* no século V a.C.,<sup>1</sup> organizaram este alfabeto de acordo com princípios linguísticos práticos, e essa ordem tem sido utilizada por sanscritistas modernos.

O sistema de transliteração do *devanāgarī* para o alfabeto latino utilizado nessa obra segue a Convenção de Genebra de 1949.

Todas as palavras em sânscrito estão em itálico e sob a fonte *balaram* – uma fonte aceita internacionalmente e que segue a Convenção de Genebra.

Algumas regras básicas para um mínimo entendimento:

- 3 No sânscrito não se faz normalmente o plural com “s”, no entanto, aqui, para efeito de uma melhor e mais dinâmica leitura, o utilizaremos;
- 4 A única pontuação é o ponto, representado por um traço vertical no fim da frase e do parágrafo, por dois traços;
- 5 Quando ocorre a fusão de letras iguais (*ā*, *ī*, *ū*) aparece o sinal diacrítico (macron);
- 6 Terminadas em “a” as palavras geralmente são masculinas, terminadas em “ī” geralmente são femininas e terminadas em “n”, neutras;
- 7 “h” é aspirado, como em *holy* (inglês);
- 8 “ś” soa como o *ch* em *chá*;
- 9 “ḡ” tem som gutural, como em *garganta*;
- 10 “ṛ” sempre soa como *r* em *parada*, nunca como em *rato*;
- 11 “c” soa como o *tch* em *tchê*;
- 12 “ā” é som longo, como em *arte*;
- 13 “e” é som fechado, como em *cedo*;
- 14 “o” é som fechado, como em *iodo*;
- 15 “j” soa como o *dj* em *Djalma*;
- 16 “ś” soa como o *ss* em *pássaro*;
- 17 Não existem as letras nem o som de “z”, “f” e “q”.

<sup>1</sup> AIYAR, C. Ramaswami (2000). “An Introduction to Hinduism”. In: *The Gazetteer of India*, vol. I. Delhi: Publications Division Government of India.



## SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO. Indologia e Orientalismo: dois conceitos, duas medidas.....	1
1.1 Indologia	
1.2 Orientalismo: Said e o Oriente como invenção do Ocidente	
2. CAPÍTULO I. A Senda das Ideias da Índia Antiga à Alemanha.....	8
2.1 As Ideias Indianas	
2.2 O Contato Entre as Ideias da Índia e as do Ocidente	
2.4 A Grécia Como Fonte Indológica Para a Europa medieval	
2.5 A Índia Fabular Entre os Europeus Medievais	
2.6 A Índia entre Invasores: árabes, portugueses e os piratas vestidos de sacerdotes (as tarântulas)	
3. CAPÍTULO II. A Indofobia Franco-Britânica.....	55
3.1 As Ideias Literárias Indianas entre os Intelectuais Franceses e Ingleses Modernos	
3.2 Os Ingleses.....	55
3.2.1 As invasões que geraram o cenário encontrado pelos britânicos	
3.2.2 Charles Wilkins	
3.2.3 William Jones	
3.2.4 Henry Thomas Colebrooke	
3.2.5 Horace Hayman Wilson	
3.2.6 Monier Monier-Williams	
3.3 Os Franceses.....	129
3.3.1 Voltaire	
3.3.2 Anquetil-Duperron	
3.3.3 Eugène Burnouf	
3.3.4 Jules Michelet	
3.3.5 Sylvain Lévi	
3.3.6 Outros franceses sob o impacto literário indiano	
4. CAPÍTULO III. Nietzsche e Weber.....	207
4.1 Nietzsche: o olhar transeuropeu de um espírito livre.....	207
4.1.1 Primeiros Contatos de Nietzsche com a Índia	
4.1.2 Nietzsche e o <i>Manu-samhitā</i>	
4.1.3 Um Zaratustra Indianizado?	
4.1.4 Uma Nova <i>Aurora</i> a Brilhar	
4.1.5 Nietzsche e o Budismo	

4.2 Max Weber e o Jardim Encantado da Índia.....	258
4.2.1 As Fontes Indológicas de Weber	
4.2.2 Suas Fontes Sobre o Budismo	
4.2.3 A Obra <i>Hinduismus und Buddhismus</i>	
4.2.4 A Ásia	
4.2.5 A Índia como Antítese à Judaína, ao Racionalismo Europeu e à Ética Protestante	
4.2.6 O Budismo	
4.2.7 Combate ao Budismo	
4.2.8 O Islã na Índia	
4.2.9 “Hinduísmo”, um conceito orientalista	
5. CONCLUSÕES.....	321
5.1 Comparando Ideias e Valores: entre as tarântulas da moral e “a mais profunda das três grandes religiões”, o hinduísmo	
5.2 Intervenção de Weber no debate historicista	
5.3 A Indologia em Weber Frente à História Universal	
5.4 Análise da Posição Indológica de Weber	
5.5 Weber e sua Indomania	
5.6 Said, Orientalismo e Germânia	
5.7 Quando a Germânia Sai de Cena	
5.8 A Individuação Alemã: fator que lhe favorece estar mais próxima da Índia	
5.9 Enfim, o Oriente Resume-se ao Islã?	
5.10 As Equivocidades Saidianas	
6. BIBLIOGRAFIA.....	380
7. ANEXOS.....	420
7.1 O Legado das Ideias Indianas	
7.2 O <i>Pañcatantra</i>	

*strī-bāla-go-dvija-ghnās ca*

*para-dāra-dhanāḍṛtāḥ*

*uditāsta-mita-prāyā*

*alpa-sattvālpakāyusaḥ*

*asamskṛtāḥ kriyā-hīnā*

*rajasā tamasāvṛtāḥ*

*prajāḥ te bhakṣayiṣyanti*

*mlecchā rājanya-rūpiṇaḥ*

“Esses *Mlecchas* disfarçados de reis assolarão os cidadãos, assassinando inocentes, mulheres, crianças, vacas e *brāhmaṇas* e cobiçando as mulheres e propriedades alheias. Serão oscilantes em seus temperamentos, terão pouca força de caráter e viverão muito pouco tempo. De fato, não purificados por nenhum ritual védico e destituídos da prática dos princípios arianos, estarão totalmente cobertos pela insaciabilidade e ignorância”

(*Bhāgavat Purānā*, XII.1.39-40)

“A *Bhagavad-gītā* é a mais bela e talvez a única verdadeira poesia filosófica contida em todas as literaturas que nos são conhecidas”

**WILHELM von HUMBOLDT**

“Os rios da filosofia indiana voltam-se para a Europa e estão produzindo uma mudança fundamental em nosso conhecimento e pensamento”

**ARTHUR SCHOPENHAUER**

“é com o sentimento oposto [à Bíblia] que leio o código de *Manu*, uma obra inigualavelmente espiritual e superior, tanto que apenas nomeá-lo juntamente com a Bíblia seria um pecado contra o *espírito*. Logo se percebe: ele tem uma verdadeira filosofia atrás de si, *em si*, não apenas uma malcheirosa judaína [ópio judaico] de rabinismo e superstição...”

**FRIEDRICH NIETZSCHE**

“O atual sistema numérico racional, fundamento técnico de toda ‘calculabilidade’, é de origem indiana. Os indianos [...] cultivaram a ciência racional (e entre ela, a matemática e a gramática). Também tiveram a experiência do desenvolvimento de numerosas escolas filosóficas e religiosas, de quase todos os tipos sócio-historicamente possíveis. Em boa medida, surgiram estas sobre o substrato de uma poderosa tendência ao intelectualismo e à racionalidade sistemática que se apoderaram dos mais diversos domínios da existência”

**MAX WEBER**

“esta nação filosófica por excelência, possui mais palavras sânscritas especiais do pensamento filosófico ou religioso do que há no grego, no latim e no alemão combinados”

**HERMANN KEYSERLING**

# INTRODUÇÃO

## **Indologia e Orientalismo** **Dois conceitos, duas medidas**

### **INDOLOGIA**

Indologia faz parte de um subconjunto de estudos asiáticos que se resume em um esboço acadêmico da história, cultura e língua do subcontinente indiano, especificamente ao que hoje tange a Índia, o Paquistão, o Sri Lanka, o Tibete e o Nepal, todos acoplados no que um dia já fez parte ou no que hoje faz parte de *Bhārata Varṣa* ou atual Índia. Não obstante, a indologia muitas vezes se fixa no estudo da literatura sânscrita ou da Índia propriamente dita, em seus vários momentos e para todos os seus olhares. Ela pode ser dividida em indologia clássica e moderna, o que diferirá espacial e historiograficamente, além de assegurar especificidades quanto às práticas e ideias religiosas e filosóficas indianas. No que tange ao nosso título em especial, *Indologia dos Mlecchas*, nos referimos às análises e olhares indológicos estrangeiros (*Mlecchas*) à Índia e sobre ela, especialmente daqueles que hoje caracterizamos como “ocidentais”; fato que não impede outros orientais de também inserirem-se nesse conjunto de “estrangeiros” que, obviamente, vistos e sentidos como desprovidos de uma cultura nobre, tal qual a védica, brahmânica ou hinduísta. Todavia, nos concentraremos aos olhares europeus, em especial aos anglo-franceses e alemães.

Douglas McGetchin<sup>2</sup> afirma que no final do século XIX a Alemanha possuía mais professores universitários estudando sânscrito do que todo o resto da Europa, e que, em 1903, na Alemanha, havia 47 professores indólogos, destes, 26 eram considerados grandes professores ou pesquisadores da Índia ou da cultura ariana. Uma categoria, completa McGetchin, que forma o maior aglomerado de indologia europeia que, ao contrário dos britânicos, os interessados imperialisticamente na cultura indiana, que possuíam na mesma época apenas quatro grandes especialistas indólogos. Isto nos revela que há, em um primeiro olhar, um contraste e muitos interesses dicotômicos em torno da análise da cultura indiana, o que caracteriza motivações e sentidos dados à indologia europeia, que muitas vezes

---

<sup>2</sup> McGETCHIN, Douglas T. **Indology, Indomania, and orientalism: ancient India's rebirth in modern Germany**. New Jersey: Fairleigh Dickinson University Press, 2009, p. 17.

corroboram a teoria de Edward Said em seu clássico *Orientalismo*, mas que também saem muitas vezes de seus ditames generalizantes. Algo que será debatido ao longo de nossa jornada que aqui se inicia, não obstante, com a inquietação: seriam os *mlecchas* ou estrangeiros, em especial os europeus ou ocidentais, todos orientalistas ao olharem para a Índia? Não existe ou existiu nenhuma divergência, exceção ou mesmo um olhar transeuropeu que contradissesse o viés colonialista, imperialista ou interessadamente cristão como bem nos revela Said? Vejamos.

## **ORIENTALISMO**

### **Said e o Oriente como Invenção do Ocidente**

Edward Said defende que todo orientalismo inicia sua pesquisa “com a percepção de que a cultura ocidental está passando por uma fase importante, cuja característica principal é a crise que lhe foi imposta por ameaças como a barbárie, as preocupações técnicas estreitas, a aridez moral, o nacionalismo estridente, e assim por diante”.<sup>3</sup>

Tal tese será aprofundada, ampliada e defendida em sua obra *Culture and Imperialism* (1983). Essa coletânea de artigos integra em definitivo sua luta intelectual contra a política daquilo que ele denomina de “expropriação imperialista ocidental” e a favor da questão palestina. Seu *Culture and Resistance* (2003), por sua vez, um conjunto de entrevistas realizadas por David Barsamian, terá o tom – e neste caso não poderia ser de outra maneira – de guerra intelectual contra imperialismos orientalistas e, implicitamente, puritanos estadunidenses.

Com sua última obra, *Freud and the Non-European* (2003), além de inúmeros outros artigos e coleções de ensaios, Said fechará sua consagrada e eloquente luta político-intelectual. Mas a sua mais importante contribuição se dá com *Orientalism* (1978), a nosso ver, leitura obrigatória para todos os que se debruçam intelectualmente sobre o que se conhece como o Oriente, independente do tipo de objeto, do espaço geográfico, do tempo histórico ou da linha analítica de pesquisa. Pois, apesar de nossas ressalvas, que passaremos a

---

<sup>3</sup> SAID, Edward. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 263.

expor a seguir, *Orientalism*<sup>4</sup> tornou-se uma importante aliada ao alertar sobre alguns perigos evidentes – por exemplo, deter-se no eixo do exotismo, sem alcançar as ideias ou filosofias inerentes – a todo aquele que se propõe a estudar seriamente o que se conhece *a priori* como Oriente.

Em um primeiro sentido, o orientalismo é um estilo de pensamento baseado em uma distinção ontológica e epistemológica feita entre o Oriente e o Ocidente. E em outro sentido, apresenta-se como algo mais histórico e materialmente definido, designando o modo pelo qual se negocia o Oriente como objeto de uma instituição organizada. Negocia-se o Oriente através de declarações a seu respeito, autorizando opiniões, descrevendo-o, invadindo-o e apoderando-se dele, ou seja, estilizando-o para dominá-lo e reestruturá-lo. Em outras palavras, trata-se de uma falsa tutela estabelecida por eruditos, missionários, negociantes, militares e, principalmente, literatos. Caracterizado um Ocidente dominador e um Oriente dominado, infere-se que as terras orientais devem ser ocupadas e seus sangues, tradições e tesouros postos à disposição.

O orientalismo representa, portanto, um conhecimento sobre o Oriente que o põe na aula, no tribunal, na prisão ou no manual para ser examinado, analisado, julgado, disciplinado ou governado. Um real conjunto de coerções e limitações ao pensamento, uma disciplina abordada sistematicamente, e um tema de erudição, de descobertas e de práticas.

Segundo Said, o orientalismo situa-se em um campo de estudo que se inicia com o Ocidente cristão, específica e formalmente, com a decisão do Concílio de Viena, em 1311-1312, ao estabelecer – juntamente com a dissolução da ordem dos templários – uma ambição geográfica com a série de cátedras sobre árabe, hebraico e siríaco em Paris, Oxford, Roma, Bolonha, Avignon e Salamanca. Campo este, na modernidade, submetido ao imperialismo, positivismo, utopismo, historicismo, darwinismo, racismo, freudianismo, marxismo, spenglerismo etc., os quais explicam o comportamento, a mentalidade, a genealogia e a atmosfera oriental, permitindo uma observação regular e acesso aprofundado do seu comportamento. Tudo isso, e todos, submetidos aos limites e coerções quanto ao que podem fazer ou falar, com e sobre o Oriente.

Com essas premissas em mãos, Said projeta alguns problemas a serem tratados durante o seu percurso antiimperialista, quais sejam: **1)** quais tipos de apriorismos intelectuais, estéticos e culturais participaram da formação orientalista? **2)** como a Filologia, a Lexicografia, a História, a Biologia, a Teoria Econômica, a Política e os romances entraram

---

<sup>4</sup> Utilizaremos a versão original: **Orientalism**. London: Penguin Books, 1995, juntamente com sua versão brasileira: **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

para o serviço imperialista ocidental? 3) quais mudanças, modulações, refinamentos e revoluções têm lugar no interior do orientalismo? 4) como o orientalismo se transmite e se reproduz de uma época a outra?

Para responder a tais questionamentos, Said utilizar-se-á de uma metodologia que, primeiro, delimitará uma grande massa de material, na qual assinala quais textos, autores ou períodos são mais adequados. Nesse exercício, decide partir (assim como também faremos) das experiências britânica, francesa e americana<sup>5</sup> no Oriente, consideradas como uma unidade acadêmica literária, por um lado, e imperialista de orientação colonial, por outro. Said, deste modo, empregará uma análise dialética entre o texto e uma complexa formação de ideias literárias sobre o Oriente. Nós, entretanto, ampliaremos esse escopo também para a Filosofia e História.

Chega ele à conclusão de que o orientalismo tem uma premissa na exterioridade, ou seja, uma preocupação de escrever e dizer que os orientais estão fora do Oriente tradicional, tanto existencial como moralmente. Trata-se de um erro histórico e social que só o ocidental será capaz de corrigir. Tal identidade representada (e não representativa) será estabelecida como autoridade de direito e de superação consciente, como se o oriental não tivesse capacidade pessoal de responder por sua cultura ou vivências. Assim como elegantemente foi declarado por Marx no *18 Brumário* (cap. VII), em relação aos pequenos camponeses franceses da era napoleônica: “não podem representar-se; têm que ser representados”. Ao se utilizar dessa citação de Marx, Said parece nos dizer que, na visão dos orientalistas, como Marx, só ao Ocidente cumpre a tarefa de dizer o que o Oriente e o oriental foram, são e devem ser.<sup>6</sup> Desse modo, para que o orientalismo tenha qualquer sentido, ele depende mais do Ocidente que do Oriente, pois seu sentido é diretamente tributário do método ocidental de representação. Para Said, isso promoveu um desencanto e uma visão generalizada esquizofrênica, ao passo que “Escritores tão diferentes entre si como Marx, Disraeli, Burton e Nerval poderiam manter uma longa discussão entre si, por assim dizer, usando todas essas generalidades sem questioná-las, mas de modo inteligível”.<sup>7</sup>

Said criticará duramente todo esse aparato que ele classifica como imperialismo mascarado pela erudição. O Oriente tem sua própria história e sua própria tradição de pensamento, não precisando de interventores alheios às suas conjunturas e anseios. Portanto, é um erro, conclui Said, afirmar que o Oriente é essencialmente uma mera ideia ou criação

---

<sup>5</sup> Deixaremos de lado uma análise mais apurada do orientalismo americano, por nos contermos detidamente ao contexto intelectual europeu e por saber que tal análise nos levaria a outra tese.

<sup>6</sup> SAID, Edward W. **Orientalismo**, op. cit., p. 33.

<sup>7</sup> **Ibid.**, p. 111.



sem realidade correspondente, mas pronta para uma “realidade” construída e imposta pelos invasores. Combaterá Said, desse modo, a ideia de uma geografia imaginativa,<sup>8</sup> mostrando que é possível argumentar intelectualmente o contrário: desconstruindo tal geografia e assim percebendo que objetos distintos (realidade e ficção) são produções mentais, e que eles, embora pareçam existir, têm uma significância meramente ficcional. Uma sociedade particular – dará Said tal exemplo – vive em alguns hectares e estabelece uma determinada fronteira entre “sua” terra e adjacências imediatas e o território além, o qual denomina de “bárbaros”. Essa atividade mental de designar um espaço familiar que é “meu” e outro espaço desconhecido além do “meu” como “deles” é um modo de fazer distinções geográficas arbitrárias.

Para Said essa ideia vem de longa data, pois já estaria presente na *Iliada* de Homero, nas peças de Ésquilo, nas *Bacantes* de Eurípides, enfim, na Grécia e Roma clássicas;<sup>9</sup> seja com oradores, geógrafos, historiadores ou poetas, já se encontra tal demarcação explícita entre Oriente e Ocidente. Por outro lado, com as invasões deliberadas no período medieval europeu da Pérsia, Síria, Egito, Índia, Indonésia e China, surgem os medos e espasmos supersticiosos cristãos, devido a suas visões estarem focadas no exotismo, no intenso desejo prosélito e na busca desenfreada pelas especiarias.<sup>10</sup>

Dirá Said que os cristãos partiram para o ataque em especial contra o islamismo. Ataque que era, como disse Edward Gibbon, “coevo com o mais obscuro e indolente período dos anais europeus”.<sup>11</sup> O Islã passou a ser considerado e vislumbrado como devastador e cruel, o símbolo do terror, o diabólico, o bárbaro, um perigo constante para os dogmas estruturados da Igreja e um trauma duradouro ao seu poder político. Durante a Idade Média europeia até o século XVIII, grandes escritores como Ariosto, Dante, Milton, Marlowe, Tarso, Shakespeare, Camões, Cervantes e outros, se utilizaram das riquezas do Oriente para suas produções; uma vastíssima cultura que servia de “mito ideológico”. A *Bibliothèque Orientale* (1697) de Barthélemy d’Herbelot, por exemplo, será um célebre modelo de como a maneira dramática e o imaginário juntar-se-ão ao teatro orientalista.<sup>12</sup>

Ele concluirá afirmando que, assim como a Inglaterra e a França invadiram, dizimaram ou aculturaram nações orientais no passado, em virtude da sua *auri sacra fames*, hoje são os Estados Unidos que exercem esse “destino manifesto”. Dessa forma, os poucos

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 64-65.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 267.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 73.

estudantes orientais promissores que conseguem – como ele mesmo – ingressar no sistema, são encorajados a irem para os Estados Unidos com a finalidade de tornarem-se os herdeiros do orientalismo que “teima” em avançar sem barreiras.<sup>13</sup> O que ele está enfatizando é que, embora nos tempos atuais já não se possa pré-qualificar ou pré-ajuizar em dissertações cultas ou populares o que ele chama de “mente negra” e “personalidade judia”, para orientais e não cristãos – como a “mente islâmica” ou “caráter árabe” – ainda se abrem frequentes e crescentes exceções, com pesquisas perfeitamente possíveis.

Mas o otimismo de Said ultrapassa essas barreiras impostas e apresenta uma alternativa ao orientalismo imperialista:

Estudiosos críticos [novos, e somente novos, importante lembrar!] cuja formação é pelas disciplinas tradicionais do orientalismo são perfeitamente capazes de se livrarem da velha camisa-de-força ideológica. A formação de Jacques Berque e de Maxime Rodinson [por exemplo] é do mais alto nível, mas o que dá vigor às suas investigações, mesmo de problemas tradicionais, é a autoconsciência metodológica deles.<sup>14</sup>

Devemos submeter nosso método ao exame crítico, nos alerta Said, pois, “se lembrarmos que o estudo da experiência humana tem uma consequência ética, para não dizer política, no pior ou no melhor sentido, não ficaremos indiferentes ao que fazemos como estudiosos”. Em suma: “o problema, então, é fazer com que o estudo se ajuste e de certo modo seja moldado pela experiência, que seria iluminada e talvez mudada pelo [mesmo] estudo”. Em outras palavras: “a qualquer custo, a meta de orientalizar continuamente o Oriente deve ser evitada [...]”.<sup>15</sup>

Com tais orientações saidianas, pensamos estar munidos com algum instrumento necessário para podermos tratar do Oriente, e, prioritariamente, de um Oriente que também foi contemplado por pensadores *Mlecchas* (do sânscrito: “não arianos”) ou *Abendlandes* (do alemão: “ocidentais”).

Todavia, como sentido de nossa análise, visamos aqui discutir as ideias sobre a Índia apresentadas por intelectuais franco-britânicos e alemães sem tentar reproduzir ou analisar a realidade contextual desses intelectuais, isto é, restringindo-nos a um aspecto preciso de seus escritos: as ideias indológicas. Pensamos que tal enfoque nos revelará nuances expressivas e merecedoras de serem conhecidas: a singular identidade intelectual germânica formada sobre o pensar indiano. Para tal, procuraremos empregar os conceitos e

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 327.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 331.

<sup>15</sup> *Ibid.*

categorias weberianas (a nosso ver, historiográficas) para organizarmos seletivamente a produção intelectual e orientalista germânica, isolando descrições heurísticas, aptas a revelarem o que for importante à luz de nossas indagações-problema, quais sejam: que Índia os alemães encontraram, como a interpretaram e como se apropriaram de suas ideias transmitidas?

Além disso, tentaremos compreender tais intelectuais como partes de uma rede engajada na elaboração de ideias indológicas em conexões orientalistas diferenciadas dos anglo-franceses, apresentados por Said e por nós (como a seguir). Salientamos que, nesse caso, nossa compreensão não se prenderá à mera apresentação de um período histórico, mas à apreensão dos sentidos das ideias expostas nas obras de tais pensadores. Em outras palavras, interpretaremos para explicar, utilizando-nos da análise causal weberiana, segundo a qual, desfechos históricos específicos são explicados em termos de antecedentes causais específicos. Pois, segundo Weber, a atribuição de significado cultural (segmento finito da infinidade dos processos históricos) é uma pressuposição subjetiva, a qual afeta nossas seleções objetivas que, por sua vez, dependem de nossos interesses.

Como veremos – eis nossa hipótese – a intenção filosófica germânica não tinha, em definitivo, o ímpeto de averiguar ou comparar a Antiguidade clássica oriental com a modernidade do Oriente “real”, no intuito de “decifrar para dominar”; por tal motivo eles (com as devidas exceções desencantadas), por não terem a intenção de invadir, mas de compreender, não se sentiram inclinados ou não tiveram motivação ao turismo exótico, presente nas famosas terras do Leste: ausência de razão que motivará Said a considerar tal objeto desinteressante para análise.

## CAPÍTULO I

### A SENDA DAS IDEIAS: DA ÍNDIA ANTIGA À GERMÂNIA

Permita-nos lembrar que [...] a Índia foi a Terra-Mãe de nossa raça e o sânscrito a mãe das línguas europeias; que ela foi a mãe de nossa filosofia; mãe, através dos árabes, de muitas de nossas matemáticas; mãe, através de *Buddha*, dos ideais corporificados pelo cristianismo; mãe, através das comunidades de vilarejo, do auto-governo e da democracia. A Índia-Mãe é, de muitas maneiras, a mãe de todos nós.

Will Durant<sup>16</sup>

#### As Ideias Indianas

O pensar, as ideias ou a filosofia indiana fazem parte, contrariando, de um lado, a teoria evolucionista e a dialética hegeliana e, de outro, os ares vitais dos poucos defensores que restam de uma Índia estática ou “sem história” (mesmo que confirmada a tragédia à flor da pele ou *Veratrum album* do caráter indológico presente em Schopenhauer, Nietzsche e Weber), de uma civilização histórica em desenvolvimento e incansável há pelo menos 9000 anos. Aqui, considerando o aparecimento dos *Vedas* em mais ou menos 7000 a.C.,<sup>17</sup> o que implica constatar um fruto civilizador ideal e histórico de algo que vinha se edificando em tempos mais remotos; ou até, como muitos pensadores indianos apregoam, uma acentuada decadência da tradição védica: da protegida tradição, matematicamente *oral*, para o perigo e a passividade da massificação através do *escrito*.

Afirmamos “matematicamente”, devido à preocupação e à prática oral védica em diferenciar-se ou contrariar-se à alteração da métrica dos versos evocados, todos de propriedade brahmânica e longe de uma oralidade sob o domínio do senso comum ou propriedade de “contadores de histórias” profissionais, típicos da Europa antiga e medieval.

<sup>16</sup> DURANT, Will. **The Case for India**. New York: Simon and Schuster, 1930, p. 04.

<sup>17</sup> Períodos apresentados em capítulos posteriores.

Aqui, como sempre, a Índia mais uma vez se apresenta rebelde à nossa lógica no que se refere a racionalização tecnocrata típica ocidental. Não obstante, na Índia antiga toda a narrativa mítica ou histórica está designada para quem possui a herança e a educação da memória em linguagem sânscrita, milimetricamente conservada como rito sonoro, ou seja, a vocação da narração (védica ou épica brahmânica) é hereditária e sob a prova, durante seus estudos juvenis, da capacidade do narrador (o *brāhmaṇa*) para tal exercício de cunho intelectual. Por tal motivo, o estimado filósofo alemão Hermann Keyserling (1880-1946) será enfático: “esta nação filosófica por excelência, possui mais palavras sânscritas especiais do pensamento filosófico ou religioso do que há no grego, no latim e no alemão combinados”;<sup>18</sup> já o linguista de Oxford, Nicholas Ostler, inferirá:

[...] a cultura indiana é única no mundo em relação à análise rigorosa de sua própria língua, a qual, além disso, a transformou em disciplina central de si mesma [para sua própria cultura e do oral para o escrito]. A palavra sânscrita para gramática, *Vyākaraṇa*, ao invés de se basear, como a gramática grega [e as demais], em palavra por palavra ou por escrito, como meio de análise, fez da própria linguagem o objeto por excelência para análise.<sup>19</sup>

Com isso, surge a ideia e a busca típica indiana da possibilidade memorialista, em sua máxima expressão, de uma perfeição (ou sua busca) narrativamente intelectual e regida pelo dever ritual ou *dharma*, das confrarias ou ordens dos “homens da razão”; posterior e decadentemente postas em um limítrofe do pensar chamado escrita.

Aqui estamos expondo algumas diferenças entre as ideias da tradição oral indiana e as demais tradições: na Índia, a narrativa védica (dos *Vedas*) é propriedade dos *brāhmaṇas* e, portanto, função exclusiva dos intelectuais e não de simples memorialistas aldeões profissionais. Fato que torna as narrativas orais védicas secretas ou pertencentes aos não comuns, no tocante ao exercício da memória. Isto não implica dizer que não houvesse contos populares ou equivalentes às narrativas dos aedos e rapsodos (poetas cantantes das epopeias gregas) ou aos bardos celtas, pelo contrário, as narrativas populares, principalmente dos grandes *Itihāsas* ou épicos, sempre foram abundantes aos milhares, como ainda as são; com a diferenciação significativa que mesmo as narrativas populares eram recitadas pelos *brāhmaṇas* locais.

<sup>18</sup> KEYSERLING, Hermann. *The Travel Diary of a Philosopher*. New York: Harcourt, Brace & Company, 1929, vol. I, p. 106, vol. II, p. 157.

<sup>19</sup> OSTLER, Nicholas. *Empires of the Word: a language history of the world*. New York: Harper Collins, 2005, p. 180.

Tudo isso implica que o privilégio, o *status* e a grande narração voltar-se-iam para e seriam os símbolos vivos dos pensadores *brāhmanas*, que possuíam, segundo a sua própria tradição, uma necessária frieza dos sentimentos ligada à razão lógica [*Nyāya*] e apurada, a um olhar para além das aparências e uma ética com espírito mágico que, sob suas experiências, seria capaz de suportar os desafios inerentes da vida e a dor, contra os desvirtuamentos da narração ritual, matemática e filosoficamente composta. Em outras palavras, os *Vedas* em si não eram narrados para os comuns; para tais, havia outras narrativas, baseadas em histórias míticas e alegorias mais sentimentais. Os *Vedas* eram propositadamente proibidos à massa da população, devido à falta, nela, da herança vocacional e fria da subjetividade racional, sistematizada e necessária para o acompanhamento e a apreensão daquilo que se narrava, ou seja, se recitava, se transmitia e se preservava com esmero intelectual.

É o que acontece até os nossos dias no Ocidente, já que qualquer programação mais filosófica dificilmente é apreciada pela massa, senão por pouquíssimos raros espíritos. E isso a Índia bem defendia e legalizava, levando tal certeza a todos os âmbitos da vida e a todos os campos do saber.

### **O contato entre as ideias da Índia e as do Ocidente**

Tal “desenvolvimento” histórico das ideias indianas, conceitualmente aqui aplicadas, não deve ser entendido como evolução histórica, quem sabe “decadência” se aplique melhor para percepção do fato. Mas, em todo caso, nota-se uma visível movimentação cultural (seja para o esplendor ou ruína), como presente em todas as grandes civilizações da Antiguidade, e com um caráter ininterrupto há milhares de anos, antes dos gregos, mesmo anterior ao monumental, mágico e glorioso Egito. E, no mais, uma cultura que contagiou intelectualmente a Europa, desde os gregos, passando pela inserção dos árabes nas terras do Oeste, até a modernidade com os orientalistas ingleses e franceses, românticos alemães e todo grande aventureiro intelectual que tentou compreender ou descobrir a face de um mundo há muito lembrado e há muito esquecido.

Tal fato – o mesmo que dissertaremos durante toda a nossa jornada indológica – nos é magistralmente resumido por Will Durant:

Desde o tempo do grego Megástenes, que a descreveu em 302 a.C., até o século XVIII, a Índia foi a maravilha e o mistério da Europa. Marco Pólo (1254-1323) pintou vagamente parte da Índia Ocidental; Colombo, ao tentar

alcançá-la, foi bater na América; Vasco da Gama deu a volta à África para redescobri-la [ou melhor, invadi-la]; e os mercadores falavam gulosamente nas “riquezas das Índias”. Mas os estudiosos deixaram a grande mina [intelectual] intacta. Um missionário holandês, Abraham Roger, começou a abrir as portas com o seu *Open Door to The Hidden Heathendom* (1651); Dryden escreveu a peça *Aurangzeb* (1675); e um monge austríaco, Paulino de S. Bartolomeu, deu impulso à matéria com suas gramáticas sânscritas e um tratado sobre o *Systema Brahmanicum* (1792). Em 1789 Sir William Jones iniciou sua carreira de grande indólogo com a tradução do *Śakuntalā* de *Kālidāsa*; essa tradução, passada para o alemão em 1791, influenciou profundamente Goethe e Herder, e – através dos Schlegels – todo o movimento romântico esperançado de encontrar no Oriente o misticismo e o mistério que pareciam mortos com o surto da ciência europeia. Jones espantou o mundo erudito com a declaração de que o sânscrito era afim de todas as línguas da Europa e a descoberta de nosso parentesco racial com os hindus védicos [ou melhor, indianos da era védica]; daí nascerem a moderna Filologia e a Etnologia. Em 1805 o ensaio de Colebrooke *Sobre os Vedas* revelou à Europa a mais velha produção da literatura indiana; e quase ao mesmo tempo Anquetil-Duperron, com a tradução dos *Upanisads*, tornou claro a Schelling e Schopenhauer o que eles consideravam a mais profunda filosofia que já haviam conhecido. [...] A despeito desse movimento, estamos apenas começando a penetrar na Índia; nosso conhecimento da sua literatura é hoje tão limitado como o conhecimento da literatura grega e romana o eram para os europeus do tempo de Carlos Magno.<sup>20</sup>

Todavia, como ressaltamos anteriormente, Said aponta que o Concílio de Viena foi de fato o precursor formal do orientalismo (inclusive indológico), contudo, podemos averiguar que tal divisão (Oriente e Ocidente) – não apenas geográfica, mas também cultural, religiosa, filosófica, étnica e em muitos casos até científica, com quase absoluta aceitação interessada e artificiosa ainda entre nós – estava presente, atuante e com larga proposta de divulgabilidade imperialista, formação identitária ôntica ou mera empáfia racionalista tecnocrata, já entre os gregos helênicos (curiosamente, nunca antes deles) e seus sucessores ou imitadores europeus.

Aqui, entre gregos e concílios cristãos, a razão caminhava e caminha “despreocupadamente” rumo à Verdade, até chegar diante da barreira dos costumes ou imaginário cultural prevalente, já que, para além disso, baixava e baixa-se a crista do racional e desabrochava-se e desabrocha-se o interesse identitário, pois a Verdade não poderia e nem pode ser bárbara (estrangeira, indiana) – qualquer semelhança com o hegelianismo não será mera coincidência.

Os primeiros a dividirem geograficamente e conceberem o mundo em Ocidente e Oriente, até onde sabemos, foram, portanto, esses que denominamos de gregos helênicos,

---

<sup>20</sup> DURANT, Will. **A História da Civilização I**: nossa herança oriental. Rio de Janeiro: Record, 1963, p. 263 [conformidade do sânscrito nossa].

antigos homens da Ásia Menor e caracterizados por Weber como agentes sociais e intelectuais que interagiram com o judaísmo antigo. Weber dirá que tal relação trata-se de:

Aquele grande processo histórico-religioso do desencantamento do mundo que teve início com as profecias do judaísmo antigo e, em conjunto com o pensamento científico helênico, repudiava como superstição e sacrilégio todos os meios mágicos de busca da salvação [...].<sup>21</sup>

Frutificam-se, em ambas as partes, visões de mundo separatistas em relação ao campo mágico e mítico, da própria Grécia ou estrangeiro a ela. O contato dos judeus com a cultura helênica, portanto, repercutiu incisivamente no pensamento hebraico e este, por sua vez, no pensamento helênico. Textos sagrados do judaísmo dão mostras do esforço dos autores, que viveram na época do helenismo, no sentido de justificar a sua fé em um deus por meio da elaboração de imagens de mundo e condutas de vida sistematizadas racionalmente. Nestas imagens, percebe-se a introdução de categorias teleológicas, a presença de traços de uma lógica argumentativa (discurso) de tipo grega mais elaborada e a atribuição a tal divindade de predicados como O Inapreensível. Fato que acelerou, segundo Weber, a “profunda transformação das concepções antigas dos espíritos animistas e dos Deuses heroicos, muito semelhantes em todas as partes”.<sup>22</sup> Algo que, notadamente, influenciou o olhar helênico sobre a Índia, bem diferenciado do olhar pré-helênico: em especial aos iniciados nos mistérios órficos e ao pitagorismo. E será esse olhar indológico helênico, marcado pelo início do desencantamento do mundo, próprio e brotado do judaísmo, que a Europa medieval encontrará a princípio.

### **A Grécia como fonte indológica para a Europa medieval**

Curiosamente, nas literaturas filosóficas indianas *Upaniṣads*<sup>23</sup> e no *Bhāgavata Purāṇa*,<sup>24</sup> a identificação de um princípio vital que a tudo anima (*ātman*) com uma carruagem puxada por corcéis é usual, do mesmo modo que em um dos textos mais importantes da tradição clássica budista<sup>25</sup> a imagem é reiterada como forma de traduzir os elementos constituintes da nossa identidade pessoal. Por sua vez, nas tradições gregas e nórdicas,

<sup>21</sup> WEBER, Max. *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*, op. cit., p. 95.

<sup>22</sup> Idem, *Ensayos sobre Sociología de la Religión*. Madrid: Taurus, 1987. v. 1, p. 252.

<sup>23</sup> *Kaṭha Upaniṣad* (I.3.3-4,9); *Maitri Upaniṣad* (II.3).

<sup>24</sup> IV.29.18; VII.15.41.

<sup>25</sup> O *Milinda Pañha* (século II a.C.) ou “As Perguntas de Milinda”, o qual relata um diálogo do rei Menandro I (Milinda, em pali) de Eutidêmia, considerado o primeiro ocidental convertido ao budismo através do sábio Nāgasena (HORNBERG, Isaline Blew. *Milinda’s Questions I*. Oxford: The Pali Text Society, 1996, p. 36).



deparamos com imagens semelhantes: desde os carros descritos tanto por Parmênides como por Platão no *Fedro*,<sup>26</sup> até à enigmática cena da batalha da mitologia nórdica, na qual o deus Odin (ou Wotan) disfarçado de condutor do carro de um rei, tal como *Kṛṣṇa* disfarçado para *Arjuna* na *Bhagavad-gītā*, o conduz à batalha.<sup>27</sup>

O conhecimento que a Europa medieval obteve da Índia fora indireto, como seria de se esperar, deficiente e limitado, tanto em extensão, como na forma: declarações de patristicos escritores, ou boatos e comunicações orais desvirtuadas. No discurso dos escritores clássicos, especialmente nos de Plínio, Estrabão, Aristóteles e Ptolomeu, a “verdade” e a ficção sobre a Índia já estavam estranhamente misturadas. Ainda mais acentuado, neste caso sinérgico, estavam os compiladores e enciclopedistas, tais como Solino, Cassiodoro e Isidoro de Sevilha, dos quais um estudioso medieval dependia em grande parte para alguma informação orientalista.

Todos esses escritores, na medida em que falam da Índia, ofertam quase inteiramente uma mera descrição física: suas cidades e rios, sua riqueza de pedras e metais preciosos, suas especiarias e sedas e, em especial, suas maravilhas e prodígios heroicos. De sua religião e filosofia pouco ouvimos, e quanto à sua literatura, temos apenas algumas declarações vagas nos escritos de Arriano, Eliano e Dion Crisóstomos. Quando este último nos diz que os antigos indianos cantavam poemas em sua própria língua, como os poemas de Homero, mostra-nos que ele não tinha ideia de que os grandes épicos em sânscrito, a que alude a passagem, sem dúvida, foram poemas totalmente independentes; pois, para ele, tais poemas pareciam ser nada mais do que versões dos de Homero meramente traduzidos. Eliano faz uma afirmação semelhante, mas com cautela acrescenta certa independência. Filóstrato representa o sábio indiano Iarchas como conhecedor dos poemas homéricos, mas se esquece que seu herói Apolônio de Tiana já possuía conhecimento da literatura sânscrita.

Todavia, indo para tempos gregos anteriores e perante a impossibilidade da doutrina de *Buddha* ter chegado à Grécia no tempo de vida de Pitágoras, pois quando *Buddha* tinha vinte e dois anos o filósofo grego fundava a sua escola em Crotona (540 a.C.), o sanscritista português, Vasconcelos Abreu, responde com a afirmativa de que já antes do

<sup>26</sup> PLATÃO. **Fedro**. Lisboa: Verbo, 1973, § 246.

<sup>27</sup> A divindade nórdica Odin disfarça-se de boaleiro da realeza na guerra da Bravalla, conduzindo o carro que levava o rei cego Harald, assassinando-o, ao invés de protegê-lo (GRAMMATICUS, Saxus. **Gesta Danorum**. Translated to English by Oliver Elton. Madison: Norrøna Society, 1905, vol. VIII, pp. 219-220). Observa o indólogo Alf Hiltebeitel, que se associarmos *Dhṛtarāṣṭra*, que é cego, rei e pai do líder inimigo de *Arjuna* na *Bhagavad-gītā*, com Harald, viabilidades surgem em torno de uma hipotética raiz comum entre as duas epopeias: o *Mahābhārata* e a *Gesta Danorum* (HILTEBEITEL, Alf. “Krishna and Odin: Interventions”. In: **The Ritual of Battle**: Krishna in the Mahābhārata. Ithaca: Cornell University Press, 1976, pp. 102-113).

imperador *Aśoka* (276-232 a.C.) os fundamentos do budismo se encontravam perfeitamente estabelecidos e mesmo antes do seu nomeado fundador, pois tinham se desenvolvidos paralela e contrariamente às ideias brahmânicas. Como sublinha mais uma vez Abreu:

[...] antes do denominado *Buddha* por excelência, antes desse que afirmou e assegurou a doutrina búdica, houvera no Hindustão, propriamente dito, outros *Buddhas*, isto é, ‘Despertos, Iluminados’; e a evolução religiosa posterior, atribuída a um *Gautama*, foi o coroamento da sua obra intelectual [...].<sup>28</sup>

Na altura em que estas afirmações foram produzidas, não passavam de simples conjecturas, mas hoje fazem claro sentido, as quais se apoiam na arqueologia e na hermenêutica dos textos ao nosso dispor.

Assim, quem antes de Pitágoras poderia ter levado para a Grécia a doutrina da metempsicose, do Um, do afã pela matemática, do ceticismo, do atomismo e de todas as outras ideias a ela associadas? O douto orientalista português não hesitou em apontar uma via que hoje é perfeitamente conhecida entre os historiadores e indólogos. As tradições gregas afirmam que foi do Oriente que Pitágoras trouxe as suas ideias (como bem defendeu Voltaire), sendo o próprio Platão, no livro X da *República*, quem indica esse caminho, designando-o por *Pamphylia* (no mito de Er) ou a moderna Armênia, e não o Egito, como muitos ainda hoje pensam. Mas, realmente, a ideia não surge na Armênia, já que ela serviu de passagem a uma cultura que se estendeu desde a Ásia Central até os rios Tigre e Eufrates, e da qual os fenícios também conheceram a doutrina da metempsicose. Excluindo a ideia de morte e de renascimento entre os antigos armênios, que nada tinham de comum com a transmigração dos indianos ou a metempsicose dos pitagóricos, fica a cultura tokhariana, que manteve a ligação entre os *āryas* e os gregos e que, ocupando a vastíssima região do Sinkiang (na China), assumiram a religião budista e a espalharam por toda a Ásia.<sup>29</sup>

Foram os tokharianos, designados pelos próprios gregos de *tócharoi*, que transmitiram a doutrina da metempsicose aos gregos, não tendo, portanto, o Egito nada contribuído para a sua divulgação, já que o renascimento egípcio voltava-se exclusivamente para o além-mundo, sendo a metempsicose voltada para este mundo; inclusive com a especificidade da possibilidade da involução corpórea, ou seja, do retorno a corpos inferiores ao humano e na imanência bem estabelecidos.

<sup>28</sup> ABREU, Guilherme de Vasconcelos. **Curso de Litteratura e Lingua Sãoskrita, Clássica e Védica**. Vol. I (Manual para o estudo do sãoskrtto clássico). Lisboa: Imprensa Nacional, 1881, p. 12.

<sup>29</sup> GRANET, Marcel. **Civilização Chinesa**. V. I, Rio de Janeiro: Editora Shu, 2002, p. 194.

Os citas, que ocupavam o Ponto Euxino (Mar Negro), eram igualmente influenciados pelo pensar indiano, séculos antes da Grécia ter atingido o seu esplendor, a qual tinha trato comercial com os citas e com os tokharianos (todos da mesma família linguística). Se tomarmos a nova proposta de datação apresentada nesta obra (1800 a.C., data védica de *Buddha*), as datas geralmente aceitas para a emergência da cultura tokhariana (século II a.C.) recuam consideravelmente, explicando assim a divulgação precoce dessa doutrina (e de outras) na Grécia. Vasconcelos apenas esqueceu-se de mencionar que tal teoria da transmigração é originalmente brahmânica e não budista.

Escrevia ainda o eminente sanscritista português, esclarecendo definitivamente que a metempsicose grega nada devia à ideia de imortalidade da alma (transformação) entre os egípcios, que:

Segundo este *Livro [Egípcio dos Mortos]* é a alma inteligente, *khu*, que fala a Osíris e confessa as ações da alma sensitiva, *Ba*. Ao chamamento dos mortos, no dia do juízo, quando *Ba* tiver de comparecer perante Osíris, o coração baterá de novo e a alma achará o seu caminho (capítulos XXVI a XXIX). Mas antes de ver a face de deus [dos Deuses] passará por múltiplas provações de que só poderá escapar a alma do justo (capítulos XXX a XLVII e L a LIII). Se a alma fica absolvida, se *Ba* resistiu a toda a provação e não morreu na divina região inferior, se *Ba* é *menkh* “perfeita”, pode reunir-se à alma inteligente *khu* e entrar no corpo, que é o seu corpo próprio, ou noutro, como ela quiser, e passar por novas existências, ao que o *Livro dos Mortos* chama “transformações voluntárias”. Pode então tomar a forma de diferentes animais, que são representações da divindade na mitologia egípcia. Estas transformações, pois, não são mais do que a representação da natureza divina da alma por um símbolo pelo qual se representa a divindade. [...] A diferença entre a doutrina pitagórica da metempsicose, e a doutrina egípcia das transformações é pois evidente.<sup>30</sup>

Os contatos entre a Grécia e a Ásia Menor e a anterioridade doutrinal e filosófica que antecedeu *Buddha* (outros *Buddhas*, antes do famoso *Buddha*) são, portanto, a explicação mais plausível para a rápida difusão do budismo e dos aforismos atribuídos a *Buddha* entre os gregos; e mais uma vez lembramos que tal teoria não surgiu com o budismo, senão com os *Vedas* e a cultura brahmânica.

### **A Índia fabular entre os europeus medievais**

Em quase toda a Europa, o que se aplica na historiografia positivista como final do período medieval europeu, tornou-se recorrente às impressões imaginárias sobre os

<sup>30</sup> ABREU, Guilherme de Vasconcelos. *Curso de Litteratura e Lingua Sãoskrita*, op. cit., pp. 16-17.

escritos indianos, iniciadas quase dois mil anos antes na Grécia, mais especificamente com o relato do médico grego Ctésias de Cnidos para o rei persa Artaxerxes II, no século IV a.C.<sup>31</sup>

Todavia, o fato mais marcante durante o período medieval europeu, no tocante ao contato da Europa com a Índia, não foi a tentativa de aculturação cristã que se estendeu por vários lugares e tempos, mas o encontro positivo com a Índia através da divulgação da versão persa (ou do seu dialeto pahlavi ou pehlevi), e posteriormente árabe, da literatura sânscrita *Pañcatantra*, hoje mais fragmentada e conhecida como *Kalila e Dimna*. E o mais curioso e não menos surpreendente, de acordo com Arthur Macdonell, é que:

[...] a melhor e mais famosa das versões do *Pañcatantra* na Idade Média foi a germânica, de Anton von Pforr,<sup>32</sup> intitulada *Das Buch der Beispiele der alten Weisen*, a qual apareceu em 1483, logo após a invenção da imprensa, e reimpressa posteriormente [em Estrasburgo]. Por um longo período ela contribuiu ao máximo com um conhecimento original por toda a Europa. [Desta forma,] ela não apenas influenciou a literatura germânica em muitos aspectos, mas foi também, ela mesma, traduzida para o dinamarquês, islandês e holandês [e iídiche, língua judaica]. Esta versão germânica estava quatro gerações distante dos árabes, desde o início da aventura ocidental do *Pañcatantra*.<sup>33</sup>

Tal *Pañcatantra*, por uma via semelhante – versão em persa, depois em árabe, georgiano, grego e latim –, chegou também ao Portugal medieval, juntamente com o *Dhammapada* (um dos mais famosos compêndios budistas), o *Jātakamālā* e o *Lalitāvistāra* – escritos biográficos e aforísticos sobre *Buddha*.

Explicitamente, a dimensão ética e universal da vida de *Buddha* inspirou o mundo oriental e parte do Oriente Médio de muitas maneiras, tendo atravessado transversalmente a

---

<sup>31</sup> O historiador de arte alemão, Rudolf Wittkower (1901-1971), confirma que os mananciais que promoveram o bestiário mediévico, por exemplo, voltam-se ao passado helenístico, e aclara o andamento das imagens anômalas pelo meio artístico ocidental, partindo dos documentos helenísticos que abordam a geofísica mundial e as circunscrições do Oriente, assim como as empreitadas de Alexandre na Índia. Não obstante, Ctésias já havia registrado, logo após Heródoto descrever os afazeres ordinários indianos, um tratado que aborda excepcionalmente a Índia, aglomerando múltiplas ideias do orbe grego e persa e tracejando teratologias como os cinocéfalos (criaturas com cabeça de cachorro), os sciápodes, pessoas com abissais pés e que se movimentam com alta agilidade, entes sem cabeças e cujas faces se encontram no busto, além de unicórnios e outros. Tais relatos nutriram exaustivamente a fantasia do senso comum e dos doutos europeus (Cf. WITTKOWER, Rudolf. “Marvels of the East: a Study in the History of Monsters”. IN: **Allegory and the Migration of the Symbols**. London: Thames and Hudson, 1987).

<sup>32</sup> Donald Lach observa que a versão germânica de Pforr também ficou conhecida como *Seven Wise Masters* [*Os Sete Mestres Sábios*] (LACH, Donald F. **Asia in the Making of Europe**, vol II: A Century of Wonder. Book 2: The Literary Arts. Chicago: University of Chicago Press, 1994, p. 347). Também há versões como *The Seven Sages* ou até *The Seven Sages of Rome* (Cf. CAMPBELL, Killis. **A Study of the Romance of the Seven Sages with special reference to the middle English versions**. Charleston: BiblioBazaar, LLC, 2009).

<sup>33</sup> MACDONELL, Arthur. **India's Past: a survey of her literatures, religions, languages and antiquities**. New Delhi: Asian Educational Services, 1994, p. 123. Para maiores detalhes sobre a literatura indiana referida, ver os anexos.

história da humanidade em basicamente três fases: **1)** o *Dhammapada* e o *Jātakamāla* seguiram as rotas do comércio oriental, percorridas pelos monges budistas no seu missionar pela intra-Ásia até o Ocidente macedônio, grego e romano; **2)** seguiu pelas traduções e adaptações árabes, espalhando-se pelo mundo árabe até a Europa; e, finalmente, **3)** o missionar cristão acabaria por traduzir o mesmo *Jātakamāla* do árabe para o grego, quando João Damasceno (675-749) viveu na corte do califa Abdul-Malek, de Damasco, adquirindo uma versão *pehlevi* iraniana,<sup>34</sup> surgida na comunidade maniqueísta de Bagdá.<sup>35</sup>

A biografia de *Buddha* viria, assim, a ser introduzida no universo cristão a partir do século VIII, com a designação latina *Josaphat*, que descende etimologicamente do grego *Iosaph*, do georgiano, *Iodasaph*, do árabe, *Yudhasaf*, do uigur (dialeto chinês adotado pelos budistas), *Bodhasaf*, do *pāli* (dialeto indiano), *Bodhisatta*, e este, por fim, do sânscrito *Bodhisattva*:<sup>36</sup> “existência iluminada” ou “personificação da sabedoria”. Foi assim que tal biografia cristianizada entrou no Martirológio como as vidas de Josafá (Josafate) e Barlaão, atestadas, aliás, pelo *Martyrologium Romanum* de 1583.<sup>37</sup>

Tudo isso culmina, não por acaso do destino, na versão trecentista de Hilário da Covilhã (ou Lourinha): *Vida do Honrado Infante Josaphate, Filho do Rey Avenir*: uma versão cristianizada e plagiada da história de *Buddha* e conservada em um manuscrito alcobacense; a ser publicada em 1963 por Margarida Corrêa de Lacerda – sanscritista do então Instituto Superior de Estudos Ultramarinos, em Portugal.<sup>38</sup>

No entanto, o *Buddha* aqui sofrera uma translação em plagiário e uma notável metamorfose dogmática, vindo a transformar-se em um santo cristão, venerado tanto pela igreja grega como pela latina e comemorado no *Martyrologium Romanum*, em 27 de novembro e, no calendário da Igreja Ortodoxa, em 26 de agosto.<sup>39</sup> Mas não foi essa a única metamorfose que sofreu: na primeira versão persa – hoje perdida ou bem guardada no Vaticano – virara aparentemente mestre maniqueísta, e, no *Bilawharr wa Budhasaf* árabe e persa moderno, o protótipo do Barlaão e Josafá (ou Josafate) cristão, senão um santo islâmico

<sup>34</sup> Dialeto do aramaico imperial persa e a língua oficial da corte dos Arquemênidas (desde o século VII a.C.).

<sup>35</sup> BEINORIUS, Audrius. “Buddhism in the Early European Imagination: a Historical Perspective”. In: *Acta Orientalia Vilnensia*, V. 6, n.º. 2, 2005, p. 10.

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> LACH, Donald F. *Asia in the Making of Europe*, vol. II, op. cit., p. 102.

<sup>38</sup> Para pesquisa empírica ver: manuscrito no códice do mosteiro de Alcobaça, n.º 266, na Torre do Tombo, em Lisboa II.

<sup>39</sup> JACOBS, Joseph. *Barlaam and Josaphat*: English lives of Buddha. London: David Nutt, 1896, pp. xvi-xvii.

(o que seria uma heresia contra o seu profeta Muhammad) – ao menos um deísta fervoroso exemplar.<sup>40</sup>

Com ricos detalhes a respeito, dirá Audrius Beinorius:

Desde 1000 d.C., uma versão da vida de *Buddha* sob a forma de lenda de Barlaão e Josafá influenciou o ideal ascético cristão ocidental. O monge Euthymius, do Monte Atos, traduziu do seu georgiano nativo para o grego um conto de dois santos cristãos da Índia: um eremita cristão chamado Barlaão e um príncipe convertido, o Josafá. [Portanto,] Baseado na biografia sânscrita do altamente conhecido *Buddha: Buddhacarita*, por *Ásvaghoṣa* (séculos II e III d.C.) – esta é a história de renúncia de *Buddha* – provavelmente tenha fundado aqui o encontro entre o Oeste e o caminho através dos maniqueístas da Ásia Central, aprovando a história da renúncia de *Buddha* para os seus próprios fins [cristãos]. Um texto em árabe dessa história, traduzido do dialeto pehlevi iraniano, apareceu no século VIII na comunidade maniqueísta de Bagdá. Assim, do sânscrito *Bodhisattva* tornou-se o uiguriano *Bodhasaf*, mais tarde, o árabe *Yudhasaf*, depois o georgiano *Iodasaph*, o grego *Iosaph* e, finalmente, o latim *Josaphat*. Este texto latino foi traduzido para muitas línguas ocidentais. Embora nunca tenham sido canonizados, no século XVI para Josafá e Barlaão foram, pela demanda popular, atribuído um lugar no rol dos santos católicos romanos, sendo o seu dia 27 de novembro [ou 12 de novembro, como no Brasil]. Acreditava-se amplamente na Europa que a história de Barlaão e Josafá tivesse sido um relato da segunda conversão da Índia para o cristianismo, sendo a primeira promovida pelo apóstolo Tomé. Desta forma, a história [...] dos rudimentos da vida de *Buddha* foi intencionalmente introduzida na Europa medieval, [e] encoberta com dogmas cristãos.<sup>41</sup>

Audrius Beinorius ainda observa que uma igreja cristã foi dedicada a Josafá em Palermo, na Sicília, enquanto a igreja de André d'Anvers, na França, guarda uma de suas

---

<sup>40</sup> O que nos diz a plagiada história de Josafá? O enredo básico da história apresenta um rei orgulhoso e poderoso, o qual persegue os ascetas religiosos que vivem em seu reino (obviamente cristãos) e os expulsa. Ele despreza o mundo, nega os ensinamentos monoteístas, ao mesmo tempo em que é um hedonista politeísta. Quando um dos filhos (Josafá ou Josafate) nasce, ele, como todo rei antigo, sente que sua linhagem real tornara-se segura, o que lhe proporciona pleno júbilo. No entanto, após previsões astrológicas em volta do nascimento da criança, surge a ideia de dois possíveis futuros para o menino: ele poderia se tornar um grande rei ou renunciar ao mundo, alcançando outro tipo de glória. Temendo que o destino de seu filho pudesse seguir o segundo curso, o rei o prende no palácio e o mantém afastado das imperfeições do mundo. Josafá, inevitavelmente, torna-se insatisfeito com a vida no palácio, e após muito insistir lhe é concedida a permissão para sair do mesmo – momento chave da trama –, ao que ele tem uma série de encontros perturbadores, basicamente as três primeiras do famoso quadro de sinais do *Buddha*: doença, velhice e morte. Nesse momento, ele é visitado pelo asceta Barlaão, ou seja, o asceta do quarto sinal, o qual preenche quase todo o enredo como um personagem que lhe dá instrução religiosa monoteísta e ascética. Josafá é aconselhado a renunciar o mundo para superar as misérias contempladas, que também o atingiram. Mas antes de sua renúncia, ele deve enfrentar muitos conflitos com o rei. No final, após um fervoroso diálogo com Barlaão, ele passa a viver asceticamente e morre na certeza de que será concedido a um lugar nos Céus. Com exceção do pregador cristão e do contexto monoteísta dogmático, observamos, aqui, a história de *Buddha* quase em sua íntegra versão budista. Cf. LANG, David Marshall (trad.). **The Balavariani (Barlaam and Josaphat: a Tale from the Christian East Translated from the Old Georgian**. Berkeley: University of California Press, 1966.

<sup>41</sup> BEINORIUS, Audrius. “**Buddhism in the Early European Imagination**”, op. cit., pp. 10-11.

enganadiças reliquias.<sup>42</sup> Um dos primeiros europeus a noticiar as similitudes entre a história de *Buddha* e a história de Barlaão e Josafá, junto à sua origem indiana, segundo Beinorius, foi o historiador português – que ajudou Camões a voltar da Índia para Portugal e, assim, poder apresentar *Os Lusíadas* – Diogo do Couto (1542-1616), em 1612. Mas a observação de Couto apontou apenas uma vida modelo de Josafá como sendo semelhante à de *Buddha*. A união dos fatos, ou seja, a acusação de plágio e não de semelhança, veio à tona apenas com os franceses Eduoard Laboulaye (1811-1883) e Felix Liebrecht, em 1859.<sup>43</sup>

Philip Almond aponta que a história de *Buddha*, juntamente com sua ideia ascética, foi, portanto, “uma força positiva à vida [sobrevivência e nova cosmovisão] do cristianismo”. No entanto, a partir desse plágio dogmatizado e da tradição que se manifestou com Josafá e Barlaão, motivou-se o terror das perseguições antipagãs e heréticas na Europa – induzidas na obra –, assim como o monasticismo e o celibato acentuado, até então inexistentes no cristianismo, como métodos eficazes de salvação da alma.<sup>44</sup> Além disso, John Hirsh apontou acertadamente a atmosfera de “perseguição e intolerância” a partir da violação e descaracterização de tal apanágio budista.<sup>45</sup> Comparando-os, Monique Pitts nos diz: “para *Buddha* a meta era atingir a iluminação perfeita [*Buddhahood*], [enquanto] para Josafá o ascetismo era a preparação para o mundo real, [ou para] aquele [mundo] que não pode ser visto”.<sup>46</sup>

Em outras palavras, a igreja romana tomou a virtude búdica como modelo de santidade e, como tal, foi aceita e aprovada por Gregório III, Xisto V, Urbano VIII, Alexandre VII e Pio IX; além de introduzir fartos exemplos morais nas obras *Gesta Romanorum*, *Vitae Patrum*, *Vitae Sanctorum* e *Disciplina Clericalis*.<sup>47</sup>

Desse mesmo plágio cristão da vida de *Buddha*, diz Theodor Garrat, Shakespeare adaptou vários apólogos budistas. Dois deles, aponta Garrat, são a “lenda dos três baús” (também encontrada no *Decamerão* de Boccaccio) e a “libra de carne”, utilizada magistralmente por Shakespeare em *The Merchant of Venice* [*O Mercador de Veneza*], uma peça que relata os contrastes do espírito humano, escrita entre 1596-1598 e famosa por seus

---

<sup>42</sup> No Brasil, temos a igreja católica de Curitiba, dedicada a esse ícone budista que metamorfoseou-se em um fictício santo cristão, como tantos outros, no intuito aculturador desbravado.

<sup>43</sup> PITTS, Monique. “Barlaam and Josaphat: A Legend for All Seasons”. In: **Journal of South Asian Literature**, vol. XVI, 1981, p. 3.

<sup>44</sup> ALMOND, Philip. “The Buddha of Christendom: A Review of the Legend of Barlaam and Josaphat”. In: **Religious Studies**, vol. 23, n. 3, 1987, p. 406.

<sup>45</sup> HIRSH, John (ed.) **Barlam and Iosaphat: A Middle English Life of Buddha**. London: Oxford University Press, 1986, p. xxvi.

<sup>46</sup> PITTS, Monique. **Barlaam and Josaphat: A Legend for All Seasons**, op. cit., p. 10.

<sup>47</sup> IKEGAMI, Keiko. **Barlaam and Josaphat**. New York: AMS Press, 1999, p. 17.

dois personagens principais: Antônio, o mercador, e Shylock, o agiota judeu. Uma de suas cenas, aliás, foi parodiada na peça *O Auto da Compadecida* do paraibano Ariano Suassuna – também transformada em filme.

Não obstante, suscitou o *Pañcatantra* grande número de versões na própria Índia, como a versão híndi de 1030 d.C, do árabe, filósofo e matemático Al-Bērūnī (973-1048), por um lado,<sup>48</sup> e, por outro, a mais célebre, do autor *Nārāyaṇa*, o *Hitopadeśa* [*Ensino Salutar*], uma das obras mais traduzidas do sânscrito para outras línguas, aquém, obviamente, dos épicos.<sup>49</sup> E, apesar de ser um compêndio do *Pañcatantra*, há nele alguns contos que procedem de outras obras sânscritas. Dele surgiram diversas versões jainistas e em línguas vernáculas do Sul da Índia. Em suma, o *Hitopadeśa* divide-se em quatro livros, com um total de 43 fábulas, das quais 25 são retiradas do *Pañcatantra*.

Sob o auxílio do filólogo alemão Theodor Benfey (1809-1881),<sup>50</sup> a quem se deve a frase: “a Índia é a origem da civilização antiga, a qual se espalhou pela Europa junto com sua língua e histórias religiosas”<sup>51</sup> – permitimo-nos apresentar com maior precisão o descobrimento e o desenvolvimento da árvore genealógica destas fábulas. Para ele, não se há podido encontrar na Índia nenhum texto que corresponda exatamente ao *Kalila e Dimna* árabe, persa ou síriaco. No entanto, sua existência antes do século VI é certa, acrescenta Benfey; não só por este grupo de traduções, mas pela relação devedora ao célebre *Pañcatantra*, traduzido do sânscrito por Benfey (1859) em dois volumes, que, dos vários capítulos do *Kalila*, contém cinco, porém, muito mais desenvolvidos e amplificados interiormente: cada seção ou capítulo se compõe por um apólogo principal, no qual se intercalam outros vários, recitados pelos personagens da fábula e exornados com sentenças em verso.

Todavia, a maior parte destes apólogos havia servido como exemplos aos pensadores budistas, que se dirigiam à massa da população interessada recitando-a em

<sup>48</sup> MACDONELL, Arthur. *India's Past*, op. cit., p. 122.

<sup>49</sup> Foi integralmente vertida ao português por Sebastião Rodolpho Dalgado (1855-1922), com o título *Hitopadexa*, editado pela Antiga Casa Bertrand em Lisboa, em 1897.

<sup>50</sup> BENFEY, Theodor. *Pantschatantra, fünf Bücher indischer Fabeln Märchen und Erzählungen aus dem Sanskrit übersetzt*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1859, 2 vols. Com uma introdução de 600 páginas, a qual é a mais completa já conhecida sobre o apólogo indiano. No juízo de Benfey, o *Pañcatantra* é obra de um budista que viveu no século III de nossa era. No entanto, hoje, consensualmente, segundo Moriz Winternitz, sabe-se que ele estava equivocado, pois o mesmo é de autoria brahmânica, com vários detalhes ortodoxos que o diferenciam do pensamento budista, e muito mais antiga à sua indicação temporal, existindo meras versões jainistas e budistas posteriores (WINTERNITZ, Moriz. *A History of Indian Literature*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1985, p. 318).

<sup>51</sup> Apud. STACHE-ROSEN, Valentine. *German Indologists: Biographies of Scholars in Indian Studies Writing in Germany*. New Delhi: Max Mueller Bhavan, 1990, pp. 32-33.



*jātakas* (parábolas). Devemos observar que o *Pañcatantra* foi redigido em *pāli*, dialeto próximo ao sânscrito e língua dos cânones da escola budista *Theravada*, desenvolvida amplamente no Ceilão, de onde, a partir do século XI d.C, devido à “expulsão” política do budismo da Índia pelos islâmicos e filosófica por *Śaṅkara*, também conquistou o Camboja, a Birmânia, o Sião e o Laos. As fábulas budistas aparecem unidas, por exemplo, ao *Khuddaka Nikaya*, em sua quinta e última seção do *Sutta-pitaka* ou segunda parte do *Tripitaka*, as três coleções canônicas budistas proferidas por *Buddha* e seus discípulos mais próximos, durante os quarenta e cinco anos da sua atividade como iluminado. Tal fato compreende todo o conhecimento transmitido por *Buddha* em três ocasiões e lugares distintos. Sendo elas, as fábulas, ilustradas em 547 prosas, das quais algumas têm paralelos nos épicos *Rāmāyaṇa* e *Mahābhārata* e nos devocionais *Purāṇas*, todos de origem brahmânica. Coincidentemente ou não, algumas dessas fábulas budistas apareceram logo após o segundo concílio budista em *Vaiśālī* (390 a.C.). Tais fábulas são conhecidas como *jātakas* ou “nascimentos”, por serem elas prováveis narrações de vidas anteriores do *Buddha*.<sup>52</sup>

Isso nos leva a presumir que a maior parte destas parábolas, fábulas e provérbios é anterior ou contemporânea ao nascimento do budismo, notadamente, com sentidos diversos dos do hinduísmo, já que, para os seus ouvintes, os budistas as empregavam com uma nova roupagem moral.<sup>53</sup>

Conclui-se, então, que as fábulas indianas são milenares, ora nascentes da natural tendência da mente humana de tomar a metáfora pela realidade e as figuras de linguagem por histórias e contos, que é o ponto de vista filológico indicado por Ernst Kuhn (1846-1920) e tão vulgarizado e deturpado pelo desencantado Max Müller; ora pertencentes a uma remota e misteriosa fonte em vagas memórias da ancestral comunidade dos pensadores *āryas*, como parece indicar a presença de algumas delas em ramos descendentes e familiares; especialmente nas tradições germânicas e bem marcantes em seus famosos trabalhos literários.

Inicialmente, temos um dos marcos irreverentes da literatura europeia, *Tristão e Isolda*, do século XII, que Theodor Garratt, Moriz Winternitz, Arthur Macdonell e Donald Lach relacionam,<sup>54</sup> a partir da versão de Gottfried von Strasbourg,<sup>55</sup> com a Índia via a Pérsia.

<sup>52</sup> Cf. AKIRA, Hirakawa. **History of Indian Buddhism**: from Śākyamuni to early Mahāyāna. New Delhi: Motilal Banarsidass, 1993, pp. 79, 160, 268.

<sup>53</sup> Cf. JACOBS, Joseph. “Introduction”. In: **The earliest English version of the Fables of Bidpai**, op. cit.

<sup>54</sup> Respectivamente: GARRATT, Geoffrey Theodor. **The Legacy of India**. Warwickshire: Read Books, 2007, p. 24; WINTERNITZ, Moriz. **A History of Indian Literature**, op. cit., p. 382; MACDONELL, Arthur. **India's Past**, op. cit., p. 128; LACH, Donald F. **Asia in the Making of Europe**, vol. II, op. cit., p. 102.

Afirmam tais autores que *Tristão e Isolda* se conecta com a obra *Tutināmeḥ* persa, no sentido de uma real “ordem fraudulenta” (Garratt e Macdonell) ou falsificação (Winternitz), e que, por sua vez, é uma tradução do *Śukasaptati* indiano, uma versão do *Pañcatantra*. Em outras palavras, *Tristão e Isolda*, na realidade, nada mais é do que uma versão copiada do *Pañcatantra*, via tradução persa.

Uma conexão visível também se apresenta entre *Kalila* e o consagrado *Beowulf*, provavelmente o mais antigo texto épico (entre os séculos VIII e XI, com referências de heróis nórdicos dos séculos V e VI),<sup>56</sup> sobrevivente dos ataques e alterações cristãs da literatura anglo-saxônica – essencialmente uma história germânica –,<sup>57</sup> como nos dirá George W. Dasent em *Popular Tales from Norse Mythology*. Dasent apontará sua conexão com a Índia:

Assim, encontramos nele [no *Pañcatantra*] os originais ou os paralelos com o Grendel no *Beowulf*, de Rumpelstiltskin, da recuperação da noiva pelo anel derrubado na taça, conforme relatado no “Soria Moria Castle”, e outros contos; o do “carneiro dos desejos”, que na estória Indiana se torna a “vaca dos desejos”, e, portanto, nos lembra do touro em um dos “Norse Tales”, de cuja orelha sai o “manto dos desejos”; da criança afortunada que encontra uma bolsa de ouro embaixo de seu travesseiro todas as manhãs; e do tecido vermelho costurado por sobre o amante, como para com Siedfried no Nibelungen. A estratégia de Upakosa, a esposa fiel, nos remete imediatamente ao “The Mastermaid”, e todas as estórias de Saktideva e da Cidade Dourada, e as de Viduschaka, filha do Rei Adityasena, são de mesma base e em muitos de seus incidentes iguais a “East o' the Sun, and West o' the Moon”, “The Three Princesses of Whiteland”, and “Soria Moria Castle”.<sup>58</sup>

Michael Stitt vai mais além, afirmando que não é mera coincidência a relação e o paralelismo dos mitos de dragões presentes no medievo europeu – como bem apresentado em *Beowulf* –, com a história védica (no *Rg Veda*) do deus *Indra* matando o dragão *Vṛtra*: “Indra com o seu grande e mortal trovão partiu em pedaços *Vṛtra*, o mais terrível dos *vṛtras*

<sup>55</sup> No processo de reconstituição dos poemas medievais, Joseph Bédier reuniu os fragmentos escritos por Bérout, Thomas, Eilhart von Oberg, Gottfried von Strasbourg e outros, registrados em sua maioria entre os séculos XII e XIII, na França e na Alemanha. Mais uma vez a Alemanha em cena e em torno de uma obra com influência indiana (Cf. BÉDIER, Joseph. **Le Roman de Tristan et Iseut**. Paris: Union Générale d'Éditions, 1981).

<sup>56</sup> Cf. TOLKIEN, J.R. **Beowulf: the Monsters and the Critics**. London: Oxford University Press, 1958, p. 127; HEATT, A. Kent. **Beowulf and Other Old English Poems**. New York: Bantam Books, 1983, pp. xi-xiii.

<sup>57</sup> Como elucida Peter Baker: “[...] temas no *Beowulf* e em trabalhos relacionados e anteriores a ele, pensando especificamente na Alemanha, podem ser encontrados primeiramente na tradição épica indo-europeia” (BAKER, Peter Stuart. **Words and Works: studies in medieval English language and literature in honor of Fred C. Robinson**. Toronto: University of Toronto Press, 1998, p. 284).

<sup>58</sup> DASENT, George Webbe. **Popular Tales from Norse Mythology**. Edinburgh: Edmonston and Douglas, 1859, pp. 47-48. Também ver evidências em: BAKER, Peter Stuart. **The Beowulf Reader**. London: Routledge, 2000, p. 59.

[serpentes ou dragões]. Assim como troncos de árvores, quando o machado cai sobre eles, da mesma forma, caído ao chão jaz prostrado o dragão”.<sup>59</sup> Dirá Stitt:

Esta passagem, quando somada com as diversas outras referências fragmentárias da batalha de *Indra* com *Vṛtra*, representa a tradição que é paralela a vários aspectos da nossa tradição medieval. O perpetrador da vilania é *Vṛtra*, também conhecido como Ahi, ou “serpente”, um ser demoníaco compreendido como um dragão. *Vṛtra* aprisionou, em sua caverna, as águas que dão a vida, que são apresentadas como seres femininos na forma de vacas. *Indra* combate o dragão tomando o *Soma*, um líquido [ritualmente] dotado de poder. Após *Vṛtra* ser exterminado, *Indra* mata [também] sua mãe. Nesse momento, o corpo desmembrado de *Vṛtra* é levado para fora da caverna pelas correntezas [da água] liberadas.<sup>60</sup>

Complementará Peter Baker que “a Fêmea Formidável”, dragão mãe de *Vṛtra*, nos *Vedas*, antecipa o mais temível humanoide de Grendel que, por sua vez, é finalmente substituído por uma senhora de idade instável no romance de Fulk, e as águas da vida (entidades femininas) aprisionadas por uma donzela raptada.<sup>61</sup>

De acordo com Geoffrey Garratt, um século após a versão germânica de 1481, a fábula indiana foi traduzida para o italiano, e desta para o inglês por Thomas North, o tradutor de Plutarco, sendo tal tradução inglesa certamente conhecida por Shakespeare.<sup>62</sup>

Surgem também conexões semelhantes com as obras do literato realista e poeta italiano Boccaccio (1313-1375), em sua estrutura narrativa do *Decamerão*, com *The Canterbury Tales*, do pai da literatura inglesa Geoffrey Chaucer (1343-1400),<sup>63</sup> e com o consagrado pai da fábula moderna, o francês La Fontaine (1621-1695). Além e após La Fontaine, outros fabulistas importantes encheram-se de deleites com os escritos de origem indiana, tais como o condecorado (pela Academia Francesa) Jean-Pierre Claris de Florian (1755-1794), o poeta e dramaturgo inglês John Gay (1685-1732) e os espanhóis Félix María Samaniego (1745-1801) e Tomás de Iriarte (1750-1791), os quais consagraram definitivamente o gênero fabulista na Europa; além das reconhecidas fábulas germânicas de

<sup>59</sup> *Rg Veda*, I.32.5; ver também IV.17.7 e todos os versos anteriores e subsequentes ao referido: I.32.1-15. Cf. *RG VEDA*. By Ralph T. H. Griffith. *The Hymns of the Rgveda*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1976.

<sup>60</sup> STITT, Michael. *Beowulf and the Bear's Son: Epic, Saga, and Fairytale in Northern Germanic Tradition*. New York: Garland Publishing, 1992, p. 31.

<sup>61</sup> BAKER, Peter Stuart. *Words and Works*, op. cit., p. 284.

<sup>62</sup> GARRATT, Geoffrey Theodor. *El Legado de la India*. Madrid: Pegaso, 1950, p. 48.

<sup>63</sup> Sobre a conexão de Boccaccio e Chaucer com as fábulas indianas, ver: GANIN, John. “Chaucer, Boccaccio, Confession, and Subjectivity”. In: KOFF, Leonard Michael & SCHILDGEN, Brenda Deen (eds.). *The Decameron and the Canterbury Tales: new essays on an old question*. London: Associated University Presse, 2000, pp. 128-147.

Gotthold Lessing, no final do XVIII, e dos irmãos Grimm (Jacob e Wilhelm), no início do XIX.<sup>64</sup>

Mas as influências não param por aí, pois, de acordo com Duncan MacDonald<sup>65</sup> e Nabia Abbott,<sup>66</sup> *Alf Lailah wa-Lailah* ou *As Mil e Uma Noites* possuem claras e profundas marcas indianas em todo o seu escopo e arranjo, bem como as histórias árabes de *Sindibād al-Bahri* ou *Sindba, o Marinheiro*. No caso de *Sindba*, uma palavra de origem persa, é mais conhecido na Europa como *Seven Sages of Rome*. O autor da obra, segundo Meisami Scott e Paul Starkey, um persa sassânida, foi marcado pelas narrativas indianas e possivelmente em versões persas, o que justifica sua influência visível.<sup>67</sup> Já para Joseph Jacobs, o mesmo teria sido influenciado pelas famosas fábulas gregas de Esopo<sup>68</sup>; possuindo estas uma estreita similaridade com as fábulas *jātakas* budistas – algo que ele discute na sua introdução de *Aesop* de William Caxton. Opinião também defendida, mas sob a alegação de uma tradução direta do persa por parte de Esopo, por Gautamavajra Vajrācārya e Radhakamal Mukerjee.<sup>69</sup>

Proseguindo com as relações, observa-se que dois dos contos presentes no *Hitopadeśa* possuem analogias com os relatos VII, VIII e IX da *Disciplina Clericalis*,<sup>70</sup> do tradutor, astrônomo e médico da corte de Afonso VI, rei de Castela e de Leão, Petrus Alphonsi, mais conhecido como Pedro Alfonso (1062-1140), que os tomou seguramente de alguma versão árabe.<sup>71</sup> Michael Barry chama a atenção para a distante origem indiana do conto de Alfonso:

<sup>64</sup> MACDONELL, Arthur. **India's Past**, op. cit., p. 124.

<sup>65</sup> MACDONALD, Duncan B. "The Early History of the Arabian Nights". In: **Journal of the Royal Asiatic Society**, 1924, pp. 371-376.

<sup>66</sup> ABBOTT, Nabia "A Ninth Century Fragment of the 'Thousand and One Nights': new light on the Early History of the Arabian Nights". In: **Journal of Near Eastern Studies**, v. VIII, 1949, pp. 157-178.

<sup>67</sup> MEISAMI, Julie Scott & Starkey, Paul. **Encyclopedia of Arabic Literature**. London: Taylor & Francis, 1998, p. 24.

<sup>68</sup> London: D. Nutt, 1889.

<sup>69</sup> VAJRĀCĀRYA, Gautamavajra. **Watson Collection of Indian Miniatures at the Elvehjem Museum of Art: a detailed study of selected works**. Wisconsin: Chazen Museum of Art, 2002, p. 59; MUKERJEE, Radhakamal. **The Culture and Art of India**. New York: F. A. Praeger, 1959, p. 139.

<sup>70</sup> De acordo com John Tolan, o tratado *Disciplina clericalis* é uma das antologias de relatos moralizantes medievais mais veneráveis da Europa cristianizada. Tais narrações voltam-se para distrair, doutrinar e nortear os passos dos homens. Abarcando adágios, versos, fábulas e anedotas tomadas das tradições árabes, judias, gregas e principalmente indianas. Famoso no medievo europeu e traduzido de sua versão original em latim ao francês, basco, italiano, castelhano e inglês, sobrevive hoje em 76 manuscritos latinos, nos quais constam 34 relatos estruturados em diálogos entre mestres e discípulos e cujo principal objetivo é conduzir mandamentos utilitários. Acrescentará John Tolan que Pedro Alfonso se utilizou fartamente das fontes árabes e indianas. TOLAN, John, **Petrus Alfonsi and his Medieval Readers**. Gainesville: University Press of Florida, 1993, pp. 132-158.

<sup>71</sup> PALENCIA, Angel Gonzalez. **História de la Literatura Árabe-Española**. Barcelona: Editorial Labor S.A., 1928, pp. 309-310.

[...] é no domínio mais humilde e familiar do conto, do *fabliau*, que a marca árabe foi mais evidente. Exemplo primordial: a técnica narrativa de origem hindu, que consiste em encaixar uma série de contos uns nos outros, com um conto-prólogo para servir de moldura. Passando pela Pérsia e pelo Oriente Próximo árabe, essa técnica literária chegou, na Idade Média [europeia], até a Espanha. *As Mil e Uma Noites* constituem apenas uma amostra popular desse gênero de literatura. Um exemplo mais estimado pelos próprios letrados muçulmanos é a coleção de *fabliaux* tendo como personagens animais, de *Kalila e Dimna*, de longínqua origem hindu, traduzida para o árabe culto, no século VII, pelo iraniano Ibn al-Muqaffa, através de uma tradução hebraica na Espanha, antes de influenciar La Fontaine.<sup>72</sup>

Aqui, mais uma vez, a marca da literatura indiana adentra o cenário de *As Mil e Uma Noites*.

Confirma-nos a sanscritista Valéria Mello Vargas que o mais afamado fabulista francês do século XVII, La Fontaine, em suas *Fables*, prefácio do sétimo livro, menciona Pilpay, que, na verdade, é uma corruptela do sânscrito *vidya-pati*, “senhor da sabedoria”, epíteto de *Viṣṇuśarmā*, como o já referido autor da obra.<sup>73</sup> Mello Vargas infere que há muitas razões suficientes para considerarmos que La Fontaine possui marcas ou se baseou nas versões (de *Kalila e Dimna*) francesas *Livre des Lumières* de David Sahid, e na versão latina de Pierre Poussines (1609-1686), *Specimen sapientiae Indorum Veterum*, para compor muitas de suas fábulas,<sup>74</sup> as mesmas fábulas que contagiaram alguns dos homens da razão na modernidade europeia.

Porém, a saga de tal literatura fora da Índia começou com o rei persa Chosroes Anusharvan (531-579 d.C.), que enviou à Índia um de seus 25 médicos, Barzuyeh, em missão ao encontro de ervas medicinais que ressuscitavam mortos e propiciavam imortalidade. Como a Índia sempre manifestou e nos manifesta prodígios da razão, além das aparências, àqueles que a procuram, Barzuyeh teve uma surpresa além do esperado.

Segundo o *Shahnameh*,<sup>75</sup> “Épicos dos Reis”, considerado a certidão identitária do povo persa,<sup>76</sup> Barzuyeh obteve permissão para ir à Índia em busca das ervas mágicas. Uma

<sup>72</sup> BARRY, Michael. “A influência dos Contos Árabes”. In: CARDAILLAC, Louis. **Toledo, Séculos XII-XIII. Muçulmanos, Cristãos e Judeus: o saber e a tolerância**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992, p. 211.

<sup>73</sup> *Ibid.*

<sup>74</sup> *Ibid.*

<sup>75</sup> SHAHNAMEH. translated by Reuben Levy and revised by Amin Banani. **The Shāh Nāma, The Epic of the Kings**. London: Routledge & Keegan Paul, 1985, pp. 330-334.

<sup>76</sup> Trata-se de uma grande obra poética escrita no século X d.C., pelo escritor iraniano Hakīm Abu'l-Qāsim Firdawsī Tūsī ou simplesmente Ferdowsi (935-1020), a qual narra a história do Irã e do zoroastrismo, desde a manifestação do mundo até as conquistas islâmicas nos seus primórdios. Foi elaborado durante 30 anos, resultando em 62 histórias, 990 capítulos e 56.700 dísticos. Não obstante, após as empreitadas militares islâmicas, a língua pahlavi esvaeceu dos documentos, agora substituída pelo árabe. Apenas no século IX a língua ressurgiu, agora semelhante ao persa moderno e fruto da mutação falada do pahlavi e do agrupamento de

vez ali, encontrou tais ervas, mas as mesmas não possuíam efeitos sem a manipulação e o conhecimento adequado de suas propriedades; o que obviamente resultou em fracassos aparentes para Barzuyeh. Ansioso e com medo da reação do rei pela até então missão infrutífera, passou a consultar os *brāhmaṇas* sobre a manipulação da mesma. Todos inclinados, logicamente, a não revelar nenhuma literatura canônica ao médico *mleccha*. Mas tratando-o como uma criança sem linhagem, conhecimento e ética védicas de fato, que de alguma forma poderia ser ajudada,<sup>77</sup> disseram ao mesmo: “Há um antigo *brāhmaṇa* que nos supera em idade, ciência e sabedoria, ele poderá lhe ajudar”. Quando Barzuyeh encontrou-se com o famoso *brāhmaṇa*, lhe explicou toda a aventura em busca da erva mágica. Ao concluir sua justificativa diante do *brāhmaṇa*, este lhe replicou:

[...] eu também tive vários fracassos ao buscar com impaciência e esperança, mas quando nada demonstrava alguma luz, forçava-me a olhar com uma interpretação diferente. Pois, na realidade, a erva é o científico e a ciência é a montanha eternamente fora do alcance da multidão. O cadáver é o sem conhecimento que através do conhecimento se revive. Desta forma, te informo que na tesouraria de nosso rei há um livro que os bem qualificados [*brāhmaṇas*] chamam de *Kalila*, e quando nos encontramos cansados da ignorância, a erva é *Kalila* e o conhecimento a sua montanha. Se buscares este livro dentre os tesouros do rei, o encontrarás. Ele será o guia para o teu conhecimento.<sup>78</sup>

Consequentemente, ao regressar da Índia, Barzuyeh apresentou uma coleção de contos, apólogos morais e populares da Índia, traduzidos por ele para o pahlavi, ao invés das

---

palavras árabes. A obra serviu e serve de objeto de pesquisa para inúmeros historiadores e inspiração para inúmeros poetas do mundo, além de hoje está selada como memória registrada do mundo pela UNESCO. Cf. ANVARI, Hassan. **Ancient Iran's Geographical Position in Shah-Nameh**. Iran: Chamber Society, 2004.

<sup>77</sup> A moral da obra não é certamente muito elevada em relação aos padrões védicos, ou seja, sem a tragédia e o realismo do estilo indiano. Na fábula, há predominado desde suas remotas origens, notadamente indiana, certo sentido utilitário, o que nos leva a aceitar que “um rei que tomara por modelo o rei dos animais tal como está representado nestes contos, careceria de energia e de valor, cederia ao primeiro movimento de cólera, violaria sem escrúpulos a fé jurada e abandonaria pelo menor capricho o serviço a um amigo e a fidelidade de uma esposa” (DERENBOURG, Joseph. **Deux Versions Hébraïques du Livre de Kalîâ et Dimnâh**. Paris: F. Vieweg, 1881, p. 208). Ou seja, seria um rei não brahmânico, sem pura paixão, senso de proporção e determinação política vocacional; enfim, sem dever ou *dharma* de um verdadeiro guerreiro ou *kṣatriya*. O que nos leva a concluir que as ideias presentes nessa fábula, em sua versão persa ou árabe, estão muito longe do pensar indiano, apesar de conter originalmente um apelo e um caráter popular de fonte brahmânica e versões budistas, suprimida por Barzuyeh, o qual a transformou em uma teologia simplicíssima. E pode se dizer até que reduziu-a a um elementar deísmo, sem profundidades de nenhum gênero, salvo para resolver a contradição entre a presença divina e o livre arbítrio humano. Só assim podemos pensar e explicar como estes apólogos hão podido acomodar-se com tanta facilidade à civilizações tão diversas e hão tido séquito entre homens de opostas crenças. Desta forma, como expressão do vulgo, a fábula representa uma primeira fase da sabedoria técnica, prática, massificada e com deísmo sentimentalista; portanto, direcionada muito mais por sua doutrina do que por seus exemplos, com seu lado pitoresco e formal. Por tudo isso, a indicação de tal obra para um *mleccha* persa induz-nos a pensar sobre a real intenção dos *brāhmaṇas* diante de Barzuyeh: dar o máximo que um bárbaro pode compreender e aplicar, sem filosofia sistemática ou política vocacional.

<sup>78</sup> SHAHNAMEH. **The Shāh Nāma, The Epic of the Kings**, op. cit., Cap. XXXI (III), p. 334.

ervas mágicas e terapêuticas. O original seria uma espécie de antropomorfia em sânscrito com a figuração de dois chacais, *Karaṭaca* [“uivo espantoso”] e *Damanaka* [“vencedor”], dialogando proeminentemente entre eles e na forma de uma narrativa moral. O médico Barzuyeh intitulou sua antologia *Kalila and Damnaḡ*, nomes dos chacais em pahlavi. Duzentos anos mais tarde, século VIII, um persa zoroastriasta que se convertera ao islamismo, Abd-Allah Ibn al-Muqaffa, ministro do califa abássida de Bagdá, Almanzor, a verteu para o árabe, a partir da versão de Barzuyeh, dizendo-a *Kalilah wa Dimnah*.<sup>79</sup> Este volume teve a mais extraordinária repercussão que é possível supor para uma literatura em termos mundiais. Lembra-nos Mello Vargas que al-Muqaffa “revela no prefácio à obra, que a coletânea árabe consiste em uma reelaboração da versão em pehlevi”, do século VI, “e que esta, por sua vez, seria uma compilação de fábulas sânscritas”.<sup>80</sup> Traduzido, imitado, plagiado e comentado, deu tal fábula nascimento a centenas de histórias, lendas e contos dispersos por toda a parte, da Europa à Ásia.

Sobre o texto de Ibn al-Muqaffa, fizeram-se mais tarde adaptações em verso, uma nova tradução siríaca, versões em prosa em persa moderno, em turco e em mogol, e, ainda, através de um manuscrito egípcio levado para a Abissínia, uma versão etíope – hoje também perdida ou ocultada. Uma das três ou quatro recensões turcas existentes – a de Ali Chelebi Ibn Salih, em prosa otomana no início do século XVI, feita sobre uma versão persa e intitulada *Humayun-name* [“livro imperial”] – veio no século XVII a ser traduzida em castelhano e, em seguida, em francês.

Tal variante de Ibn al-Muqaffa foi transladada em algumas ocasiões para a língua dos hebreus: inicialmente, no século XII, pelo rabino Joel; posteriormente, no século seguinte, por Jacob Eleazer (em conversação poética e próxima da versão original). Em meados do século XIII, a pedido de Afonso X, foi transladada para o castelhano, a partir de uma resenha islâmica muito conexa à que empregara o rabino – sobrevivente via cópias do mosteiro Escorial de Madri. Se servindo posteriormente desse texto D. João Manuel, neto de Fernando III de Leão e Castela, para elaboração do seu *El Conde Lucanor*,<sup>81</sup> o qual existia na biblioteca do rei Duarte, uma das vias pelas quais os fabulários indianos aproximaram-se do primeiro grande dramaturgo e pai do teatro português, Gil Vicente (1465-1536).

<sup>79</sup> Cf. IRWIN, Robert (ed.). *The Penguin Anthology of Classical Arabic Literature*. London: Penguin Books, 2006. Aqui há 14 comentários sobre essa versão árabe.

<sup>80</sup> PAÑCATANTRA, op. cit., p. 10.

<sup>81</sup> Em castelhano antigo: *Libro de los enxiemplos del Conde Lucanor et de Patronio*.

Vicente chegou a elaborar a peça *Auto da Índia*, um sucesso na época, apesar de ser contrária, com visão mordaz, à invasão portuguesa na Índia; tendo sua primeira representação em 1509, diante da rainha portuguesa D. Leonor de Avis.

Todavia, afirmar que todas estas traduções foram feitas com o amplo rigor de outrora seria escuso, já que dificilmente tais versões, sem a austeridade e motivação brahmânica à preservação, estariam sujeitas a amputações, introduções de dogmas particulares, dentre outras adições, modificações e acréscimos ao texto original; alguns destes, retirados de outras fontes. A obra de Barzuyeh, por exemplo, contém uma espécie de apêndice, afirmando que as três primeiras narrativas são retiradas do livro XII do épico *Mahābhārata (Śānti-parva)* e as cinco seguintes de uma história do “rei dos ratos e seus ministros” – do qual o original indiano se perdeu ou não se tem acesso facilmente.

Já no século XIII, o dominicano francês Jourdain de Severac (ou Jordão de Catalão), após ter sido nomeado bispo pelo papa João XXII, foi enviado à Índia para tentar fazer algum contato (invadir) e descobrir (maquinar) melhores maneiras de aculturar (destruir) os ameaçadores pagãos.<sup>82</sup> Tal bispo, em 1328, elaborou a *Mirabilia Descripta* ou uma “magnífica descrição” do Oriente, incluindo vários capítulos sobre a Índia. Mas tal descrição, longe de ser uma “magnífica descrição”, na verdade, descreve apenas a natureza (os frutos locais,<sup>83</sup> espécies de animais, montanhas), e a “heresia” dos pagãos com seus rituais estranhos e (em contraste com) os mártires cristãos. Uma exemplar manifestação de estranhamento, de repúdio e de ênfase ao exotismo.

A tradução encomendada por Afonso X, em 1251, fora brindada à rainha Joana de França, esposa de Filipe, o Belo, que, por sua vez, encomendou a Ramon de Bèziers a tradução para o latim. Posteriormente, João de Cápua, sob o patrocínio do cardeal Matteo Orsini, traduziu *Kalila e Dimna* do hebraico também para o latim entre 1263 e 1278, nomeando-o *Directorium humanae vitae*.<sup>84</sup> Sob tão alto patrocínio, o *Directorium*, cujo autor não passava, segundo Derenbourg, de mediano, hebraizante e fraco helenista, penetrou imediatamente no cenário intelectual cristão.<sup>85</sup>

Consequentemente, o escritor e filósofo catalão Raimundo Lúlio (ou Ramon Llull, 1232-1315), que escreveu a primeira literatura catalã e a primeira novela europeia,

<sup>82</sup> TOMAZ, Luis F. “A Carta que Mandaram os Padres da Índia, da China e da Magna China”. In: **Revista da Universidade de Coimbra**, vol. XXXVI, 1991, p. 127.

<sup>83</sup> Muitos facilmente encontramos no Brasil, todos de origem indiana e trazidos pelos portugueses, tais como a manga, espécies de arroz, a jaca, o coco, o jambo (“maçã rosa” em sânscrito), a cana-de-açúcar, o tamarindo, espécies de pimenta, o cravo e o gado.

<sup>84</sup> BALAGUER, Jordi Rubió. **Ramon Llull i el Lullisme**. Barcelona: Abadia de Montserrat, 1985, p. 320.

<sup>85</sup> DERENBOURG, Joseph. **Deux Versions Hébraïques du Livre de Kalîa et Dimnâh**. Paris: F. Vieweg, 1881.



*Blanquema* (1283),<sup>86</sup> falante e conhecedor da cultura árabe, teve contato com uma destas versões de *Kalila e Dimna*; possivelmente a latina de João de Cápua, observa Balaguer.<sup>87</sup> Llull oportunamente o transformou em pretexto para doutrinar moralmente a monarquia de seu período, servindo de catequização aos monarcas, com a elaboração, por exemplo, do *Livro das Bestas*,<sup>88</sup> dedicado ao rei Filipe IV da França. Diríamos que se configura como um plágio bem apurado e de sucesso, já que vários *Exempla* do bestiário medieval de *Kalila e Dimna* reaparecem narrativamente no *Livro das Bestas*: o papagaio, o símio, o leão e a lebre, o vaga-lume etc.

Uma vez que os exemplos originais de Llull sejam a eleição do rei e do bispo e o ermitão e o rei, por exemplo, nota-se que são modelos da adulteração dos *habitus*. Em contrapartida, os contos indianos, que foram plagiados no *Livro das Bestas*, têm uma modulagem muito mais esquemática;<sup>89</sup> no entanto, todos os protótipos relatados no *Livro das Bestas* possuem a mesma acepção moralizante, qual seja: a iniquidade da raposa (corrupção via poder) convenha de modelo para que os homens da realeza se mantenham vigilantes contra todos, inclusive seus próximos.

Da versão latina *Directorium humanae vitae* procedeu-se uma tradução germânica (1481) – um dos primeiros livros impressos no mundo, segundo Theodor Garratt<sup>90</sup> – dedicada ao cardeal Mateo Orsini e intitulada *Beyspiele der Weisen von geschlecht zu geschlecht* [*Exemplos dos Sábios de Geração a Geração*], que se há atribuído ao duque de Württemberg, Eberhard I (1445-1496); provavelmente o seu patrocinador. Há, enfim, outra versão germânica, intitulada *Ueber Inhalt und Vortrag, Entstehung und Schicksale des Koniglichen Buchs* [*Sobre Conteúdos, Narrativas, Origem e Aventuras do Livro dos Reis*], publicada em Berlim, em 1811, e doada pelo embaixador russo (Heinrich Friedrich von Diez) ao líder alemão.<sup>91</sup> Versões espanhola e francesa e duas outras italianas surgiram ainda no século XVI. Pequeníssima demonstração da indomania da qual falaremos durante toda nossa explanação posterior.

---

<sup>86</sup> BLACKMORE, Josiah & HUTCHESON, Gregory S. **Queer Iberia: Sexualities, Cultures, and Crossings from the Middle Ages to the Renaissance**. Durham: Duke University Press: 1999, p. 170.

<sup>87</sup> BALAGUER, Jordi Rubió. **Ramon Llull i el Lullisme**, op. cit., p. 320.

<sup>88</sup> LÚLIO, Raimundo. **Livro das Bestas**. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

<sup>89</sup> BALAGUER, Jordi Rubió. **Ramon Llull i el Lullisme**, op. cit., p. 321.

<sup>90</sup> GARRATT, Geoffrey Theodor. **The Legacy of India**, op. cit., p. 25 [**El Legado de la India**. Madrid: Pegaso, 1950, p. 48.

<sup>91</sup> THACKER, W. (ed.). **The Oriental Magazine, and Calcutta Review**. Vol. I, Calcutta: Andrew's Library, Jan-Jun/1823, p. 505.

## A Índia entre Invasores:

### Árabes, portugueses e os piratas vestidos de sacerdotes (as tarântulas)

“Desde o Renascimento não houve acontecimento de significado tão amplo na história da cultura quanto à descoberta da literatura sânscrita [por parte dos intelectuais modernos] na metade final do século XVIII”, nos elucida Arthur Macdonell.<sup>92</sup> No entanto, essa “descoberta”, não só do sânscrito, mas da filosofia, literatura, ciência e religião indianas, foi resultado de um lento processo, ao longo de séculos, com a “ajuda” de quatro significativos fatores: **1)** a ascensão da cultura árabe e do islã com sua propagação da ciência e da literatura influenciadas pela Índia; **2)** a indispensável orientação do cartógrafo árabe e cientista náutico Ahmad Ibn Majid para a invasão de Vasco da Gama (1469-1524) à Índia,<sup>93</sup> que chegou na terra dos *brāhmaṇas* (invadida pelos árabes) em 20 de maio de 1498; **3)** a produção d’*Os Lusíadas* de Camões (1524-1580), com suas marcas e relatos indianos; e, por fim, **4)** a criação da Companhia de Jesus, em 1534-1540, seus contatos com o Oriente e suas conclusões impostas pelo Concílio de Trento, realizado de 1545 a 1563, contra as heresias mundiais.

Curiosamente, mais ou menos no mesmo período e mais uma vez em sentido oposto, os Habsburgos Maximiliano I, Ferdinando I e Maximiliano II da Germânia, fundaram a *Hofbibliothek* de Viena, no intuito de preservar escritos clássicos orientais até então conhecidos. Segundo Donald Lach, “os ‘livros indianos’ adquiridos pelos Habsburgos foram mantidos em suas coleções de raridades preferenciais na biblioteca”.<sup>94</sup>

### Ascensão da ciência árabe sob a marca indiana e sua chegada à Germânia

Segundo Nuno Crato,<sup>95</sup> pouco menos de um século após o retorno de Muhammad a Meca, em 629, uma nova cultura nascera no Oriente Médio. O islã havia conquistado imensos territórios, chegando à África e à Península Ibérica, e ainda ameaçando a Índia e partes da Ásia Central.

<sup>92</sup> MACDONELL, Arthur. **A History of Sanskrit Literature**. London: Kessinger Publishing, 2004, p. 1.

<sup>93</sup> TIBBETTS, G.R. **Arab Navigation in the Indian Ocean Before the Coming of the Portuguese**. London: The Royal Asiatic Society, 1971; CRONE, G. R. **The Discovery of the East**. New York: St. Martin's Press, 1972.

<sup>94</sup> LACH, Donald F. **Asia in the Making of Europe**, op. cit., p. 55.

<sup>95</sup> CRATO, Nuno. “Da Tradução à Criação da Ciência Árabe”. In: **História**. Lisboa, Set/2002, p. 49.

No entanto, o primeiro califado, estabelecido em Damasco, desfez-se. Com isso, o califado abássida conseguiu uma razoável atmosfera aprazível e prolongada e um desenvolvimento favorável às ciências e às artes. O primeiro passo foi transferir a capital para Bagdá, onde o califa al-Mansur, juntamente com seus seguidores, conseguiram conter os campos religiosos mais fanáticos (destruidores de milhares de obras na famosa Alexandria) e criar uma atmosfera razoavelmente tolerante, sob a qual o comércio e a cultura floresceram.

O califa Harun-al-Rashid (que governou entre 786 e 809), continua Crato, “celebrado nas *Mil e Uma Noites* como patrono das artes e soberano moderado, criou uma grande biblioteca em Bagdá”.<sup>96</sup> Com isso, o movimento de tradução e de amparo das grandes e antigas obras clássicas, bem como o estudo das ciências indianas, tiveram, só então, uma grande investida. Em seguida, o califa al-Mamun (governante entre 813 e 833) fundou um centro de pesquisa, a *Bait al-Hikma (Casa da Sabedoria)*, o qual permaneceu ativo durante dois séculos. Hunayn ibn Ishaq al-Ibadi o liderava e entre os membros de destaque sobressaía-se Thabit ibn-Qurra, que se tornou o principal tradutor laico de manuscritos (especialmente gregos e indianos) astronômicos e matemáticos de sua época.<sup>97</sup>

Dick Teresi<sup>98</sup> elucida que obras resumidas da ciência clássica védica e purânica da Índia antiga, como o *Sūrya-siddhānta* e as *Śulbasūtras*,<sup>99</sup> foram produzidas por Āryabhaṭa (476-550), Daivajna Varāhamihira (505-587), e Brahmagupta (598–668), além de Bhāskaraçārya (1114 – 1185); e foram através, e com tais obras, que os árabes desenvolveram suas ciências e a difundiram na Europa.

O *Āryabhatīya* de Āryabhaṭa, um tratado resumido da matemática indiana – repetimos, “resumido”, o que implica estar calcado em uma tradição anterior e milenar ao seu tempo –, que antecede em mil anos<sup>100</sup> a teoria do heliocentrismo e da gravitação (em sânscrito, *gurutvakaṛṣan*, sendo *akarṣan*, “o que atrai”) de Copérnico, Galileu e Newton, explica cientificamente os eclipses solares e lunares, o cálculo do PI, a idade da Terra em 4,3 bilhões de anos,<sup>101</sup> a tabela do *seno*, o giro em seu próprio eixo e a circunferência da Terra, o Teorema de Pitágoras (que de Pitágoras não tinha nada, só a fama!), e todos os detalhes

<sup>96</sup> **Ibid.**

<sup>97</sup> **Ibid.**, p. 50.

<sup>98</sup> TERESI, Dick. **Descobertas Perdidas**, op. cit., p. 128 ss.

<sup>99</sup> O americano e historiador da matemática, Abraham Seidenberg (1916-1988) afirmou que: “a Geometria egípcia, babilônica e grega derivaram dos escritos matemáticos presentes no *Śulbasūtras*” (apud DANINO, Michel. **The Invasion that Never was: song of humanity**. Delhi: Mother's Institute of Research & Mira Aditi, 1996, p. 79).

<sup>100</sup> Sob as novas datações para os textos védicos, podemos aferir que pelos menos 8.500 anos antes de Newton, o *Rg Veda* afirmava que a gravitação mantinha o universo unido e moldado em formas variadas.

<sup>101</sup> Enquanto os ingleses, em pleno século XIX, ainda aceitavam a idade de 100 milhões de anos (TERESI, Dick. **Descobertas Perdidas**, op. cit., p. 13).

cosmológicos presentes nos antigos textos védicos e purânicos, milenarmente anteriores aos gregos.

O matemático e astrônomo Daivajna Varāhamihira, que se transformou em um dos intérpretes da Astronomia clássica indiana, ou da *Jyoti-Śāstra* [“Literatura da Energia Cósmica”], pertencente a uma das escolas dos *Paitamaha-Siddhāntas* [“Compêndios Astronômicos dos Antepassados”], ou seja, uma das linhas da Astronomia indiana pós-budismo, com a sua obra *Pañcasiddhāntikā* [“Tratado dos Cinco Cânones Astronômicos”], de 575, e muito foi apreciado pelos árabes.

No entanto, o primeiro encontro dos árabes com a Astronomia possui uma procedência do Al-Sind Hind ou indiana<sup>102</sup> em torno das *Śulbasūtras* e do *Sūrya-siddhānta* – tratados astronômicos –; este último, traduzido para o árabe com o título *Al-Sindhind*, em 771.<sup>103</sup> Entretanto, o alicerce original indiano já havia passado por algumas adulterações pelo intermédio persa<sup>104</sup> – em tradição oral ou escrita. Mas, independente disto e buscando suas corroborações originais, os primeiros astrônomos árabes assentaram a a Astronomia entre as ciências matemáticas, chamando-a de *ʿIlm Al-Hay'a* (“a ciência do aspecto do universo”) ou *ʿIlm Al-Aflak* (“a ciência das esferas celestiais”). Para tanto, consideravam tal teoria o resultado do conjunto das circulações celestiais; podendo representá-la em termos matemáticos.<sup>105</sup>

Os tratados indianos também influenciaram a cognição árabe com a tradução das *Al-Zij*,<sup>106</sup> nomeadamente, *As Tábuas Astronômicas*, modeladas pelo *Sūrya-siddhānta* e compostas pelo astrônomo árabe Muhammad ibn Musa Al-Khwarizmi (780-850).<sup>107</sup> Segundo

<sup>102</sup> RONART, Stephen & RONART, Nandy. **Concise Encyclopaedia of Arabic Civilization**. New York: Praeger, 1960, p. 295.

<sup>103</sup> HOLT, P. M. & LAMBTON, Ann K.S (eds.). **The Cambridge History of Islam**. Cambridge: Cambridge University Press, 1970, vol. II, p. 758.

<sup>104</sup> Iraniano do período correspondente ao medieval europeu.

<sup>105</sup> HOLT, P. M. & LAMBTON, Ann K.S (eds.). **The Cambridge History of Islam**, op. cit, p. 757.

<sup>106</sup> Uma coleção de *Tábuas Astronômicas*. O título original em persa é *Zij Ash-Shash*, ou seja, *Tábuas Astronômicas do Rei*. Texto produzido nos últimos anos da dinastia dos Sassânidas (226 - 641). Ma Sha' Allah ou Messahala, famoso astrônomo do século IX, por exemplo, usou-a para os seus propósitos astronômicos. Posteriormente, Muhammad bin Musa Al-Khwarizmi usou esta obra para decodificar os períodos dos movimentos planetários. Cf. HOLT, P. M. & LAMBTON, Ann K.S (eds.). **The Cambridge History of Islam**, op. cit, p. 759.

<sup>107</sup> Al-Khwarizmi, nome, sob a forma estropiada latino-medieval: em espanhol *Guarismo*, que ao passar para o francês se tornou *Logarithme*, deu origem aos termos matemáticos algarismo e algoritmo: *Algorismus*, ou também *Alghoarismus*, transformando-se em *algarismo*. Al-Khwarizmi, um grande matemático, astrônomo e geógrafo do seu tempo, viveu durante o reinado de Al-Ma'mun (813-833). O grande mérito de Al-Khwarizmi também volta-se para o fato de ter posto em forma sincrética a ciência helênica com a indiana. A palavra álgebra também deriva do título de um de seus livros: *al-Kitāb al-mukhtasar fi hisab al-jabr wa'l-muqābalah* [“Compêndio Sobre a Transposição e a Redução Algébrica”]; sendo *al-jabr* igual à Álgebra. O enigma nos cálculos algébricos, conhecido pelos árabes como *xay* [coisa], ao ser transcrita pelos espanhóis, deu origem ao

as regras dos pensamentos árabe e indiano, as tabelas astronômicas formam uma seção da Astronomia, a qual fundamenta as suas estimativas de acordo com preceitos aritméticos.

Todavia, de acordo com Crato, conhecem-se traduções anteriores a este período, e sabe-se, por exemplo, que as primeiras traduções de livros sânscritos de Astronomia para o persa, como o *Sūrya-siddhānta*, tiveram lugar por volta de 770. Estas traduções, complementa Crato, “tiveram um impacto tão importante que foram utilizadas em meados do século IX para compor tábuas astronômicas adaptadas ao meridiano de Córdoba, difundidas primeiro na Península e, logo depois, ao norte”.<sup>108</sup> O filósofo escolástico e inglês Adelardo de Bath (1080-1152) traduziu-as para o latim. Na verdade, o grande feito científico de Bath foi a tradução para o latim de *Arithmetica* (1126), de Al-Khwarizmi, na qual se percebe a notação numérica moderna que, mesmo conhecida como arábica, sabe-se ser de origem indiana; bem como *Os Elementos* (1142) de Euclides em sua interpretação árabe e do *Almagesto* (1155) de Ptolomeu, do original grego. E assim como para boa parte da filosofia indiana clássica, para Bath, o universal e o particular são idênticos e só se distinguem pela compreensão que temos deles.<sup>109</sup>

Segundo Crato, “as traduções do cóptico, nomeadamente de livros de alquimia, iniciaram-se também ainda no século VIII, tal como aconteceu com obras em persa médio (*pahlavi*), inspiradas ou traduzidas, por sua vez, de fontes sânscritas ou helênicas”.<sup>110</sup> Desta forma, acresta Crato:

A contribuição mais conhecida dos islâmicos para o progresso da matemática europeia foi certamente a introdução dos algarismos ditos árabes. Esses símbolos e o sistema de numeração ao qual estão associados, e que ainda hoje se utiliza são, na realidade, de origem hindu [ou indiana], mas foram os árabes que os trouxeram para o Ocidente e que primeiramente aqui os usaram e dominaram. Antes deste sistema de numeração usavam-se vários outros, nomeadamente o grego e o romano, os quais se baseavam em letras fixas na representação numérica. Assim, por exemplo, “C” representava sempre 100 para os romanos, onde quer que aparecesse no meio de um número. Os árabes tinham inicialmente um sistema semelhante, com letras do seu alfabeto representando números. Por contraste, o sistema hindu [ou indiano, apresentava-se e] é um sistema de posição, isto é, um sistema através do qual cada símbolo (algarismo) teria um significado diferente conforme a posição em que aparece. No número 101, por exemplo, primeiro 1, ao contar da direita, representa uma unidade, o segundo, 100.

---

X da álgebra moderna. Por isso “o X da questão”. Cf. SARTON, George. **Introduction to the History of Science**. Baltimore: Carnegie Institution of Washington, Williams and Wilkins, 1927-1947, vol. I, p. 563.

<sup>108</sup> CRATO, Nuno. “**Da Tradução à Criação da Ciência Árabe**”, op. cit., p. 50.

<sup>109</sup> SARTON, George. **Introduction to the History of Science**, op. cit., vol. II, pp. 177-179.

<sup>110</sup> CRATO, Nuno. “**Da Tradução à Criação da Ciência Árabe**”, op. cit., p. 50.

Em romano, este número seria escrito CI. Os gregos e árabes antigos fariam o mesmo, mas com as letras do seu alfabeto.<sup>111</sup>

Com este exemplo, sabe-se também que os indianos introduziram o símbolo do zero no pensamento árabe e europeu, anteriormente desconhecido, o que representou um grande avanço na matemática e um terreno fértil para a ciência moderna.<sup>112</sup>

Bernard Reilly assim comenta:

Os estudiosos do islã não se apropriaram simplesmente da ciência grega [...], eles acrescentaram a Astronomia persa antiga e a Matemática e Astronomia do mundo indiano. Este processo teve larga aceitação durante os grandes dias do califado abássida de Bagdá, sendo visto como um enriquecimento maravilhoso à erudição clássica do Oriente Médio, realizado pelos personagens Al-Battani e Al-Khwarizmi.<sup>113</sup>

Os pergamóides da Índia foram apresentados ao séquito islâmico de Bagdá e aclarados em oralidade ao chefe político árabe Al-Mansur por um indiano em meados de 770. Em seguida, Abu Abdallah Muhammad Al-Fazari fora designado para decifrar os dados e as metodologias voltadas aos cálculos dos *azyaj* ou testos astronômicos de Al-Khwarizmi, acomodando-os favoravelmente ao calendário lunar árabe. Al-Fazari foi provavelmente o responsável por ter apresentado ao mundo árabe – e depois à Europa – os números indianos. Os manuscritos de Al-Khwarizmi estavam fundamentados, notadamente, na tradução de Al-Fazari. A versão latina, traduzida do árabe, *Algoritmi de numero Indorum*, surgiu em 825. Já os manuscritos iniciais árabes com os algarismos indianos são de 874.<sup>114</sup>

A primeira obra árabe conhecida sobre o novo sistema de numeração, nos informa Crato,<sup>115</sup> chamava-se *Kitab al-Jami wa'l Tafriq bi Hisab ai Hindi* [*Livro Sobre o Método Hindu de Adição e Subtração*]. O seu autor, Al-Khwarizmi, o já citado matemático de origem persa, foi um dos primeiros membros da Bayt *al-Hikma* ou *Casa da Sabedoria* de Bagdá. Nesse livro, observa Crato, Al-Khwarizmi “explica como se poderia escrever qualquer número com o novo sistema e como se poderia efetuar as quatro operações aritméticas sobre essa representação”.<sup>116</sup> Até esse período, destarte, “os árabes efetuavam as operações

<sup>111</sup> CRATO, Nuno. “Da Tradução à Criação da Ciência Árabe”, op. cit., p. 51.

<sup>112</sup> SARTON, George. **Introduction to the History of Science**, op. cit., vol. I, p. 530.

<sup>113</sup> REILLY, Bernard F. **The Medieval Spains**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 123. Ver também SARTON, George. **Introduction to the History of Science**, op. cit., vol. I, pp. 386-388.

<sup>114</sup> HOLT, P. M. & LAMBTON, Ann K.S (eds.). **The Cambridge History of Islam**, op. cit., vol. II, p. 758; PINGREE, David. “Islamic Astronomy in Sanskrit”. In: **Journal for the History of Arabic Science**, vol. 2, 1978, pp. 315-330; SARTON, George. **Introduction to the History of Science**, op. cit., vol. I, p. 601.

<sup>115</sup> CRATO, Nuno. “Da Tradução à Criação da Ciência Árabe”, op. cit., p. 51.

<sup>116</sup> **Ibid.**

mentalmente ou, quando estas eram mais complicadas, em um tabuleiro de areia”, no qual iam-se apagando os diversos passos das operações. Para Crato, com o novo método, passou-se a ser possível:

Usar o papel e manter escritos sob diversos passos, podendo-se, pois, verificar as operações sem ter de refazê-las totalmente. Depois do livro de Al-Khwarizmi, apareceram muitas outras obras com o desenvolvimento dos métodos de cálculo baseados no sistema de posição decimal. Em 952, em Damasco, Abu l-Hasan al-Uqlidisi publica *O Livro dos Capítulos da Aritmética Hindu*, onde aperfeiçoa a escrita dos diversos algoritmos aritméticos, introduz frações decimais e explica como se pode fazer cálculos incorporando tais frações.<sup>117</sup>

Crato acrescenta que só em 1429, com Ghiath al-Din Jamshid al-Kashi, podemos afirmar que o sistema decimal de posição foi finalizado aos árabes e europeus – antes, exclusivo dos indianos –, congregando as frações decimais na representação numérica e nos algoritmos. Contudo, afirma Crato, apenas em 1562 o sistema de al-Kashi surgiu na Itália e só no início do século XVII pôs-se a ser utilizado em grande escala na Europa. Desta forma, ao mesmo tempo em que realizavam descobrimentos da Aritmética indiana, os matemáticos árabes dedicavam-se à Álgebra, percebida como o análise e solução de equações; chegando ao conhecido Teorema Binomial, habitualmente atribuído a Newton, mas que, segundo Reuben Burrow, foi apresentado primeiramente pelo pensar indiano.<sup>118</sup>

Por tudo isso podemos indagar: seriam os islâmicos aqueles que absorveram as ciências indianas, desenvolveram-nas a sua maneira e com uma cosmovisão própria transmitiu-as posteriormente aos europeus e que, por tal fato, sem ele, possivelmente nenhum Renascimento ou expansão marítima teriam acontecido, seja sobre a influência direta do islã, seja sobre a indireta da Índia? Não nos cabe aqui discutir tamanho problema, mas fica a inquietação.

Curiosamente, os navegadores árabes já haviam dobrado o Cabo da Boa Esperança muito antes do português Vasco da Gama, nomeando-o de *Jabal al Nadam* ou “montanha do arrependimento”, devido, provavelmente, à sua linha costeira assaz ameaçadora. Não por acaso as palavras “cabo”, “monsoon” (monção), “tarifa”, “almirante” e “alfândega”, são todas de origem árabe e representam marcas substanciais na atividade comercial e marítima europeia.

<sup>117</sup> **Ibid.**, Cf. SALIBA, George. **A History of Arabic Astronomy: Planetary Theories During the Golden Age of Islam**, New York: New York University Press, 1994; VERNET, Juan. **Lo que Europa debe al Islam de España**. Barcelona: El Acanalado, 1999.

<sup>118</sup> BURROW, Reuben. “A Proof that the Hindoos had the Binomial Theorem”. In: **Asiatic Researches** 2, 1790, pp. 487-97.

Assim sendo, as ciências e a cultura árabe-islâmica, com forte influência indiana, foram comunicadas à Europa, principalmente através da imigração dos moçárabes, com os seus empórios econômicos e conversões de ponta à ponta da Europa. Além disso, tal contato, e melhor contato, foi possível devido aos intercâmbios políticos entre os reis germânicos e franceses, através do domínio árabe na Península Ibérica, e, principalmente, via traduções de manuscritos, intercâmbios com os universitários europeus que cursavam as universidades árabes na Espanha, e com a associação intelectual dos judeus, dos templários, dos pensadores livres, dos hereges e dos místicos.

Em relação ao começo deste processo de difusão científica, parece-nos proliferar discursos diversos, já que um certo número de pesquisadores exortam que a influência científica indo-árabe ter-se-ia iniciado na Europa em meados do século XII, outros, que um testemunho do ano 984 reabre a discussão. Em um artigo intitulado *The Introduction of Arabic Science into Lorraine in the Tenth Century*,<sup>119</sup> por exemplo, o historiador americano James Westfall Thompson, aponta duas questões relevantes: **1)** A ciência indo-árabe adentrou a escolas de Lorena (*Lothringen*, na Germânia medieval, hoje localizada no nordeste francês), e aí foram desenvolvidas as relações intelectuais ao que hoje se conhece imagetivamente como Ocidente-Oriente, muito antes do beneditino francês Gerbert d'Aurillac (950-1003); e **2)** A senda intelectual existente entre o Oriente, a Espanha árabe e o resto da Europa, além-Pirinéus, como a Germânia, é tão antiga quanto o Império Romano.

Gerbert, fluente em árabe, foi um dos pensadores mais atuantes no meio cristão, na segunda metade do século X europeu, dedicando-se às inúmeras ciências sob o domínio árabe na Espanha. Gerbert viria a ser, não obstante, papa e com o nome de Silvestre II, no ano 999. Chegou a fundar escolas na Germânia, a lecionar Astronomia em Córdoba e substituir o deficiente sistema numérico romano pelo oriental.

James Thompson, por outro lado, defende que a afinidade intelectual entre a Espanha, a Gália e a Germânia já era visível entre os séculos VI-VIII. Todavia, explicitamente as relações intelectuais entre a Espanha e a Gália não se comparam ao nível de influência, entre os séculos X e XI, que as ciências orientais promoveram na Germânia. E tudo isso, tendo os caminhos comerciais como interpostos viáveis e necessários para tais trocas culturais. Durante o reinado de Oto I da Germânia (936-973), por exemplo, John de Gorze foi enviado como embaixador, em 953, para a Espanha islamizada.

---

<sup>119</sup> In: *Isis*, vol. 12, nº 2, University of Chicago Press, May/1929, pp. 184-193.



Thompson ainda relata que Gorze retornou à Germânia após uma temporada de aproximadamente três anos na Espanha, levando consigo alguns textos científicos árabes.

O que nos leva a pensar que foi através de pensadores como Gorze e Gerbert, via árabes, que a Europa descobriu o uso de inúmeras técnicas e teorias científicas até então desconhecidas, rechaçadas ou esquecidas, durante o século XI. No fim do artigo, por fim, Thompson afirma está convencido de que a intelectualidade instalada em Lorena, no final do século X, representa o terreno mais fértil da ciência árabe, a qual germinou entre os latinos europeus e frutificou na Germânia; sendo testemunha disso, completa Thompson, o monge cristão, compositor e astrônomo Herman Contractus (1013-1054), o Aleijado, em Reichenau (Suíça).

A historiadora Mary Catherine Welborn, especialista em medicina medieval e oriental, em sua consagrada obra *Lotharingia as a Center of Arabic and Scientific Influence in the Eleventh Century* [*Lotaríngia Como um Centro Árabe de Influência Científica Durante o Século XI*],<sup>120</sup> afirma que: “tão-somente poucos dos muitos clérigos de Lorena, os quais estiveram na Inglaterra no século XI, foram de fato abordados, sendo importante ressaltar o fato de todos eles terem se interessado pelas matemáticas e astronomia” árabes, com marca indiana. E acrescenta “que os sábios de Lorena ficaram muito populares na Inglaterra, e eram apontados como [...] mestres de escolas”. Welborn assim finaliza: “desta forma, verificamos que a Inglaterra e a Suíça (Reichenau) foram fortemente influenciadas pelos matemáticos e astrônomos de Lorena, e que a primeira indicação da ‘ciência árabe’, veio deles”. Em outras palavras, a Germânia, juntamente com a Espanha islamizada, influenciaram cientificamente outras regiões europeias a partir do seu contato intelectual direto com os árabes e indiretamente com os indianos. Sendo esta uma das razões do porquê de verificarmos que pensadores provenientes de toda a Europa, assim como John de Gorze, Gelbert de Aurillac, Abelard de Bath, Robert de Chester, Plato de Tivoli, Hermann de Corinthia, Rudolf de Bruges, Gerard de Cremona e Pedro, o Venerável, dentre outros, afluíram à Lorena e à Espanha no século XII, sobretudo para estudar as ciências orientais, bem como para traduzi-las às línguas de arcabouço particular erudito na época.

### **Viagem de Vasco da Gama à Índia**

---

<sup>120</sup> In: *Isis*, vol. 16, nº 2, University of Chicago Press, Nov./1931, pp. 188-199.

Observa-se hoje uma desconstrução da imagem de herói de Vasco da Gama, o qual agora, por exemplo, é pintado pelo historiador indiano Sanjay Subrahmanyam<sup>121</sup> como cruel, paranoico, ganancioso, desconfiado e feio, bem diferente das imagens há muito divulgadas pelo nacionalismo português, o qual vivia em um ambiente de intrigas, poucos escrúpulos e centralização do poder real, e, por isso, inclinado à construção de imaginários míticos e políticos sobre os seus ícones nacionais mais afamados. Mas deixando a política de lado, podemos averiguar que a expedição de Vasco da Gama, que continha tipógrafos e comerciantes germânicos,<sup>122</sup> iria revelar uma nova fase decisiva às invasões via navegação portuguesa.

Vale a lembrança de que D. João II (1455-1495), o rei de Portugal que priorizou a invasão das Índias, era primo de Maximiliano I, imperador da Germânia, o que facilitou os intercâmbios não só políticos e comerciais, mas intelectuais entre as regiões. Não por acaso, dirá Geneviève Bouchon, o primeiro relato detalhado e em vernáculo de viagem náutica à Ásia, efetuada antes da invasão de Gama, trata-se da obra de um tipógrafo germânico, conhecido pelo nome português Valentim Fernandes (1450-1519).<sup>123</sup> Curiosamente, Fernandes enviou inúmeros relatos das invasões portuguesas na Índia para seus amigos intelectuais germânicos, tais como o cosmógrafo e astrônomo, criador do primeiro globo terrestre conhecido, Martin Behaim (1459-1507), para o pintor e ilustrador humanista Albrecht Dürer (1471-1528), e para o humanista e membro do governo de Nuremberg, Hieronymus Münzer (1437-1508).

Com a nova fase decisiva às invasões via navegação portuguesa, passava-se de circunavegação da África para uma navegação transatlântica. Entrava-se, como já era conhecido por outros povos e, portanto, atrasada, na fase da navegação astronômica; já que, para os portugueses, o afastamento do Atlântico Meridional tornava impossível guiar-se pelo astro polar. A partir de 1485, por exemplo, as crônicas portuguesas já se referem à utilização das declinações do sol. Com isso, os portugueses inauguravam uma nova visão europeia do Atlântico, sobre o qual Adão de Fonseca passou a discorrer.<sup>124</sup> Os portugueses passam da fase de invadir terras aleatoriamente para a fase da invasão do espaço que viria a ser determinado pelas coordenadas. Assim sendo, Portugal deixava para trás a tradição medieval

---

<sup>121</sup> SUBRAHMANYAM, Sanjay. *A Carreira e a Lenda de Vasco da Gama*. Lisboa: CNCDP, 1998.

<sup>122</sup> BOUCHON, Geneviève. *Vasco da Gama*. Rio de Janeiro: Record, 1998, p. 59.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 231.

<sup>124</sup> FONSECA, Luís Adão da. "The Discovery of Atlantic Space". In: WINIUS, George. *Portugal, the Pathfinder: journeys from the Medieval toward the Modern World, 1300-ca. 1600*. Madison: The Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1995, pp. 5-17.

européia de roteirizar costas e inaugurava uma nova tradição de redes náuticas invasoras. Naturalmente, com isso, a cartografia portuguesa também deixaria de ser visual.

E tudo isso ocorria sob a influência indo-árabe, essa indispensável e impactante característica transeuropeia, que contribuíra com a formação do mundo europeu moderno e sem a qual os reconhecidos marinheiros e invasores portugueses e espanhóis possivelmente não possuiriam tal fama, sem falarmos dos corolários renascentistas. Já que, por exemplo, e ironicamente, o cartógrafo árabe de Vasco da Gama, Ahmad ibn Majid,<sup>125</sup> que escreveu o tratado *Kitab al-Fawa'id fi Usul 'Ilm al-Bahr wa 'l-Qawa'id* [*Livro de Informações Úteis Sobre os Princípios e Regras de Navegação*], de 1490, apresentara à Europa uma real enciclopédia das ciências náuticas, com princípios básicos adquiridos de seu pai, também um famoso navegador, e das tradições literárias indiana e chinesa, tais como: os cálculos das monções e dos ventos sazonais, linhas de rumo, a diferença entre a costa e o mar aberto, as localizações dos portos da África Oriental à Indonésia, as posições das estrelas, tufões e outros temas para navegadores profissionais. Ibn Majid, portanto, juntamente com a expansão econômica, religiosa e política islâmica, rompeu com a era europeia da pré-bússola e do leme axial.

A viagem de Vasco da Gama em torno do Cabo da Boa Esperança, em 1498, seria, assim, a dinâmica e a diligência invasora ocidental, em busca ou atrás da Ásia: a presa fértil dos emergentes e civilizados mercantilistas, mercenários e piratas, todos com ar de sacerdócio, mas com real interesse de salvacionismo econômico. Eram, na verdade, verdadeiros corsários em busca de riquezas para suas cruces manchadas de sangue inocentes. Desta forma, quando Vasco da Gama desembarcou em Kolkata, na Índia, em 1499, visivelmente se apresentou com desvantagem econômica, tecnológica e de pensamento, apenas parcialmente equilibrada por suas armas de fogo (advindas do conhecimento chinês, também transmitido pelos árabes). O Samorim<sup>126</sup> islâmico de Kolkata, quando observou os presentes trazidos pelos portugueses – sinos, rosários de vidro e pano áspero –, concluiu que o português veio de um país pobre e atrasado, e recomendou-lhe que,

---

<sup>125</sup> Há opiniões divergentes entre historiadores sobre o fato de o árabe Ahmad ibn Majid ter realmente orientado Gama em sua empreitada rumo à Índia, como, por exemplo, A. H. Oliveira Marques, **História de Portugal**, vol. II, Lisboa: Palas Ed., 1984, p. 15, o qual aceita a dúvida. Mas no caso de Carmen Radulet, “Vasco da Gama and his Successors”. In: WINIUS, George. **Portugal, the Pathfinder**: journeys from the Medieval toward the Modern World, 1300-ca.1600. Madison: The Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1995, p. 137, continua a aceitar Ibn Majid como o piloto de Vasco da Gama. Nós aceitamos a versão da relação do árabe com Gama de Winius.

<sup>126</sup> Antigo título dado ao governante do reino de Kolkata, originado na palavra sânscrita *Samudra* [“Oceano Índico” ou “Mar”]; indicando que tal governante era ou deveria ser um exímio marinheiro e senhor de seus mares.

da próxima vez, trouxesse no mínimo ouro. Isso, devido à tipologia cultural do governo islâmico, já que, se tal governo ainda fosse brahmânico, nem os receberia e muito menos aceitaria qualquer troca, pagamento ou matéria-prima de estrangeiros bárbaros e impuros.

### Literatura Camoniana

Todavia, também se faz necessário observar – para o melhor entendimento da inserção das ideias indianas na Europa – que, nos informa Selma Velho, quase todos os historiadores portugueses que se debruçaram sobre a herança indiana, após a viagem de Gama, apontaram flagrantes semelhanças observadas entre as ideias gregas e as indianas, como também se referiram algumas vezes ao pensamento egípcio.<sup>127</sup> Uma leitura cuidadosa de Camões, *exempli gratia*, o qual dispensa apresentações e que viveu mais de 16 anos na Índia e no Oriente, reforça a opinião de Selma Velho (historiadora goesa) de que ele se utilizou das tradições indianas, as quais tinham semelhanças (primeira) com a Grécia e algumas vezes com o cristianismo, “explorando-as através da sua familiaridade greco-romana, e não através da novidade do exotismo; como haver-se-ia de esperar ao primeiro impulso”,<sup>128</sup> ainda vigente entre os doutos.

Selma Velho, em *A Influência da Mitologia Hindu na Literatura Portuguesa dos Séculos XVI e XVII*, desta forma, tenta demonstrar que a cultura portuguesa no seu contato com a Índia, teria assimilado alguns aspectos da cultura indiana, não só no caso de Camões, mas também no de Gil Vicente e outros. Velho destaca igualmente, entre outros aspectos, o trabalho de Jacobo Fenício, missionário português na Índia, que fez o primeiro sumário ocidental do *Mahābhārata* e a primeira tradução ocidental do *Rāmāyaṇa* – os dois poemas épicos que estão na base da cultura indiana –, tendo sido esta tradução publicada em 1603, com o título *O Livro da Seita dos Índios Orientais*. Além disso, este missionário, tendo como objetivo a aculturação, dissertou longamente sobre o hinduísmo, comparando-o com o cristianismo e fazendo um confronto entre as duas religiões, o que nos leva a concluir que existe na cultura portuguesa uma determinada compreensão centenária do Oriente que não

---

<sup>127</sup> VELHO, Selma. *A Influência da Mitologia Hindu na Literatura Portuguesa dos Séculos XVI e XVII*. Tese de Doutorado do Departamento de Literatura Portuguesa, Instituto Cultural de Macau, Universidade de Bombaim, Índia, 1983, p. 449.

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 463.

tem sido levada em grande conta na nossa tradição acadêmica,<sup>129</sup> mas com possíveis e visíveis aberturas nos últimos anos.

É esta a opinião de Teotônio de Souza, historiador goês atualmente residente em Portugal, que tem dedicado grande parte do seu trabalho ao estudo da presença da Lusofonia em Goa e que alerta para um elevado *deficit* de reciprocidade cultural por parte de Portugal nas suas relações com a cultura indiana de expressão portuguesa.<sup>130</sup>

### **O Concílio de Trento, os templários e os jesuítas miram a Índia**

Por fim, o Concílio de Trento e seu combate à heresia luterana impulsionaram, dentre outras coisas, os contatos entre jesuítas e o pensamento indiano,<sup>131</sup> o que implica dizer que possuíam interesses – semelhante à boa parte de ingleses e franceses e oposto à boa parte do posterior interesse alemão – além de apreensões intelectivas ou contato com novas fontes do saber para intercâmbio ou troca de ideias, métodos e descobertas da razão. Queriam, definitivamente, massacrar marcas, destruir vestígios ou simplesmente eliminar qualquer inimigo herético pelo mundo; em especial aqueles que haviam influenciado os hereges europeus com suas “demoníacas” razões e concepções de mundo. Uma real missão que podemos caracterizar como holocausto da razão: a qual ainda permanece mascarada moralmente, engravatada eticamente e espalhada dissimuladamente pelas universidades do mundo.

Tal Concílio de Trento foi o 19º romano, através do qual, a Igreja, com seu combate antiprotestante ou Contra-Reforma, tornou-se mais agressiva do que nunca e alinhou-se à política de invasão colonizadora da Europa, no intuito explícito de ampliar seu poder e sua marca queimadora de hereges, que há séculos já atuava com abundância e deleite, desde a caça aos cátaros por aceitarem a reencarnação (teodiceia típica da Índia), e dos templários, por darem ênfase não só à cruz gamada, orbicular, espalmadas de braços côncavos e curvilíneos, ou simplesmente gamada (um emblema suástico que representa o tempo cósmico no pensamento indiano),<sup>132</sup> e adorarem secretamente o Baphomet,<sup>133</sup> um

<sup>129</sup> DA SILVA, Agostinho. **Ir à Índia sem abandonar Portugal**: Considerações, Outros Textos. Lisboa: Assírio e Alvim, 1994, p. 48.

<sup>130</sup> Cf. SOUZA, Teotônio R. de. “A literatura de viagens e a ambiguidade do encontro de culturas: O caso da Índia”. In: **Cadernos Históricos**, v. VIII, Lagos: Comissão Municipal dos Descobrimentos, 1997.

<sup>131</sup> BEINORIUS, Audrius. **Buddhism in the Early European Imagination: a Historical Perspective**. op. cit., p. 6.

<sup>132</sup> Por ser uma cruz que ao girar manifesta uma espiral semelhante às galáxias. E como os indianos fizeram essa relação sem tecnologia moderna, cabem aos evolucionistas pensar sobre.

ícone com vastos símbolos *āryas* (da Índia antiga) incrustados em sua mística forma, tais como a *kuṇḍalinī*,<sup>134</sup> o pentagrama em si e sua localização no assim chamado terceiro olho, a cabeça de bode,<sup>135</sup> as pernas cruzadas em forma de meditação yóguica, mais conhecida como “posição de lótus”;<sup>136</sup> e as mãos voltadas uma para baixo e outra para cima (harmonia entre os contrários ou entre o mundo sensitivo e o imanente), como bem se caracteriza na Índia parte da simbologia de suas iconografias, tal qual a do deus *Śiva*, em sua forma de dançarino cósmico ou *Śiva-Naṭarāja*.

<sup>133</sup> A primeira alusão ao termo Baphomet encontra-se no interrogatório do cavaleiro templário Gacerendus de Monte Pessato, o qual fez referência a uma deidade com cabeça barbuda como *in figuram baffometi*, ou seja, “figura bafomética”; e estranhamente com tanta naturalidade como se fora realmente muito comum na época entre os cavaleiros. E era! No entanto, isso não implica dizer que todo templário fazia uso desse ritual não pagão (ou pelo menos não cristão ortodoxo ou visivelmente institucional). Entre os templários havia uma hierarquia oficial e militar muito ritualizada, geralmente respeitada, dentre a qual encontramos os escudeiros, os cavaleiros, os mestres e os grão-mestres, existindo ainda uma hierarquia de mais alto nível, com outra seleção mais específica dentro da ordem, e os afortunados que eram escolhidos ou apadrinhados eram aos quais se permitia adentrar e participar dos cerimoniais secretos e de origem oriental. Cf. DEMURGER, Alain. **Jacques de Molay, la Crépuscule des Templiers**, Paris: Payot & Rivages, 2002; MINARD, Daniel. **Les Templiers: Gardiens de la Terre Sainte et de la Tombe du Christ**. Paris: Editions Publibook, 2007; PINKHAM, Mark Amaru. **Guardians of the Holy Grail: the Knights Templar, John the Baptist, and the Water of Life**. Illinois: Adventures Unlimited Press, 2004, pp. 92-93.

<sup>134</sup> O poder da *kuṇḍalinī*, o qual os templários veneravam, está bem representado na sua forma serpentina mágica (semelhante e com o mesmo sentido do Caduceu de Hermes), sendo ela uma suposta explicação ao Graal, ou seja, sendo o recipiente do líquido sagrado (*kuṇḍa*) que fisicamente representa o *mūlādhāra-cakra* ou o órgão localizado próximo à base da coluna (o cóccix). Tal energia líquida e ígnea, tanto para o pensamento indiano como para a gnose cristã, se bem utilizado (através do *Yoga* místico ou santo graal) se transforma em fonte de iluminação espiritual, manifestando através de um indicador luminoso uma forma de auréola acima da cabeça, como ardilosamente adotou posteriormente o cristianismo romano como indicação de santidade. Tudo isso ficou marcado no imaginário gnóstico-cristão, assim como o símbolo da medicina antiga e moderna; não sendo por outro motivo que a base da coluna (árvore da vida através da qual sobe a serpente alada, na cabala judaica) chama-se *sacro*, por ser um local sacro ou sagrado, acolhedor da *kuṇḍalinī*, o líquido sacro, como bem apregoa o pensamento indiano clássico. Todos esses segredos incitaram belas fogueiras humanas. Para maiores referências sobre o assunto ver KRISHNA, Gopi. **Kundalini: the evolutionary energy in man**. Berkeley: Shambhala, 1971; SCOTT, Mary. **Kundalini in the Physical World**. London: Routledge, 1983.

<sup>135</sup> Informa-nos a historiadora e especialista em arte e culturas pagãs, Ann Moura Aoumiel, que “a deidade védica de *Dakṣa* é frequentemente retratada com uma cabeça de bode, e é esta, e da qual foi derivada, a imagem do Baphomet, o entronado deus cabeça-de-bode dos cavaleiros templários. Esta foi uma das tentativas dos cavaleiros, os quais viveram no Oriente Próximo e absorveram alguns conhecimentos ancestrais, no intuito de restaurarem o arianismo [não confundir com a heresia fundada por Ario] na Idade Média europeia. O Baphomet era sua imagem ariana de deus [da divindade]. E este não seria o primeiro e nem o último esforço para purificar o arianismo na Europa. No entanto, essa figura do Baphomet/*Dakṣa* tem sido associada à imagem de Satã, o que na verdade é irônico, já que esta é a deidade ariana conhecida que se assentou sob o deus criador do velho testamento e o deus-pai do novo testamento. Não obstante, a inunção cosmológica que afirma ser Satã um deus invertido continua sendo um problema teológico ao desenvolvimento de um arianismo puramente superior [entre templários modernos]. Eu penso que isso é realmente interessante ao observarmos como o Concílio de Toledo, em 447 d.C., decidiu enfaticamente que a imagem do diabo seria uma fusão do deus cornífero e pagão típico com o *Dakṣa* ariano [indiano]” (AOUMIEL, Ann Moura. **Origins of Modern Witchcraft: the evolution of a world religion**, Minnesota: Llewellyn Worldwide, 2000, pp. 111-112). Curiosamente, alguns templários modernos fundaram a *Ordo Templi Orientis* (Ordem do Templo do Oriente), em 1895; e mais curiosamente na Alemanha e com absoluta influência literária indiana. Tudo isso é muito curioso e de fácil percepção do fato de que há mais relações entre o Oriente e o Ocidente do que nossa vã filosofia pode abordar.

<sup>136</sup> Tal posição, em especial sobre um cubo que representa o número 4 ou a matéria, tal qual no símbolo do Baphomet, assim como entre os *yogīs* indianos, demonstra controle sobre o corpo e o mundo. É uma posição de domínio dos instintos, de transcendência da consciência, de poder sobre o poder.

Portanto, Colombo, Vasco da Gama, Álvares Cabral, Templários e Índia são nomes que podemos relacionar com facilidade e imaginar quão imbricados estão.

Joseph Jacob e W. R. Halliday<sup>137</sup> também acrescentam e ratificam que a região geográfica da Índia foi uma terra comum e natural de transmissão de ideias, e que devemos ter em conta que tal naturalidade representava um núcleo dessa transmissão ao mundo durante as Cruzadas e, oportunamente, aos templários.

### **Jesuítas: os piratas vestidos de sacerdotes (as tarântulas)<sup>138</sup>**

Olhando para os sacerdotes piratas, mais conhecidos como jesuítas, tal qual o sucessor do do famoso Xavier, o florentino Filippo Sassetti (1540-1588), ao qual muitos textos se referem como comerciante – o que de fato era –, entram em cena doutos e interesses aculturativos. Sassetti, por exemplo, diplomara-se em letras na Universidade de Pisa e é considerado como um dos primeiros europeus modernos a estudar o sânscrito – devido ao fracasso de Xavier de tentar convertê-los com dogmas *mlecchas* – e a verificar as semelhanças entre esta e as línguas europeias, em especial o italiano.<sup>139</sup> De Lisboa, antes de partir para a Índia, ele confessou que dava muito mais valor ao conhecimento do que à riqueza de Cresos.<sup>140</sup> De Goa, onde viveu de 1581 a 1588, o florentino Sassetti escreveu muitas cartas a amigos importantes e antipagãos da Europa, como ao cardeal Ferdinando de

<sup>137</sup> LACH, Donald & KLEY, Edwin van. **Asia in the Making of Europe**, vol. II: A Century of Wonder, book 2. Chicago: University of Chicago Press, 1994, p. 100.

<sup>138</sup> Expressão do Nietzsche.

<sup>139</sup> Como exemplo podemos citar: *deva/dio* “deus”, *sarpa/serpe* “cobra”, *sapta/sette* “sete”, *ashta/otto* “oito”, *nava/nove* “nove”). Notamos também que em sânscrito a maioria das vogais tem pronúncia aberta, semelhante à das vogais abertas do italiano.

<sup>140</sup> Cresos, rei lídio (durante 560-546 a.C.), o qual acolheu Esopo em sua corte e último soberano da dinastia dos mérmnadas, mais conhecido por suas histórias em torno de suas exuberantes riquezas. Herdou do pai (560 a.C.), Aliates, um extenso império que se estendia da Anatólia até o rio Halis, posteriormente denominado Kizil (na atual Turquia). Não bastando sua herança, conquista o Éfeso (cidades gregas do mar Egeu), com o qual mantém alianças políticas e econômicas. Foi ao oráculo de Delfos durante sua logística militar contra os persas, sacrificou centenas de animais em honra ao deus Apolo e presenteou o oráculo com uma quantidade exuberante de metais preciosos e diversos ícones divinos, na tentativa de assegurar o sucesso de sua campanha. Ainda temeroso, inquire à Pitonisa se deveria enfrentar os aterrorizantes persas. Os Deuses, sem demora, afirmam que um grande império seria aniquilado. No entanto, sem pensar, Cresos não cogita a vitória de Ciro, o Grande, sendo vencido e transformado em refém. No mais, associa-se o povo semita lídio à invenção da moeda – mesmo que tal ideia já esteja presente na lei clássica indiana de Manu ou *Manu-samhitā*, muito antes de qualquer povo semita. Por tudo isso, surge a ideia de uma vasta riqueza atribuída a Cresos, aqui lembrada por Sassetti. A história de Cresos junto ao oráculo de Delfos está na *Geografia* de Estrabão e foi descrito pelas *Histórias* (I.48-54) de Heródoto. Cf. MUNN, Mark Henderson. **The Mother of the Gods, Athens, and the Tyranny of Asia: a study of sovereignty in ancient religion**. Berkeley: University of California Press, 2006, p. 147; HERODOTUS. **The Histories**. Translated by Robin Waterfield; with an introduction and notes by Carolyn Dewald. New York: Oxford University Press, 1998, p. 23.

Médici e ao grão-duque Francisco I – este último o havia incumbido de enviar-lhe informações sobre a Índia. Duas cartas tornaram-se famosas: uma, dirigida a Bernardo Davanzati (1529-1606), famoso economista e agrônomo florentino, e outra a Pier Vettori (1499-1585) ou Valori, nas quais fazia referência às semelhanças que observara entre o sânscrito e as línguas europeias, em particular ao italiano.

Tais cartas só foram publicadas quase dois séculos mais tarde, em 1743, na *Raccolta di prose fiorentine*, cujo volume II, parte IV, divulgou 35 delas.<sup>141</sup> Não sabemos se na época causaram muita repercussão, mas no século XIX certamente foi-lhes atribuída importância e muitos comentários. Publicaram-se também obras do próprio Sasseti, uma sobre a *Poética* de Aristóteles, uma sobre um discurso em defesa de Dante e outra sobre o trabalho de Ariosto. Ele era, portanto, um comerciante incomum.

Segundo Siep Stuurman, a literatura sânscrita e as notícias das riquezas indianas e das especiarias diferenciadas, além de motivarem o primeiro comerciante francês a viajar para a Índia seis vezes, Jean Baptiste Tavernier (1605-1689), impactaram – entende-se: promoveram uma ira contra os pagãos ou contra a ideia de uma literatura divulgada na época como superior aos escritos judaico-cristãos – e manifestaram a necessidade intelectual de uma hierarquia racial no pensamento de alguns europeus, assim como em François Bernier (1625-1688), da University of Montpellier; um típico viajante e médico francês que percorreu o subcontinente indiano na busca de ouro e mentes. Bernier é considerado o primeiro europeu moderno a chegar à “Terra sem Água” ou à Caxemira. Durante doze anos foi o médico pessoal do famoso perseguidor de hindus, o ditador mogol e fervoroso islâmico Aurangzeb (1618-1707).<sup>142</sup> A sua obra (de Bernier) *Nouvelle Division de la Terre par les Différentes Espèces ou Races qui L'habitent* [*Nova Divisão da Terra Através das Diferentes Espécies ou Raças que a Habitam*], publicada em 1684, é considerada a primeira classificação moderna das raças – 200 anos antes do filósofo francês Arthur de Gobineau (1816-1882), um dos mais importantes teóricos das raças no século XIX, no entanto, com motivações opostas à de Bernier;<sup>143</sup> e de Louis Agassiz (1807-1873), zoólogo e geólogo suíço que defendia veemente

<sup>141</sup> DORÉ, Andréa. “Cristãos na Índia no Século XVI: a presença portuguesa e os viajantes italianos”. **Revista Brasileira de História**, vol. 22 no. 44, São Paulo, 2002, p. 323.

<sup>142</sup> STUURMAN, Siep. “François Bernier and the Invention of Racial Classification”. In: **History Workshop Journal**, Oxford University Press, 2000, pp. 1-21.

<sup>143</sup> Bernier, como típico jesuíta, desejava impor uma concepção hierárquica de raças, tendo o branco e cristão no topo, na tentativa de demonstrar uma evolução do homem na história; mas não de qualquer homem, senão de um homem longe dos primitivos pagãos, os quais eram considerados, como assim sempre pensou a teologia cristã, meras criaturas que não são filhas de deus por não serem batizadas pelo Espírito; ou seja, meros animais. Gobineau, ao contrário, pensou em hierarquia de raças com o intuito de demonstrar a decadência inevitável do ser humano, tendo como causa a mistura das raças hierarquicamente concebidas, conforme ocorre dentre



e cientificamente a não mistura das raças, afirmando que tal mistura poderia incrementar a economia, mas promoveria uma decadência moral, intelectual e física ao homem.<sup>144</sup>

Bernier escreveu sobre as distintas raças humanas e elaborou uma classificação tipicamente (ou em estilo) antropológica – não obstante, tracejou uma peculiar explanação que envolvia o homem inserido em uma história evolucionista; bem ao estilo do seu sucessor e “sacralizador” da História, Hegel,<sup>145</sup> diz Stuurman. De acordo com Mohamad Tavakoli-Targhi, Bernier chegou a traduzir algumas obras de Descartes para o persa e algumas *Upanishads* do persa para o francês, em 1671,<sup>146</sup> dando ânimo às buscas dos *Vedas* e de outras literaturas sânscritas por parte de inúmeros missionários (lê-se: sacerdotes piratas) franceses, também aculturadores e não menos euro-cristocêntricos; notadamente, com a ajuda e a intensificação, a partir do início do século XVI, das rotas marítimas e do interesse em novos e exóticos mundos, além da busca minoritária, mas significativa, seja por aculturação seja por aprimoramento do pensar, de novas ideias e filosofias anunciadas (nosso interesse prioritário).

Em 1651, o teólogo Abraham Roger (ou Rogerius), o primeiro protestante missionário da *Dutch Reformed Church* a ir para a Índia,<sup>147</sup> residiu ao norte de Madras durante o período de 1631-1641 e escreveu no apêndice de seu *Open Door to the Hidden Heathendom* [*Estar Aberto ao Paganismo Misterioso*], publicado em Leiden e com inúmeras informações<sup>148</sup> sobre o brahmanismo da Índia meridional. Tais informes só foram possíveis

quaisquer espécies animais. Um, Bernier, possuía a visão de mundo cristocêntrica, o outro, uma visão, querendo ou não, e para a época, científica, lógica e calcada em autoridades do saber acadêmico – o que atualmente se denomina “racismo científico”; como se hoje não tivéssemos o “proselitismo científico”, a “politicagem democratizante científica” ou o “orientalismo científico”. Qual a diferença entre nós e Bernier ou Gobineau? Contudo, o importante é sabermos que tais teorias foram produzidas a partir de interpretações distorcidas da cultura indiana.

<sup>144</sup> LURIE, Edward. **Louis Agassiz. A Life in Science**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1988.

<sup>145</sup> Em 1664, Luís XIV da França, juntamente com seu ministro das finanças, Jean Colbert, criou a *French East India Company* para acelerar as relações da França com a Índia. E, juntamente com as observações de Colbert sobre a Índia, os relatos de François Bernier sobre o ritual *Sati*, por exemplo, influenciaram gerações europeias, passando por Hegel e chegando até os nossos dias. É, na verdade, o exotismo aculturador preferido dos eurocêntricos, orientalistas imperialistas e cristãos de plantão. Sobre os relatos orientalistas e etnocêntricos de Bernier em torno do ritual *Sati*, ver: BERNIER, Francois. **Travels in the Mogul Empire, AD 1656-1668**. Delhi: Low Price Publications, 1994.

<sup>146</sup> TAVAKOLI-TARGHI, Mohamad. **Refashioning Iran: Orientalism, Occidentalism and Historiography**. Hampshire and New York: Palgrave Macmillan, 2001, p. 10.

<sup>147</sup> LACH, Donald & KLEY, Edwin Van. **Asia in the Making of Europe**, vol. III: A Century of Advance, book 1. Chicago: University of Chicago Press, 1993, p. 478.

<sup>148</sup> Segundo Stephen Neill, na primeira parte, 21 capítulos descrevem o estilo de vida e os costumes dos hindus, começando com a divisão quaternária das castas, os ritos funerários e o rito de imolação da esposa diante do leito de fogo do esposo (como já frisamos, o principal rito presente em praticamente todos os escritos orientalistas à moda saidiana). Na segunda parte, continua Neill, os próximos 21 capítulos descrevem a filosofia indiana, começando com a ideia de divindade e culminando com a ideia da morte. Por meio dos relatos de Neill, podemos aferir que Roger é um típico pensador anacrônico e cristão eurocêntrico. Cf. NEILL,

devido à orientação (bem paga, vale salientar) de um provável *brāhmaṇa out-caste* (fora de casta), chamado *Padmanābha*.<sup>149</sup> Ele também elaborou uma tradução do famoso poeta e filósofo da linguagem indiano *Bhartṛhari*.<sup>150</sup> Stephen Neill afirma que Roger, de acordo com uma de suas cartas datada de 9 de janeiro de 1636, chegou a divulgar seu cristianismo protestante na Índia na língua portuguesa e em tamil.<sup>151</sup>

Ainda no século XVII, há registro de dois nomes que se interessaram pela língua e cultura indianas: Roberto di Nobili (1577-1656), no princípio do século, e Heinrich Roth (1620-1668), na segunda metade. O primeiro, italiano e mentor de várias e influentes dissimulações e farsas (na Europa). Chegou à Índia no século XVII com o firme intento jesuítico de converter os indianos à fé cristã. Estabeleceu-se em Madurai, a segunda maior cidade do Estado de Tamill Nadu, que ainda é um grande centro de estudos e peregrinação de várias linhas do hinduísmo popular, também conhecida como a “Cidade Templo” por abrigar inúmeros templos milenares com arquitetura peculiar.

Nobili morreu na Índia em 1656 e dedicou grande parte de sua vida, com grande interesse orientalista por todos os aspectos da cultura indiana, adquirindo conhecimento do tamil e do sânscrito. Fato que chamou a atenção de alguns possíveis *brāhmaṇas*,

Stephen. **A History of Christianity in India: The Beginnings to AD 1707**. New York: Cambridge University Press, 2004, p. 379.

<sup>149</sup> JACKSON, A. V. Williams. **History of India**, vol. IX: Historic Accounts of India by Foreign Travellers, Classic, Oriental, and Occidental. New York: Cosimo, Inc., 2009, p. 237.

<sup>150</sup> Como poeta e filósofo da linguagem do século VI d.C., ele foi autor da obra *Śatakatraya*, um livro de poesia filosófica composto em três seções (*Brahma-kāṇḍa* ou *Āgama-samuccaya*, “agregação de tradições”, o *Vākya-kāṇḍa* e o *Pada-kāṇḍa* ou *Prakīrṇaka*, “miscelâneas”) de cem versos cada, os quais agregam teoria política, paixão erótica e renúncia ao mundo. Ele era adepto de uma ascese intensa, junto à qual valorizava a renúncia do corpo em provimento do espírito – isto fica evidente na terceira e final seção do capítulo intitulado *Vairāgyaśataka* [“versos de renúncia”], que foi caracterizado pela sanscritista norte-americana Barbara Stoler Miller (tradutora dos poemas de *Bhartṛhari*), como um refúgio na floresta ou “the calm mood of the forest reflects ascetic peace” [“o estado calmo da floresta reflete a paz ascética”] (BHARTRHARI. **Poems**. Tradução de Barbara Stoler Miller. New York: Columbia University Press, 1967, p. XXIII). Além de poeta, *Bhartṛhari* era um exímio e profícuo, como diríamos hoje, linguista. Não por acaso, Frits Staal (“The Science of Language”. In: FLOOD, Gavin (ed.). **The Blackwell Companion to Hinduism**. Oxford: Blackwell Publishing, 2003), professor holandês de Filosofia e Línguas Asiáticas da University of Berkeley, dirá que na modernidade europeia todos foram marcados pelas obras de *Bhartṛhari*, e, como exemplo, Staal apresenta alguns eruditos linguistas, tal como o pai da Linguística vintecentista, o suíço Ferdinand de Saussure (1857-1913), bem como o linguista americano Leonard Bloomfield (1887-1949), o qual marcou significativamente a ideia da *gramática gerativa* ou *gerativismo* do filósofo e linguista também americano Noam Chomsky; há também o linguista e crítico literário russo Roman Jakobson (1896-1982). Ferdinand de Saussure, por exemplo, dirá ainda Stall, elaborou sua tese de doutorado sobre o caso genitivo em sânscrito pela University of Leipzig, e lecionou Sânscrito em Paris e na University of Geneva por quase três décadas. Muitos, como o próprio Staal, foram marcados profundamente pelas ideias de *Bhartṛhari*, particularmente em torno do debate da teoria do *sphoṭa* (literalmente, “explodindo” ou “abrindo”, ou mesmo uma indivisível unidade de medida da palavra ou som elementar, no caso, em sânscrito, aplicadas como partículas essências ou a própria essência de uma palavra). Influência marcada particularmente em Saussure sob sua descrição do signo: como compor o signo e o significado, sabendo que estas entidades não são separáveis, pois o traço inteiro do som da denotação constitui o signo.

<sup>151</sup> NEILL, Stephen. **A History of Christianity in India**, op. cit., p. 379.

provavelmente não ortodoxos ou pertencentes às linhas tamis *vaiṣṇavas* (pensadores e adoradores do deus *Viṣṇu*), os quais, juntamente com os shivaístas (pensadores e adoradores do deus *Śiva*), em alguma medida, foram os responsáveis pelo contato com os estrangeiros por serem reformadores (no sentido social) do hinduísmo, ou seja, no sentido de herdeiros das mudanças e dos contatos sociais promulgados pelo budismo ao estabelecerem contato com os *mlecchas*;<sup>152</sup> algo impensável pela ortodoxia brahmânica (dentro de casta) pré-budista (anterior ao século III a.C., época da união do budismo com a política através do rei *Aśoka* e, conseqüentemente, de sua expansão dentro e fora da Índia) ou por muitas outras linhas mesmo após a “expulsão” filosófica (séculos VIII e IX d.C.) e política (século XII) do budismo na Índia, e até mesmo nos dias atuais.<sup>153</sup>

Fato que nos leva a concluir que o budismo foi a primeira expressão religiosa a conceber, praticar e promover uma expansão fora de seu território de origem, no caso, a Índia, com o claro intuito de propagar os ensinamentos do seu fundador, o *Buddha* histórico, e de convencer novas mentes dos ilusórios enalços dos desejos e da pura fantasmagoria do mundo; mas sem, vale salientar, os sacrifícios solenes ou domésticos védicos. Se tal prática tem uma influência direta no método devastador do cristianismo (tanto na América hispânica e portuguesa, quanto em toda e qualquer terra tocada pela cruz em sangue) após sua união com a política romana, não sabemos, mas supomos que sim.

Cabe a indagação: foi o empenho budista na conversão de estrangeiros ou sua submissão ao poder exposto pela política ou, ainda, a união dessas duas forças (proselitismo e política) o fator decisivo para tamanha empreitada sem precedentes na história das religiões? Preferimos a hipótese de uma religião submetida ao poder político, pois, durante os 300 anos iniciais do budismo, este nunca imaginaria nem conceberia a hipótese de tal prática, sabendo que o bom *karma* é decisivo para o contato ou desenvolvimento de uma consciência iluminada, já que, sem ele, qualquer tentativa de convencimento ou pedagogia em torno da ilusão do mundo, da dor e da necessidade de libertação das amarras dos desejos, seria em vão; algo que a política sempre distorce com perfeição.

Tanto era assim que, nos primeiros 300 anos, o budismo foi moldado pela iniciativa própria dos seus seguidores, sem o mínimo desejo de expansão e muito menos de ligação com a política, pois o *Buddha* histórico era, em última instância, explicitamente apolítico por ser contra qualquer tipo de violência; apesar de sua origem principesca. Isso confunde muitos teóricos, uma vez que o combate à violência universal é tipicamente

<sup>152</sup> Para maiores detalhes ver nosso **Max Weber e a Índia**, op. cit.

<sup>153</sup> Cf. BEINORIUS, Audrius. **Buddhism in the Early European Imagination**, op. cit., p. 11.

budista, não hinduísta, já que essa última apregoava uma violência inerente à política (como também corroborou Weber) e que deveria ser aplicada de acordo com o *dharma* próprio dos guerreiros e reis: proteger, independente de se utilizar violência ou não, as demais camadas sociais.

O indólogo Audrius Beinorius, professor associado dos estudos indianos e budistas do *Centre of Oriental Studies*, da Vilnius University, nos elucida que o rei *Aśoka* padronizou e propagou os ensinamentos budistas além de suas fronteiras, enviando monges intelectuais com a mensagem do *Buddha* em direção ao Ocidente (*Westwards*), para os reis gregos Antíoco II da Síria, Ptolomeu II do Egito, Antigonus Gonatus da Macedônia, Magas de Cirene e Alexandre de Epiro; além de encomendar a tradução de éditos budistas para o grego e aramaico. Beinorius também nos informa que os viajantes Willem van Ruysbroeck, Marco Polo, Francis Xavier, Matteo Ricci, Ippolito Desideri, John de Monte Corvino, bem como vários dominicanos, jesuítas, capuchinhos e missionários franciscanos, presentes no Japão, China e Tibete (pertencente ao território indiano na época), encontraram-se com missionários budistas e relataram tais encontros para leitores europeus.<sup>154</sup>

Voltando a Nobili, observa-se que os seus interesses orientalistas pelas ideias da Índia, combinado com seu método proselitista cristão, o levou a maquinar estratégias ousadas de conversão. A exemplo disso, ficou famosíssimo por escrever um falso *Veda*, o *Ezour Vedam*, através do qual, e além de sua aparente aceitação prática das castas, costumes e sincretismo ritual, se propôs a introduzir dogmas cristãos através dos conceitos e das linguagens mentais indianas.<sup>155</sup>

Assim sendo, tal prosélito jesuíta disfarçado é o responsável por uma das maiores e conhecidas fraudes na literatura: relatando para indianos e europeus que havia descoberto um suposto *Quinto Veda*, mesmo sabendo que historicamente existem apenas quatro. Todavia, não menos surpreendente é que, antes da fraude ser notificada, ele foi defendido pelo não menos dissimulado e proselitista Max Müller, dentre outros indólogos, como “o primeiro grande sanscritista europeu”,<sup>156</sup> obviamente, não devido ao seu empenho e habilidade para com o sânscrito, mas pelo método cristão de invadir a Índia: via fraude.

Este fantasiado *Veda* foi redigido com a ajuda de um militar desertor bengali, o qual reproduziu e transformou alguns versos do clássico indiano, um dos verdadeiros quatro

---

<sup>154</sup> **Ibid.**

<sup>155</sup> BIRN, Raymond. **Crisis, Absolutism, Revolution: Europe and the world, 1648-1789.** Toronto: University of Toronto Press, 2005, p. 237.

<sup>156</sup> MÜLLER, Max. **Lectures on the Science of Language:** delivered at the Royal Institution of Great Britain in February, March, April, & May, 1863. London: Longman/Green, 1864, p. 167.

*Vedas*, o *Yajur Veda*, de tal forma que os versos, agora alterados, contaminados e desqualificados, passaram a bombardear arduamente a mal compreendida *arcanā* (rito de adoração às deidades védicas), considerada pela fraude uma idolatria, e o aplicado e multifacetado panteão dos *Tantras* e dos *Purāṇas*, na tentativa de promover a adesão dos indianos à sua seita judaica que pretendia (e pretende) ser o xerife das almas no mundo via ameaça de churrasco humano; porém, com pouquíssimo êxito, e, neste tal pouquíssimo êxito, com absoluto e necessário sincretismo.

O *Veda de Jesus*, não obstante, o título dado à malograda farsa, foi elaborado em forma de colóquio, no caso, entre dois sábios indianos: um explicitamente politeísta e outro monoteísta. Entretanto, ao ter em seu espírito proselitista a conversão a qualquer custo, quem necessariamente doma o debate é o hipotético monoteísta (supondo que a Índia fosse desprovida de tal concepção de pensamento na época), o qual apresenta um hinduísmo deturpado com inúmeras e mescladas invencões jesuíticas. O indólogo holandês Willem Caland (1859-1952) assevera e confirma que se trata de uma fraude engenhosa, utilizando conceitos hinduístas com dogmas cristãos,<sup>157</sup> em uma salada sincrética sem lógica e de mau gosto.

Nobili, assim sendo, chegou ao auge de sua loucura aculturativa, deliberando modificar visivelmente o cristianismo de suas imagens europeias (já substitutas das vertentes primordiais e orientais), camuflando-o à moda indiana e acomodando-o às tradições ali presentes e vistas como inimigas de sua fê predadora. Veste-se com roupas típicas e passa a agir aos moldes dos *brāhmaṇas*, adotando o vegetarianismo (em sua época, já universalizado), raspando a cabeça e carregando consigo todos os símbolos corporais e ornamentais que caracterizavam alguns tipos de renunciantes, inclusive o sagrado *upavīta* ou cordão simbólico de iniciado no ombro esquerdo. Mas tudo isso ornado dissimuladamente com uma cruz cristã suspensa no cordão.<sup>158</sup> Sua loucura ainda o levou a exhibir-se mascaradamente como um *ārya* (nobre em nascimento, educação e comportamento), exigindo direitos e regalias dos políticos islâmicos. Não satisfeito com tamanho atrevimento com ar de esquizofrenia, Nobili manifesta a civilizada e bem típica ideia europeia e cristã, ainda adotada pelos missionários cristãos pelo mundo, de comprar adesões com ouro; pagas pela luxuosa e petulante Companhia de Jesus, obviamente. Mas vale observar que tais vendas

<sup>157</sup> Apud FIGUEIRA, Dorothy Matilda. **Aryans, Jews, Brahmins**: theorizing authority through myths of identity. New York: SUNY Press, 2002, p.14.

<sup>158</sup> Cf. MILEWSKA, Iwona. "First European Missionaries on Sanskrit Grammar". In: FRYKENBERG, Robert Eric (ed.). **Christians and Missionaries in India**: cross-cultural communication since 1500. Michigan: W. B. Eerdmans Publishing, 2003, p. 64.

de almas eram aceitas por islâmicos ou indianos pobres e não educados na cultura brahmânica, fator bem comum na época devido às invasões quase ininterruptas de árabes e europeus.

Este *Ezour Vedam*, o falso e orientalista *Veda* francês (longe de qualquer elaboração tipicamente védica e longíssimo de qualquer imaginário de seus valores), como foi grafado na França e feito para os fins jesuíticos, chegou às mãos do grande Voltaire (1694-1778) através do primeiro retorno de Comte de Maudave (1725-1777) da Índia, em 1760. Anquetil-Duperron observa que Maudave obteve tal escrito das mãos de seu bisavô ou de uma cópia de Louis Barthélémy.<sup>159</sup> Desconhecendo a fraude jesuítica, Voltaire o saudou com entusiasmo devido ao seu estilo e novidade oriental; sem saber que não era obra autêntica da literatura sânscrita e muito menos um falso *Veda*.

Moriz Winternitz assevera que tal obra fraudulenta apareceu na França em 1778 e na Alemanha em 1779. Winternitz diz que Voltaire pensava ser um comentário antigo dos *Vedas*, citando-o muitas vezes como tal. Por fim, Winternitz apresenta o botânico francês Pierre Sonnerat (1748-1814)<sup>160</sup> como o interventor e descobridor da fraude criada pelos jesuítas, em 1782.<sup>161</sup>

Em suma, a fraude alastrou-se até o início do século XIX e só foi revelada quando Sonnerat, na condição de botânico experiente, percebeu que o papel em que este falso *Śāstra* (escritura) havia sido escrito tinha, na verdade, sido elaborado na Europa.

A descoberta posterior dessa adulteração levou o filósofo escocês e docente de matemática da University of Edinburgh, Dugald Stewart (1753-1828), a sustentar que se tratava de uma elucubração artificiosa, já que “tanto a literatura quanto a língua sânscritas não passavam de uma adulteração, feita por aptos *brāhmaṇas*, segundo o exemplar grego, após a conquista [invasão] de Alexandre”.<sup>162</sup> Hoje, podemos encarar tamanho exagero – senão absurdo – e possível inversão dos papéis, como um elogio *a priori*, sabendo que Stewart era perito em matemática e lógica gregas, o que indica uma observação de

<sup>159</sup> ROCHER, Ludo. **Ezourvedam: a French Veda of the eighteenth century**. Vol. I, University of Pennsylvania studies on South Asia. Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1984, p. 82.

<sup>160</sup> Sonnerat certa vez aferiu: “a Índia Antiga deu ao mundo as suas religiões e filosofias: o Egito e a Grécia devem à Índia sua sabedoria, e sabe-se que Pitágoras foi para a Índia para estudar com os *brāhmaṇas*, que eram os mais esclarecidos dos seres humanos (apud GAUTIER, François. **Arise Again, O’India**. Har-Anand Publications, 2000, p. 25). Sonnerat ainda exortou: “Encontramos entre os indianos os vestígios da mais remota antiguidade [...]. Sabemos que todos os povos foram até lá para tirar os elementos de seu conhecimento [...]. A Índia, em seu esplendor, de religiões e leis para todos os outros povos; Egito e Grécia [por exemplo,] estão em dívida para com ela, tanto pelas suas fábulas como pela sabedoria” (apud DANINO, Michel. **The Invasion that Never was**, op. cit., p. 18).

<sup>161</sup> WINTERNITZ, Moriz. **A History of Indian Literature**, op. cit., p. 11.

<sup>162</sup> MACDONELL, Arthur. **A History of Sanskrit Literature**, op. cit., p. 2.

aproximações ou semelhanças profundas entre as duas culturas; e sabendo que a construção de tais ramos do saber foi primeiramente manifestada na Índia.

Heinrich Roth (1620-1668), provavelmente o primeiro sânscritista alemão, também jesuíta e proselitista hábil; viveu e morreu na Índia. Além disso, como de costume entre os jesuítas após Xavier, se aprofundou no estudo do sânscrito e da cultura indiana. Em trabalho publicado em 1667, na revista *China Illustrata*,<sup>163</sup> traduzido para o alemão no ano seguinte, tratou do sistema fonológico sânscrito e do alfabeto *Devanāgarī* (“a escrita da cidade dos *Devas*”, ou Deuses, via de expressão do sânscrito).<sup>164</sup> Ele escreveu a primeira gramática sânscrita europeia, nunca publicada, cujo manuscrito foi localizado em 1800 pelo jesuíta e filólogo espanhol Lorenzo Hervás y Panduro (1735-1809). Este jesuíta (Roth) recolheu todos os dados que pôde a respeito de toda classe de línguas e compilou grande número de gramáticas e dicionários, tentando organizar uma classificação das línguas. Seus principais escritos cristocêntricos em relação à cultura indiana foram o *Itinerarium St. Thomae Apost. ex Judaea in Indiam* e o *Dogmata varia fabulossissima Brachmanorum*, além da gramática *Grammatica linguae Sanscretanae Brachmanum Indiae Orientalis* (preservada na *Biblioteca Nazionale Centrale* em Roma) que, segundo Iwona Milewska, eram baseadas nos manuscritos sânscritos *Pañcatattva-prakāśa* de Venidatta e *Vedānta-sāra* de Sadānanda Yogīndra.<sup>165</sup>

Outro jesuíta alemão, Johannes Ernest Hanxleden (1681-1732), viveu na Índia de 1699 até sua morte em 1732.<sup>166</sup> Hanxleden viajou com dois outros jesuítas, Wilhelm Weber e Meyer Wilhelm, além do médico Franz Kaspar Schillinger, o qual deixou um relato da árdua viagem. Eles partiram para a Índia em 30 de outubro de 1699, passando pela Itália, Turquia, Síria, Armênia e Pérsia, até chegar em Surat (atual Gujarat), em 13 de dezembro de 1700. Hanxleden foi formalmente aceito pelos jesuítas presentes na Índia, já Weber e Meyer morreram antes de chegar a Surat. Hanxleden se deslocou para Goa, onde havia uma concentração de jesuítas. Escreveu uma gramática sânscrita em latim e o primeiro dicionário malaiala ou malabar, o *Dictionarium Malabaricum Sanscridamicum Lusitanum*, com léxicos em sânscrito e português; mas nenhum desses trabalhos foi publicado. Hanxleden morreu de mordida de cobra e foi enterrado na antiga e suposta igreja fundada pelo lendário Tomé.

<sup>163</sup> Cf. LACH, Donald & KLEY, Edwin Van. *Asia in the Making of Europe*, vol. III, op. cit., pp. 486-487.

<sup>164</sup> MÜLLER, Max. *Lectures on the Science of Language*, op. cit., p. 277.

<sup>165</sup> MILEWSKA, Iwona. *First European Missionaries on Sanskrit Grammar*, op. cit., p. 65.

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 67.

Johann Philipp Wesdin, conhecido como Paulino Paathiri (1748-1806), trouxe algumas das obras de Hanxleden, tal como a sua gramática de sânscrito, para a Europa.<sup>167</sup>

Benjamin Schulze, pietista alemão, chamou do mesmo modo a atenção da Europa para o sânscrito ao compará-lo com o latim (tendo o latim, como de origem sânscrita) em sua *Grammatica Hindoostanica* (1745); repetindo observações análogas aos jesuítas, no entanto, conseguindo produzir um discurso mais profundo que os textos de Sasseti e Tomba.

No mesmo período de Schulze e décadas após Hanxleden, o jesuíta francês Jean François Pons (1688-1752), que traduziu algumas obras sânscritas para o latim, em carta datada de 23 de novembro de 1740, deu notícias sobre a antiga literatura indiana. Essa carta foi publicada em 1746 nas *Lettres Edifiantes et Curieuses écrites des Missions Etrangères, par quelques Missionnaires de la Compagnie de Jésus, XXVI*.<sup>168</sup> Halbfass observa que, também em 1740, Pons, quando vivia no Sul da Índia, buscou nomear uma nova religião até então desconhecida por ele – devido ao budismo já ser escasso na Índia desde mais de 700 anos antes de Pons –, mas de imediato tratada como heresia, a qual ele logo nomeou como *bauddhamatham* (“o ponto de vista de Buddha”).<sup>169</sup>

Outro jesuíta francês, Gaston-Laurent Coeurdoux (1691-1779), realizou metódicas pesquisas, examinando cuidadosamente as afinidades entre o sânscrito, o latim e o grego, sugerindo, a partir das observações do indiano *Vyākaraṇa*, a origem comum das três línguas.<sup>170</sup> Suas ideias foram transmitidas através do seu *Moeurs et Coutumes des Indiens* (1777) e em cartas escritas de Pondichéry, entre 1768 e 1775, à Académie des Inscriptions, de Paris; mas estas últimas só foram publicadas quarenta anos mais tarde.<sup>171</sup>

Mais um jesuíta que teve seus escritos divulgados muito depois de produzidos foi o italiano Marco della Tomba (1726–1803). Ele viveu na Índia setentrional de 1757 a 1773 e deu notícias sobre a literatura indiana, particularmente a védica, ao mesmo tempo em que traduziu parte do *Rāmāyaṇa*. Seus trabalhos foram publicados em *Gli Scritti del Padre Marco della Tomba* (1878), por Angelo de Gubernatis.<sup>172</sup>

<sup>167</sup> Cf. PALLATH, J.J. (ed.). **Arnos Padiri**: the First Malayalam Poet Scholar Orientalist. Calicut: Arnos Padiri publications, 1994.

<sup>168</sup> VISSIÈRE, Isabelle. **Lettres Édifiantes et Curieuses des Jésuites de L'inde au Dix-Huitième Siècle**. Saint Etienne: Université de Saint-Etienne, 2000, pp. 16-17.

<sup>169</sup> HALBFASS, Wilhelm. **India and Europe**. An Essay in Philosophical Understanding. Delhi: Motilal Banarsidass, 1990, p. 44.

<sup>170</sup> TRAUTMANN, Thomas R. “Discovering Aryan and Dravidian in British India”. In: **Historiographia Linguistica**, XXXI:1, 2004, p. 45.

<sup>171</sup> MURR, Sylvie. **L'indologie du Pere Coeurdoux**. Vol. 2, Paris: Ecole Francaise d'Extreme Orient, 1987, p. 250.

<sup>172</sup> GUBERNATIS, Angelo de (Ed.). **Gli Scritti del Padre Marco della Tomba**: missionario nelle Indie orientali. Florence: Le Monnier, 1878.



Dentre vários manuscritos que Tomba escreveu, diz o indólogo David Lorenzen (El Colégio de México), muitos se encontram atualmente na biblioteca do Vaticano. Os mais importantes são os três ensaios: *Introduzione al Viaggio per l'India (1755-1774)*, *Piccola Descrizione dell'India Orientale e Osservazioni Sopra le Relazione che fà Monsieur Holwell, Inglese*; além de um texto maior intitulado *Libro in cui si Descrivono Diversi Sistemi della Religione dei Gentili dell'Indostano e Regni circonvicini*. Outros textos se referem às suas traduções de várias obras literárias indianas. Entre estas traduções encontramos uma parte do famoso livro do poeta *Tulsidas* (1532-1623), intitulado *Śrī Rāmacaritamānasa*,<sup>173</sup> o qual, segundo Lorenzen, representa a primeira tradução do épico indiano, oitenta anos antes de qualquer outra tradução em um idioma europeu.<sup>174</sup>

Em outras palavras, as novelas medievais, com seus heroicos cavaleiros etc., assim como as fábulas modernas, possuem, todas, uma marca profunda da literatura popular indiana. Na verdade, foi a Índia a fonte longínqua e literária do conto, apólogo, romance de cavalaria etc., que tanto encanto deram à época medieval. E, de quando em quando, aparecem outros que não podem resistir ao seu fascínio aliciante.

Isto é confirmado por Theodor Benfey, como observamos anteriormente, um dos tradutores do *Pañcatantra*, ao pronunciar o *dictum*, em 1859, de que o grande número das fábulas mundiais, as quais foram produzidas no Ocidente, têm origem na Índia; destas, um pequeno número já havia chegado à Europa como histórias orais, antes mesmo do século X.<sup>175</sup> O filósofo e historiador britânico James Mackintosh (1765-1832),<sup>176</sup> o folclorista francês Emmanuel Cosquin (1841-1919) e o historiador e crítico literário espanhol Menéndez Pelayo (1856-1912) também confirmam a Índia como uma região de origem, centro e disseminação da fábula ao mundo.<sup>177</sup> Pelayo, no mais, relata que *Kalila e Dimna* chegou a ser recitada por Ricardo, Coração de Leão, em 1195, ao censurar os príncipes cristãos que não queriam se armar para a cruzada.

<sup>173</sup> Cf. ZUPANOV, Ines G. **Disputed Mission: Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-Century India**. New Delhi: Oxford University Press, 1999.

<sup>174</sup> LORENZEN, David. “Marco Della Tomba y la Misión de Tibet”. In: **Kervan** – Rivista Internazionale di studii afroasiatici, n. 6 – luglio 2007, p. 48.

<sup>175</sup> Apud LACH, Donald F. **Asia in the Making of Europe**, vol. II, op. cit., p. 100.

<sup>176</sup> Afirmará sem reservas Mackintosh: “Todos os pontos da história voltam-se para a Índia como a mãe da ciência e da arte. Este país foi antigamente tão famoso por seu conhecimento e sabedoria que os filósofos da Grécia não tardaram a viajar para lá para aprimorarem-se” (apud DANINO, Michel. **The Invasion that Never Was**, op. cit., p. 18.

<sup>177</sup> COSQUIN, Emmanuel. “Les Mongols et leur Prétendu Rôle dans la Transmission des Contes Indiens vers L’Occident Européen”. In: **Revue des Traditions Populaires**, v. XXVII, Paris, 1912, pp. 337-373; PELAYO, Marcelino Menéndez. **Origenes de la Novela**. Madrid: CSIC, 1905.

E tudo isso ainda não é, e não está, envolta da inquietante Índia da razão, a Índia poética e filosoficamente não popular, a qual a Alemanha abraçou a partir dos românticos (ausentes em nosso trabalho) e sobre a qual nos debruçaremos adiante.

*A priori*, podemos vislumbrar e adiantar que a perseguição da Igreja aos escritos mais filosóficos, que a contradiziam ou a enfrentavam com lógica mordaz, resulta em que, enquanto no medievo europeu, reis, nobres e alguns pensadores se maravilhavam com as histórias que na Índia não passavam de fábulas morais para crianças, na Germânia do final do XVIII até os nossos dias, tais fábulas foram acompanhadas, ou ficaram aquém, da poesia e filosofia sistemática. E estas, por sua vez, foram introduzidas via franceses e ingleses. Eis nosso novo cenário a ser explorado.

## CAPÍTULO II

### A INDOFOBIA FRANCO-BRITÂNICA

#### **As ideias literárias indianas entre os intelectuais ingleses e franceses modernos**

Visando entrelaçar os “vasos comunicantes” sobre a Índia entre os intelectuais europeus, com uma possível e posterior análise comparativa à moda weberiana, resulta importante passarmos pelos franceses e ingleses inicialmente, antes dos alemães, para podermos singularizar ou especificar as transmissões e as marcas de uma em outra, já que, como ficará evidente durante nossa jornada, houve uma troca e vários interesses intelectuais mútuos em torno das informações indológicas e das literaturas indianas. Fato que ora evidenciará (em sua maioria) um explícito orientalismo nos termos saidianos, ora tomará novos rumos – mais intelectuais do que políticos ou religiosos.

### OS INGLESES

#### **As invasões que geraram o cenário encontrado pelos britânicos**

Os primeiros invasores da Índia foram os persas em 600 a.C. e os gregos sob o comando de Alexandre em 300 a.C. Após o rei *Aśoka*, até o reinado da próxima dinastia *Gupta*, algumas comunidades do norte invadiram a Índia, o que uniu o país por séculos. No século VII, os árabes começaram a invadi-la e vários líderes islâmicos (como Babur) desenvolveram o que ficou conhecido no século XVI como Império Mogol, cujo governante principal foi Akbar. Entre 1199 e 1202 houve sucessivas invasões de árabes que culminaram na instauração de um reino de estirpe afegã, fundado por Mohamed Jalyi, em 1206, e mais tarde integrado ao sultanato de Delhi. A debilitação do império mogol transformou os *nababos*, ou governadores, em autênticos monarcas da Bengala. E foi justamente durante o reinado do filho de Akbar Jahangir (1605-1627), que os britânicos puderam estabelecer a sua primeira célula invasora na Índia.<sup>178</sup>

---

<sup>178</sup> Cf. MARKOVITS, Claude. *A History of Modern India, 1480-1950*. London: Anthem, 2004, pp. 98-101.

Não obstante, os portugueses foram os primeiros europeus a chegarem, e, conseqüentemente, foram os primeiros a competirem com os holandeses, franceses e ingleses em relação ao controle comercial das cidades portuárias indianas. Através de acordos com governantes islâmicos indianos da Bengala, as Companhias comerciais inglesas tornaram-se mais poderosas do que o famoso Império Mogol.<sup>179</sup> Recebendo monopólios oficiais de seus governos, passaram a organizar grandes exércitos de mercenários, sob a liderança do general Robert Clive; fato que culminou na derrota do exército indiano, liderado pelo islâmico Siray al-Bawla na Batalha de Plassey (*Polashi*, em bengali, às margens do rio *Bhāgīrathī*), em 1757. Com isso, a *East India Company* finalmente ganhou supremacia em relação aos portugueses e franceses e em pouco tempo tomou a frente dos islâmicos que ali governavam, tornando a Bengala a região mais pujante do império britânico, e sua capital, Kolkata, o grande centro comercial do Sul da Ásia.<sup>180</sup>

A partir de 1834, o governador da Bengala exercia o poder sobre toda a Índia. Contudo, em consequência da revolta dos Cipayos,<sup>181</sup> em 1858, o governo passou às mãos de um vice-rei e a Bengala voltou a ser como os demais Estados. A vitória dos ingleses em Plassey levou à invasão de todo o subcontinente, começando pelo chamado “Estupro da Bengala”, período durante o qual a Companhia tentou destruir a indústria têxtil e as estruturas agrárias da Índia (fator que no século XX motivará Gandhi a combater os ingleses). Na continuação, os ingleses usaram o ópio, cuja cultura fora por eles monopolizada na Índia, para avassalar a economia da China, drenando suas reservas de prata e avançando, através das duas Guerras do Ópio, no sentido de também invadi-la.

---

<sup>179</sup> Não confundir com o Império Mongol, o qual dominou a Ásia entre os séculos XIII e XIV. Sendo o Império Mogol uma versão persa (na Índia) e herdeiro dos mongóis.

<sup>180</sup> MARKOVITS, Claude. **A History of Modern India, 1480-1950**, op. cit., pp. 232-237.

<sup>181</sup> Os Cipayos, os quais tiveram apoio inclusive de muitas guerreiras indianas como a famosa Rani Lakshmibai, foram uma denominação advinda dos portugueses para os soldados indianos (do persa, *sipahi*), sendo muitos deles descendentes de antigos guerreiros. Os Cipayos ficaram insatisfeitos com a obrigatoriedade dos impostos e com a mescla de castas diferentes no exército. E para incrementar a revolta, os ingleses passaram a utilizar gordura animal na impermeabilização dos cartuchos dos fuzis. Devido aos indianos considerarem o contato com tal produto uma contaminação ritual, revoltaram-se. Em 1857, o desentendimento entre os ingleses e os Cipayos toma grandes proporções e brota inúmeros motins, todos abalizados por uma primeira derrota dos ingleses, com total massacre em Delhi. Notadamente, os símbolos da invasão, representantes do governo britânico, autoridades militares e cristãos, foram os principais alvos dos Cipayos. Meses depois, com o apoio de príncipes locais e guerreiros *gurkhas* e *pachtuns*, todos siques (contrários às castas), os ingleses organizaram uma violenta perseguição contra os Cipayos. E após reconquistar a cidade de Delhi e render os rebeldes, os britânicos decidiram extinguir a Companhia das Índias. Ou seja, Dois anos após os primeiros motins, a Inglaterra assume o governo da Índia instaurando um secretário de Estado e passando a Rainha Vitória à condição de imperatriz da Índia – com muitas joias de deidades indianas que enriqueceram sua vaidade real. Em consequência, a revolta dos Cipayos, hoje, representa um divisor de águas na história da presença invasora da Inglaterra na Índia (BROWN, Judith M. **Modern India: the Origins of an Asian Democracy**. New Delhi: Oxford University Press, 1994, pp. 100-106; BANDYOPADHYAY, Sekhara. **From Plassey to Partition: A History of Modern India**. New Delhi: Orient Longman, 2004, p. 177).

Mas o que importa ressaltar é que, de início, o governo britânico teve a precaução estratégica de não forçar qualquer mudança na religião dos indianos, hinduístas ou islâmicos. Esta política teve sempre e explicitamente o interesse de não afastar os milhões de indianos de sua religião sem precipitar à rebelião. Assim, sob o comando invasor de Charles Cornwallis (de 1786 a 1793),<sup>182</sup> a *East India Company* passou a adotar sem demora os costumes indianos que não feriam a “má nova”.<sup>183</sup> Através da regulamentação dessa Companhia, em 1793, o governador-geral prometeu, como bom político de profissão, “preservar as leis dos *Shastras* [literaturas indianas] e do Alcorão, e ainda proteger os nativos da Índia no tocante ao livre exercício de sua religião”.<sup>184</sup> Entretanto, um ano antes desses regulamentos entrarem em vigor, Charles Grant (1746-1823), semelhante aos missionários evangélicos entre os nossos índios brasileiros, escreveu: “A Companhia manifestou sua apreciação pela extensão, como medida justificadora dos fins, [quais sejam:] o conhecimento do evangelho [morto na cruz, dirá Nietzsche]<sup>185</sup> transmitido às tribos pagãs entre as quais suas fábricas foram colocadas”.<sup>186</sup> Em 1808, o mesmo autor descreveu aberturas de escolas cristãs e traduções da Bíblia em línguas indianas como “os principais esforços efetuados no âmbito do patrocínio do governo britânico na Índia, para dar aos nativos um conhecimento do cristianismo”.<sup>187</sup>

Vicent Arthur Smith (1843-1920) descreve três tendências gerais (conservadora, liberal e racionalista) da política inglesa no início dos anos 1800:<sup>188</sup> **1)** os conservadores estavam interessados em “melhorar” [aculturar], ao estilo europeu, o modo de vida dos indianos, mas recomendando-se sempre cautela por temer reações violentas – mesmo tendendo a pensar que seria fácil derrubar a tradição indiana; **2)** os liberais estavam motivados a introduzir ideias e valores ingleses, mas achavam melhor, assim como os conservadores, fazer isso gradualmente, silenciosamente; e **3)** os racionalistas, liderados pelos filósofos Berkeley e Hume, tiveram uma abordagem mais radical, defendendo que a razão poderia abolir todas as ignorâncias humanas, e, com isso, desde o momento que o

<sup>182</sup> ADAMS, R. “A View of Cornwallis's Surrender at Yorktown”. In: **American Historical Review**, Vol. 37, n. 1, October/1931, pp. 25–49.

<sup>183</sup> ALLAN, J. (et al.). **The Cambridge Shorter History of India**. Delhi: S. Chand and Co., 1964. p. 557. “Má nova” é uma Expressão de Nietzsche, **O Anticristo**, op. cit., § 39.

<sup>184</sup> DODWELL, H. H. (ed.). **The Cambridge History of the British Empire**. Vol. 5, Cambridge: Cambridge University Press, 1964, p. 122.

<sup>185</sup> NIETZSCHE, F. **O Anticristo**, § 39.

<sup>186</sup> GRANT, Charles (ed.). **Observations on the State of Society Among the Asiatic Subjects of Great Britain, Particularly with Respects to Morals; and on the Means of Improving It**. London: House of Commons, 1823, p. 1.

<sup>187</sup> CHATFIELD, Robert. **The Rise and Progress of Christianity in the East**. London, 1808, p. 367.

<sup>188</sup> SMITH, Vincent A. **The Oxford History of India**. Oxford: Oxford University Press, 1958, p. 579.

Ocidente passou a ser o senhor da razão, enquanto o Oriente só poderia, então, “lucrar” com o conhecimento europeu – e o que parece muitas vezes é que aconteceu o contrário: os europeus lucraram literalmente com a Índia e suas ideias. Por tal motivo, qual seja: o interesse irracional por parte dos intelectuais, Said se posiciona na esteira do professor de filosofia da Arizona State University, Harry Bracken:

[...] os filósofos podem conduzir suas discussões sobre Locke, Hume e o empirismo sem jamais levar em consideração o fato de que há uma conexão explícita, nesses escritores clássicos, entre suas doutrinas “filosóficas” e a teoria racial, as justificações da escravidão e a defesa da exploração colonial. Estes são meios bastante comuns pelos quais a erudição contemporânea se mantém pura.<sup>189</sup>

Também nessa esteira de Said nos colocamos, mas enfocando a relação entre conjecturas distintas e intelectualmente conhecíveis dos orientalistas e da “má nova” que sempre interfere ou induz ao *establishment* de uma racionalização utilitariamente desencantada. O que nos induz em contumácia, usando e corroborando a expressão de Said: nunca deixar de “jamais levar em consideração o fato de que há uma conexão explícita” entre ambas as partes, desejando e tentando, com isso, não fazer parte do “bastante comum”.

Contudo, para a maioria dos ingleses do século XVIII (na sua pátria mãe ou fora dela), a religião significava o cristianismo e ponto! Nada mais natural e costumeiro em se tratando do objeto aqui referido. No entanto, nesse processo, como historicamente sempre se apresentou em mãos, pensantes ou não, de um cristianismo incólume, o racismo e o dogmatismo deram as mãos “em nome da obra”: “Essa atitude dos europeus para com os indianos foi devido a um sentimento de superioridade racial e de uma convicção clerical que fora compartilhada por todos ingleses na Índia, do mais alto ao mais baixo”.<sup>190</sup> Assim, ao chegar à Índia, em 1813, o governador geral Warren Hastings escreveu: “O indiano parece um ser limitado às funções de mero animal, [...] sem um intelecto mais elevado do que um cão”.<sup>191</sup> Posteriormente, ele foi convencido do contrário por Wilkins, tornando-se um entusiasta das ideias indianas; à letra, a aparência enganou Hastings.

Com sanção governamental, mas sem licença política, os missionários ingleses chegaram à Índia, como em todo e qualquer outro lugar, para porem em prática o prosélito

<sup>189</sup> SAID, Edward W. **Orientalismo**, op. cit., p. 25.

<sup>190</sup> MAJUMDAR, R. C. (et al.). **History and Culture of the Indian People**. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1965, vol. 10, p. 348.

<sup>191</sup> **Ibid.**, p. 337.

desejo de minar as “superstições do país”.<sup>192</sup> Alexander Duff (1806-1878), por exemplo, fundou o *Scots College*, em Kolkata (ou Calcutá), imaginando-o como um quartel-general “para uma grande campanha contra o hinduísmo”.<sup>193</sup> Duff procurou converter os indianos registrando-os em escolas e faculdades inglesas, as quais já se espalhavam como um vírus, dando ênfase à aprendizagem do cristianismo anglicano. Outra ovelha missionária, um batista, William Carey (1761-1834), levou para a Índia propagandas contra a cultura ariana com tanto zelo ovelhum que o próprio governo conservador inglês, na Bengala, o limitou por ser um perigo político. Ao confiscar um lote de panfletos na língua bengali, produzida por Carey, o governador geral da Índia, Lord Minto, o descreveu como “Vil invectiva [...]. Sem argumentos de qualquer espécie, apenas panfletos cheios de fogo do inferno e coisas parecidas, denunciando contra uma raça inteira de homens apenas por acreditar na religião que fora ensinada por seus pais”.<sup>194</sup> Em relação à “religião que fora ensinada por seus pais”, como que respondendo não só aos missionários, mas aos doutos ingleses diretamente, como a William Jones (apresentado em seguida), nos elucidará Nietzsche qual o real xis da questão:

[...] o espírito cativo não assume uma posição por esta ou aquela razão, mas por hábito; ele é cristão, por exemplo, não por ter conhecido as diversas religiões e ter escolhido entre elas; ele é inglês, não por haver se decidido pela Inglaterra, mas deparou com o cristianismo e o modo de ser inglês e os adotou sem razões, como alguém que, nascendo numa região avícola, torna-se bebedor de vinho. Mais tarde, já cristão e inglês, talvez tenha encontrado algumas razões em prol de seu hábito [...]. Se obrigarmos um espírito cativo a apresentar suas razões contra a bigamia, por exemplo, veremos se o seu santo zelo pela monogamia é baseado em razões ou no hábito. Habituar-se a princípios intelectuais sem razões é algo que chamamos de fé.<sup>195</sup>

Não poderia ser mais claro: o hábito da fé acima da razão.

Duff, Carey e outros missionários, pelo simples e cultivado hábito da fé, gradualmente ganharam força política e tornaram-se mais agressivos, o que resultou, finalmente, para eles, em uma permissão para conduzir as suas campanhas aculturativas; mas sem a licença formal do governo. Logo em seguida, os missionários se opuseram à tentativa do governo britânico de assumir uma posição neutra em relação à cultura indiana, agindo com fundamentalismo extremo em vista à alucinada conversão. Para tanto, seguindo os passos dos jesuítas, eles não hesitaram em denunciar os textos védicos.

<sup>192</sup> SMITH, George. **Dictionary of National Biography**. Oxford: Oxford University Press, 1950, vol. 6, p. 126.

<sup>193</sup> **Ibid.**

<sup>194</sup> RAWLINSON, H.G. **The British Achievement in India**. London: Hodge, 1948, p. 53.

<sup>195</sup> NIETZSCHE, F. **Humano, Demasiado Humano**: um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhia das Letras, 2004a, § 226.

Em suma, este foi o cenário – sem falarmos dos estragos jesuíticos anteriores – com o qual os indólogos ingleses e franceses se depararam pela primeira vez.

Donald Innes assim concluirá: “Os educadores mal haviam escondido as suas expectativas de que, diante do conhecimento ocidental, os sagrados contos de fadas do Oriente [segundo os missionários] seriam eliminados e a base dos amados credos populares seria varrida”.<sup>196</sup> Mas seria exatamente este o pensamento e o interesse de todos os intelectuais orientalistas ingleses?

### O contato com as ideias

Não obstante, o especialista no épico *Rāmāyaṇa*, Aubrey Menen, dirá: “deve ser lembrado que eles [os ingleses do século XVIII] não eram o Inglês quase pagão de hoje. Todo homem era um cristão, e era um dever cristão lavar o pagão no sangue do cordeiro”.<sup>197</sup> Ou seja, o interesse racional manipulava as cordas das marionetes intelectuais que apenas garimpavam suas convicções calculistas. Com exceção de alguns poucos cristãos céticos e místicos, a gama dos doutos peregrinos estava nessa correnteza sem freio, bem patrocinada e com carta branca e assinada pela rainha.

Embora os intelectuais alemães, como veremos, tenham desempenhado sob encanto o papel principal na difusão da filosofia indiana pela Europa – quase sempre sob o desencanto da “má nova” –, foram os ingleses que primeiro trouxeram os tesouros intelectuais da Índia para a grande atenção dos pensadores europeus no século XVIII. Perdendo seu posto a partir de 1800, quando a França torna-se o centro do nascente orientalismo indológico, como nos informa Louis Renou.<sup>198</sup> Elucidará ainda Renou que:

Os trabalhos dos eruditos ingleses imediatamente encontraram uma larga audiência no tempo de Herder e do jovem Goethe, de Schlegel, Humboldt, Schopenhauer, Rückert e Platen.<sup>199</sup> poetas humanistas que fizeram-se filólogos para compreenderem os textos antigos. [Subsequentemente,] O romantismo indianizado ou o indianismo romântico, ou como queiram, fizeram um eco memorável”.<sup>200</sup>

<sup>196</sup> INNES, Arthur D. **A Short History of the British in India**. London: Methuen, 1919, p. 303.

<sup>197</sup> MENEN, Aubrey. **The Mystics**. New York: Dial, 1974, p. 118.

<sup>198</sup> RENO, Louis. **Sanskrit et Culture**, op. cit., p. 97.

<sup>199</sup> Poeta, dramaturgo e rapsodo errante alemão (1796-1835). Como resultado de seu orientalismo, publicou um pequeno volume de poemas – *Ghaselen* (1821), cada um composto de dez a vinte versos, com os quais ele imita o estilo de Rückert: *Lyrische Blätter* (1821), *Spiegel des Hafis* (1822), *Vermischte Schriften* (1822) e *Neue Ghaselen* (1823). Atraindo a atenção de Goethe, em razão do seu conteúdo que respira o espírito do Oriente. Cf. GABETTI, Giuseppe. **Augusto Platen e la Bellezza come Ideale Morale**. Genova: Formiggini, 1915; MAYER, Hans. “La lite tra Heine e Platen”. In: **I Diversi**, Milano: Garzanti, 1977, pp. 194-209.

<sup>200</sup> RENO, Louis. **Sanskrit et Culture**, op. cit., p. 100.



Eis os ecoantes alemães! Curiosamente, o indólogo francês Renou relaciona a divulgação indológica inglesa apenas com pensadores alemães.

Ao lembrarmos que Müller fez uma comparação entre a invasão de Vasco da Gama com a descoberta do novo arcabouço intelectual da Índia – denotando, segundo o próprio Müller, um Renascimento Oriental –, em sua carta ao estadista William Gladstone (1809-1898),<sup>201</sup> podemos perceber que o período de interesse intelectual pelas literaturas filosófica e poética indianas (até então apenas em torno de fábulas, com algumas exceções, como o caso de Voltaire; ou sob o olhar de missionários fundamentalistas) começou de fato quando a Inglaterra se firmou como invasor da terra de *Bhārata*. Com isso, passou-se a filosofia da Índia, inevitável e conseqüentemente, a ser divulgada primeiramente entre os britânicos intelectualizados.

Como já relatado, na segunda metade do século XVIII, consolidou-se a invasão inglesa sobre a Índia. Sendo assim, já em 1772, Warren Hastings, nomeado governador geral da Bengala, deu início a um programa diferenciado de concretização dessa invasão, estabelecendo que os escritos indianos necessitavam ser adquiridos, traduzidos e compreendidos, ao mesmo tempo em que os indianos deveriam ser governados com suas próprias leis.

Said assim se pronuncia sobre a dificuldade do inglês na realização dessa campanha:

Warren Hastings decidira que os indianos deveriam ser governados por suas próprias leis, um trabalho mais difícil do que parece à primeira vista, pois o código sânscrito de leis existia então, para todo uso prático, apenas em uma tradução persa, e nenhum inglês da época sabia sânscrito bem o bastante para consultar os textos originais.<sup>202</sup>

O sânscrito, como na Antiguidade e até os nossos dias, não era falado pela massa (só pelos intelectuais), mas as normas jurídicas vigentes na Índia estavam escritas nessa língua. Assim sendo, para governar o país invadido, segundo seus próprios costumes e suas leis, Hastings (que defendia tal ideia com afinco, mas sob a crítica de outros ingleses) criou uma comissão de indianos especialistas em direito para apresentar-lhe uma compilação dos

---

<sup>201</sup> MÜLLER, Max. **Life and Letters of Fred Max Muller**. Edited by his Wife Georgina Adelaide. Delhi: Asian Educational Services, 2 Vols., 2005, p. 138.

<sup>202</sup> SAID, Edward W. **Orientalismo**, op. cit., p. 87.

antigos textos jurídicos. Sob a direção do bengali *Bāṇeśvara*<sup>203</sup> e a tradução para o inglês, a partir de uma versão persa de Nathaniel Brassey Halhed (1751-1830), o primeiro inglês a aprender sânscrito com um indiano, foi organizado o *Vivādārṇavasetu* [“entrelaçamento dos oceanos de controvérsias”],<sup>204</sup> traduzido como *A Code of Gentoo Laws*. Tal Código é um resumo do direito indiano antigo em 21 seções (*tarāṅgas*), o que representa um epitome do *Dharmaśāstra* (que é, por sua vez, um epitome do Código de Manu ou *Manusamhitā*), cuja tradução para o inglês, na época, só pôde se realizar através de uma versão persa e outra em bengali, visto não haver intelectuais indianos concordados e dispostos a colaborarem em traduzi-lo diretamente do sânscrito para a língua *mleccha*: o inglês. Halhed assim se pronunciou sobre o objeto de sua tradução: “Antes que toda suspeita diminua [...] o mundo não contém, agora, anais da Antiguidade mais indiscutíveis do que as entregues pelos antigos *brāhmaṇas*”.<sup>205</sup>

No entanto, ao contrário do interesse inicial dos imperialistas britânicos, ecoando como traição ao império e à sua fé – já que praticamente todos estavam unidos com fervor ao missionar cristão –, em seu prefácio ao *Vivādārṇavasetu*, Halhed sugere, ao contrário de Jones (como veremos logo em seguida), que os longos ciclos das eras (*yugas*) indianas, presentes em seus manuais jurídicos, poderiam ser mais agradáveis aos geólogos do que seria a cronologia do Moisés bíblico.<sup>206</sup> Soou como blasfêmia intelectual, mas Halhed estava apenas constatando e relatando os fatos comparativos.

Outro, John Zephaniah Holwell (1711-1798), membro da *East India Company*, médico e governador da Bengala em 1760, além de se tornar vegetariano militante – uma desonra e infâmia aos líderes britânicos – e contrário às teorias cartesiana e catequética, as quais defendiam serem os animais meras máquinas sem alma, foi bastante explícito ao afirmar que o domínio das línguas indianas lhe levou a visões simpáticas e até mesmo entusiastas sobre a Índia. “Conhecer para amar”, dizia ele. Segundo o historiador americano da University of Michigan, Thomas Trautmann, Holwell chegou a defender que a ideia indiana da transmigração das almas forneceu definitivamente a falta de fundamentação bíblica da queda do homem, já que, como dizem as literaturas indianas (sob sua visão cristã),

<sup>203</sup> E os auxiliares: Kripārama, Rama Gopala, Krishajwana, Viresvara, Krishnacandra, Gavrikanta, Kalisankara, Syamasundara, Krishnakesava e Sitarama.

<sup>204</sup> BANERJI, Sures Chandra. *A Companion to Sanskrit Literature*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1971, p. 378.

<sup>205</sup> TRAUTMANN, Thomas. *Aryans and British India*. Delhi: Yoda Press, 2004a, p. 76.

<sup>206</sup> Idem. “The Lives of Sir William Jones”. In: MURRAY, Alexander (ed.). *Sir William Jones, 1746-1794: A Commemoration*. New York: Oxford University Press, 1998, p. 97.

“somos realmente anjos caídos”,<sup>207</sup> além disso, a transmigração de um corpo para outro, como nós estamos a realizar, indubitavelmente, não nos proporciona salvação nenhuma, dizia ele.<sup>208</sup> Tudo isso devia atormentar os ouvidos e os sentimentos “traídos” dos ingleses. Mas era algo quase inevitável que alguns ingleses, principalmente intelectuais, se encantassem pela Índia ou por suas ideias, já que ela preza com entusiasmo e força tradicional esse lado humano, que poucos cultivam, do privilégio de desfrutar com esmero e sempre em ócio deleitoso: o pensar.

De qualquer forma, para os intelectuais ortodoxos indianos, toda essa tentativa tradutória incansável representava uma ofensa à tradição brahmânica e um perigo às limitadas criações especulativas dos bárbaros que não conheciam e nem praticavam (e nem deveriam!) os costumes *āryas*. Como poderiam, então, traduzir sem entender ou vivenciar o que se pretendia traduzir? Como poderiam invadir suas terras sagradas, tomar seus escritos e livremente dizer o que entendiam, sem entender o sentido dado às obras? Sabiam eles que era pura manipulação de domínio e um explícito sinal da era de *Kali*, a era da decadência do homem segundo a literatura védica. No mais, seria uma desonra ter e ver os *mlecchas* bárbaros manipulando seus escritos e ideias milenares que lhes custaram muitas vidas para mantê-las intactas e vivas; a salvo das inúmeras invasões. Era, e é, o tesouro maior da Índia: sua filosofia, sua literatura, suas ideias, que nenhuma outra riqueza as substituiria. Por que agora iriam dar de bom grado seus tesouros a mãos selvagens?

Arthur Versluis confirma que William Jones, como bom exemplo, por ser o primeiro a fundar órgãos político-intelectuais e a proliferar as traduções da Índia à Europa, teve grande obstáculo para acessar os livros clássicos indianos:

[Jones] não conseguia ter acesso aos sagrados livros sânscritos, pois não encontrava *brāhmaṇas* dispostos a ensinar aos estrangeiros bárbaros, e só com grande esforço foi capaz de encontrar um médico hindu [um *vaidya* de

<sup>207</sup> Para o contexto intelectual indiano, essa suposição possui muitas falhas e não condiz com suas conclusões metafísicas, soando como certo anacronismo. Não nos cabe discutir detalhes teológicos aqui, não é nosso interesse, mas cabe a observação de que a ideia de “anjo”, como o cristianismo a concebe (por exemplo, por Aquino em sua *Summa Theologica*), é algo que muito se diferencia dos *Vedas*, já que os mesmos não vislumbram os seres divinos como desprovidos de sexualidade (o estigma negativo do prazer, dizem Agostinho e Jerônimo) ou em pleno ascetismo sexual, por exemplo. Pelo contrário, na cultura védica o sexo é sagrado e ativo, ao mesmo tempo em que ser um ser divino não significa ser “bom” ou do “bem”; significa, sim, ser divino em *dharma*. A ideia e as paixões de sobre-humano indianas, com certeza desaprovam boa parte da moralidade cristã. Todas, no entanto, promovem situações temporárias, como o próprio estado de “ser divino”, e muitas vezes mudam tais estados de acordo com a ciclicidade das transmigrações corpóreas. Em outras palavras, hoje posso ser um “anjo”, e, em pouco tempo, um urubu comendo carniça, feliz e satisfeito com a condição corpórea adquirida, e nem por isso menos divino; enquanto amanhã, “anjo” novamente e talvez menos divino do que o urubu em deleite. A lógica védica perturba a ordem da ideia de “bem” e “mal” dogmatizada pelos cristãos, e isso se expande para todos os temas.

<sup>208</sup> TRAUTMANN, Thomas. “*The Lives of Sir William Jones*”, op. cit., p. 98.

casta, provavelmente não *brāhmaṇa*],<sup>209</sup> que lhe ensinou suficientemente a língua sânscrita para poder traduzir as *Leis de Manu* e o *Hitopadeśa*; ambos que, mais tarde, foram influentes para os transcendentalistas [filósofos americanos em especial, mas também aos europeus].<sup>210</sup>

Mas como percebido, enfim, com muita diligência imperialista, e mesmo sem o apoio dos verdadeiros sábios e sanscritistas indianos e ainda sob protestos ortodoxos gigantescos, conseguiram os invasores (missionários com máscaras de intelectuais) montar o quebra-cabeça das traduções jurídicas. Com ela, a introdução, publicada em 1776, “além de dar exemplos da escrita sânscrita, forneceu, pela primeira vez, informações fidedignas sobre a língua e a literatura da Índia antiga”, nos confirma o indólogo Arthur Macdonell.<sup>211</sup>

Também vale observamos que Alexander Dow (1735-1779), outro dramaturgo e oficial do exército da *East India Company*, que iniciara sua empreitada indológica inglesa em 1768, escreveu um compêndio em 3 volumes sobre a história e cultura da Índia no período medieval (europeu), ou seja, sob o domínio islâmico, o que também nos indica uma significativa descoberta de variados textos indianos em sua época,<sup>212</sup> feito digno de nota.

Dois significativos eventos, por fim, surgiram. Primeiro, as traduções do tipógrafo e primeiro criador dos caracteres para o *Devanāgarī* (escrita sânscrita não transliterada para os caracteres latinos) na Europa, Charles Wilkins (1749-1836); e, em segundo, a fundação, por parte de William Jones, da *The Asiatic Society*, em 15 de janeiro de 1784, em Kolkata (a qual surgiu primeiramente como *Asiatick Society*, em 1784, depois como *The Asiatick Society of Bengal* (1832-1935), *The Royal Asiatic Society of Bengal* (1936-1951) e, por fim, a *Asiatic Society*, de 1952 em diante).

### Charles Wilkins

Sendo funcionário da *East India Company* e com pleno incentivo do governador Hastings, Wilkins contribuiu para a introdução do sânscrito no Ocidente obtendo facilidades para o aprofundamento dos estudos indológicos, e traduzindo sequencialmente (em primeira mão) a *Bhagavad-gītā*, em 1785, intitulada por ele como “O Som do Adorável Um”, e o

<sup>209</sup> O *vaidya* em questão era o médico Ram Lochan Kavibhushana. Os *vaidyas* são linhagens de médicos que seguem o manual clássico da medicina védica, o *Āyurveda-śāstra*.

<sup>210</sup> VERSLUIS, Arthur. **American Transcendentalism and Asian Religions**. New York: Oxford University Press, 1993, p. 18, conformidade do sânscrito nossa.

<sup>211</sup> MACDONELL, Arthur. **A History of Sanskrit Literature**, op. cit., p. 2

<sup>212</sup> Cf. KUITERS, Willem. “Dow, Alexander (1735/6-1779)”. In: **Oxford Dictionary of National Biography**. Oxford: Oxford University Press, 2004, online: [www.oxforddnb.com/index/101007957](http://www.oxforddnb.com/index/101007957), acessado em 25/01/2010.

*Hitopadeśa*, em 1787, ambas publicadas em Londres.<sup>213</sup> Em 1808, ele publicou uma gramática e, em 1815, uma lista de raízes sânscritas. Todo esse arsenal será a base da posterior indologia filosófica na Europa.<sup>214</sup>

Em 1770, com apenas vinte anos, Wilkins viajou para a Índia para aprender a sua língua clássica e desenvolver, com isso, uma forma de impressão para as mesmas. Estudou sânscrito em *Vārānasī* com o *paṇḍita* (erudito) *Kalinātha*, começando logo em seguida uma tradução do épico *Mahābhārata*. Apesar de nunca ter concluído a tradução, algumas partes foram posteriormente publicadas. O mais importante foi sua versão da *Gītā: Bhagvat-geeta, or Dialogues of Kreeshna and Arjoon*.<sup>215</sup>

Wilkins, em 1787, devido a sua estimada tradução da *Gītā*, seguida do *Haetopades of Veeshnoo-Sarma* [“*Hitopadeśa* de *Viṣṇusarma*”] e parte do *Manusamhitā* (posteriormente, em 1794, concluída por Jones, mas só publicada postumamente),<sup>216</sup> foi eleito membro da *Royal Society* em 1788. Em 1800 foi convidado para assumir o cargo de primeiro diretor da *India House Library*, a qual se tornou, ao longo do tempo, a famosa *India Office Library* (atual *British Library – Oriental Collections*). Em 1801 ele se tornou bibliotecário da *East India Company* e foi nomeado examinador *Haileybury* na ocasião da inauguração da faculdade, criada em 1805. Foi durante estes anos que ele dedicou-se à criação da fonte para a língua clássica indiana. Logo em seguida, em 1808, Wilkins publica sua *Grammar of the Sanskrit Language*. Notadamente, o rei George IV, diante de todo o entusiasmo de Wilkins, deu-lhe a insígnia da *Royal Guelphic Order*, sendo ele nomeado cavaleiro em reconhecimento aos seus serviços à Inglaterra, em 1833.<sup>217</sup>

Sua versão da *Gītā* foi logo traduzida para o francês (1787) e editada em Paris por Abbé Parraud, e posteriormente em alemão (1802) por Friedrich Maier,<sup>218</sup> marcando a afirmação de August Schlegel, o qual dirá, em sua tradução de 1823, que se trata do “poema filosófico mais belo de todos já conhecidos, e acaso o único que com verdade mais mereça essa honra”.<sup>219</sup> O que implica dizer que ele imediatamente marcou a literatura romântica com a percepção da filosofia *ārya*. William Blake, por exemplo, comemorou a publicação da *Gītā*

<sup>213</sup> MACDONELL, Arthur. *A History of Sanskrit Literature*, op. cit., p. 2.

<sup>214</sup> Cf. ROST, Reinhold. *Works by the Late Horace Hayman Wilson*. London: Trubner, 1865, p. 275.

<sup>215</sup> London: Nourse, 1785.

<sup>216</sup> Bath, 1787.

<sup>217</sup> Cf. ROST, Reinhold. *Works by the Late Horace Hayman Wilson*, op. cit.

<sup>218</sup> FIGUEIRA, Dorothy M. *The Exotic: a decadent quest*. New York: Suny Press, 1994, p. 200, nota 5.

<sup>219</sup> SMALL, George. *A Handbook of Sanskrit Literature* : with appendices descriptive of the mythology, castes, and religious sects of the Hindus. Intended especially for candidates for the India civil service, and missionaries to India. London: Williams and Norgate, 1866, p. 116.

em seu quadro *The Bramins*, exibido em 1809, o qual mostra Wilkins e os *paṇḍitas* indianos trabalhando na tradução.

Wilkins foi, portanto, sem o estigma do fundamentalismo missionário explícito do jesuitismo, o primeiro a traduzir a *Bhagavad-gītā* diretamente do sânscrito para o inglês, e o segundo, depois de Halhed, a obter abrangente conhecimento sobre a Índia com os próprios indianos.<sup>220</sup>

Wilkins foi amigo de Halhed, amizade que despertou a sua curiosidade para o sânscrito. Halhed, que também aprendeu bengali, havia preparado uma gramática de rudimentar linguagem para o uso dos membros da *East India Company*. Antes desta, William Bolts (1740-1808), um funcionário alemão da *East India Company*, havia, na Europa, tentado desenvolver uma fonte para o bengali, mas falhara – Bolts foi um dos vários europeus que denunciaram (em seu *Considerations on India Affairs*, 1772) os abusos dos ingleses contra os indianos, sendo demitido, preso, expulso da *East India Company*, e exilado da Índia por não concordar com as atividades abusivas dos ingleses.<sup>221</sup>

Na realidade, antes de Halhed, apenas três outros livros foram impressos por europeus em bengali, todos em Lisboa e com caracteres romanos, ou seja, transliterados; além de possuírem interesses outros, longe da intelectualidade secular.<sup>222</sup>

Mas Wilkins desejava publicar a gramática de Halhed com fonte bengali e sem transliteração, algo que a *East India Company* pagou para ver, literalmente. Sua primeira impressão saiu pelas mãos da imprensa de John Andrews, em Hooghly, na Bengala Ocidental.<sup>223</sup> Isso foi possível porque Wilkins, antes de viajar à Índia, havia experimentado configurações, fundições e impressões com várias gravuras bengalis na Inglaterra, pois, longe de todos os artistas europeus e sem muita cooperação dos indianos, ele se viu compelido a mostrar todas as suas habilidades, conhecidas e desconhecidas: em metalurgia, gravação, fundição e impressão. Além do mérito da “invenção”, ele foi obrigado a acrescentar maior aplicação ao labor pessoal: com uma rapidez desconhecida na Europa, Wilkins superou todos os obstáculos.

Por outro lado, não podemos nos esquecer tampouco de observar que, logo no início da década de 1780, um jovem indólogo escocês, John Borthwick Gilchrist (1759-

<sup>220</sup> CLARKE, John James. **Oriental Enlightenment**, op. cit., p. 58.

<sup>221</sup> Cf. EVERAERT, John. “Willem Bolts, India Regained and Lost: Indiamen, Imperial Factories and Country Trade (1775-1785)”. In: MATHEW, K.S. (ed.). **Mariners, Merchants, and Oceans: Studies in Maritime History**. Delhi: Manohar, 1995, pp 363-369.

<sup>222</sup> Ver KHAN, M. Siddiq. “The Early History of Bengali Printing”. In: **The Library Quarterly**, vol. 32, n. 1, Jan/1962, pp. 51-61.

<sup>223</sup> **Ibid.**

1841), chegou à Bengala e logo tornou-se interessado na língua urdu. Ele pediu aposentadoria permanente do serviço de medicina da *Company*, a fim de dedicar-se à produção de um dicionário. Gilchrist começou a publicá-lo no final de 1780, mas só em 1º de agosto de 1798 assinou seu prefácio. Na página xlii do prefácio de *A Dictionary, English and Hindoostanee*,<sup>224</sup> Gilchrist escreveu claramente que não só ajudou com os tipos urdu, mas tinha auxiliado Charles Wilkins em todo o processo elaborador dos usos dos tipos não-ocidentais. Contudo, nenhum agradecimento foi proferido por Wilkins. Junto a Gilchrist, lembremo-nos do exímio ferreiro indiano Panchanan Karmakar, também nunca referido por Wilkins, mas sem o qual o inglês dificilmente teria desenvolvido a técnica para a impressão dos tipos bengalis, os quais a Europa não conhecia e ele por muito tempo não conseguiu aplicar.

Após o cancelamento das impressões da gramática de Halhed, devido à má qualidade da obra, Wilkins imprimiu sua própria gramática, em 1778. Com esses “pequenos” passos, Wilkins estruturou graficamente as línguas secundárias da Índia, ajudando a alterar o curso da história da Linguística. No mais, sendo o primeiro funcionário da *East India Company* a aprender sânscrito, planejou uma disciplina para o seu estudo a pedido de Hastings.

Por todo o seu esforço tipográfico, o filólogo e linguista francês Louis-Mathieu Langlès (1763-1824), conservador dos manuscritos orientais da *Bibliothèque Nationale* na França napoleônica, aluno do orientalista Chézy, amigo correspondente de Jones e fundador-diretor da *Ecole des Langues Orientales Vivantes* (1795) em Paris, afirmou que Wilkins foi um verdadeiro *typographical masterpieces*, fazendo uma alusão a William Caxton (1412-1462), o pioneiro tipógrafo inglês, o que lhe rendeu o epíteto de “Caxton of Bengal”.<sup>225</sup> Langlès, após dez anos da tradução de Wilkins, surpreende-se:

[...] um único homem está realizando um empreendimento que, geralmente, exige-se a colaboração de um grande número de artistas. Suas primeiras tentativas são obras-primas tipográficas. Este homem, verdadeiramente surpreendente, cujo nome merece um lugar de destaque na lista dos protetores das letras, é Charles Wilkins, um profundo estudioso e versado em sânscrito, conhecido na Europa por duas obras traduzidas [a *Bhagavad-gītā* e a *Hitopadeśa*], diretamente da língua sagrada dos *brāhmaṇas*.<sup>226</sup>

<sup>224</sup> Calcutta: Several Publishers, 1787-1798.

<sup>225</sup> DEY, Shamboo Chander. “Sir Charles Wilkins”. In: **Eminent Orientalists: Indian, European, American**. Delhi: Asian Educational Services, 1991, p. 29.

<sup>226</sup> Apud SCHWAB, Raymond. **La Renaissance Orientale**, op. cit., p. 61, conformidade do sânscrito nossa.

Langlès desconhecia a ajuda dos inúmeros especialistas indianos, sem os quais Wilkins dificilmente teria êxito. Apesar disso, tal afirmação implica dizer que as traduções inglesas dos escritos indianos, solicitadas por Jones, incentivadas por Hastings e realizadas por Wilkins, agora eram conhecidas na França revolucionária, apesar da queda nas comunicações, devido aos dramáticos acontecimentos políticos. Contudo, Langlès continuou a investigar os documentos indianos, estando bem consciente da importância da *Sociedade Asiática*, dedicada à pesquisa oriental. Ele incluiu uma história e uma bibliografia das publicações iniciais da *Sociedade* no terceiro volume da *Magasin Encyclopédique*.<sup>227</sup>

Em 1785, Abbé Parraud retraduziu a versão inglesa de Wilkins para o francês e, em 1832, postumamente, houve uma tradução francesa, feita diretamente da versão de Schlegel, de 1823 (pois, a essa altura, a Alemanha já estava contagiada pela Índia com fervor, como bem veremos posteriormente),<sup>228</sup> pelo historiador e jurista Jean-Denis Lanjuinais (1753-1827). Lanjuinais escreveu que obteve uma grande surpresa ao:

Encontrar, entre os fragmentos de um antigo poema épico da Índia antiga [...] um sistema de metempsicose, uma brilhante teoria da existência de deus e da imortalidade da alma, como a doutrina sublime dos estoicos [que é posterior e marcada pela Índia]; o amor puro defendido por Fénelon,<sup>229</sup> um panteísmo completamente espiritual e, finalmente, uma visão de que tudo está em Deus [inclusive a morte, a dor, os “demônios” e o caos universal, diga-se de passagem], como defendido por Malebranche”.<sup>230</sup>

Wilkins ainda desempenhou uma função preponderante na formação da *Royal Asiatic Society* na Inglaterra e na Irlanda, fundada por uma das principais fontes indológicas de Hegel, o inglês Henry Thomas Colebrooke (1765-1837).

A sua admiração intelectual pela *Bhagavad-gītā*, influenciada pela admiração de Hastings, juntas, conseguiram convencer a *East India Company* a patrocinar sua publicação, sendo a primeira obra indiana publicada com recursos europeus. Hastings escreveu em seu

<sup>227</sup> SCHWAB, Raymond. *La Renaissance Orientale*, op. cit., pp. 60-63.

<sup>228</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>229</sup> François Fénelon, teólogo, poeta e escritor francês, 1651-1715.

<sup>230</sup> SCHWAB, Raymond. *La Renaissance Orientale*, op. cit., p. 174. Nicolau Malebranche (1638-1715), aqui citado por Lanjuinais, segundo Andrew Pyle, foi um filósofo cristão que, como Descartes e o conseqüente racionalismo, defendia uma gnosiologia que desqualifica a informação sensorial, conferindo às ideias todo a importância do saber. Seguindo Descartes, ele professa as ideias como inalteráveis, e, portanto, objetivamente exatas. Sendo tais ideias imperativas e universais, além de inalcançáveis pelos sentidos sensoriais e improdutivas ao espírito humano, é privada e aleatória. Tais ideias estão sobre a posse de um deus e através dele, e só dele, obtém-se a apreensão das mesmas, em uma espécie de ontologismo. E tal apreensão se torna viável porque esse deus está interiormente presente no espírito humano e lhe pode aparecer em essência, uma vez que, acessível – em sânscrito tal representação denomina-se *Paramātmā*. Eis o que Lanjuinais relacionou com o que ele observou nos escritos indianos. Cf. PYLE, Andrew. *Malebranche*. London: Routledge, 2003, pp. 47-73.



prefácio inúmeros elogios ao esforço de Wilkins e ao mérito literário dos indianos por tão grandiosa obra, lhe levando a afirmar utopicamente que o estudo e a prática real dos seus pensamentos conduziriam sem dúvida a humanidade à harmonia e à felicidade.

Não obstante, deve-se considerar que na *Bhagavad-gītā* a harmonia não exclui o caos, uma vez que ela é uma espécie de anfibia: designa ao mesmo tempo a ideia de formação (cíclica) e o encadeamento dos acordes necessários para a dinâmica do existir junto ao sistema de tensões – quer dizer, as unidades antiéticas – que desde sua origem rege a conformação dos elementos fenomênicos ao todo. Nesse sentido, a harmonia é potência das diferenças, regra de dissimilitudes, desigualdade de relações e assimetria de termos comensuráveis. Em sinergia, para com toda essa harmonia paradigmática *ārya*, está *duḥkha*, o sofrimento, e juntos, a harmonia e o sofrer, surgem inerentes e naturalmente incansáveis ao mundo. Mundo este que a *Bhagavad-gītā* concebe como *Mṛtyu-loka* [local da morte], *Mṛtyu-saṃsāra-sāgarāt* [oceano cíclico da morte],<sup>231</sup> *Duḥkhālayam* [lugar de misérias]<sup>232</sup> e, ontologicamente, *Bhūtvā bhūtvā pralīyate* [que aniquila, nascimento após nascimento],<sup>233</sup> enquanto a felicidade (que não deve ser exultada, pois é fator de ilusão por ser temporária)<sup>234</sup> só é possível, dentre outros fatores (como a utilização da inteligência resoluta, *buddhi-yoga*),<sup>235</sup> sob a realização de ritos sacrificiais aos Deuses:

Tendo anteriormente enviado vários seres [homens e Deuses] que foram criados junto ao sacrifício,<sup>236</sup> o Senhor dos Seres Criados [*Prajāpati*], disse: Que você possa florescer por esse sacrifício! Que este seja a vaca sagrada [*Kāmadhuk*]<sup>237</sup> que realizará os seus desejos [materiais ou não].<sup>238</sup>

Como dirá Weber, em corroboração à *Bhagavad-gītā*, tais sacrifícios objetivam “para que vás muito bem e vivas muitos e muitos anos sobre a face da terra”.<sup>239</sup> Em outras palavras, afirma-se na *Bhagavad-gītā* um soberbo e agudo Sim à vida.

Mas pensamos que as ideias de Hastings, em torno da *Bhagavad-gītā*, não voltavam-se ou não inseriam-se nesse viés – para o qual as ideias devem estar em

<sup>231</sup> *Bhagavad-gītā*, XII.7.

<sup>232</sup> *Ibid.*, VIII.15-16.

<sup>233</sup> *Ibid.*, VIII.19.

<sup>234</sup> *Ibid.*, II.56.

<sup>235</sup> *Ibid.*, X.10.

<sup>236</sup> Aqui, faz-se menção ao sacrifício primordial do *Puruṣa* [Deus imolado] através do qual surgiram inúmeros elementos e sistemas que deram dinâmica ao mundo fenomênico. Cf. *Ṛg Veda*, X.90.

<sup>237</sup> Termo também encontrado na *Bhagavad-gītā* X.28, o qual, segundo Graham Schweig, representa a mítica vaca *Surabhi* (a que promove satisfação ilimitada) em ambos os versos.

<sup>238</sup> *Bhagavad-gītā*, III.10.

<sup>239</sup> WEBER, Max. *Economia e Sociedade*, v. I, Brasília: Editora UNB, 2000, p. 279.

sobreposição ao Oeste moderno –, contudo, de acordo com a análise de Gouranga Gopal Sengupta, em *Indology and Its Eminent Western Savants [A Indologia e seus Eminentes Sábios Ocidentais]*, vemos que:

Warren Hastings, quando do envio de uma cópia da *Bhagavad-gītā* [via Wilkins] ao presidente da *East India Company*, no decurso de sua introdução, afirmou que: o trabalho literário [indiano] representava “um desempenho de grande originalidade, de uma compreensão sublime, de uma argumentação e elocução quase inigualável, de uma singular exceção entre todas as religiões conhecidas da humanidade [...]”<sup>240</sup>.

Parecendo um possuidor de vidência acurada acerca do rumo da *Bhagavad-gītā* no Ocidente, ao mesmo tempo em que assume que estava cumprindo um divino manifesto aos indianos, Hastings inclui uma expressão profética em seu prefácio: “os escritos dos filósofos indianos sobreviverão ao domínio britânico na Índia, [mesmo] quando as fontes que resultaram de sua riqueza e poder já estiverem perdidas em recordações”<sup>241</sup>.

O emérito e não menos entusiasta com a Índia, o filósofo americano Ralph Emerson, também expôs sua opinião sobre o caso, dando os créditos a Hastings:

Pela lei dos contrários, eu procuro um sabor irresistível no orientalismo da Grã-Bretanha. [Pois,] Para uma vida vaidosa e convencional, composta de ninharias, agarrada a uma civilização corpórea e que odeia as ideias, não há remédio como a grandeza Oriental [indiana]. Isso surpreende e desconcerta o decoro inglês. Pela primeira vez, há um trovão que nunca se ouviu falar, uma luz que nunca se viu [...]. Eu não estou surpreso ao encontrar um inglês como Warren Hastings, que havia sido golpeado com o grande estilo de pensar dos escritos indianos, desvalorizando os preconceitos, diferenciado de seus patrícios, oferecendo-lhes uma tradução da *Bhagavad-gītā*.<sup>242</sup>

Por outro lado, Schwab, em seus estudos sobre a redescoberta da Índia e o impacto da *Bhagavad-gītā* ao chegar à Europa, dando os créditos a quem realmente traduziu a obra (Wilkins), elucida que nenhum texto além da *Bhagavad-gītā*, devido à sua “metafísica profunda” e ao prestígio de seu “arremesso poético”, sacudiu tanto a dura tradição europeia.<sup>243</sup>

<sup>240</sup> SENGUPTA, Gouranga Gopal. **Indology and Its Eminent Western Savants**: collection of biographies of western Indologists. Calcutá: Punthi-Pustak, 1996, p. 30.

<sup>241</sup> Apud BUELL, Lawrence. **The American Transcendentalists**: essential writings. New York: Modern Library, 2006, p. 180.

<sup>242</sup> EMERSON, Ralph Waldo. **Essays and English Traits**. Part 5, Harvard Classics, London: Kessinger Publishing, 2004, pp. 463-464, conformidade do sânscrito nossa.

<sup>243</sup> SCHWAB, Raymond. **La Renaissance Orientale**, op. cit., pp. 173-174.

Entretanto, Wilkins adoeceu e foi forçado pelas circunstâncias a voltar para a Inglaterra, em 1786, após dezesseis anos na Índia. Mais tarde ele montou uma tipografia em Bath, Inglaterra, com caracteres *Devanāgarī*. A partir desta imprensa, as suas traduções *Hitopadesha* (1787) e *The History of Shakuntala from the Mahabharata* (1793) foram devidamente impressas.

Nesse íterim, na Índia, em 1800, o general Wellesley estabelecia o *College of Fort William* como um centro de treinamento em Kolkata para os funcionários da Companhia das Índias. A motivação por trás do *College* era a percepção da necessidade imperialista de compreender a cultura indiana como base para a sua administração invasora. Nas palavras de Warren Hastings: “para governar de forma eficaz, é preciso amar a Índia; e para amar a Índia, deve comunicar-se com seu povo; e para comunicar-se com seu povo, é preciso adquirir suas línguas”.<sup>244</sup> O *College* tornou-se o veículo mais eficaz do orientalismo britânico na Índia durante as próximas duas décadas e meia.

Sob os auspícios do *College*, um programa elaborado e caro do mecenato literário de pesquisa inglesa foi realizado. Iniciou-se o ensino da língua, uma extensa biblioteca foi criada e vários livros foram publicados em bengali, marat, urdu, híndi, persa e sânscrito. Com a sua ampliação, a faculdade contratou inúmeros e tradicionais pesquisadores do persa e do sânscrito, juntamente com acadêmicos europeus. Além disso, mais de uma centena de textos em sânscrito foram traduzidos e publicados.

No entanto, o sucesso do orientalismo inglês foi também a fonte de sua queda. Dado que, a partir do conhecimento apurado e filosófico do passado da antiga Índia, cada vez mais contagiante e marcante para as mentes intelectuais inglesas, surgiu a necessidade de uma intervenção rápida e eficaz para conter os ânimos. E, como sempre, os missionários cristãos, com interesses mais focados no proselitismo fundamentalista e sem consideração da cultura ou ideia em absoluto, conseguiram persuadir os governantes a aprovarem o *The Charter Act*, de 1813, que abriu as portas para essa nova camada de interesse, que rapidamente se estabelece em toda a Bengala. Esta nova leva de pirataria seria a antítese das ideias de Hastings, já que olhava para a Índia com a fome de hiena diante da presa. Para eles, ortodoxos anglicanos, muito mais do que para os jesuítas, a força da cultura europeia estava exclusivamente nos fundamentos cristãos e em seu ataque frontal, não na intelectualidade ou na busca de vestígios antigos de uma cultura pagã a ser domesticada. Por conseguinte,

---

<sup>244</sup> CARSON, Penelope. “Golden Casket or Pebbles and Trash? J.S. Mill and the Anglicist/Orientalist Controversy”. In: MOIR, Martin (et. al.). **J.S. Mill’s Encounter with India**. University of Toronto Press, 1999, p. 167.

destruir e substituir tudo pelos valores cristãos se tornou a meta, sem rodeios ou perda de tempo.

Por outro lado, como bibliotecário da *East India Company* de Londres e principal indólogo responsável pela famosa *India Office Library*, Wilkins reuniu um grande número de manuscritos da Índia; os quais formaram a coleção principal da biblioteca. Em 1808, imprimiu sua *Grammar of the Sanskrit Language* (tendo sido a matriz destruída em um incêndio posteriormente).<sup>245</sup> Em 1815, publicou o *Sri Dhatu-Manjarion* (de Amrta Kasinath), que contém os radicais do idioma sânscrito e suas raízes verbais.<sup>246</sup> Tais trabalhos, segundo Chander Dey, foram posteriormente revisados pelo professor de sânscrito, bengali e telugu da Haileybury College, Francis Johnson, em 1829, que foi sucedido pelo não menos importante Monier-Monier Williams,<sup>247</sup> do qual ainda comentaremos.

É interessante notarmos que já em 1805, surgira na Inglaterra, através da *East India Company* da Haileybury College, o primeiro currículo de sânscrito, porém, tal currículo foi estabelecido apenas para treinar funcionários públicos ingleses que iriam trabalhar na Índia. A partir disso, compreende-se que até 1820 as forças do racismo e do imperialismo dominaram os ideais do orientalismo, sem máscaras ou diplomacias, culminando em um período único na história da Índia britânica e em sua crescente decadência política e intelectual. Até o final de 1830, por fim, praticamente todos os planos orientalistas e intelectuais iniciais dos ingleses haviam desaparecido.

Em 1821, surge a *Société Asiatique* de Paris, dois anos após a fundação da *Royal Asiatic Society* inglesa e irlandesa, sob o comando de Silvestre de Sacy (1755-1838), que inaugurou a primeira cadeira europeia de sânscrito e cultura indiana. Paris, com isso, se tornou a primeira cidade europeia a fornecer oficialmente o ensino do idioma e do pensamento clássicos da terra dos *brāhmaṇas*, e, portanto, a seguir o exemplo estabelecido pela *Asiatic Society* na Índia. Alguns dos associados da *Société* francesa foram: Charles Wilkins, Horace Wilson e Colebrooke da Inglaterra, e Alexander e Wilhelm von Humboldt, Franz Bopp (que fundou o estudo da filologia comparada em 1816) e Friedrich e August von Schlegel da Alemanha.

Por outro lado, em 1835, viu-se o *College of Fort William* definitivamente fechado pelo governador geral William Bentinck (1774-1839), juntamente com a dissolução do conselho e a dispersão da biblioteca. Um verdadeiro fracasso missionário simplesmente

<sup>245</sup> DEY, Shamboo Chander. **Sir Charles Wilkins**, op. cit., p. 41.

<sup>246</sup> **Ibid.**, pp. 36-37, 43.

<sup>247</sup> **Ibid.**, pp. 41-42.

por ter-se acreditado que dogmas, ritos e teatros *mlecchas* poderiam convencer filósofos e místicos indianos a serem submissos, rancorosos, misóginos, carnívoros e adoradores de um carpinteiro.

Em suma, a essência do pensamento indiano, tão concisamente apresentada na *Bhagavad-gītā*, foi disseminada por toda a Europa graças à tradução de Wilkins. Sua *Gītā* foi posteriormente traduzida para todos os principais idiomas europeus (inclusive o russo) e atingiu um público quase universal. Façanha que será superada apenas no final do século XX, em um novo Renascimento Indiano, com as inúmeras versões surgidas e motivadas pela contracultura americana e os acadêmicos ligada à ela, juntamente com a migração de inúmeros *gurus* indianos para a América e a Europa.

De fato, várias organizações acadêmicas conferiram honras a Wilkins: dois anos após seu retorno à Inglaterra, em 1788, a *Royal Asiatic Society* de Londres o convocou para adesão; em 1805, recebeu o doutoramento em Direito pela University of Oxford; e, em 1833, como já dito, o rei George IV o condecorou como cavaleiro. E não parou por aí: 20 anos após sua morte, a *Royal Society of Literature* concedeu-lhe uma das medalhas reais – até hoje utilizada em seu nome para os novos candidatos, a *Princeps Riteratoræ Sanscritæ*. Enfim, uma tradução que literalmente lhe rendeu muitos frutos.

Será essa tradução de Wilkins, de uma maneira ou de outra, também a inspirar todo o movimento transcendentalista na América (retomando Kant contra o sensorialismo de Locke), liderados pelos filósofos Emerson e Thoreau; tendo sido um volume presenteado, pelo historiador escocês Thomas Carlyle (1795- 1881) – um dos principais acessos à literatura indiana e germânica nos EUA do XIX<sup>248</sup> –, a Emerson, em uma visita ocasional. Carlyle, ao presentear-lo lhe haveria dito: “Este é um livro muito inspirador, o qual tem trazido auxílio e bálsamo à minha vida, espero que faça o mesmo com você, leia-o!”<sup>249</sup> E devido ao seu encantamento pelo pensamento indiano, parece que Emerson assim o fez. Esta mesma *Gītā*, hoje, está preservada no *Emerson Archives*, em Boston.

Informa-nos Marc Harris que o relacionamento entre os filósofos Emerson e Carlyle foi baseado em uma camaradagem intelectual tão intensa que os levou à “irracionalidade profunda de suas próprias mentes, surgindo uma densa identidade entre

---

<sup>248</sup> Fortemente impressionado pelas literaturas e filosofias idealistas germânicas, dedicou-se ao estudo da língua germânica para ler os autores no original, a partir do que encontrou as ideias indianas que o levou à tradução de Wilkins.

<sup>249</sup> Apud ABHEDANANDA, Swami. **Thoughts on Sankhya, Buddhism, and Vedanta**. Calcutta: Ramakrishna Vedanta Math, 1989, Appendix I, p. 118.

eles”.<sup>250</sup> Ambos tentaram encontrar uma refutação à teoria sensorialista e uma maneira de combinar a filosofia e certo misticismo naturalista (a natureza como “não-eu” que nos oferece verdades) por meio da literatura. Ambos promoveram um idealismo *stricto sensu* em uma época racionalista. Carlyle, como defensor da dicotomia Razão/Entendimento, foi marcante para o desenvolvimento das ideias de Emerson: em sua obra *Novalis*, Carlyle refere-se ao “reconhecimento, pelos transcendentalistas, de uma maior faculdade do homem ao Entendimento: Razão [*Vernunft*], a pureza em si, luz final de nossa natureza”.<sup>251</sup>

No entanto, os dois possuíam considerável desgosto pelo hiperracional, ou seja, pela metafísica sistemática [notadamente, judaico-cristã ou dogma institucional]. A forma de idealismo que Emerson desenvolveu não foi extremada, mantendo alguns poucos elementos do racionalismo; um aspecto que foi partilhado por Carlyle. Em *Novalis*, Carlyle exorta, aqui bem marcado pelo pensar *ārya*, que um idealista é aquele que “ascende além dos sentidos”, já que, para um transcendentalista, “a matéria tem uma existência, mas apenas como um fenômeno: se não está lá, lá não é”.<sup>252</sup>

No entanto, pelo outro lado da moeda, ou pelo lado mais orientalista no sentido saidiano, surgiria William Jones.

### William Jones

O idioma sânscrito, sem levar em conta a sua Antiguidade, possui uma estrutura maravilhosa: é mais perfeito que o grego, mais rico que o latim e mais requintadamente refinado que ambos.  
(William Jones)

William Jones (1746-1794), jurista londrino que estudou em Oxford e fora enviado à Índia para desempenhar a função de juiz titular do Fort William (próximo à Kolkata e às margens do rio Hooghly, o maior afluente do rio *Gangā*), durante o auge do imperialismo inglês. Como orientalista e poliglota, dedicou-se ao estudo do sânscrito (sob a orientação de Wilkins e incentivo de Hastings), detectando as grandes afinidades entre a

<sup>250</sup> HARRIS, Kenneth Marc. **Carlyle and Emerson**: Their Long Debate. Cambridge: Harvard University Press, 1978, p. 3.

<sup>251</sup> TARR, Rodger & ENGEL, Mark. **Sartor Resartus**: the life and opinions of Herr Teufelsdröckh in three books. Berkeley: University of California Press, 2000, p. 251.

<sup>252</sup> **Ibid.**

língua clássica da Índia e o grego, o latim, o persa, o gótico e o celta.<sup>253</sup> Ele foi o terceiro, após Halhed e seu amigo Wilkins, a adquirir conhecimento do sânscrito, na ocasião, com *Rāmalocana*, professor de sânscrito da University of Nadia.<sup>254</sup> Seu entusiasmo pelo sânscrito foi indicado pelo discurso proferido em 1786 ante a *Royal Asiatic Society* (fundada por ele, em 1784, e por ele presidida durante vários anos):

[...] o idioma sânscrito, sem levar em conta a sua Antiguidade, possui uma estrutura maravilhosa: é mais perfeito que o grego, mais rico que o latim e mais requintadamente refinado que ambos. Mantém, todavia, com estas duas línguas, tão grande afinidade, tanto nas raízes verbais como nas formas gramaticais, que não é possível tratar-se de produto do acaso. É tão forte essa afinidade que nenhum filólogo poderia examinar o sânscrito, o grego e o latim sem considerá-los como originários de uma mesma fonte comum [que, na opinião dos indólogos modernos que não seguem a linha de pensamento de Müller, é o próprio sânscrito].<sup>255</sup>

Tal afinidade entre as línguas clássicas, no entanto, não foi heureka de Jones, já que, por um lado, Maturin La Croze (1661-1739) assegurou em sua *Histoire du Christianisme des Indes* (1724),<sup>256</sup> que havia observado muitas palavras semelhantes entre o persa e o sânscrito, e, por outro lado, Teófilo Bayer (arqueólogo e linguista alemão) confirmou essa relação e parentesco em torno dos numerais indianos, persas e gregos.

Por sua vez, conhecedor de 28 línguas, Jones, o garoto anglicano prodígio, publicou poemas em grego aos 15 anos, e aos 16 os traduziu para o francês (1770) e o inglês (1773). Após aprender persa da Síria, traduziu o poeta árabe Hafiz – admirado por Nietzsche –, bem como a história de Nāder Shāh Afshār, o Napoleão persa, segundo Michael Axworthy.<sup>257</sup> Além disso, elaborou uma gramática persa que traduziu para o francês, em 1771, aos 25 anos.<sup>258</sup>

Em 1789, Jones publicou uma tradução do drama *Śakuntalā*, e, em 1792, o lírico *Rtusamhara* [*A Ronda das Estações*], ambos do poeta indiano *Kālidāsa*. Publicou ainda uma tradução do *Manusāhītā*, *Institutes of Hindu Law: or the Ordinances of Menu* (*Institutos da Lei Hindu: ou as Ordenações de Manu*). Além disso, tendo-o concluído, foi publicado após

<sup>253</sup> Hoje, as afinidades se expandem para quase todas as grandes línguas, incluso, obviamente, o português.

<sup>254</sup> EVISON, Gillian. “The Sanskrit Manuscripts of Sir William Jones in the Bodleian Library”. In: MURRAY, Alexander (ed.). **Sir William Jones, 1746-1794: A Commemoration**. New York: Oxford University Press, 1998, p. 129.

<sup>255</sup> Apud ARBERRY, Arthur John (ed.). “The Founder”. In: **Oriental Essays: portraits of seven scholars**. London: Curzon Press, 1997, p. 65.

<sup>256</sup> LA CROZE, Maturin. **Histoire du Christianisme des Indes**. Paris: Aux Depens de la Compagnie, 1758, 2 vols.

<sup>257</sup> AXWORTHY, Michael. **The Sword of Persia: Nader Shah, from Tribal Warrior to Conquering Tyrant**. London: I. B. Tauris, 2006, p. XVII.

<sup>258</sup> SCHWAB, Raymond. **La Renaissance Orientale**, op. cit., p. 44.

sua morte *A Digest of Hindu Law on Contracts and Successions (Um Sumário da Lei Hindu sobre Contratos e Sucessões)*.<sup>259</sup> Cabendo-lhe o crédito, portanto, de ter sido um dos primeiros europeus a publicar textos sânscritos diretamente do original.<sup>260</sup>

No entanto, influenciado pela devastação mental missionada, Jones não se encanta pelo panteão hinduísta com seus milhões de Deuses e Deusas, e os vê como comuns a vários povos pagãos. Ele, como muitos intelectuais até os nossos dias, utiliza o termo *heathen* (“bárbaro”, “pagão”) tanto para os hinduístas quanto para os europeus em “primitivos” estados não cristãos, assim como aos gregos antigos.

Como contraponto incisivo, em *Humano, Demasiado Humano*, Nietzsche compara o deus judaico-cristão com os Deuses gregos, ressaltando a relação de esplendor e ocaso que se desenvolvia nas relações entre os homens e o Olimpo grego. Com isso, diferentemente dos judeus, os gregos não consideravam seus Deuses como juizes absolutos reinando implacavelmente sobre os mortais; em outras palavras, não se viam como escravos: pelo contrário, os Deuses se configuravam como exemplos de sua casta. Declinando os Deuses, surgia a vida mórbida, a ruína. Já o cristianismo, mergulhava o homem em um espesso lodo para que pudesse enviar-lhe um fulgor de esperanças e promessas, que nada mais afigurava do que a corrupção da mente e do coração, dirá Nietzsche.<sup>261</sup> Certamente, se Nietzsche tivesse o conhecimento dos Deuses *āryas*, como hoje se tem, verificaria muitas semelhanças entre estes e os gregos; assim como foi verificado por Mircea Eliade e Georges Dumézil em quase toda a sua obra.<sup>262</sup>

Muito mais surpreso ficaria Jones – com o que ele dificilmente poderia ter percebido – ao tomar conhecimento de que para um hinduísta o conceito de milagre é um conceito ocidental e sem nexos, servindo apenas como resposta para inocentes ou ignorantes, pois tudo pode ser explicado e não meramente aceito por crença ou fé, como é bem característico no cristianismo; parecendo ser este, assim como muitos outros, um fator que confunde os pesquisadores ocidentais desprovidos de mínimo conhecimento acerca do pensar oriental.

Retomando, Jones não vê nenhuma diferença entre Deuses indianos e, segundo ele, os dos bárbaros europeus da antiga Grécia ou Roma; o que implica na constatação factual que não ser cristão é ser o “outro”, um “outro” diferente dos nobres anglicanos. Até então,

<sup>259</sup> SUGIRTHARAJAH, Sharada. **Imagining Hinduism: a postcolonial perspective**. New York: Routledge, 2003, p. 1.

<sup>260</sup> MOSTERIN, J. **El Pensamiento de la India**. Barcelona: Salvar, 1982, p. 6.

<sup>261</sup> NIETZSCHE, F. **Humano, Demasiado Humano**, op. cit., § 113-114.

<sup>262</sup> Ver em especial: DUMÉZIL, Georges. **Mito y Epopeya II**, tipos épicos indoeuropeos: un héroe, un brujo, un rey. México: FCE, 1996.



nenhuma novidade para um juiz imperialista, moldado pelos ditames iluministas que sempre vislumbraram uma intelectual moral cristã desconectada da instituição Igreja. De fato, “um antigo sonho iluminista de um mundo contracenando com um [maçônico] deus-arquiteto, mas sem as formalidades da religião organizada e repleto de ciência, civilização e tolerância”, como nos confirma Randall Paine.<sup>263</sup> Em suma, uma generosa quimera de rebanho.

Resta-nos ainda observar que Jones refletiu sobre as relações complexas entre os Deuses *Gaṇeśa* (deus com cabeça de elefante) e Janus, *Manu* (legislador) e Saturno, *Lakṣmī* (Deusa da Fortuna) e Ceres, *Indra* (rei dos Deuses) e Júpiter, *Śiva* (Destruidor dos mundos, deus dos *yogīs* e protetor dos seres sutis) e Zeus, *Durgā* (Deusa Universo) e Vênus, *Pārvatī* (consorte de *Śiva*) e Juno e, por fim, *Rāma* (príncipe deus e guerreiro do épico *Rāmāyana*) e Dionísio.<sup>264</sup> Entretanto, relações que muitas vezes apresentam afinidades relativas, como o caso de *Indra* e Júpiter, por serem Deuses guerreiros. Por outro lado, *Śiva* com Zeus, por exemplo, se torna uma relação estranha por serem completamente diferentes; com funções míticas, muitas vezes, até opostas.

Todavia, seu amadorismo comparativo – longe das preciosas intervenções de Georges Dumézil, Joseph Campbell, Mircea Eliade ou Gilbert Durand –, releva-se em parte por não ser geralmente o foco de um sanscritista. Por outro lado, podemos criticar Jones pela intenção racional que, tempos depois, se tornou um dogma inquisitorial-iluminista na academia, qual seja, que os Deuses (opostos ao seu deus cristão) são fruto da imaginação de mentes medrosas, ignorantes acerca da dinâmica dos fenômenos naturais e primitivas. Com isso, desconsidera totalmente a condição de um cético religioso ou de muitos cientistas e pensadores sérios, tanto da Antiguidade quanto da atualidade, terem rejeitado a concepção de um universo constituído meramente de matéria e movimento (Descartes), sem espíritos, Deuses, substâncias anímicas ou forças herméticas. Basta ver os vários e diferentes casos, tais como em Sócrates, Newton e Max Planck (só alguns exemplos), e aqueles que se espalham entre a Física Quântica e a Psicologia Transpessoal. Pensadores diferentes, em épocas distintas e espaços diversos, mas todos focados de alguma maneira em divindades.

Hoje, nos parece que essa relação imaginação-primitivismo é vacuística por ser uma relação intelectual sem causas de ser, já que os Deuses nunca foram eliminados em definitivo das vidas cotidianas dos doutos – e aqui não estamos discutindo *De natura*

<sup>263</sup> PAINE, Scott Randall. “Filosofia e o Fato Obstinado da Religião: O Oriente Reorienta o Ocidente”. In: **REVER** (Revistas de Estudos da Religião), PUC-SP, 10 de setembro/2007, [http://www.pucsp.br/rever/rv3\\_2007/t\\_paine.htm](http://www.pucsp.br/rever/rv3_2007/t_paine.htm).

<sup>264</sup> SUGIRTHARAJAH, Sharada. **Imagining Hinduism**, op. cit. p. 4.

*deorum*, estamos simplesmente apontando o fato de eles existirem para pessoas que não são infantis, ignorantes, temerosas ou desprovidas de entendimento acerca da dinâmica do mundo e das coisas; o que geralmente contradiz formas de pensamentos lineares e progressistas.

Pensando nisso, como Jones poderia explicar o fato de muitos cientistas modernos serem bruxos militantes da Wicca, uma das mais crescentes instituições da feitiçaria prática (com adoração aos Deuses e Deusas pagãs da Antiguidade) na atualidade, especialmente na América e na Europa? Ou ainda justificar que muitos renomados biólogos, físicos e astrônomos, homens da ciência, defensores de um saber em torno do funcionamento e das relações existenciais entre os fenômenos cósmicos, sejam budistas, taoístas ou sigam as tradições maias ou neohinduístas, ou adorem antepassados ou Deuses supra-humanos e supramundanos? Eles também são primitivos? O que define ser “primitivo”, então? A época? O espaço geopolítico? A cultura e o costume? O estado no qual simplesmente se “imagina” Deuses? Ou apenas não ser cristão?

O evidente é que nossa consciência é uma possibilidade, assim como os fenômenos sutis (da psique, do espírito e das inúmeras energias invisíveis) e atômicos, e como possibilidade não pode causar uma falência em si mesma, pois, se assim fosse, a própria possibilidade não poderia ser uma possibilidade por estar em estado possibilitador – o qual representa o possível que possibilita. Com isso, tem-se apenas a possibilidade, qual seja, dos Deuses serem possíveis, devido ao princípio da incerteza e ao limite de nossa mente, sentidos sensoriais e apreensão restrita do cosmos, das dimensões e dos mundos possíveis. Desta feita, não seria presumível dizer que a observação consciente de um evento pode causar o colapso da onda de possibilidades que nos leva ao evento que estamos a verificar. Podemos pensar ainda sob a hipótese quântica, de que, se o mundo não é *a priori* como imaginamos ser, como podemos ter certeza de que os Deuses não são o que Jones imagina serem? Já que não temos a certeza do que é real, como podemos ter a certeza do que é irreal? Escolho, logo existo! E essa escolha dentro das incertezas não tornam os adoradores de Deuses meros homens infantis, mas apenas entes que escolhem, assim como aqueles que escolhem o monoteísmo ou ateísmo.

Não sabia Jones que o saber intelectual manifestado pelos indianos era, antes de tudo, cosmológico-reflexivo e não teológico-produtivo, usando aqui alusões de Habermas.<sup>265</sup> Já Weber os qualifica como “intelectuais que encaram a vida e ponderam seu sentido como pensadores, mas não compartilham suas tarefas práticas como fazedores”.<sup>266</sup>

<sup>265</sup> HABERMAS, Jürgen. **Técnica e Ciência como “Ideologia”**. Lisboa: Edições 70, 1987, p. 45.

<sup>266</sup> WEBER, Max. **The Religion of India: Hinduism and Buddhism**. New York: Glencoe, 1958, p. 177.

Definir por meio de parâmetros irracionalistas e sem metodologia sistemática acurada, mas apenas metodismo<sup>267</sup> – como é o caso de Jones e será também de Müller, seu sucessor direto (apesar de que, através do comparativismo mitológico deste último, poder-se-ia chegar ao possível, mas não se chegou, do que são e do que representam valorativamente as culturas antigas) –, não parece muito plausível, como defende Weber, para uma teoria do conhecimento, já que o maior campo da ciência preza pela mínima neutralidade valorativa.<sup>268</sup> E Jones até nos convence um pouco mais de que se trata apenas de *vinculum substantiale* entre, como descreverá Nietzsche, uma longa servidão do espírito e a aspiração intelectual de explicar tudo segundo um esquema cristão.<sup>269</sup> Neste caso, mais do que nunca, Weber se confirma ao aplanarmos analiticamente que tal racionalização é fruto e signo decisivo do desencantamento do mundo; o ponto nevrálgico desse processo.

Não se trata, como se percebe, de uma teoria conduzida pela construção de um modelo de validade para resolver problemas suscitados por outro modo de considerar o objeto, no caso, a Índia ou o hinduísmo, mas de uma teoria construída que aceita a prioridade de um modelo supostamente ideal de resolução – a doutrina cristã – que passa a justificar, em relação a esse modelo, exigências que não pode cumprir no tocante ao oriental e, em particular, ao pensar indiano. O fundamento lógico inconsistente dessa formulação ou postura, melhor dizendo, é, portanto, consequência do fato de Jones partir genericamente da identificação causal (não ser cristão) e princípio de razão suficiente para a acusação (dogma cristão). Ele extrai consequências de princípios ontologicamente já conclusivos e infere um efeito necessário como fundamento do suposto nexos, também necessário, a todas as sequências fenomênicas do mundo indiano. O que implica dizer que Jones designa uma categoria transcendental construída a partir do determinismo, meramente descritiva e cuja validade genérica pensa sustentar-se na sua identificação dogmática. Jones não lida nem com

<sup>267</sup> Lembrando o movimento religioso cristão wesleyanismo, de princípios ascéticos, que se processou dentro da igreja anglicana no século XVIII, liderado pelo teólogo inglês John Wesley (1703-1791); o que culminou na criação da igreja metodista.

<sup>268</sup> Entendendo neutralidade científica em Weber não como interdição do valorar a vida, já que a decisão valorativa em torno daquilo que atrai o pesquisador é precondição para a paixão analítica, mas como objeção contra o valor, em si, inserido na ciência como dado autêntico. A ciência, segundo Weber e na esteira de Nietzsche, não tem o direito, o dever e nem o saber suficiente para dizer ao homem o que é “certo” e “bom”. O saber da ciência é um não-saber, ilimitado, e que pode no máximo estar no âmbito do possível, não do concebível. Na análise tradicionalmente apresentada a partir da mecânica clássica, o método científico pregava uma ciência e uma cultura universais. Nas abordagens de Weber, essa condição se torna inviável porque, diferentemente das teorias gerais, sua prática metodológica leva em consideração o campo do indivíduo e da irracionalidade (não do irracionalismo). Na metodologia de Weber, uma verdade absoluta como proposta pelo modelo cartesiano seria impossível, pois ela, como advertirá Benjamin, é apenas reprodutividade técnica. Muito menos será a abordagem de Jones, aquém inclusive de uma ciência, senão só valor e pensamento de hábito.

<sup>269</sup> NIETZSCHE, F. **Além do Bem e do Mal**: prelúdio a uma filosofia do futuro. São Paulo: Companhia das Letras, 2004b, § 188.

filosofia nem com a ciência regrada ou empírica, mas com uma análise coletora de resíduos da intersecção de séries causais, necessariamente contrapostas entre ser ou não ser cristão – eis a questão.

Além disso, apesar de não estar munido de uma ciência empírica para este caso, seu empreendimento é datado e com fins cognitivos direcionados: será definindo-se por esse direcionamento que tais fins cognitivos assumem suas razões, e não por um acesso ao “cerne” da questão. Finalmente, conclui-se que nem ciência empírica compreensiva, nem lógica construtiva, nem teoria do conhecimento e muito menos corpo filosófico desprovido de valores fundamentalistas são as bases de Jones. E para corroborar essa linha de entendimento, serve de apoio um famoso postulado weberiano: “sempre que a direção da totalidade do modo de vida foi racionalizado metodicamente [para o acúmulo e lucro], foi profundamente determinada pelos valores últimos na direção dos quais marchou a racionalização. Esses valores e posições foram, assim, determinados *religiosamente* [puritanamente]”.<sup>270</sup> E nesse contexto, segundo Weber, o Ocidente religioso e o Oriente mágico contrapõem-se. Desta forma, a racionalização ocidental, bem explicitada pelo orientalismo de Jones, será a contramão e estará destituída de qualquer recurso à evidência “real”, já que o valor se confunde com o “ser”: não sendo o objeto o que “é” nem estando ele próximo do que “pode ser” por “ser” apenas o que o valor dele acredita “ser”.

A compreensão de um objeto se distingue da experiência apreendida ou do pensamento de hábito (o costume valorativo de sua cultura), não porque se remete a atinentes empíricos ontologicamente distintos, mas à base de evidência a partir da qual podem ser produzidos. A compreensão difere-se da concepção ou do concebido por reportar-se a um tipo de evidência que possibilita ao pesquisador construir hipoteticamente o sentido do pensar em ação, no caso, o indiano ou o hinduísta. Em contraponto, Jones, por apenas especular a esmo e não se preocupar em compreender o pensar indiano com profundidade e sem a lente cristã, constrói aspectos do mundo indiano sobre a base de regras necessárias e efetivamente volitivas. Isto é confirmado por Weber ao negar, do ponto de vista científico, que o acesso à vivência de outrem (no caso, do indiano) possa ser adquirido a partir do acesso imediato à vivência própria (Jones e seu dogma a tiracolo). Assim, exagerando ao máximo à possibilidade de um Jones puritanamente racionalizante, e por mais racionalizada que se mostre a condição da sua ação intelectual, ou seja, por mais consciente e evidente o elemento que compõe a representação que guia a sua ação (em especial, se pensado como meio e fim),

---

<sup>270</sup> WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979, p. 330, grifos do autor.

esta nunca deixará de ser um ato essencialmente subjetivo (não se tornando mera efetivação de fato objetivo, como suporia Durkheim) e parcial, uma vez que o sentido visado está sempre relativo ao seu interesse (missionário) e ao contexto sociointelectual (dogmático) no qual ele age. Simplesmente por crer e defender a moral cristã acima de tudo e de todos, portanto, Jones condena a existência “real” do pensamento indiano. Até porque, como nos lembra Nietzsche: “nossos pensamentos [no âmbito da consciência] são a sombra de nossos sentimentos – sempre mais obscuros, mas vazios, mais simples do que estes”.<sup>271</sup>

E porque assim o é, sem o mínimo necessário de neutralidade axiológica exigida – agora pensando em Weber –, Jones encara o hinduísmo como sendo mais uma imaginação e mais um estado primitivo da história; afrontando-o senão como uma autêntica “falsa religião”.<sup>272</sup> Eis a racionalização desencantada que se molda sob a sua única justificativa irracionalista, interessadamente irracionalista, à qual se motiva em passos beligeros ao apregoamento do que lhe é e deve ser “primitivo”: qualquer cultura pré-cristã ou pagã. Não restam dúvidas, portanto, de que Jones é a “pura razão” de um orientalismo que sustenta uma maneira previsível de agir e pensar, já longe e separada dos alicerces dos jardins de Academo,<sup>273</sup> por estar agora próxima ao apetite da antropologia missionária.

Não nos cansamos de enfatizar tal ponto por ser nossa hipótese central: orientalismos opostos devido a interesses opostos, já que, pensando em Weber, qualquer análise reflexiva dos elementos últimos da ação ou do pensamento significativo, está em princípio ligada às categorias de “meio” e “fim”, que por sua vez estão ligadas a pressupostos valorativos. E a formulação “fim” mais racional da postura orientalista como a de Jones, no sentido saidiano, está vivamente condicionada perante o “meio” dos dogmas da Igreja (seja ela romana ou anglicana) entre ingleses e franceses, os quais, não por acaso, alcançaram um protagonismo predominante em Said. Por isso o palestino dirá:

[...] para qualquer um que estivesse estudando o Oriente, um vocábulo secular em conformidade com essas estruturas [cristãs] era necessário [...] ao mesmo tempo em que o orientalismo fornecia o vocabulário, o repertório conceitual e as técnicas [...] ele também conservava, como uma corrente inamovível do seu discurso, um impulso religioso [cristão] reconstituído, um sobrenaturalismo naturalizado.<sup>274</sup>

<sup>271</sup> NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, §179.

<sup>272</sup> SUGIRTHARAJAH, Sharada. *Imagining Hinduism*, op. cit., p. 4.

<sup>273</sup> Local do herói ateniense, às margens do rio Cefiso, próximo de Atenas, no qual Platão ensinava filosofia.

<sup>274</sup> SAID, Edward W. *Orientalismo*, op. cit., p. 130.

Desse “sobrenaturalismo naturalizado” se deslocarão, como Jones não conseguiu e nem pretendia, em variados níveis e com motivações diversas, alguns intelectuais alemães preocupados mais com um saber indiano que ajude a explicar a modernidade desencantada (Weber), ou que fique mais próximo de uma Antiguidade saciável ou protensiva ao intelecto (Schopenhauer).<sup>275</sup> Inclui-se, ainda, o saber mais livre do julgo apolíneo: curado da fé de que o avanço tecnológico (como o inglês) conduzirá à felicidade geral (Nietzsche). Em suma, um objetivo intelectual mais “puro” que posiciona e desmotiva os eruditos alemães, como bem frisa a teoria saidiana, de aproximarem-se da “realidade” física e prática de um Oriente diferenciado de seu pensamento clássico ou das ideias originais.

Assim sendo, Jones estatui, para a satisfação de sua doxomania e por estar em moda entre os nobres ingleses orientalistas, baixarem seus joelhos e mentes à *pia fraus* de que, assim como os judeus, gregos e romanos antigos, os indianos nada mais eram historicamente do que homens em estado de infância, precisando de rituais por causa de sua puerilidade. Outra relação que respira problemas delicados por ferirem dogmas bem enraizados na academia. Aqui, tratando-se de mais um juízo construído a partir de uma interpretação de mundo evidente e que produz alguma compreensão que, de fato, jamais se pode alcançar a validação desse juízo e da forma pela qual ele é realizado a partir da evidência a que ele inicialmente se refere, qual seja, a de que qualquer ritual é infantil e para homens infantis. E tudo isso pelo simples fato de uma construção intelectual iconoclástica não possuir evidência: nem de uma certeza empírica, com base em uma teoria compreensiva, nem lógica construtiva, como nas ciências naturais, as quais não decorrem de mero contato ou mera observação vacuística, desprovida, em síntese, de método e objetividade. Ou seja, uma simples conjectura herdada ou produzida pelo hábito ou costume, como nos alertou Nietzsche anteriormente.

Desta forma, por maior que seja a aparente evidência (visual ou letrada) alcançada por uma construção intelectual “habituada” como a de Jones, isso em nada a dota de certeza mínima, assim como da comprovação de uma regra empírica não se pode, em reversibilidade, obter nenhuma necessidade lógica inerente a seus conceitos. Eliminar a finalidade heurística que caracteriza qualquer construção intelectual nos conduz a formulações deterministas de uma necessidade ontológica, no caso, sem consequências epistêmicas de que os indianos sejam pagãos e, só por isso, seus rituais sejam infantis; apesar do rito cristão, por sua vez,

---

<sup>275</sup> No caso de Schopenhauer – e aqui seguindo as locuções de Nietzsche –, seria ele uma mera máscara romântica que caracterizara a desjudaização do cristianismo?

supor que um carpinteiro imolado pelo desígnio de seu próprio pai purgue pecadores pelo mundo, sem que tal ato sanguinário seja considerado primitivo, bárbaro ou infantil.

O que Jones infere é uma linear e progressista definição que aparenta amenizar-se ao aceitar que, ao contrário dos olhares moralistas dos missionários – a pedra de toque da pirataria (Nietzsche) –, os ritos e a adoração às deidades ou ícones, tão microfisicamente presentes nos atos indianos, não se tratava de depreciação moral, estando ele (Jones), inclusive, “encantado por *Kṛṣṇa*”. Mas – confirmando a mera aparência – não por ser um belo e simpático deus em forma de um vaqueirinho azul<sup>276</sup> ou um objeto de interesse analítico, nos dirá Sugirtharajah (dos estudos indianos da University of Birmingham), senão por tal atitude demonstrar, na prática, sua tese de que os hinduístas são infantis por serem adoradores de um deus que “há de crescer fora de sua imaginação selvagem e inocente”, completa Sugirtharajah.<sup>277</sup> Nada mais confirmador da tese do Said do que tamanha exacerbação iconoclasta por parte de um *Sir*.

Em grande medida, assim, a posição intelectual de Jones era a de, em suas próprias palavras, “um devoto e convicto cristão”,<sup>278</sup> o que o motiva a descrever o *Bhāgavata Purāṇa* como “uma história heterogênea”<sup>279</sup> por considerá-la advinda dos evangelhos cristãos que teriam sido trazidos para a Índia e disseminados entre os hindus; enxertados, por exemplo, na velha fábula de *Keśava* (um dos nomes do deus *Kṛṣṇa*), que para Jones nada mais era do que o Apolo grego.<sup>280</sup> Evidentemente, esta teoria foi amplamente desacreditada por terem sido os registros de *Kṛṣṇa* datados de milênios antes do cristianismo.<sup>281</sup>

A sua visão da história também não se diferenciara daquela exortada por Hegel e Müller, já que Jones identifica (como que possuindo uma suposta e anacrônica lupa protestante) um distorcido monoteísmo nos antigos textos *āryas*. E aqui mais uma vez nos deparamos com nosso foco central: o interesse que interfere negativamente na conclusão intelectual. Segundo Sugirtharajah, sem surpresas, o monoteísmo bíblico para Jones representa a única fé racional e iluminadora para o homem, a qual, após migrar para terras distantes, desvirtuou-se da *ancient purity* contida nos antigos textos sânscritos que, para o orientalista inglês, continha apenas o monoteísmo descontaminado, o qual deveria ser

<sup>276</sup> Na verdade, esta representa uma das inúmeras formas desse Deus, sendo ele também concebido como guerreiro e rei.

<sup>277</sup> SUGIRTHARAJAH, Sharada. *Imagining Hinduism*, op. cit., p. 4.

<sup>278</sup> Apud ARBERRY, Arthur John. “Jones Tradition in British Orientalism”. In: *Indian Arts and Letters*, v. 20, 1946, p. 10.

<sup>279</sup> TEIGNMOUTH, L. (org.). *The Works of Sir William Jones*. London: J. Stockdale and J. Walker, 1807, p. 395.

<sup>280</sup> *Ibid.*

<sup>281</sup> GARBE, Richard. *India and Christendom*, op. cit., pp. 214-217.

recuperado sem demora.<sup>282</sup> Sugirtharajah, indo além de Jones, confirma com todas as letras uma das hipóteses que movimenta a nossa e a análise central do Said, qual seja: “As construções orientalistas [inglesas, incluso Müller] do hinduísmo refletem variações de pressuposições hermenêuticas cristãs”,<sup>283</sup> e estes “[...] orientalistas e missionários impuseram um *status* canônico idiossincrático aos textos hindus [*āryas*]”.<sup>284</sup>

Tais construções e idiossincrasias, ou seja, discursos e manipulações ao bel-prazer, se não belamente anacrônicas, ao menos se tornam uma bandeja farta para inúmeras e quase infindáveis contraposições, desde a errônea colocação histórica de um monoteísmo como raiz do mundo e do pensamento humano, até o engano voluntário (expressão de Nietzsche) de que os *Sirs* são os agentes *par excellence* que purificarão o mundo pagão ao se restabelecer o monoteísmo há longo tempo deturpado, e, com isso, criar uma identidade europeia às custas de um genocídio cultural.

No entanto, entrar na grandiosa polêmica atual sobre o monoteísmo presente nos *Vedas* não cabe a essa análise, contudo, percebemos que os atuais defensores de tal ideia estão bem atrelados aos novos movimentos religiosos indianos migratórios para o Ocidente, o que em muitos casos não representa a voz dos antigos *āryas* que privilegiavam seus milhões de Deuses com esmero, ou ainda, como os próprios *āryas* nos informam, estão, sim, confirmando a era de *Kali* com seus sentimentalismos *mlecchas*.

Também não nos surpreende descobrir que para Jones a Gênese bíblica é definitivamente o registro da história do mundo e o mítico Moisés o primeiro historiador, e tudo isso, paradoxal e ironicamente, com base na cronologia dos escritos indianos, como nos informa a emérita Sugirtharajah. Com tamanha façanha sem precedentes, só equiparada às falsificações jesuíticas em torno dos *Vedas*, “a visão da Gênese [eis a motivação sobre o pensamento] levou Jones [e aqui nos surpreendemos] a colocar os textos hindus, tais como os *Vedas*, a *Bhāgavata Purāna* e o *Manusāmhītā* no âmbito bíblico”, no intuito de estabelecer a primazia da história e a corroboração da verdade bíblica. Ao ponto de achar que, sendo assim, os cristãos estariam seguros diante dos textos hindus, por apresentarem, na verdade, em si, a revelação bíblica, apenas com outras nuances.<sup>285</sup> Eis o óleo em água sob o tensoativo Jones, em abundante espuma historicamente delirante para que se validasse o cristianismo.

<sup>282</sup> SUGIRTHARAJAH, Sharada. **Imagining Hinduism**, op. cit., p. 5.

<sup>283</sup> Idem., “Colonialism”. In: MITTAL, Sushil & THURSBY, Gene (eds.). **Studying Hinduism: key concepts and methods**. London: Routledge, 2008, p. 76.

<sup>284</sup> **Ibid.**, p. 77.

<sup>285</sup> Idem., **Imagining Hinduism**, op. cit., p. 6.



A Índia, gostando-se ou não dela, realmente era um oásis antigo e inigualável para esses pensadores não filósofos; um suntuoso fetiche. E essa indomania, muitas vezes com perspectivas opostas aos ingleses (geralmente indofóbicos), por serem ou se apresentarem “mais” filosóficos, também se espalhou entre os românticos alemães.

Mas o incansável Jones não parou por aí, ou seja, não se contentou com uma única tentativa conclusiva semítica, ao passo que, como Hegel, interpretou a teoria do tempo ou *yugas* (eras) védicas com uma lente hermenêutica bíblica, aumentando não o seu entendimento, mas sua porção tensoativa que visava quebrar a tensão superficial entre o seu cristianismo e o hinduísmo, no mero intuito de aumentar a estima dos pensadores cristãos. Jones também bolou uma estratégia para delimitar as *yugas* em prol das limitações das datas semíticas, as quais ficavam aquém das indianas, como bem verificou Halhed (anteriormente citado).

Logo de entrada, sem delongas, Jones sentencia o início da cronologia hindu com o dilúvio narrado por Moisés. Ele compara uma semelhante história diluviana do *Bhāgavata Purāna*<sup>286</sup> com a semítica, afirmando que *Manu*, salvo pelo deus *Viṣṇu* (em sua forma de *Matsya*, um gigante peixe divino) de uma grande torrente de chuvas, nada mais seria do que o Noé dissimulado pelos indianos.<sup>287</sup> E certamente ele não considerou a possibilidade do contrário: *Manu* dissimulado pelos semitas em Noé. Todavia, segundo Thomas Trautmann, é impossível conciliar o tempo védico com o tempo bíblico, devido aos longos ciclos do primeiro.<sup>288</sup> Mas Jones não estava interessado em provar a significativa visão indiana do tempo, senão apenas aberto às perspectivas de longo prazo, retiradas da cronologia indiana. A etnologia mosaica de Jones não era algo novo, era uma réplica “de um paradigma etnológico mais antigo”, comum a judeus, cristãos e muçulmanos, mas agora “unida” com as *yugas* védicas, manifestava-se um pedido de validade universal para os ditames dos antigos escravos dos egípcios.<sup>289</sup> Em outras palavras, a raiz da história universal, como também foi defendida por Hegel e Müller, está em Noé e seus descendentes. O que representa uma falaciosa e fundamentalista visão.

Jones pregará:

---

<sup>286</sup> VI.9.24.

<sup>287</sup> SUGIRTHARAJAH, Sharada. **Imagining Hinduism**, op. cit., p. 6.

<sup>288</sup> TRAUTMANN, Thomas. **Aryans and British India**, op. cit., p. 74.

<sup>289</sup> **Ibid.**, p. 53.

Seja qual for a Antiguidade comparada das escrituras hindus,<sup>290</sup> podemos concluir com segurança que as cronologias mosaica e indiana são perfeitamente coerentes, que, por exemplo, o filho de *Brahmā*, *Manu*, foi *Adima* ou “o primeiro mortal criado”, consequentemente, o nosso Adão;<sup>291</sup> e que *Manu*, criança do Sol, foi salva com mais sete pessoas, em um espaçoso *bahitra* ou arca, como no nosso dilúvio universal, portanto, deve ser o nosso Noé.<sup>292</sup>

Comparações com certa lógica mítica, mas invertidas as relações quando datadas as duas culturas na atualidade, se assim as tivermos como comparações pertinentes. Cronologicamente, mais lógico seria imaginar os antigos hebreus contanto as histórias indianas com novas roupagens, e não o contrário.

Será algo que Hegel também discutirá, mas, assim como Jones, do mesmo modo, sem argumentos sólidos, apenas baseando-se e aceitando cabal e exclusivamente os dados cronológicos bíblicos, como única premissa história indiscutível e absolutamente verdadeira. As demais culturas são meros desvios que a confirmam ou a blasfemam; são os “outros”.

Jones e Hegel provavelmente ficariam atônitos ao verem que nos últimos 20 anos a Indologia apresentou uma cronologia védica anterior à criação do mundo semítico; o que dizer de um mítico dilúvio.

Em outros termos, como acrescenta Sugirtharajah, Jones está seguramente “afiado para provar a autenticidade da história judaica”. Ele declara com ar fundamentalístico que “ou os primeiros onze capítulos do Gênese [...] são verdadeiros, ou todo o tecido da nossa religião nacional é falsa, uma conclusão que nenhum de nós, eu presumo, gostaria de elaborar [descobrir]”.<sup>293</sup> Em português claro, ele quer dizer: ou acreditamos nos escravos do antigo Egito, buscando provas cabais e autênticas de seu desencanto global (Weber), ou deixemos quieta qualquer discussão inadequada que possa nos comprometer. E parecendo ter tal empreitada em mente (a busca de “provas”), abraçou o objeto que se afamava como nunca em um Renascimento desbravador: a Índia.

Se a Índia é tudo isso que dizem ser, e parece ser – pensa Jones –, por que não associá-la às origens dos ancestrais escravos? Não é apenas uma boa pedida ou medida para Jones, senão a definitiva relação histórica que brinda e justifica os dois mil anos de “má nova”? A Índia não é uma saída ou opção, ela é a “prova desta proposição [autenticidade], a

<sup>290</sup> E aqui ele foge do fato das literaturas *āryas* serem muito anteriores as semíticas, algo que Hegel tenta consertar com fracos argumentos, falhos por serem unilaterais e com exclusiva base bíblica.

<sup>291</sup> Uma conclusão exclusivamente com base em sua fé religiosa e na crença devotada de que a Bíblia é a única Verdade, e não sobre uma base filosófica, arqueológica ou filológica.

<sup>292</sup> SUGIRTHARAJAH, Sharada. **Imagining Hinduism**, op. cit., p. 8.

<sup>293</sup> **Ibid.**

qual de maneira nenhuma afeta o grau da verdade e da santidade da história mosaica, já que, se assim for necessário, será melhor tender a confirmar”,<sup>294</sup> e ele não tarda a fazê-lo:

Não há sombra de dúvida sobre a fundamentação de um parecer: que Moisés pegou emprestado da literatura egípcia os primeiros nove ou dez capítulos do Gênese; há ainda menos dúvida dos pilares [dogmas] de nossa fé cristã serem o resultado dos muitos debates sobre a Antiguidade comparada dos hindus com os egípcios, ou de várias discussões sobre a teologia indiana.<sup>295</sup>

Aqui, Jones chama a atenção daqueles que estão a descobrir as ideias da Índia, que não foram poucos, para uma nova abordagem indológica em torno das inúmeras descobertas e análises da literatura indiana, previstas pelo patrocínio do arcabouço imperialista: o valor e a relação da Antiguidade indiana (em crescente descoberta e aceitação) com o que se consagrou no assim chamado Ocidente moderno e não pagão.

As surpresas e inquietações foram inevitáveis e aqui Jones está enquadrando a Índia, juntamente com os escritos egípcios, como os pilares de um desenrolar e suposto debate histórico que culminou e moldou as certezas cristãs. Contudo, nos alerta Sugirtharajah, o interesse de Jones pelo pensar indiano – como será posteriormente o de Hegel, Müller e companhia – é mais do que matéria de curiosidade intelectual ou exotismo: é uma tentativa racional de síntese de uma história universal que necessariamente deva partir do Gênese. As narrativas indianas, que não estão dissociadas de tal biblicismo, pensa Jones, são agora matéria não mais hostil, como para os jesuítas, ao antigo mundo de seu mítico Moisés: “Leia-a, ela está autorizada e segura, o seu paganismo é aparente”, parece assim nos dizer Jones.

Com tudo isso, o *Sir* projeta um novo e “seguro” orientalismo, sem os riscos das contaminações e das ameaças pagãs, ao mesmo tempo em que endossa uma “Bíblia contra os cétricos, [agora] munida de termos racionais [indianos]”.<sup>296</sup> Eis o porquê de a Índia ser cogitada com ardor: ela se tornou afamada pela filosofia e racionalidade refinadas, pontos cruciais e bem aceitos por Jones e por toda a cúpula de orientistas (em toda a Europa) que o cercava; o que se converteria imediatamente em reforço ao cristianismo,<sup>297</sup> ou seja, reafirmação do cristianismo pela nova admiração ao hinduísmo – uma bela estratégia orientalista.

---

<sup>294</sup> **Ibid.**

<sup>295</sup> **Ibid.**

<sup>296</sup> TRAUTMANN, Thomas. **Aryans and British India**, op. cit., p. 74.

<sup>297</sup> **Ibid.**

Tudo isso poderia explicar a existência de uma magnânima estátua de Jones, encomendada pela *East India Company* e esculpida por John Bacon na St. Paul's Cathedral, uma basílica anglicana em Londres, na qual Jones, vestido com uma toga, vestimenta típica da Roma antiga, e com ar de apóstolo, segura uma tradução do *Manusamhitā*, intitulada *The Institutes of Hindu Law*. Havendo ainda um relevo no pedestal de sua estátua, intencionalmente sob seus pés, com duas alegóricas personalidades (possivelmente a História com uma tocha nas mãos e o Novo Orientalismo com uma lamparina, pensa Trautmann) cercado ícones, passagens da literatura (como a clássica narração da batidura do oceano de leite do *Bhāgavata Purāṇa*), vários símbolos indianos e uma inscrição: “Courma Avatar”, referente a *Kūrma*, um dos *avatāras* (encarnações) do deus *Viṣṇu* e protagonista da história referida.<sup>298</sup> Possivelmente sejam as únicas imagens de Deuses indianos em uma igreja cristã no mundo, e tudo em nome da glória do orientalismo de Jones, o São Jones.

Tal como outros orientalistas e os próprios indianos em geral, Jones subscreve a sua noção da Índia como gloriosa no passado (em civilização, literatura, religião, arte, língua e escrituras) e degenerada no presente: “em tenra idade eles eram esplendidos em artes e armas, felizes em política, doutos em legislação e eminentes em vários ramos do conhecimento”.<sup>299</sup> Ele atenta para a grandeza da Índia dando ênfase aos apólogos, às gramáticas, à lógica, à retórica, à música, às escalas decimais e ao xadrez; o que denota, segundo Jones, uma civilização com “férteis e inventivos gênios”.<sup>300</sup> No mais, para Sugirtharajah, enquanto missionários cristãos indubitavelmente denunciavam *bhakti*, o culto fervoroso indiano,<sup>301</sup> Jones observa aficionado o amor do casal divino *Rādhā* e *Kṛṣṇa* como “uma alegoria mística religiosa, embora pareça uma visão transitória que contém apenas

<sup>298</sup> *Ibid.*, pp. 76-79.

<sup>299</sup> SUGIRTHARAJAH, Sharada. *Imagining Hinduism*, op. cit., p. 11.

<sup>300</sup> *Ibid.*

<sup>301</sup> O culto *bhakti*, resgatado dos antigos *bhāgavatas* do período pré-budista e dos doze *Ālvārs* (entre os séculos II e VIII d.C.), desenvolveu-se e aprimorou-se com a influência de alguns mistagogos até o seu ápice com o filósofo e místico *Caitanya* no século XVI. Assim nos informará Weber a seu respeito: “[...] se desenvolveu um culto erótico a *Kṛṣṇa* na região noroeste da Índia, no formato de diversas escolas, cuja origem [de tais escolas] se remonta ao *brāhmaṇa Caitanya*, que viveu no início do século XVI. Ele mesmo, ao parecer vítima do êxtase orgiástico, ensinava a identidade do deus *Kṛṣṇa* [...], o qual se revela sem cessar em inumeráveis manifestações finitas. Sua nova e grande proposta [na Índia] era o *saṅkīrtana*, a grande procissão cantada, a qual, especialmente nas maiores cidades, se transformou em uma festa popular de primeira ordem. Nela [na procissão], se executavam bailes pantomímicos ou dramáticos. O vegetarianismo e a abstinência de álcool eram observados ao menos pelas castas superiores, as quais aduziram consideráveis abstinências, especialmente aos *kāyasthas* (escribas) e aos *satsūdras* (profissões ritualmente puras), na Orissa, por exemplo; mas também à antiga casta de cervejeiros (na atualidade, majoritariamente comerciantes). Nestas escolas religiosas reformadas, também subsistiu o princípio de transmissão hereditária da dignidade [comunidade hierocrática] do *guru*. Aqui estamos nos referindo à escola mais popular que há, ao menos na Índia setentrional e, sobretudo, na Bengala” (WEBER, Max. *Hinduism und Buddhismus*, op. cit., p. 506, conformidade do sânscrito nossa).

sentimentos de uma voluptuosa libertinagem selvagem”.<sup>302</sup> Uma típica visão puritana e sem nenhuma ou mínima informação acerca dos significados simbólicos de tal imagem, já que o casal divino, *Rādhā* e *Kṛṣṇa*, simbolizam os polos que se complementam para a manifestação do mundo e dos homens; verdadeiros amantes campesinos transcendentais que dançam e cantam à vida e a tragédia, o amor e a perda, a saudade e o reencontro.

Já o ensaio *On the Literature of the Hindus* de Govardhan Kaul, traduzido por Jones do sânscrito para o inglês, contém breves comentários do orientalista inglês sobre diversas literaturas védicas e populares, reafirmando a riqueza da cultura indiana e seu valor para os europeus.<sup>303</sup> Semelhante a Quinet, porém, menos entusiasta, ele compara os poetas indianos *Vyāsa* (dos *Vedas*), *Vālmīki* (do épico *Rāmāyaṇa*) e *Kālidāsa* (do *Śakuntalā*), com os filósofos e poetas gregos, tais como Homero, Platão e Píndaro. Comparando as especificidades intelectuais da Europa com a Índia ou do Ocidente com o Oriente, Jones chegará a seguinte conclusão:

[...] para criar um exato paralelo entre os trabalhos e as ações dos mundos ocidental e oriental, seria necessário um trato de inconcebível grandeza; mas nós decidimos fazê-lo por inteiro: a razão e a prova [empírica] são as grandes prerrogativas das mentes europeias, enquanto os asiáticos alcançaram o mais alto topo da imaginação”.<sup>304</sup>

Isso nos faz lembrar Einstein: “sou artista o suficiente para inspirar-me livremente na minha imaginação. A imaginação é mais importante que o conhecimento. O conhecimento é limitado. A imaginação abrange o mundo inteiro”.<sup>305</sup>

Assim como Hastings, Jones também ficou fascinado com a *Bhagavad-gītā*, acreditando que se os europeus desejam “formular uma ideia correta da religião e literatura indiana, [que] comecem descartando tudo o que foi dito sobre o assunto, por antigos e modernos, antes da publicação [em inglês] da *Gītā*”.<sup>306</sup> No entanto, enquanto Jones elevava a *Gītā* às alturas, Müller, que enfatizava a importância da crítica aos *Vedas* para posterior conversão dos indianos, achava que sua importância era apenas produto do romantismo alemão; lamentando que uma obra de tão pouca importância tenha ocupado um enorme significado na Europa.<sup>307</sup> O que se provou o contrário (em termos de mero fruto romântico e

<sup>302</sup> Apud SUGIRTHARAJAH, Sharada. *Imagining Hinduism*, op. cit., p. 14.

<sup>303</sup> *Ibid.*, pp. 11-12.

<sup>304</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>305</sup> Apud ISAACSON, Walter. *Einstein - sua vida, eu universo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 397.

<sup>306</sup> INDEN, Ronald. *Imagining India*. Bloomington: Indiana University Press, 2000, p. 12.

<sup>307</sup> *Ibid.*

de pouca significância) através da apreciação de pensadores como Schopenhauer, Nietzsche, Weber, Einstein, Thoreau, Eliot, Tolstoi, Kafka, Hermann Hesse, Thomas Man, Eliade e tantos outros intelectuais europeus durante o século XX.

E, assim como Joseph Howell, Jones afirma que, apesar de não ser hinduísta, considera que a teoria do renascimento, ou estado futuro da alma, é muito mais sensata e piedosa do que as “opiniões horríveis”, vertidas pelos cristãos acerca da condenação eterna.<sup>308</sup>

Seu interessado fascínio pela Índia ficou mais evidentemente cínico ao declarar em uma carta enviada a Wilkins, com explícita e mera bajulação para com o amigo:

[...] Estou enamorado pelas *gopīs*, encantado por *Kṛṣṇa*, sou admirador entusiasmado de *Rāma* e um devotado adorador de *Brahmā*. *Yudhiṣṭhira*, *Arjuna*, *Bhīma* e outros guerreiros do *Mahābhārata* aparecem grandes aos meus olhos, assim como Agamenon, Ajax e Aquiles me pareceram quando li pela primeira vez a *Ilíada*.<sup>309</sup>

Em 1786, Jones criou a moderna noção de uma família indo-europeia das línguas – hoje amplamente criticada –, influenciando a formação da Filologia Comparada do alemão Franz Bopp, em seu *System of Configuration in the Sanskrit Language*, os trabalhos de Filliozat, James Prinsep, sucessor de Colebrooke como secretário da *Asiatic Society*, e Premchand Tarkavagis, que decifrou os escritos de um dos editos do rei *Aśoka* (anterior a 250 a.C.). Consequentemente, Müller o verá como um filólogo e sua iniciativa à filologia comparada como “a mais importante descoberta do século XIX com respeito ao modo de fazer história antiga”.<sup>310</sup>

Para David Kopf, o relato da civilização indiana à Europa, promovido por Jones, “reanimou o resplandecente passado indiano”.<sup>311</sup> Arthur Versluis acrescentará que: “os esforços hercúleos de Jones [...] sem nenhum profundo exagero e quase sozinho, transformou a visão europeia sobre a Ásia [...] de uma inicial predisposição do oriental como bárbaro, para uma visão de [...] um mundo altamente civilizado com suas próprias razões”.<sup>312</sup> Versluis,<sup>313</sup> Bradley Herling<sup>314</sup> e Arthur MacDonell<sup>315</sup> dirão que será através dos trabalhos de

<sup>308</sup> ARBERRY, J. A. *Asiatic Jones*. London: , 1946, p. 37.

<sup>309</sup> Apud KEAY, John. *India Discovered: the achievement of the British Raj*. Delhi: Rupa and Co., 1981, p. 28.

<sup>310</sup> Apud GUPTA, Bhim Sen. *The Glassy Essence: a study of E. M. Forster, L. H. Myers, and Aldous Huxley in relation to Indian thought*. Kurukshetra: Kurukshetra University, 1976, p. 4.

<sup>311</sup> KOPF, David. *British Orientalism and the Bengal Renaissance*. Calcutta: Firma K. L. Mukhopadhyay, 1969, p. 38.

<sup>312</sup> VERSLUIJS, Arthur. *American Transcendentalism and Asian Religions*, op. cit., p. 18.

<sup>313</sup> *Ibid.*

Jones que a poesia germânica será marcada pela Índia, principalmente sobre Herder e Goethe.

Em 1794, ao publicar os códigos de leis *āryas*, ou *Ordinances of Manu* (uma tradução do *Manusmhitā*, como mencionado anteriormente), Jones anotou:

[...] um espírito de devoção sublime, de benevolência para com a humanidade e de ternura amável para com todos os seres sencientes, permeia toda a obra. O seu estilo tem certa austera majestade, que soa como a linguagem da legislação e extorpe um temor respeitoso; os sentimentos de independência em todos os seres, deus e mesmo as advertências duras para os reis, são verdadeiramente nobres; os muitos panegíricos sobre a *Gāyatrī*, a Mãe, como é chamada pelos *Vedas*, induz o autor a adorar (e não o visível sol material,<sup>316</sup> mas) a incomparável e grande luz divina, no uso das palavras do texto mais venerado na literatura indiana, o qual ilumina tudo, todos os encantos, e do qual todos procedem e para o qual todos devem retornar, só pode [mesmo] irradiar (não os nossos órgãos meramente visuais, mas as nossas almas e) os nossos intelectos.<sup>317</sup>

Por outro lado, em inteligente síntese, confirmando inteiramente a tese de Said, Tejaswini Niranjana assim o avalia:

Os mais significativos pontos da obra de William Jones são: **a)** a necessidade de tradução [dos textos indianos] pelos europeus, uma vez que os nativos são inconfiáveis intérpretes das suas próprias leis e culturas; **b)** o desejo de ser um legislador para dar aos indianos suas “próprias” leis; e **c)** o desejo de “purificar” a cultura indiana e falar em seu nome. A interligação entre estas obsessões é extremamente complicada. Elas podem ser vistas, no entanto, como a alimentação de um largo discurso que interpela a essência colonial.<sup>318</sup>

Isto ficará claro no seu *A Hymn to Surya*,<sup>319</sup> composto em 1786, o qual conclama e invoca uma amadora e imperialisticamente *persona* brahmânica, em uma tentativa de emulação dos hinos védicos e com o intuito infantil de convencer a mente indiana da superioridade britânica, além de desejar mitificar a língua inglesa:

E se eles [os Deuses] perguntarem:  
 “que mortal emite a canção [os *Vedas*]?” [...]
   
Dirão: do seio da sua Ilha de Prata [a Inglaterra],
   
Onde os céus mais suavemente sorriem,

<sup>314</sup> HERLING, Bradley. **The German Gītā: hermeneutics and discipline in the German reception of Indian Thought, 1778-1831**. London: Routledge, 2006, pp. 92-93.

<sup>315</sup> MACDONELL, Arthur. **A History of Sanskrit Literature**, op. cit., p. 3.

<sup>316</sup> Como pensará Müller posteriormente.

<sup>317</sup> Apud SASTRI, Ramaswami. “Sir William Jones”. In: **Eminent Orientalists**, op. cit., p. 6.

<sup>318</sup> NIRANJANA, Tejaswini. “Translation, Colonialism and Rise of English”. In: **Economic and Political Weekly**, v. 25 n. 15, April/1990, p. 774.

<sup>319</sup> *Surya*, deus do sol.

Ele veio; e, pronunciando nossa língua celestial [o inglês],  
 Apesar de não originada de *Brahmā*,<sup>320</sup>  
 Extraí o conhecimento do Oriente das suas fontes puras,  
 Através de suas cavernas obstruídas por muito tempo  
 e caminhos longamente obscuros.<sup>321</sup>

Em seu último ano de vida, sem também perceber a inversão das correspondências de ideias, Jones dirá que: “sem prejudicar a ‘imperecível filosofia de Newton’, toda a teologia de Newton e parte de sua filosofia encontravam-se nos *Vedas* e noutras obras dos indianos”.<sup>322</sup>

### Henry Thomas Colebrooke

Entre os ingleses, completando a principal tríade de orientistas da terra dos Anglos, como nos informa Halbfass,<sup>323</sup> que seguiram os passos de Jones, sobressaiu-se Henry Thomas Colebrooke (1765-1837), a principal fonte indológica de Hegel.<sup>324</sup> Halbfass ainda é da opinião de que a fundação dos modernos estudos indológicos na Europa não foi realizado por Anquetil (do qual ainda falaremos), mas por essa famosa tríade inglesa (Wilkins, Jones e Colebrooke).<sup>325</sup>

Todavia, possivelmente por tratar com maior ênfase da filosofia indiana propriamente dita (junto à matemática e à astronomia), obteve também outros olhares, bem diferentes em relação à Índia de Jones, já que estava menos focado no missionar cristão e no imperialismo inglês, apesar de muitas vezes corroborá-los, com Jones.

Suas obras, escritas com método e precisão mais apurados em relação aos seus antecessores, foram, segundo Carl Olson, o fundamento da divulgação filosófica da Índia na Europa.<sup>326</sup> O arqueólogo, pioneiro na análise da História da Arte rupestre e filólogo francês, assim como tradutor de Schopenhauer, Salomon Reinach (1958-1932), também observa o fato dos ingleses animarem a indologia: “Bopp, Schlegel, Lassen, Rosen [alemães] e Burnouf

<sup>320</sup> Deus que manifestou as coisas do mundo, incluso os homens.

<sup>321</sup> Apud BANNERJI, Himani. **Inventing Subjects: studies in hegemony, patriarchy and colonialism**. London: Anthem Press, 2002, p. 37.

<sup>322</sup> Apud BEARCE, George Donham. **British Attitudes Towards India, 1784-1858**. London: Oxford University Press, 1961, p. 23.

<sup>323</sup> HALBFASS, Wilhelm. **India and Europe**, op. cit., p. 62.

<sup>324</sup> KING, Richard. **Orientalism and Religion, Postcolonial Theory, India and “The Mythic East”**. London: Routledge, 2008, p. 124; VIYAGAPPA, Ignatus. **G. W. F. Hegel’s Concept of Indian Philosophy**. Roma: Università Gregoriana Editrice, 1980, p. 40; FIGUEIRA, Dorothy. **The Exotic: a decadent quest**. New York: State University of New York Press, 1994, p. 72ss.

<sup>325</sup> HALBFASS, Wilhelm. **India and Europe**, op. cit., p. 68.

<sup>326</sup> OLSON, Carl. “Orientalism”. In: MITTAL, Sushil & THURSBY, Gene (ed.). **Studying Hinduism: key concepts and methods**. New York: Routledge, 2008, p. 281.



[francês], estudaram sânscrito na Inglaterra”, o berço da indologia na Europa.<sup>327</sup> Louis Renou também o confirma: “o contato entre a viva Índia e a erudição europeia foi proporcionado principalmente pelo pequeno grupo de ‘anglo-indianos’ [indólogos ingleses]”.<sup>328</sup>

Aos 17 anos (1782), Colebrooke, sob a influência política do pai (parlamentar inglês), viajou para a terra dos antigos *āryas*, onde permaneceu quase ininterruptamente até 1814, alcançando sua magistratura. Orientado por Wilkins, motivou-se a estudar o sânscrito e a literatura indiana com contumácia. Conhecedor do árabe, persa, das ciências exatas, da botânica e da filosofia ocidental, além de versado em Direito romano, também passou a estudar a filosofia e as antigas leis *āryas*, obtendo um razoável contato direto com filósofos indianos. E, como também se tornou versado na língua sânscrita, pôde ler inúmeros escritos filosóficos diretamente do original.

Com um significativo arsenal intelectual em mãos e um ímpeto desenfreado pela descoberta dos textos *āryas*, logo funda, em 1823, a *Royal Asiatic Society*,<sup>329</sup> a qual, segundo o próprio discurso da *Society* relatada por Said, possui uma meta comum orientalista: “investigar as ciências e as artes da Ásia com a esperança de facilitar os melhoramentos aqui [na Índia] e de avançar e aperfeiçoar as artes na metrópole [Inglaterra]”.<sup>330</sup> Como Said sempre nos alertou, havia um interesse ocidental orientalista em dizer ou impor o que era “melhor” para o oriental, com o disfarce do resgate da sua grandeza clássica perdida.<sup>331</sup> David Kopf confirma a tese de Said ao afirmar que “os ensaios de Colebrooke sobre os *Vedas* revelaram-se particularmente significativos ao dar atenção para a discrepância entre as antigas exigências textuais e as práticas modernas”,<sup>332</sup> sugerindo Colebrooke que a prática indiana da modernidade resultou de uma incompreensão dos antigos textos.<sup>333</sup>

Esquecendo-se ele, contudo, do milenar império budista, causa primeira da interrupção quase generalizada da prática dos ritos védicos na Índia – o que foi retomado no século IX, mas sem a força e o aparato do período pré-budista. Apesar disso, apenas os ritos solenes (*principescos*) foram praticamente abandonados, ao passo que os ritos iniciáticos e domésticos não foram nem modificados em si (com a exceção da diminuição maciça da imolação de animais) e tampouco obtiveram mudanças de um monoteísmo para uma idolatria

<sup>327</sup> SALOMON, Reinach. **Manuel de Philologie Classique**. Paris: Hachette, 1907, t. I, p. 119.

<sup>328</sup> Apud SCHWAB, Raymond. **La Renaissance Orientale**, op. cit., p. 56.

<sup>329</sup> GILPIN, George & ALMEIDA, Hermione. **Indian Renaissance: British romantic art and the prospect of India**. Burlington: Ashgate Publishing, 2005, p. 111.

<sup>330</sup> Apud SAID, Edward W. **Orientalismo**, op. cit., p. 88.

<sup>331</sup> **Ibid.**

<sup>332</sup> KOPF, David. **British Orientalism and the Bengal Renaissance**, op. cit., p. 198.

<sup>333</sup> COLEBROOKE, Henry Thomas. **Essays on the Religion and Philosophy of the Hindus**. London: Williams and Norgate, 1858, p. 123.

desenfreada como Colebrooke apregoa: apenas não mais possuíam sacerdotes de linhagem pura e reis e comerciantes que defendessem e patrocinassem tais ritos como prerrogativa à inserção no equilíbrio cósmico ou *Rta*. O que nos parece é que aconteceu justamente o contrário, uma vez que os antigos ritos, com sua plena motivação e aparato social, confirmam um maior politeísmo, uma maior centralidade dos Deuses. Não obstante, os ritos com conotações ou interesses monoteístas são minoritários no hinduísmo moderno da Índia e com mais ênfase no neo-hinduísmo ocidental.

Pode-se observar que Colebrooke também foi membro da *East India Company* a partir de 1783, secretário do *Indian Civil Service* e depois docente de sânscrito e lei indiana no *College of Fort William*, em 1801. Tornou-se presidente do *Calcutta Court* em 1805, antes de entrar para o *Council of India*, em 1807. Retornou à Europa em 1815 e doou a sua valiosa coleção de manuscritos orientais à biblioteca da *East India Company*.

Seu trabalho mais importante como indólogo, *Essays on the Religion and Philosophy of the Hindus*, ainda hoje é relevante e admirado. Por tal motivo, Colebrooke é caracterizado como “o grande nome” por Arthur Macdonell:<sup>334</sup> o primeiro a tratar a língua e a literatura sânscritas segundo princípios científicos, tendo publicado ensaios e traduções de textos sânscritos. Tais traduções, presentes em memórias contidas primeiramente nas atas da *Royal Asiatic Society*, da qual foi presidente por muito tempo. Seus *Miscellaneous Essays*, de 1837, também demonstram os resultados de suas atividades nos mais variados campos da indologia. Em sua *Grammar of the Sanskrit Language*, de 1805, ele resume os frutos de seus estudos sobre a teoria gramatical dos indianos, aparecendo logo em seguida duas importantes gramáticas sânscritas: a de Wilkins (Londres, 1808) e a de Forster (Kolkata, 1810). Já no seu *On the Vedas*, também de 1805, há um “esboço histórico da literatura bem como exemplos dos seus principais recolhimentos”, nos informa Renou.<sup>335</sup>

Segundo Richard King e David Kopf, Colebrooke é conhecido por ter ridicularizado a política inglesa adotada em relação aos indianos pelo governador geral Hastings e por sua indofilia precipitada.<sup>336</sup> Mas, além do seu lado político, o qual pouco nos interessa, está seu lado filosófico em torno da Índia, pois será este mesmo lado que marcará indologicamente outros pensadores europeus, como Hegel.

<sup>334</sup> MACDONELL, Arthur. *A History of Sanskrit Literature*, op. cit., p. 3.

<sup>335</sup> RENO, Louis. *Les Maitres de la Philologie Védique*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1928, p. 2.

<sup>336</sup> KING, Richard. *Orientalism and Religion*, op. cit., p. 154; KOPF, David. *British Orientalism and the Bengal Renaissance*, op. cit, p. 28.

Antes de Colebrooke, não obstante, ainda hoje, no entanto, as notícias que se obtinha sobre a matéria filosófica da Índia eram incompletas ou distorcidas por jesuítas e missionários ingleses. E muitos dos escritos posteriores a ele não fizeram mais do que aclarar suas obras, até o advento e encanto dos alemães Schopenhauer e Paul Deussen.

Colebrooke, empolgado com os novos métodos comparativos em todas as ciências, passa a cotejar relações entre a filosofia grega e a indiana, surgindo logo apoiadores como Graves Houghton em *The Exposition of the Vedanta-Philosophy by H. T. Colebrooke* (1835), Dietrich Tiedemann em *Geist der Spekulativen Philosophie*<sup>337</sup> e Heinrich Ritter em *Geschichte der Ionischen Philosophie*.<sup>338</sup>

Como mencionado no apêndice desta obra, seis são os principais sistemas filosóficos (*Darśanas*) indianos clássicos ou *āryas*: *Vaiśeṣika* (atomismo) do filósofo *Kaṇāda*, *Nyāya* (lógica e teoria do conhecimento) de *Gautama*, *Yoga* (conhecimento prático) de *Patañjali*, *Sāṅkhya* (racionalização da hierarquia dinâmica dos princípios cósmicos e orgânicos, considerados como um Todo) de *Kapila*, *Mīmāṃsā* (racionalização dos ritos védicos com comentários exegéticos) de *Jaimini* e o *Vedānta* (quintessência dos *Vedas*) de *Vyāsadeva*.<sup>339</sup> Para Louis Renou, o *Mīmāṃsā* é uma das construções mais originais do pensamento indiano, enquanto o *Vedānta* representa a essência mesmo de suas ideias.<sup>340</sup> Para Colebrooke, o *Mīmāṃsā* é um sistema que ensina “a arte de raciocinar com uma expressiva visão de auxílio à interpretação dos *Vedas*”. Por outro lado, o *Vedānta*, ele diz, extrai dos *Vedas* uma apurada psicologia, enquanto o *Nyāya* e o *Vaiśeṣika* fornecem uma disposição filosófica com regras rigorosas de raciocínio, acrescentando que o *Vaiśeṣika* apresenta uma teoria do atomismo. O sistema *Sāṅkhya*, por sua vez, dirá ele, propõe um conhecimento libertador, através de uma discriminação ponderada e metódica sobre o mundo e o espírito. Por fim, o *Yoga* será para o inglês um meio de contemplação para a libertação final.<sup>341</sup>

Colebrooke, em seu *Essays*, faz uma menor análise do *Yoga* de *Patañjali* em relação às demais escolas filosóficas, com pouquíssimas passagens comparativas ou adendos pertinentes. Isto, possivelmente por falta de maior acesso ao mesmo (via comentadores) ou por considerá-lo menos filosófico, já que o caracteriza como *Sāṅkhya* teísta, confirmando o

<sup>337</sup> 6 volumes, Marburg, 1791-1797.

<sup>338</sup> Berlim, 1821.

<sup>339</sup> HALBFASS, Wilhelm. **Mente y Espíritu**: karma e renacimiento, dos conceptos fundamentales en la filosofía hindú. Barcelona: Libros Cúpula, 2001, p. 129 ss.

<sup>340</sup> RENO, Louis. **Sanskrit et Culture**, op. cit., p. 73.

<sup>341</sup> COLEBROOKE, Henry Thomas. **Essays on the Religion and Philosophy of the Hindus**, op. cit., pp. 143-148.

que muitos autores, como Fernando Tola<sup>342</sup> e Gavin Flood,<sup>343</sup> ainda em nossos dias concluem: o *Sāṅkhya* é uma filosofia que possui aspectos ateístas ou são desprovidos de um *Īśvara* (personalidade divina), como o *Yoga* o apresenta (um tipo especial do eu, *Puruṣa*, que nunca há estado mesclado, apenas relacionado) com a matéria ou elemento produtor (*Prakṛti*), e que, portanto, pode atuar como foco de meditação ascética<sup>344</sup> – o que para Amit Goswami visa atingir a “experiência quântica de si mesmo”,<sup>345</sup> enquanto para o filósofo indiano Mahadevan visa o controle mental.<sup>346</sup>

Dirá Colebrooke que:

[A] razão pela qual me limitei a um período muito breve sobre o *Yoga* ou *Sāṅkhya* teísta de *Patañjali*, [é] porque aqui os temas tratados concentram-se mais nas práticas religiosas do que na filosofia, já que o ritual do *Yoga*, de acordo com ambos os sistemas, *Sāṅkhya* e *Vedānta*, deve ser um assunto tratado separadamente [...].<sup>347</sup>

No entanto, não podemos descartar que há relações últimas ou primeiras entre todas as seis filosofias indianas clássicas e o paradigma védico; algo que Colebrooke não deixou de lado em sua obra. Porém, esqueceu-se que os ramos filosóficos indianos pretendem não apenas entender o real ou o irreal, as coisas ou o homem, mas o Absoluto, o que implica ir além da aparência do “real” (que também faz parte do Absoluto) e da própria condição de ser humano, demasiado humano no mundo – o que também implica ir, com inquietude, além do que a linguagem e a mente ordinárias podem alcançar. Wittgenstein, e sem mero caráter alusivo, deixará mais inteligível tal fato: “a filosofia é uma luta contra o enfeitiçamento do nosso entendimento pelos meios da nossa linguagem”;<sup>348</sup> ou seja, por não ser a Filosofia uma ciência, e muito menos uma categoria do pensar exato, seu fim é somente o esclarecimento lógico do pensamento, do qual se deduz que uma proporção só pode dizer *como* uma coisa é,

<sup>342</sup> TOLA, Fernando & DRAGONETTI, Carmen. **Filosofia de la India**: del Veda ao Vedānta, el Sistema Sāṅkhya. Barcelona: Kairós, 2008, p. 645.

<sup>343</sup> FLOOD, Gavin. **El Hinduismo**. Madrid; Akal, 2008, p. 283.

<sup>344</sup> **Ibid.**

<sup>345</sup> GOSWAMI, Amit. **A Física da Alma**. São Paulo: Aleph, 2006, p. 203.

<sup>346</sup> MAHADEVAN, T. M. **Invitación a la Filosofía de la India**. México: Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 129.

<sup>347</sup> COLEBROOKE, Henry Thomas. **Essays on the Religion and Philosophy of the Hindus**, op. cit., p. 232, conformidade do sânscrito nossa.

<sup>348</sup> WITTGENSTEIN, L. “As Investigações Filosóficas”. **Coleção os Pensadores**. São Paulo: Abril, 1979, p. 54. Uma interessante análise relacional entre a filosofia de Wittgenstein e o *Advaita Vedānta* foi elaborada pelo filósofo indiano Ravindra Choudhary em **Wittgensteinian Philosophy and Advaita Vedānta** (A Survey of the Parallels). Delhi: D.K. Printworld, 2007. Ver também a surpreendente relação elaborada por Chris Gudmunsen entre o budismo e Wittgenstein: **Wittgenstein and Buddhism**. New York: Macmillan, 1977.

não *o que* ela é. Para tanto, servem aos indianos senão a filosofia e as práticas do *Yoga*.<sup>349</sup> Zimmer confirma que a filosofia indiana:

[...] é fundamentalmente cética em relação às palavras; não acredita que sejam apropriadas para exprimir o tema principal do pensamento filosófico e, portanto, usa de cautela quando procura traduzir em fórmulas puramente intelectuais a resposta ao enigma do universo e da existência humana.<sup>350</sup>

Sabendo que, no pensamento brahmânico, como confirmado pela *Bhagavad-gītā*,<sup>351</sup> os sentidos funcionais são superiores à matéria bruta, enquanto a mente é superior aos sentidos, a inteligência superior à mente e, por sua vez, o Eu, possuidor de consciência inata e pura, superior à inteligência; o que torna viável um vigoroso empenho intelectual e prático rumo ao ou com o Eu, ou seja, além das palavras. Entretanto, tal empenho não passa por ativismo prático ou ação deliberada que visa mudar o mundo. Longe disso, já que sua prática está moldada pela realização pessoal e pela descoberta e visão de um mundo além das aparências e da condição humana, demasiada humana, que clama um encontro direto com o mistério da vida, e não com o mero bem-estar de uma insignificante espécie que habita uma poeira cósmica.

Com discernimento de causa, Zimmer pronunciar-se-á sobre a posição do filósofo na Índia antiga: “[...] a sabedoria filosófica não se inclui nos tópicos de informação geral. É um saber especializado cuja meta é a obtenção de uma forma mais alta de ser”.<sup>352</sup> Mas por que obtê-la? Ele dirá:

O sábio [filósofo] não há de ser uma biblioteca filosófica andando altivamente sobre duas pernas, uma enciclopédia falante. Nele, o próprio pensamento deve converter-se em sua vida, em sua carne, em sua alma [...].

<sup>349</sup> Não cansamos de lembrar que tal *Yoga* em praticamente nada se relaciona com o *Yoga* moderno, migrado para o Ocidente e por ele interpretado (com a notável exceção do *Hatha Yogae* seus princípios filosóficos): mera estética, autoestima ou exercício físico rotineiro. Estamos falando de filosofia sistemática e práticas ascéticas mentais e fisiológicas que vão além do mero bem-estar (também necessário), senão transformação profunda, para as quais raros são os ocidentais ou orientais modernos que contemplam, desejam ou possuem tempo para tal. Não obstante, para um homem da Índia antiga, desejoso de praticar o original *Yoga*, devia-se ter em mente as premissas ou pré-requisitos básicos como, por exemplo, e já em um tempo de *Yoga* não ortodoxo, sob a organização dos muitos ramos do *Yoga* tibetano budista, historicamente praticada pelos místicos de Ladakh: 1) deve-se estar disposto a passar muitos anos sozinho em uma caverna; 2) deve-se estar disposto a, provavelmente, morrer ali; e 3) deve-se estar disposto a não ter ninguém que se lembre de seu nome. Isto certamente não é o *Yoga* que acaba no “sentir-se bem”, praticado em inúmeras academias de todo o mundo ocidental, já que ele vai além, preparando o vigor do corpo para os êxtases possíveis. É um exemplo extremo, mas aqui se destaca um ponto chave: o *Yoga* como prática histórica e milenar da Índia antiga tinha um ponto crucial de partida para novas consciências ou transformação do ser em si, o que torna tal prática, muitas vezes, extremamente desconfortável para mentes modernas.

<sup>350</sup> ZIMMER, Heinrich. *Filosofias da Índia*, op. cit., p. 31.

<sup>351</sup> III.42.

<sup>352</sup> ZIMMER, Heinrich. *Filosofias da Índia*, op. cit., p. 52.

Então, quanto maior for o grau de sua realização, tanto maior será o seu poder [para atingir o Eu].<sup>353</sup>

A explicação pessoal da *Bhagavad-gītā* nos informará, ao contrário do que defendeu Colebrooke, que tais assuntos (*Sāṅkhya* e *Yoga*), apesar de diferentes, não se separam:

*Sāṅkhya* e *Yoga* são caminhos completamente distintos, assim afirmam os pensadores ingênuos, mas não os eruditos. Pois, seguindo perfeitamente um [destes], alcança-se o fruto de ambos. A posição alcançada pelos seguidores do *Sāṅkhya* é também atingido pelos seguidores do *Yoga*. *Sāṅkhya* e *Yoga* são, assim, um – aquele que vê isso, verdadeiramente vê.<sup>354</sup>

Assim sendo, a prática do conhecimento (*Yoga* ou *vijñāna*) não pode ser eximida da completude do conhecimento (no caso, filosofia *Sāṅkhya*), como Colebrooke apregoa ser no pensamento indiano, por ser ela (a prática) o meio complementar das ideias pelo qual o conhecimento (*Sāṅkhya*) em si é realizado em sua plenitude: ver com e além dos sentidos por fazer parte do absoluto.

Não obstante, independente da escola filosófica clássica e ortodoxa, esse geralmente era o foco que se reservava aos pensadores ao longo da vida, sempre culminando no *Yoga* profundo antes da morte; na morte e para além dela. Por isso, contrapondo-se a Colebrooke, Halbfass também confirma: “no sistema do *Yoga* se adota facilmente a metafísica dualista do *Sāṅkhya*”.<sup>355</sup>

Plenitude além dos sentidos que eleva para além da linguagem e das categorias, indo até onde as palavras não alcançam. Parte-se, todavia, da linguagem como vínculo entre o ser e seu caráter unitário com o Todo, o absoluto, contido na linguagem em si, já que absoluto e/ou não desprovido das realidades. Assim, o som e a palavra são mesmo sua essência, mas esta não para nela, pois a experiência contingente, mesmo sujeita ao tempo-espaco, torna-se a via cujo acesso vence a ignorância: estado de pensamento *paśyanti* (“que vê”). Em suma, infere Flood, “o *Yoga* se interessa pela transformação e a estruturação dos diferentes estados interiores da consciência”,<sup>356</sup> o que implica conhecimento, reflexão sobre o conhecimento e finalidade (em si ou além de si) sem limite.

<sup>353</sup> *Ibid*, p. 57.

<sup>354</sup> *Bhagavad-gītā*, V.4-5. Tradução de Graham Schweig.

<sup>355</sup> HALBFASS, Wilhelm. *Mente y Espiritu*, op. cit., p. 155.

<sup>356</sup> FLOOD, Gavin. *El Hinduismo*, op. cit., p. 283.

Colebrooke divide os sistemas filosóficos indianos em ortodoxos e heterodoxos – o que até os nossos dias é, apesar de algumas reservas, amplamente aceito –, cabendo tal heterodoxia apenas aos sistemas filosóficos budistas, jainistas e aos *lokāyatas* (materialistas e ateístas), os quais se dissociam do paradigma védico em aspectos fundantes do pensamento indiano clássico. Aqui cabe a diferença entre as linhas *Āstikas*, ou que aceitam o paradigma védico, e as linhas *Nāstikas* que o rejeitam,<sup>357</sup> sendo *asti*, em sânscrito, um indicativo de “existir”, relativo à afirmação dos sistemas védicos como autênticos, e *nāsti*, sua óbvia negação.<sup>358</sup>

Sinteticamente, as seis clássicas escolas filosóficas e ortodoxas da Índia antiga apresentam um *Siddhānta*, ou conclusão aforismática, que se converge em uma sinergia intelectual. Inicialmente – e tomando aqui o *Sāṅkhya* como exemplo, por ser ele uma das vias utilizadas por nossos protagonistas alemães mais à frente –, nota-se que segundo a concepção indiana antiga, o espaço (*ākāśa*), o tempo (*kāla*) e o pensamento (*jñāna*), em certo sentido, não possuem limites, além de serem indiferenciados, indivisíveis e sempre em retorno, ora por serem temporalmente cíclicos, ora por serem reflexos de ideais tangíveis que estão além dos limites impostos pelos sentidos. O que se vê e o que se lembra ou sente e deseja ativam as mesmas áreas (neurais) da mente, sendo que o pensar pode ir além do sentir, ver e desejar o objeto; ele pode, afinal, aprimorá-lo, ampliá-lo ou excluí-lo em proporções gigantescas.

Em corroboração com o “ir além” na filosofia indiana, a Física moderna apresenta que o cérebro processa 400 milhões de *bits* de informações por segundo, mas só tomamos conhecimento de 2000 *bits*, limitados aos sentidos e às sensações, o que implica imaginar possibilidades intelectuais, por exemplo, além do que se vê nessa misérrima ponta do *iceberg* quântico chamada de realidade sensorial.<sup>359</sup> Em suma, a todo o momento a realidade está acontecendo, mas nós não a absorvemos por ser ela intangível através dos sentidos. O único filme que passa em nosso encéfalo é aquele que temos habilidade para ver; e aqui entra o *Yoga* em cena, ampliando as habilidades e a visão. Se há uma possibilidade de se alcançar verdades além dos sentidos, a mente as verá através do pensamento habilitado e dirigido por uma inteligência também habilitada que, por sua vez, habilita-se ao se pensar com o Eu e não

<sup>357</sup> Só para esclarecimento geral, podemos lembrar que as principais linhas de pensamento *Nāstikas* são: a) budistas: *Theravāda*, *Mahāyāna*, *Mādhyamaka* de *Nāgārjuna*, *Yogācāra*, *Dhyānāyana* (Zen) e *Tantrayāna* ou *Vajrayāna*; b) jainistas: *Syādvāda* e *Anekāntavāda*; e c) os agnósticos ou materialistas: *Cārvāka* ou *Lokāyata*.

<sup>358</sup> FLOOD, Gavin. **El Hinduismo**, op. cit., pp. 271-272.

<sup>359</sup> Cf. STEPHENSON, MaAnna. **The Sage Age**. Mequon: Nightengale Press, 2008, p. 56; CAMERON, Brady. **The Abstract Man and the Reflective Reality**. Bloomington: AuthorHouse, 2007, p. 100.

com a mente, sendo a mente, neste caso, uma simples mensageira daquilo que a inteligência habilitada passou a alcançar como realidade: eis uma fórmula indiana básica, bem básica.

Assim sendo, somos *a priori* limitados, nos adverte o pensamento filosófico indiano clássico, pelo condicionamento ilusório sensorialista, divididos e diferenciados exclusivamente para composição categórica, ao mesmo tempo em que sabemos que todas as divisões, na realidade, são aparentes e se desmancham no ar. E para justificar tal aparência concebe-se tudo que é visível ou não como Um e único, sendo esse Um possuidor ou não de características quantitativamente diversificadas entre as escolas de pensamento. Por detrás disto está a ideia de um Cosmos como estado criativo ou substrato funcional e vivo. O substrato espacial aparece como a existência (*sat*), o pensamento como a consciência (*cit*) e o tempo (histórico ou a-histórico) como passível à experiência ou êxtase inventivo (*ānanda*) da visão do todo e de forma indiferenciada.<sup>360</sup>

O Espírito universal ou *Ātman*, o Si mesmo (substrato contínuo da consciência universal), apresenta-se como uma unidade que vincula todos os seres e coisas universais individualmente, ou seja, como um contínuo indivisível no qual os seres aparecem como entidades conscientes individuais. Cada coisa ou substância que existe acolhe uma parcela desse *Ātman*; cada forma compõe uma parcela do espaço e cada período uma de tempo. Como substrato da consciência, o *Ātman* é em si mesmo a natureza profunda (essência) de tudo, das formas do universo manifesto e de todos os entes nele presentes, visíveis ou não. A identificação do *Ātman* e do individual é possível através de um *bindu* (ponto limite e de mutação),<sup>361</sup> descrito como o limite entre *cit* (a consciência universal), passiva e sem extensão, e o *buddhi* (intelecto) universal, ativo e necessitado de uma esfera pessoal de ação.

O contínuo espaço-tempo-consciência, substrato comum, apresenta-se, portanto, como a Imensidade ou estado último, onde se fundem existência, consciência e eterno retorno. É o denominado *Brahman*, a unidade indivisível dos três aspectos que, de acordo com as escolas de pensamento específicas – cabe frisar mais uma vez – possui divergências significativas. *Brahman* é a essência invisível, imperceptível *a priori*, o que dependerá do grau no qual a consciência se encontra em relação ao Todo: inativa, inconcebível, indescritível (apenas categoricamente aceita), inqualificável e além dos três graus da

---

<sup>360</sup> *Ānanda*, na verdade, é um substantivo formado da raiz *nand*, “comprazer-se”, com o prefixo *ā* entoando algo “completo”. Logo, *ānanda* nos informa um estado de “plenitude”. Uma plenitude que, por ser completa, liberta-se das limitações de tempo, espaço e qualidade. E uma vez que é interminável e extraordinária, não representa meros estados mentais ou uma forma de exultação em particular. Todas essas condições estão sujeitas a alterações, enquanto a plenitude é imutável, inata e manifestável.

<sup>361</sup> E aqui podemos nos lembrar do “Ponto de Mutação” de Fritjof Capra.



existência: física, sutil e causal. E tal consciência pode se localizar mais além daquilo que corresponde à experiência, quer dizer, o *jāgaritasthāna* (estado de vigília), o *suapnasthāna* (sono com visões oníricas) e o *suṣuptisthāna* (sono profundo), não manifesto, sereno e aprazível.

O poder da manifestação perceptível (*Māyā*) provoca no pensar a imagem de que a matéria seja uma substância e de que seja quase permanente, mas que na verdade é puro vazio quântico, sendo a substância mais sólida o próprio pensamento do sempre devir material, ou seja, um *bit* de informação que se torna o real em si e que surge na Imensidade não diferenciada. Tal Imensidade é a primeira tendência ou movimento, implicando-se com isso a existência de três elementos, duas forças contrárias polarizantes e o resultado das mesmas em sua interação dinâmica. Isso implica dizer que, quando olhamos para o mundo, ele é uma realidade de partículas sólidas, sem a nossa contribuição, sem a nossa escolha, sem a nossa experiência, e, quando não olhamos, ele é uma tendência ou onda passageira onde há infinitas possibilidades e superposições de mundos paralelos, que não são, enfim, nada além de possíveis movimentos da consciência.

As questões fundantes na filosofia indiana são: quanto se quer saber, ver e atingir? São apenas partículas ou outras infinitas possibilidades tangíveis que possibilitam iniciarmos o evento da experiência de um espírito livre? Para tanto, vê-se que a consciência tem que estar envolvida e não se pode prescindir do observador para se afirmar o que é real ou não. E a chave básica de toda a questão, e mínima necessária, da qual parte a filosofia indiana, está em saber quem é esse observador, quem é esse Eu que dá a sensação de se estar observando: como ele é, onde ele realmente está e o que ele no fundo deseja; se é que deseja algo ou necessita desejar.

Surge a questão: a consciência representa mesmo o sintoma de sua existência, ou também não passa de uma ilusão que se amplia no nosso desejo de ser algo, envolto pelas substâncias vazias da matéria? Estará mesmo envolto? Em resposta inicial hipotética sabe-se que nós somos esse observador; parte-se *a priori* daí. Entretanto, questiona-se onde e que tipo de Eu somos: apenas consciência em ondas de grandes partículas que exprimem a sintonia do Universo? Quais as substâncias que formam os pensamentos? Essa é uma pergunta que inquieta não apenas o filósofo indiano da Antiguidade, mas também a Física Quântica moderna.

Por exemplo, o físico quântico da University of Oregon, Amit Goswami, ao discutir sobre a mente quântica, afirma, comparando em dado momento a ideia de mente em Descartes com a filosofia indiana, que: “enquanto [em Descartes] os objetos do mundo físico

têm extensão, localização no espaço (são *res extensa*), os objetos do mundo (*res cogitans*) não têm extensão; não podem ser localizados no espaço”, sendo a mesma ideia, diz Goswami, encontrada na filosofia indiana, “na qual a mente é *sūkṣma*, palavra geralmente traduzida como ‘sutil’ [...]”.<sup>362</sup> Logo, o pensamento ou a mente substancial obedecem ao princípio físico da incerteza.

Para um indiano, dessa forma, todos nós afetamos a realidade como a vemos, uma vez que o pensamento e a intenção são forças responsáveis pelas mudanças provocadas nas realidades, e, ao passo em que pensamos nos objetos, tornamos a realidade mais concreta do que ela é; e aqui surge o aprisionamento do espírito na ilusão da percepção. Ao mesmo tempo, essa afetabilidade também possibilita à consciência libertar-se, alterar-se, mudar-se perante a realidade que se imagina, buscando-se um absoluto esplendor das ideias, ou seja, interrompendo e observando não pelas respostas estimuladas por reações automáticas, mas por notar os efeitos dessas interrupções e observações. Diante disso, percebe-se que as emoções são reforços das memórias, e as memórias, por sua vez, conexões consigo mesmo, com o Eu. Isso é a pura experiência iniciática de ser o pintor, a tela e a tinta do seu destino, simultaneamente e em interconectividade e em intenções; realizando que toda arte tangível, surgida dessa relação, está meramente na consciência.

Nesse contexto, uma consciência alterada, sobreposta ou “iluminada” – se assim preferirem – torna-se sua revolução pessoal, alterando o estado de observador que cria modelos para sua própria realidade e conta histórias do mundo para si mesmo, para um estado de conexão com o Todo, sem abstinência de “ser” humano, e sendo-o plenamente.

Para o indiano, tudo isso ocorre geralmente em unicidade, desde as “cordas” elementares que formam os universos, passando pelas estruturas microscópicas, pelos seres, até os macromundos. “Cordas”? Que “cordas”? Eliade torna inteligível a questão:

Nas especulações cosmológicas e fisiológicas hindus, as imagens da corda e do fio são abundantemente utilizadas. Em resumo, poder-se-ia dizer que seu papel é articular *toda unidade vivente*, tanto o Cosmos quanto o homem. Tais imagens primordiais servem, simultaneamente, para revelar a estrutura do Universo e para descrever a situação específica do homem. As imagens da corda e do fio conseguem sugerir o que a filosofia [ocidental moderna] explicará mais tarde: que todo o existente é, por sua própria natureza, produzido, “projetado” ou “tecido” por um princípio superior; e que toda a existência no Tempo implica uma “articulação” ou uma “trama”.<sup>363</sup>

<sup>362</sup> GOSWAMI, Amit. **A Física da Alma**, op. cit., pp. 119-120, conformidade do sânscrito nossa.

<sup>363</sup> ELIADE, Mircea. **Mefistófeles e o Andrógino**. São Paulo: Martins Fontes, 1999<sup>a</sup>, p. 182, grifos do autor.

Em outras palavras, viver equivale a ser “tecido”, a seguir uma metafísica fractal, caótica. Isto nos lembra das novas teorias ou modelos da Física, tal como a Teoria das Cordas com suas super cordas energéticas, menores do que as partículas atômicas – e que na verdade são membranas (Teoria-M) –, as quais dinamizam o universo sinfonicamente e, de fato, apresentam mundos interligados (multiversos) e até paralelos; sendo o próprio *Big Bang*, a colisão de dois desses mundos.<sup>364</sup> Nessa perspectiva, o futuro não é a única condição possível a ser mudada, tudo pode ser mudado, pois o tudo não existe em si: é mera explosão que se esvai, que gera outra, que retorna, que, enfim, anula-se perante uma consciência que está suspensa sobre ela.

Segundo a filosofia *Sāṅkhya*, trata-se de uma manifestação passageira em forma de ondas energéticas, constituídas de uma tríade ou de três qualidades fundamentais diferentes, denominadas *guṇas* (literalmente “cordas”), as quais inter cruzam-se para dar forma, apreensão e movimento à consciência no mundo,<sup>365</sup> cuja percepção de sua natureza só acontece observando-se seu acionar nos diferentes âmbitos e aspectos do universo manifesto. Algo semelhante nos diz Fernando Tola quanto às partículas *arjés* de Anaxágoras, às *forças* de Schelling e à *mônada* de Leibniz.<sup>366</sup>

Cosmologicamente, as três se apresentam da seguinte forma: uma atração que cria coesão (denominada de *sattva* ou existência) ou concentração de energia; como uma ação e força centrífuga que trata de impedir a concentração (*tamas*, obscuridade, inércia), ou seja, como tendência à dispersão, dissolução e aniquilação; e como equilíbrio entre *sattva* e *tamas*, entre coesão-dispersão, luz-obscuridade, manter-destruir, surge uma tendência oscilante orbitante (*rajas*), que origina a atividade e a multiplicidade criadora. De *rajas* procede todo o movimento, divisão rítmica do contínuo espaço-tempo, e toda atividade intelectual (divisão rítmica do contínuo da consciência). Estas três qualidades (*sattva*, *rajas* e *tamas*, relacionadas com as três formas do ser: existência, consciência e experiência) são os aspectos do poder de manifestação da Imensidade-*Brahman*, a qual exterioriza o seu poder perceptível (ou *Māyā*) – tão bem difundida por Schopenhauer.

<sup>364</sup> Para maiores detalhes sobre o paradigma da Teoria das Cordas ou Teoria M, ver as explicações concisas em WILBER, Ken. **Uma Teoria de Tudo**. São Paulo: Cultrix, 2000.

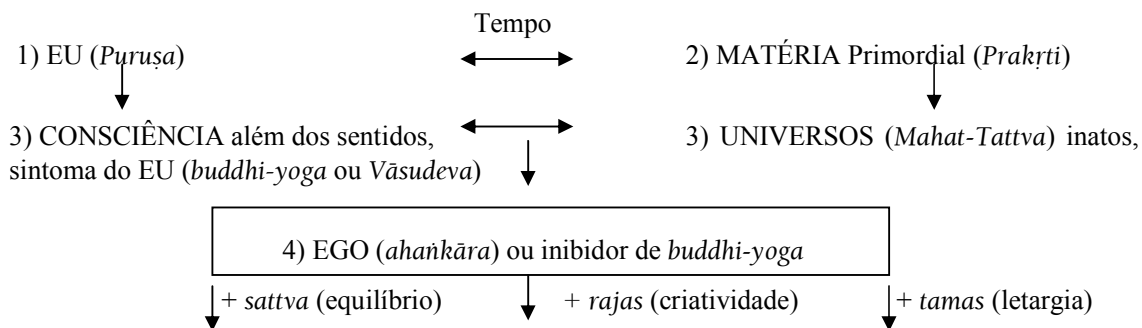
<sup>365</sup> Dirá *Kṛṣṇa* na *Bhagavad-gītā* (VII.13): *tribhir guṇa-mayair bhāvair ebhiḥ sarvam idaṃ jagat mohitam nābhijānāti mām ebhyaḥ param avyayam*, ou seja, “através desses três estados de ser [*guṇas*], compostos por três ‘qualidades’, todo este mundo, confuso, não me reconhece. Estou além desses estados como um sempre-presente”. Desta forma, diante de tal imaginário, ir além dos *guṇas*, utilizando-os, com certeza era (e é) uma motivação significativa para o pensador indiano, seja concebendo tal *Kṛṣṇa* como ideia transcendente, seja como personalidade divina ou como uma consciência supra-homem a ser atingida.

<sup>366</sup> TOLA, Fernando. **Filosofia de la India**, op. cit., pp. 542, 566.

Deste acionar humano, *tamas* é o aspecto inferior, porém, sempre necessário (como a morte, o descanso e a inação), e *sattva* o elevado (como a concentração, a meditação, a disciplina e o discernimento). Mas de um ponto de vista da realização do espírito, como infere a *Bhagavad-gītā*, “aquele que pode perceber a inação na ação e ação na inação, é aquele dentre os humanos que possui discernimento e está absorto no *Yoga*, mesmo realizando todas as ações”.<sup>367</sup> Agir na inação e ficar inerte no agir torna-se prerrogativa intelectual e prática essencial para o equilíbrio entre *sattva* e *tamas*, supondo uma libertação mediante a não-ação (*akarma*) aparente ou ócio construtivo, em transcendência.<sup>368</sup>

Nesse processo de manifestação da autorrealização, as relações entre as três energias que tendem a envolver os seres se apresentam mais complexas, engendrando diferentes tipos de vidas, existências, ações, graus e variações de causas e efeitos ou de estados e pensamentos. Sob o domínio da tendência desintegradora se originam as formas ou corpos físicos, e a partir do aspecto coesivo se formam as faculdades internas, quais sejam: **1)** a mente, cuja natureza inerente é lembrar, sentir e desejar, aceitando ou rejeitando conforme sua deliberação; **2)** o intelecto, onde a memória está impressa, cuja natureza é eleger, duvidar, decidir, compreender e memorizar o que a mente produz e sobre o Eu ou a noção de existência individual; por último, **3)** os sentidos de percepção, tanto os sentidos ativos (falar, apreender, caminhar, excretar e procriar), como os perceptivos, correspondentes aos cinco elementos, quais sejam, o éter, o ar, o fogo, a água, a terra e os seus concubinatos energéticos concernentes (som, movimento, forma, sabor e odor), que representam o âmbito de ação dos sentidos.

Com base nos organogramas de Mahadevan,<sup>369</sup> Flood,<sup>370</sup> Will Durant<sup>371</sup> e dados dos *Purānas*,<sup>372</sup> assim os resumimos:



<sup>367</sup> *Bhagavad-gītā*, IV.18.

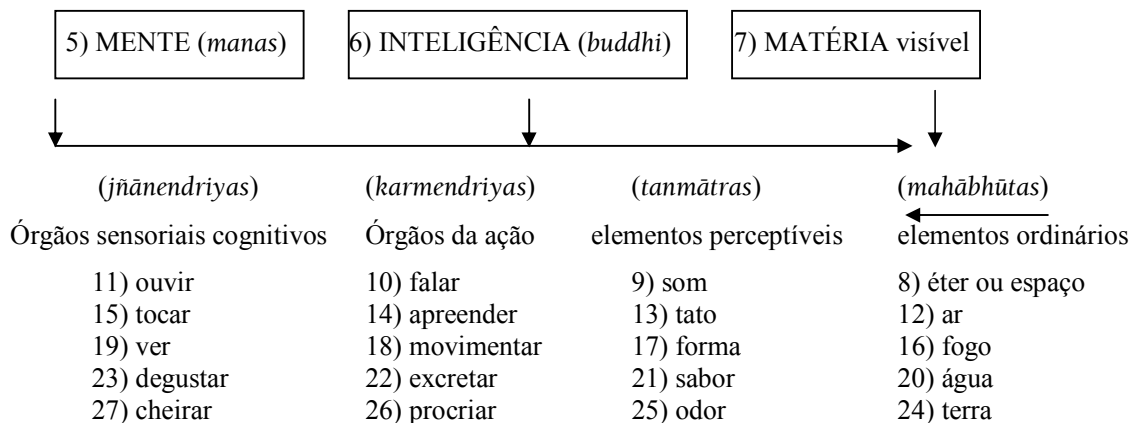
<sup>368</sup> TOLA, Fernando. *Filosofia de la India*, op. cit., pp. 562-566.

<sup>369</sup> MAHADEVAN, T. M. *Invitación a la Filosofía de la India*, op. cit., p. 125.

<sup>370</sup> FLOOD, Gavin. *El Hinduismo*, op. cit., p. 282.

<sup>371</sup> DURANT, Will. *A História da Civilização I*, op. cit., pp. 361-362.

<sup>372</sup> *Bhāgavata Purāna*, III.26.1-72.



Da tendência orbitante (*rajas*) surge o hálito vital e o sentido da ação. Nos diversos planos de existência o mais elevado é *sattva* em *sattva*, a consciência na consciência, natureza do si mesmo ou *Ātman*, e o mais baixo, *tamas* em *tamas*, quer dizer, a experiência na matéria, o que implica na natureza das formas inanimadas do mundo físico.

Em um nível microcósmico humano, as três tendências situam-se em certos centros: *Brahmā*, a Existência, tem sua residência no coração, centro essencial que se liga, não apenas à animação corpórea, mas também à vida psíquica; *Viṣṇu* ou *Vāsudeva*, a Consciência, possui seu lugar no plexo solar ou plexo celíaco ou diafragma (em sânscrito, *maṇipūra-cakra*), ou centro do corpo sutil e nervoso; enquanto *Śiva*, a Experiência, o têm no centro da abstração, assim como no sexo, centro do prazer. Nas plantas, por exemplo, o centro vital está na raiz, o sutil está no tronco, e o sexual e sensitivo, nas flores e brotos. Vemos, assim, que os impulsos morais, físicos e mentais dos seres vivos, no âmbito da natureza, são o efeito das combinações relativas destas três tendências energéticas primárias, as quais produzem todas as formas visíveis ou não; incluso, segundo o pensamento brahmânico, a hierarquia social, as vocações pessoais, as tendências psíquicas e os desejos, juntamente à ética, aos sabores, ao modo de ser, pensar e viver, enfim. Para o pensamento indiano, poderia se exortar uma máxima: estou atrelado aos *guṇas* (ou três energias cósmicas: criadora, mantenedora e destruidora), logo estou existindo; estou tentando ser o que sou, logo sou.

O substrato do Eu é em si mesmo eternamente imóvel no mundo enquanto a força que cria localização, ritmo e movimento é simples manifestação perceptível e ilusionista (*Māyā*), ou seja, um movimento puro sem substância, representado como a misteriosa fonte de todo o existente. Este movimento aparente, do qual qualquer forma é um desdobrar, é o

que explica a natureza do Universo, a qual parece existir, apesar de não ter outra matéria que a energia (diluída ou condensada).

Com isso, se pode representar um aspecto do pensamento do Um, cuja materialização aparente é o fenomênico. Ou seja, ao mesmo tempo em que a natureza e suas formas são expressões e sintomas da presença de um pensamento criativo (*cit*), também representa o poder da mente (*manas* inferior) que impede o homem de escapar do mundo, notadamente, devido às suas próprias formas impermanentes e imperiosas que o ilude dissimuladamente como não efêmeras e sempre satisfatórias.

E partindo especificamente da óptica humana, o poder ilusório se apresenta de duas maneiras: **1)** um *āvaraṇa* (véu) que obscurece, impedindo a real percepção, uma vez que em cada grau da manifestação a energia causal aparece como um véu que obstrui e impede, finalmente, ao observador ou filósofo, descobrir o furtivo da ilusão, do devir e, assim, o impede de poder vencê-la(o), ultrapassá-la(o). Eis o poder transcendente da ilusão ou *Mahāmāyā*, o qual nos impede de descobrir o fundamento de tudo e do Todo, da Imensidade que se ilumina a si mesma, enfim; e **2)** um *vikṣepa* (desenvolvimento) que provoca a ilusão de se ter o caráter independente, como uma entidade automotora, livre para agir e livre das reações desse agir.

No microcosmo, na individualidade manifesta, este poder da ilusão cósmica formula o poder da *avidyā* (ignorância), que constitui o elemento que incorpora ou permite conceber-se como real a ilusão, a qual produz e mantém o desconhecimento humano – um não saber não como ausência de conhecer, senão como um estado além do saber, cuja natureza é a do ser transcendente, às vezes descrita como a Mãe Universal ou Deusa Suprema de todo o existente, a personificação da ilusão que atua, encobre, aprisiona, ilude e ao mesmo tempo inspira, liberta, defende.

Não por outro motivo, tal Deusa, em seu aspecto de guerreira, é comumente denominada de *Durgā*, uma das principais do panteão brahmânico, cujo nome literalmente significa “dura de ir”, “dura para sair” (*dur*, “dura”, “pesada”; e *gā*, como no inglês *go*, “ir”, “sair”) da ilusão do mundo. Fato que torna o Cosmos uma quase “intransponível” barreira que condiciona o homem a aceitá-lo como a única realidade, como a realidade em si.<sup>373</sup> Mas,

---

<sup>373</sup> *Durgā*, para fazer jus ao seu aspecto poderoso de Deusa cósmica, é sempre representada nas literaturas purânica e tântrica e nas festas populares indianas como a mais ostentosa: com três olhos em forma de pétalas de lótus, dez mãos guerreiras e armadas, uma pele avermelhada e dourada como o fogo e um quarto crescente de lua brilhante em sua testa. Cabelos com belos anelados e adornada com uma intensa indumentária azul marinho que emite raios burilados em ouro, cravejados de pérolas e pedras preciosas. Miticamente, é a Deusa para a qual cada deus védico lhe concede armas mortais, e os Himalaias personificados, particularmente, a

por tal característica e ação, o Cosmos não pode ser rejeitado ou condenado ao “mal” ou “ruim”, já que dizer Sim à vida é tentar ser o que é; uma harmonia com rompimento de barreira “quase intransponível”. Seria como em um paradoxo surrealista que *a priori* não faz sentido, mas que possui em si a razão de também não ter sentido, para que se possa libertar-se das correntes do “normal”, do “cotidiano” e do próprio “aparente” sentido: o não ter sentido é o sentido que lhe impregna de motivos em busca do sem sentido, o único sentido.

Porém, por meio da ignorância condicionada, se crê ou se pensa apenas com os centros da percepção – como o puro sensorialismo de Locke e Condillac<sup>374</sup> – de modo que, assim como não se pode perceber a ilusão, converte-se esta automaticamente em uma realidade relativa e temporária que se pretende absoluta. Em contrapartida, para o paradigma védico, em um despertar intelectual, pode-se dizer que os objetos exteriores apenas levam-nos (ou não) às ideias que já se encontram predispostas no *Ātman*, permitindo-nos, portanto, alcançar as verdades de que depende a elaboração de todo *cit* (conhecimento). Assim sendo, esse alcance não apenas nos fornece a ocasião de alcançarmos este despertar através de seu desenvolvimento efetivo, como bem defendeu Descartes, mas nos faz lembrar de algo esquecido e primeiramente dado pronto, como no idealismo platônico.

A falsa aparência, em qualquer caso, tem como base uma realidade: a Imensidade incognoscível na qual aquela se apoia. *Māyā* é, conseqüentemente, a fonte do Cosmos e da consciência não desperta que o percebe como a única coisa a ser percebida, em virtude de que o Cosmos não percebido não existe, e a consciência que nada percebe carece de realidade. Sendo tudo isso, portanto, o oposto do pensar desperto, iluminado ou consciente do “que é” ou do que deve “tornar-se a ser”. Por isso, a Deusa é simbolicamente a

---

presenteia com um impiedoso leão dourado. Tamanho código de linguagem, simbolismo e estética mítica de poder faz de *Durgā* essa Deusa destemida que representa simultaneamente a prisão do mundo e o caminho de sua libertação; a que condiciona e dá a soltura, a que desencanta e reencanta, a que agrilhoa os sentidos e os sublima: personalidade, enfim, do paradoxo e da ambigüidade do belo e do terrível, como em quase tudo que emerge do pensamento indiano. Cf. FLOOD, Gavin. **El Hinduismo**, op. cit., pp. 218-221; ZIMMER, Heinrich. **Mitos e Símbolos na Arte e Civilização da Índia**. São Paulo: Palas Athena, 1989, pp. 153-171.

<sup>374</sup> Os sensorialistas – ao contrário de Descartes que defendia, além das ideias adventícias e fictícias, um conhecimento inato (DESCARTES, René. **Meditações Metafísicas**. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 101) – defendem que “*Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu*”, isto é, “Nada está no intelecto que não estivesse antes nos sentidos”, sustentando que o conhecimento tem seu começo na sensação. O conhecimento vem, pois, através dos sentidos (GUERREIRO, Mario. **Ceticismo ou Senso Comum?**. Coleção Filosofia – 102, Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 17). Leibniz, por outro lado, rebateu com três palavras: “*Nisi intellectus ipse*”, ou seja, “A não ser o próprio intelecto” (WHEWELL, William. **The Philosophy of the Inductive Sciences**. V. 2, London: John Parker, 1847, p. 308), defendendo que apenas o intelecto pode elaborar o conhecimento. Diz Leibniz que embora os sentidos sejam necessários para o nosso conhecimento, precisamos contribuir com algo intelectual para isso, algo que esteja em nosso interior (no caso indiano, o *Ātman*) e que nos permita conhecer as chamadas verdades necessárias, “pois os sentidos só nos fornecem exemplos, ou seja, verdades particulares ou individuais” (LEIBNIZ, G. W. **Novos Ensaios Sobre o Entendimento Humano**. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 8).

potencialidade e a medida maternal do mundo: uma essência omniabrangente do “Isto” cósmico que, de fato, foi o primeiro “Isto” a se manifestar, emergindo da totalidade indiscriminada e latente; ou seja, é a quinta essência do “Isto”, a primeira experiência da própria experiência de *Brahman*, do qual ela própria emergiu, e com o qual ela se relaciona como dois em um.

Através da atuação de *Māyā*, diz Zimmer, o “Isto”, aquilo que o homem posteriormente chamou de “matéria”, “passa a ser vivenciado pela mente como separado, diferente e exterior à própria mente; é vivenciado como um *alter* absoluto”.<sup>375</sup> E como observa Kant, segundo Joseph Campbell:

Toda a nossa experiência nos chega dentro da esfera do tempo e do espaço. Por conseguinte, estamos separados uns dos outros porque existe espaço para nele estarmos separados. Tempo e espaço são os fatores condicionantes de nossas vidas humanas. Somos incapazes de experimentar [e realizar] qualquer coisa salvo no campo do tempo e do espaço”.<sup>376</sup>

Tentar imaginar alguma coisa que existe fora desse espaço-tempo, portanto, com a nossa mente limitada, não é possível. Kant denomina isto de as formas estéticas da sensibilidade ou “estética transcendental”, a qual se diferencia do entendimento ou da “estética lógica”,<sup>377</sup> o que os filósofos indianos denominam de *Māyā*. Eliade assim os relaciona: “Aquilo que a filosofia ocidental moderna chama ‘ser situação’, ‘ser constituído pela temporalidade e historicidade’, tem como correspondente no pensamento indiano a ‘existência em *Māyā*’”.<sup>378</sup>

O indiano, entendendo que por ser a mente matéria condicionada ao espaço-tempo, indaga como poderá ela compreender algo além da matéria que a compõe. “Não poderá”, responderá sem reservas. Seria a inteligência esse campo de compreensão, por ser ela superior e selecionadora dos desejos e dos pensamentos, ambos inerentes à mente? Também não. Para o *Ātman*, substância superior à mente e à inteligência, fonte de inspiração, devaneio, êxtase e consciência superior aos ditames da mente e da inteligência no espaço-tempo, dirá o indiano que poderá, só ela, abrir os portais para o estado sobre-humano – bem ao estilo nietzscheano e objetivo primário dos *āryas*.

<sup>375</sup> ZIMMER, Heinrich. **Mitos e Símbolos na Arte e Civilização da Índia**, op. cit., p. 163.

<sup>376</sup> CAMPBELL, Joseph. **Isto És Tu**. São Paulo: Landy, 2002, p. 11.

<sup>377</sup> BUNNIN, Nicholas & TSUI-JAMES, E.P. (org.). **Compêndio de Filosofia**. Segunda edição. São Paulo: Loyola, 2002, pp. 787-788.

<sup>378</sup> ELIADE, Mircea. **Yoga: Imortalidade e Liberdade**, op. cit., p. 13.



A natureza da manifestação implica o encontro entre o poder da ilusão e o da ignorância, entre o Cosmos e o ser vivo condicionado, não existindo ela sem tal união. Sendo que essa natureza (*Prakṛti*) se converte em uma “realidade” apenas quando é percebida por uma consciência independente; e essa consciência independente, por sua vez, torna-se “real” no momento em que existe algo fora dela que pode ser conscientizada. Em outras palavras, há uma grandiosa troca de ilusões que permite ser real o que nunca permanece no tempo, ou permite aquilo que pretende “ser”, no máximo, apenas em momento e circunstância; sendo tal momento a própria ilusão que vela-se. Isto significa que a natureza cósmica e a humana são interdependentes e cúmplices da ilusão que as rodeiam, que as fazem pensar ser Cosmos e humanos, ao mesmo tempo em que possibilita, havendo união plena entre ambas, liberdade dos sentidos e das coisas.

De fato, pensa um indiano clássico, o grau de nossa percepção do mundo exterior não é mais que o grau da projeção que temos de nosso mundo interno, de maneira que o panteão de ícones ou deidades é nada mais e nada menos do que retrato projetado da vida interior humana, personificado pelos entes que o compõem. A natureza, constantemente atuante, é, dessa forma, o estado de equilíbrio entre *sattva*, *tamas* e *rajas*, sendo ela sinônimo de energia do não nascido, base primordial do não evocativo e da desintegração; uma ilusão em termos de tempo e uma realidade em termos de categoria. Entretanto, sem ela não se sai dela mesma, visto que ela faz parte da saga do eterno retorno que induz à liberdade. Nada é bem ou mal, bom ou ruim, tudo é o que é por ser o que deve ser, tanto para aquilo que o ser pensa ser, quanto para o que deve “tornar-se ser”, o que é! “Torna-te quem és”: o axioma nietzscheano e a máxima do lirismo de Píndaro, que foi vociferado pelo pensar *ārya* na injunção *Tat Tvam Asi* ou “Tu és Isto”.<sup>379</sup>

Assim nos elucidará Erwin Schrödinger:

[...] essa sua vida que está vivendo não é meramente um fragmento da existência integral, mas é em certo sentido o *Todo*, com a ressalva de que o *Todo* não está constituído de um modo que possa ser avaliado mediante um simples olhar [sensorialista]. Isto [...] é o que os *brāhmaṇas* expressam através daquela fórmula sagrada, mística que é, no entanto, realmente tão simples e tão clara: *Tat Tvam Asi*, tu és isto.<sup>380</sup>

A natureza, considerada feminina ou faceta feminina desse Todo, é a manifestação da Persona (*Puruṣa*) Cósmica, o que implica dizer que o substrato, a

<sup>379</sup> *Chāndogya Upaniṣad*, VI.8.7.

<sup>380</sup> SCHRÖDINGER, Erwin. *My View of the World*. London: Cambridge University Press, 1964, pp. 21-22, grifos do autor.

Imensidade, aparece em termos de polaridade, implicando-se com isto que cada aspecto do Cosmos deve ser representado por uma forma dual sinérgica. E aqui entra a simbologia que Jones não entendera do casal divino *Rādhā* e *Kṛṣṇa*.

Mesmo diante dessa limitada amostragem do que pode vir a ser uma síntese do pensar indiano (tão eloquentemente apreciada por Schopenhauer), a qual se expande em pensamentos para todas as possibilidades manifestas nas três *guṇas* (energias) que regem o pensar – infinitamente unidas, como as três cores primárias que juntas formam infinitas outras –, dificilmente, hoje, como Schopenhauer, Nietzsche, Weber, Zimmer e Eliade se pronunciaram, por exemplo, encontra-se um estudioso da Filosofia indiana que não afirme categoricamente que a Índia antiga nos oferece um espetáculo de uma bela liberdade de pensamento. Ou será que se deve criar, como Tomás de Aquino, sete pecados capitais, um inferno eterno e justificativas para se queimar bruxas para ser enquadrado como filosofia?

Todavia, os *brāhmaṇas* não deixaram ao homem *ārya* ou de sua camada social, ou seja, para si, e só para si, o gozo da “liberdade” física, já que sabia-se que era preciso comer isto ou aquilo, abster-se dessa ou daquela associação ou dessa e daquela posse, ou mesmo priorizar a maior parte do seu tempo pelo isolamento social, com o objetivo de ter pleno controle mental, físico e social.<sup>381</sup> Mas nada disso o levou a restringir, para a sua própria camada portadora, o mundo das ideias; pelo contrário, ele era e deveria ser ilimitado, pois fazia parte do seu *dharma* ou significado existencial. Todo o fisiológico e todo o externo estavam legislados, mas a atividade do espírito podia desenvolver-se sem a coação das normas e sem sanções. Não havia delitos de pensamento filosófico, e isto significa que o pensador não estava a serviço de um sistema político ou econômico determinístico. Nada, nem as leis, condenavam na Índia antiga uma ideia – e aqui estamos falando de filosofia propriamente dita: cada qual tinha o espaço que desejava, surgindo as milenares disputas filosóficas, públicas ou privadas, em associações de ordem. Tais disputas sobrevivem até os nossos dias, mas muitas delas são proibidas aos estrangeiros por preservação cultural.

Será que, e justamente por isso, pela rigidez dos quadros sociais, pela organização hierárquica em camadas sociais portadoras, dentro das quais cada um se move de acordo com sua ética vocacional, houve facilidade, pelas exigências rito-sociais específicas, com a qual o pensador indiano gozasse de uma liberdade absoluta para resolver os problemas de seu espírito e expor as soluções que encontrasse? O fato é que tal sociedade visava, prioritariamente, como diz Nietzsche, os gênios; com isso, todos se beneficiavam,

---

<sup>381</sup> E aqui não estamos falando do indiano em geral, lembremos, estamos especificando os pensadores, minoria em qualquer cultura ou sociedade.

diferentemente do que acontece com a luta moderna pelo bem-estar de todos; o que, paradoxalmente, cria o caos social por limitar os pensadores e privilegiar o eudemonismo.

Colebrooke, diante de todo esse arsenal de dúvidas, escassas, mas acessíveis, não teve imprecisão em priorizar sua indologia em torno da filosofia indiana.

No entanto, em seu *Essays on the religion and philosophy of the Hindus*, uma coletânea de ensaios publicada originalmente no *Asiatic Researches* e no *The Transactions of the Royal Asiatic Society*, as principais fontes indológicas de Hegel, vemos como ele inicialmente avaliou os textos védicos: diz Dorothy Figueira que *a priori* com a definição instrumental (motivação) da missão colonialista inglesa.<sup>382</sup>

Ele inicialmente tinha dúvidas sobre a real existência dos *Vedas* e se eles poderiam ser entendidos por qualquer pesquisador, além de acreditar que, se estavam ainda sobre a posse dos *brāhmaṇas*, com certeza não dariam acesso aos mesmos, assim como não deram aos jesuítas. Embora os *Upaniṣads* já tivessem sido traduzidos para o persa, os *brāhmaṇas* ainda guardavam criteriosamente os *Vedas*. Mas as descobertas do engenheiro militar Antoine-Louis Henri Polier (1741-1795), dissiparam suas dúvidas, confirma Figueira.<sup>383</sup> Sua nomeação em 1795 para a magistratura do Mirzapur, perto do grande centro de aprendizagem brahmânica em Benares, também foi uma vantagem expressiva, uma vez que logo estabeleceu relações interessadas com os filósofos indianos (provavelmente não ortodoxos ou *vaiṣṇavas*) do *Sanskrit College*, obtendo acesso aos esperados manuscritos.

Com o fato da existência dos *Vedas* e de sua acessibilidade, Colebrooke voltou-se para a exclusiva tarefa de introduzi-los aos termos gerais dos ocidentais. Inicialmente, induziu que os *Purāṇas* e os *Itihāsas* representavam o quinto *Veda*,<sup>384</sup> algo bem aceito até os nossos dias. Depois tratou de provar a autenticidade dos manuscritos, embora a data dos *Vedas* e sua autoria não pudessem ser determinados “com precisão e confiança”, conclui o inglês.<sup>385</sup> Ele confirmou a sua autenticidade cruzando referências de outros autores e obras, e ainda comparou fragmentos de numerosos comentadores, cuja autenticidade foi garantida por suas interpretações e anotações. Ele também verificou as citações védicas junto ao testemunho de gramáticas, coleções de aforismos, textos jurídicos e médicos, de Astronomia, de poesias e até mesmo escritos das escolas heterodoxas.<sup>386</sup> Esta averiguação ofereceu fundamentos suficientes para supor que nenhum falsificador habilidoso seria capaz de

<sup>382</sup> FIGUEIRA, Dorothy Matilda. *Aryans, Jews, Brahmins*, op. cit., p. 23.

<sup>383</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>384</sup> COLEBROOKE, Henry Thomas. *Essays on the Religion and Philosophy of the Hindus*, op. cit., p. 3.

<sup>385</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>386</sup> *Ibid.*, p. 61.

fabricar grandes volumes de obras em todos os ramos da literatura sânscrita, os quais permeavam milhares de volumes.<sup>387</sup> A forma através da qual os *Vedas* foram elaborados, o seu quadro explicativo de conteúdos, índices e trechos e cada palavra em torno das interpolações – em sua opinião – impraticáveis aos *brāhmaṇas*, seria realmente impossível ser inautêntica, diz ele, por conter uma forma inalterável.

Mesmo após autenticar os textos em questão, no entanto, Colebrooke mostrou pouco interesse em apresentar a cultura indiana aos europeus, limitando-se ao pensamento sistemático, matemático e astronômico; ao mesmo tempo em que corroborou asserções de Jones.

Colebrooke leu os *Vedas* como uma autoridade indiana negativa, o que influenciou significativamente e posteriormente Hegel, por não relatar nada além daquilo que os *āryas* eram ou não eram (como os indianos modernos). Segundo ele, todos os abusos do hinduísmo moderno estiveram ausentes da religião védica; não havendo sacrifícios de sangue e sendo estes uma ilegalidade védica. Mas isto é uma falácia inglesa sem precedente, pois todos os *Vedas* prescrevem inúmeros sacrifícios de animais, sendo, portanto, o contrário do que apresenta Colebrooke:<sup>388</sup> o hinduísmo moderno raramente segue os *Vedas* nesses termos, uma vez que o vegetarianismo universal foi amplamente difundido pelo budismo durante mais de um milênio e corroborado pelo filósofo *Sanhara* ao restabelecer a autoridade védica na Índia, no século IX d.C.

Segundo o interesse cristão de Colebrooke, os Deuses dos vários cultos modernos poderiam ser reduzidos para as três principais divindades védicas (e aqui ele está pensando em *Varuṇa*, *Indra* e *Agni*), pois estes acabariam manifestando um deus supremo. E assim como os rituais *āryas* diferiam significativamente daqueles da Índia moderna, ao termos o seu retorno, mudanças semelhantes aconteceriam nas práticas sociais.

Portanto, Colebrooke manifesta o velho sonho orientalista que corroborara o imperialismo cristão inglês, como foi bem explicado por Said, e com um discurso iluminista sobre os *āryas*, o qual enfatiza um ideal védico que foi degenerado pelos abusos clericais e supersticiosos, como nos informa Figueira.<sup>389</sup> Figueira ainda nos elucida que o monoteísmo que Colebrooke via nos *Vedas*, segundo ele mesmo, já não estava em uso por ter sido substituído pelo politeísmo e pelas cerimônias decadentes, fundadas, sobretudo, nos *Purāṇas* e nos *Tantras*. Sangrentos sacrifícios para a Deusa *Kālī* tinham tomado o lugar dos *yajñas*

---

<sup>387</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>388</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>389</sup> FIGUEIRA, Dorothy Matilda. *Aryans, Jews, Brahmins*, op. cit., p. 24.

(sacrifícios) menos sangrentos, assim como a adoração de *Kṛṣṇa* e *Rāma* tinha substituído a adoração dos elementos e plantas.<sup>390</sup> Aqui Colebrooke faz uma mistura incompreensível e inaceitável para o indólogo moderno, com sérias ideias invertidas, visto que os *Purāṇas* e os *Tantras* são mais “monoteístas” e menos sanguinários ritualisticamente do que os *Vedas*.

David Kopf caracterizou a representação dos *āryas* de Jones e Colebrooke nos seguintes termos: eles “foram pensados como sendo extrovertidos e não-místicos. E retratados como um suculento alimento para uma sociedade igualitária”.<sup>391</sup> Ou seja, um *ārya* construído de cabeça para baixo e totalmente oposto ao apresentado pelos *Vedas*: um verdadeiro instrumento do imperialismo e das missões anglicanas.

O mais curioso é que essa inversão não será apresentada ou aceita por Hegel, apesar de Colebrooke ser sua mais importante fonte, que desconsiderará sem demora as anotações conclusivas do inglês, tanto em relação a um suposto e acentuado monoteísmo nos *Vedas*, quanto ao possível retorno dessa ideia, já que sua filosofia da história lutou por justificar um mundo com delimitações geográficas progressistas: sem decadência e apenas evolução europeia e estagnação dos “outros”. Hegel, por exemplo, mesmo lendo tais anotações de Colebrooke, nunca aceitou a ideia de uma cultura védica ideal, senão como meramente infantil e necessária para o avanço do Espírito europeu, ou seja, um instrumento do divino manifesto da História que culmina no luteranismo alemão.

No entanto, há de se reconhecer que Colebrooke dignificou os *Vedas* ao seu legítimo lugar, demolindo muitas especulações falaciosas e a propaganda jesuítica fundamentalista – até então as únicas em mãos –, e mostrou que a ciência e a filosofia indianas realmente possuíam valores e ideias que deveriam ser analisadas com mais atenção.

### Horace Hayman Wilson

Horace Hayman Wilson (1786-1860), também conhecido como “o maior estudioso de sânscrito de seu tempo”<sup>392</sup> e um estimado associado do bispo anglicano W. H.

<sup>390</sup> COLEBROOKE, Henry Thomas. *Essays on the Religion and Philosophy of the Hindus*, op. cit., p. 68.

<sup>391</sup> KOPF, David. *British Orientalism and the Bengal Renaissance*, op. cit., p. 41.

<sup>392</sup> BUCKLAND, C.E. *Dictionary of Indian Biography*. London: Swan Sonnenschein and Co., 1906, p. 455; HODDER, Alan D. “Ex Oriente Lux”: Thoreau's Ecstasies and the Hindu Texts. In: *The Harvard Theological Review*, v. 86, n° 4., Oct./1993, p. 406.

Mill em Kolkata,<sup>393</sup> estudou medicina em Londres e viajou para a Índia, em 1808, a serviço médico da *East India Company*, por recomendação de Colebrooke. Wilson é um daqueles orientalistas que se encaixa bem nesta descrição do Said: “grande parte dos primeiros orientalistas ingleses na Índia eram, tal como Jones, estudiosos legais ou então, de maneira bastante interessante, médicos com fortes inclinações missionárias [religiosas]”.<sup>394</sup>

Tornou-se secretário da *Asiatic Society of Bengal* (1811-1833), traduziu em primeira mão europeia o *Meghadūta* de Kālidāsa (1813), publicou seu *Sanskrit-English Dictionary* (1819) com mais de mil páginas,<sup>395</sup> e se tornou o primeiro docente titular dos estudos sânscritos da Oxford University (sucedido por Monier-Williams, 1860-1888), em 1833,<sup>396</sup> ficando no cargo até 1860.<sup>397</sup> Além disso, foi bibliotecário da *India House* (1836), membro da *Medical and Physical Society of Calcutta* e diretor da *Royal Asiatic Society* em 1837.

Títulos traduzidos e creditados em seu nome incluem o primeiro livro do *R̥g Veda*, o *Select Specimens of the Theatre of the Hindus* (1827), uma tradução de seis atos completos de vários dramas indianos, o *Mackenzie Collection* (1828), um catálogo descritivo sobre o sul indiano, o *Viṣṇu Purāṇa* (1840), com prefácio e palestras sobre os sistemas filosóficos e religiosos indianos, a *History of British India from 1805 to 1835* (1844-1848), uma continuação (a partir da quinta edição) da *History of British India* (1818) de James Mill, em dez volumes;<sup>398</sup> dentre outros, como informações arqueológicas e numismáticas (em sua *Ariana Antiqua*, de 1814).<sup>399</sup> Tendo como sucessor em tais últimos assuntos, James Prinsep.<sup>400</sup>

Wilson propôs que a Inglaterra deveria restringir sua imposição aos indianos de renunciarem às suas tradições religiosas. Com isso, comparado aos demais intelectuais ingleses e aos jesuítas e missionários em geral, ele aparenta ser um defensor da preservação das ideias tradicionais indianas. No entanto, só aparenta, uma vez que, sem nenhum estranhamento, os seus reais motivos ficam explícitos em declarações tais como:

<sup>393</sup> HALBFASS, Wilhelm. **India and Europe**, op. cit., p. 469 (nota 74).

<sup>394</sup> SAID, Edward W. **Orientalismo**, op. cit., p. 88.

<sup>395</sup> Só superado pelos trabalhos dos alemães Rudolf Otto e Otto von Bohlingk, em *Sanskritwörterbuch* (1853-1876).

<sup>396</sup> SCHWAB, Raymond. **La Renaissance Orientale**, op. cit., pp. 47, 53.

<sup>397</sup> KLOSTERMAIER, Klaus. **A Survey of Hinduism**. New York: Suny Press, 1989, p. 23.

<sup>398</sup> Ver MILL, James & WILSON, Horace. **The History of British India**. London: James Madden, 1858, v. 1.

<sup>399</sup> TEMPLE, Richard. **Men and Events of My Time in India**. London: John Murray, 1882, p. 18; STELLA, Jorge bertolaso. **História do Indianismo**. São Paulo: Imprensa Metodista, 1972, pp. 16.17; SCHWAB, Raymond. **La Renaissance Orientale**, op. cit., pp. 47, 124.

<sup>400</sup> PRINSEP, Henry Thoby. “Memory of the Author”. In: THOMAS, Edward (ed.). **Essays on Indian Antiquities, Historic, Numismatic, and Palaeographic, of the late James Prinsep**. V. I, London: John Murray, 1858, p. III.

A partir da análise que fora apresentada a ti, perceberás que a prática religiosa dos indianos está longe de um sistema concentrado e compacto, mas é, senão, um composto heterogêneo de vários e não raramente incompatíveis ingredientes, já que, em alguns antigos fragmentos, se fez grandes adições não autorizadas, a maioria das quais são de natureza extremamente perniciosa e vergonhosa. Sendo ela, portanto, de pouca serventia para tentar abrir os olhos da multidão.<sup>401</sup>

Em última análise, Wilson considera que a cultura cristã deve simplesmente substituir a cultura indiana, a qual, aqui, parece se referir ao tantrismo. Entretanto, ao mesmo tempo, esperava que o conhecimento integral da tradição védica pudesse ajudar de fato à conversão dos próprios indianos. Tal visão cristocêntrica, imperialista e modular ecoava em alto e bom tom os ditames profundos da *East India Company* e seu ímpeto em refutar o imaginário milenar e sistemático indiano. E ciente das dificuldades, muito além das constatadas nas Américas e África, de que a Índia dos intelectuais *brāhmaṇas* não desistiria facilmente de suas verdades filosóficas,<sup>402</sup> concluiu:

A tendência geral da educação brahmânica é reforçar a dependência da autoridade [fortemente intelectualizada], em primeira instância, do *guru* e, logo em seguida, dos livros [*Vedas*]. Um *brāhmaṇa* é instruído exclusivamente para obter conhecimento, mas nunca para empreendimentos sobre o pensamento independente, uma vez que ele apela para a memória, citando textos sem medida e sob inquestionável confiança. Será difícil convencê-lo de que os *Vedas* são humanos e escritos comuns, que os *Purāṇas* são modernos e inautênticos, ou mesmo que os *Tantras* não suscitam respeito. Enquanto ele se opõe à autoridade da razão e reprime o funcionamento da convicção pela dicção de um sábio de renome, o pensamento pouco pode fazer sobre sua compreensão. Certo é, portanto, que ele terá que recorrer às suas autoridades, e por isso é importante mostrarmos que as suas autoridades são sem valor.<sup>403</sup>

Aqui, nos parece que Wilson mais confirma a seriedade com a qual os pensadores indianos encaravam o conhecimento, ao invés de desqualificá-la, ao mesmo tempo em que se coloca como etnocêntrico audacioso ao implicitar que as escrituras cristãs não são humanas e escritos comuns. Todavia, privilegiar a memória era sem dúvida um dos ingredientes da educação brahmânica, tendo em vista que a mesma destinava-se a manter a tradição, incluso a intelectual. Ela também estava centrada na relação mestre-discípulo (em sânscrito *paramparā*), tão intrincada que qualquer tutela ou acompanhamento intelectual moderno

<sup>401</sup> WILSON, Horace Hayman. **Works**. London: Trubner and Co., 1862, v. 2, pp. 79-80.

<sup>402</sup> **Ibid.**, p. 114.

<sup>403</sup> **Ibid.**, pp. 80-81.

tor-nar-se-ia mero e ínfimo vislumbre, sendo, não obstante, uma relação que envolvia criação de parentesco e elo de espíritos.

Wilson critica uma possível falta de independência intelectual do discipulado, mas como pode haver independência se não se conhece a dependência? Como se pode ter total liberdade de pensamento se não for bem motivado ou orientado para tanto? Ter independência de pensamento não exclui ter um mestre ou grande orientador que acompanhe e apresente direções diversas; se assim fosse, bastaríamos construir bibliotecas e dizer a todos: se virem! E mesmo nessa situação acéfala, o autodidata orientar-se-ia pelos discursos impressos, já que a motivação para se crer em pensamento independente está necessariamente atrelada ao ouvir ou realizar, via alguém ou algo. Wilson mesmo possui as diretrizes do cristianismo e do imperialismo inglês para afirmar que os indianos não possuíam pensamentos independentes, sendo assim, como podemos ter como fato real o que ele diz, sendo ele mesmo produto do que critica? Ele parece confundir “seguir” com “obedecer”.

Na cultura brahmânica, o ambiente educacional de desenvolvimento intelectual, artístico e religioso fica sob a responsabilidade das habilidades de um educador prioritariamente aceito socialmente como autorrealizado, ou seja, de alguém que possui a sanção e o respeito social (nascimento unido à vocação e à conduta apropriada a um intelectual) da família dos discipulados, por se apresentar dotado de *Śakti* (“potência”, no caso, intelectual e mental).<sup>404</sup> Portanto, para a cultura brahmânica, o *guru* ou mestre (exclusivamente *brāhmaṇa*) é capaz de ensinar um conhecimento fidedigno e autêntico por controlar os seus sentidos sensoriais e por estar centrado nos preceitos da tradição oral, seguido por seu exemplo pessoal. Assim, o educador deve ser um *brāhmaṇa* e um verdadeiro *ācārya*, ou seja, um homem capaz de ensinar não apenas com palavras, mas também com o seu comportamento pessoal e sua versatilidade filosófica. Na *Bhāgavata Purāṇa*, o deus azul *Kṛṣṇa* explica que “deve-se saber que o *ācārya* [mestre] sou eu mesmo e não deve ser desrespeitado de forma alguma. Não se deve invejá-lo, julgando-o um homem comum, pois ele é o representante de todos os Deuses”.<sup>405</sup>

<sup>404</sup> *Śakti*, da raiz verbal *śak*, denota o “ser capaz de ter o poder de fazer algo” ou a “energia ativadora”; *Śakti* também se refere às Deusas dos ritos védicos: *Durgā*, *Kālī*, *Umā*, dentre outras. Para tal cultura, a energia feminina representa a fama, a fortuna, a oratória, a memória, a inteligência, a firmeza e a paciência (*Bhagavad-gītā*, X.34); todas elas, presentes num ser humano, indicam sintomaticamente a sanção das Deusas, por isso, *Devī*, a Deusa suprema, personificação feminina da energia total da manifestação cósmica, é denominada de *Tripura-sundarī*, “a mais bela das três cidades”, isto é, a mais bela dos três mundos (inferior, mediano e superior) e a senhora do universo.

<sup>405</sup> *Bhāgavata Purāṇa*, XI, 17.27.



Mesmo nos tempos modernos, como há tempos imemoriais, os grandes mestres – os quais, todos, possuíam (ou possuem) seus próprios mestres –, tais como Kant, Nietzsche, Weber, Mauss, Horkheimer, Eliade, Lévi-Strauss, Sartre, Keith Thomas, Said, Le Goff, Foucault, Halbfass, dentre centenas mais, fizeram escolas, e sem eles muitos deixariam de obter uma visão de mundo, do homem e das coisas do homem, como perceberam e interpretaram. E isso não implica não ter pensamento independente, mas apenas receber diretrizes variadas para saberes variados que se suspendem diante do senso comum.

Todavia, diferentemente (às vezes não) da modernidade, na prática, os *brāhmaṇas* não só representam os Deuses, mas por vezes são considerados os próprios Deuses, pois até o próprio deus azul *Kṛṣṇa*, segundo a literatura indiana, ao se encarnar no mundo também possui seu mestre, o renomado *Sāṅḍīpani Muni*. A Índia possui o estigma de terra dos mestres, de terra dos discípulos, é uma terra que cativa conhecimentos variados e dificilmente poderíamos contrapor esse fator de fácil verificação – e isso não se contrapõe com o nosso modelo de obter conhecimento, pelo contrário, o enraíza.

Weber afirma que o jovem estudante *ārya* possui uma estrita disciplina ascética e pessoal diante de seu tutor:

A obediência só tinha um limite: quando o mestre exigia uma iniquidade mortal ou ensinava algo que não se encontrava nos *Vedas*. Portanto, o mestre devia ser venerado, e não se podia venerar em sua presença a outro mestre. Aos *brahmacārins* [estudantes] era proibido o consumo de carne, de mel, de fragrâncias, de licores; caminhar sobre carruagem, resguardar-se da chuva, pentear-se e limpar os dentes [sem necessidade]. As prescrições eram: banho regulamentado, controle periódico da respiração (que se corresponde com a posterior técnica do *Yoga*) e a devoção pela [recitação da] sílaba *Om*.<sup>406</sup>

Para todo esse ascetismo juvenil, que deve acompanhar suas apropriações filosóficas, o mestre necessariamente deve estar dotado de direitos e deveres específicos e sagrados, retomando sempre o que os Deuses fizeram no princípio (védico): ouvir, praticar, se autorrealizar e transmitir o conhecimento adquirido ou despertado, os quais revelam uma ontologia original, um ato mítico que legitima e modela a sua ação, o seu conselho e sua prédica. Um mestre *bona fide* deve ser inicialmente um *dhīra* (“abstinente”, “lúcido”, que não se perturba com a ilusão material), sendo capaz de controlar a *vāca* (fala), a *mana* (mente), a *krodha* (ira), o *jihvā* (desejos da língua) e a *udaropastha* (a fome, a gula e os impulsos sexuais).

<sup>406</sup> WEBER, Max. **Hinduismus und Buddhismus**, op. cit., p. 241 (nota 17), conformidade do sânscrito nossa.

E o discipulado deve ter, ao menos por algum tempo, o que Nietzsche denomina de “horror ao casamento”, já que “o filósofo casado é coisa *de comédia*, eis minha tese”.<sup>407</sup> É um ideal ascético que não se relaciona com ter ou não ter pensamento independente, pois tal prodigalidade do espírito depende da vontade de potência que está atrelada à cultura que a motiva ou desmotiva. Nietzsche será específico ao dizer que “no ideal ascético são indicadas tantas pontes para a *independência*, que um filósofo não consegue ouvir sem júbilo e aplauso interior a história desses homens resolutos que um dia disseram Não a toda servidão [...]”,<sup>408</sup> e mesmo que eles tenham sido “asnos” ou de “grande espírito”. Com isso, complementa Nietzsche, ele não nega “a existência”, senão apenas afirma-a. Em efeito, surge o que Nietzsche chama de familiar “desejo perverso”: “pereça o mundo, faça-se a filosofia, faça-se o filósofo, faça-se eu”. Sinteticamente, esse é exatamente o imaginário dos intelectuais indianos.

Por tudo isso, por essa tragédia ditirâmbica e antissentimentalista védica, Wilson teme que os dogmas cristãos não sejam capazes, como não o foram, de convertê-los.

Wilson também apregoava que os pensadores brahmânicos eram susceptíveis à “obstinação tenaz” sobre seus “dogmas especulativos [...], em especial aos relativos à natureza e a condição da alma”.<sup>409</sup> Aqui ele estava esperançoso de que, por inspiração, o esforço diligente do “capcioso” sistema de pensamento brahmânico fosse “demonstrado como falacioso e falso pela lança da verdade cristã”.<sup>410</sup> Como o primeiro titular da *Boden Chair* (lê-se: “quem melhor refuta o hinduísmo”) de Oxford para o sânscrito, Wilson entregasse a palestras públicas no intuito de promover sua causa cristocêntrica.<sup>411</sup> Ele pretende que seus discursos “ajudem os ouvintes com um prêmio de duas centenas de libras [...] para a melhor refutação do sistema religioso hinduísta”.<sup>412</sup> Seus textos, como esperado, estão recheados de vias semelhantes, incluindo um método detalhado para explorar a psicologia central brahmânica pelo uso de um relacionamento mestre-discípulo em contrafação. No entanto, tamanho etnocentrismo wilsoniano abriu portas e manifestou inúmeras críticas contra seu pseudointelectualismo. Impulsionando a célebre Natalie Sirkin (falecida este ano)

<sup>407</sup> NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral*, op. cit., § III.7, grifos do autor.

<sup>408</sup> *Ibid.*

<sup>409</sup> WILSON, Horace Hayman. *Works*, op. cit., p. 114.

<sup>410</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>411</sup> A cadeira *Boden* – a segunda de sânscrito na Europa, após a dos franceses, como veremos –, foi criada em 1830 por Joseph Boden, a pedido da *East India Company* para promover “a tradução das escrituras em sânscrito, como um modo a permitir que seus compatriotas procedessem à conversão dos nativos da Índia para a religião cristã” (KLOSTERMAIER, Klaus. *A Survey of Hinduism*, op. cit., p. 23). Sobre a fundação da *Boden* ver: ALTER, Stephen. *William Dwight Whitney and the Science of Language*. Maryland: JHU Press, 2005, pp. 45-47.

<sup>412</sup> DEY, Shamboo Chander. *Sir Charles Wilkins*, op. cit., pp. 71-72.

a apresentar evidências documentais de que Wilson foi um grande plagiador, uma vez que a maioria das suas importantes publicações foi coletada dos manuscritos de autores falecidos, incluso indianos, cujas obras ele creditou a si próprio. “Ele escreveu uma análise dos *Purāṇas* sem lê-los”, nos informa Sirkin.<sup>413</sup>

Com tal metodologia, e como grande admirador dos trabalhos indológicos de Jones, Wilson continuou a “obra”. Uma obra que, principalmente com o seu *Sanskrit-English Dictionary* (possivelmente plagiado), atraiu muitos europeus para o estudo do sânscrito. Sua hegemonia durou até 1875, ocasião na qual apareceu o *Sanskrit Wörterbuch* ou *Sanskrit-German Dictionary*, também conhecido como *Petersburger Wörterbuch*, em 7 volumes (1852-1875), do filólogo Otto Böhtlingk (1815-1904) e do indólogo Rudolph Roth (1821-1893).<sup>414</sup> Böhtlingk possui uma excelente edição da gramática *Aṣṭadhyāyī* de Pāṇini, com um suntuoso comentário em alemão.<sup>415</sup> Tal edição foi, 47 anos depois, republicada com uma tradução completa para o alemão, intitulada *Panini's Grammatik mit Übersetzung*.<sup>416</sup> Suas traduções do *Chāndogya Upaniṣad* e do *Bṛhad-Āraṇyaka Upaniṣad* (ambas de 1889) também foram bem aceitas na Europa. Roth, tutelado por Burnouf, aluno de Müller, membro honorário da *Asiatic Society of Calcutta* e docente da University of Tübingen, foi mais ousado, fundando a filologia védica na Europa e inovando as pesquisas em torno dos clássicos canônicos indianos.

Assim como os jesuítas no Brasil invadido e os evangélicos e missionários católicos modernos, Wilson optou pelo drama teatral para conversão dos indianos, promovendo e inspirando a criação ocidentalizada do *Hindu Theatre*, arte que é milenar na Índia.<sup>417</sup> Em 1827, em três grandes volumes, foi publicado o seu *Select Specimens of the Theatre of the Hindus*, o qual contém 29 dramas indianos, incluso *Vikramorvaśhīya* de Kālidāsa, *Mṛcchakatika* e *Mudrārākṣa* de Śudraka,<sup>418</sup> *Uttara-rāma-carita* e *Mālatī-mādhava* de Bhavabhūti e *Ratnāvalī* de Śrī Harṣa.<sup>419</sup> Em tal empreitada, Wilson acrescentou um prefácio de 70 páginas, posteriormente traduzido para o francês e o alemão.<sup>420</sup> Segundo Sirkin, tudo plágio.

<sup>413</sup> SIRKIN, Natalie. “H.H. Wilson and Gamesmanship in Indology”. In: *Asian Studies*, v. 3, 1965, p. 303.

<sup>414</sup> Este dicionário foi reimpresso pela editora indiana Motilal Banarsidass, em 1991 e 1998.

<sup>415</sup> Bonn, 1839-1840.

<sup>416</sup> Leipzig, 1887.

<sup>417</sup> SCHWAB, Raymond. *La Renaissance Orientale*, op. cit., p. 116.

<sup>418</sup> Este, adaptado para o francês por Nerval, em 1835, com o título *Le Chariot de Terre Cuite*. Cf. *Ibid.*

<sup>419</sup> Cf. RYDER, Arthur William (trad.). *The Little Clay Cart (Mṛcchakatika): A Hindu Drama Attributed to King Shudraka*. Cambridge: Harvard University Press, 1905; BHATTACHARJI, Sukumari. *History of Classical Sanskrit Literature*. London: Sangam Books, 1993, p. 93.

<sup>420</sup> SENGUPTA, Gauranga Gopal. *Indology and Its Eminent Western Savants*, op. cit., p. 55.

Após mais de vinte anos na Índia, Wilson retornou para a Inglaterra em 1833, assumindo sua cátedra *Boden* em Oxford. E após a morte de Wilkins, em 1836, ele também foi nomeado bibliotecário da *India Office Library*, estendendo seus estudos indológicos. Junto a essa extensão, em 1837 publicou em inglês o tratado filosófico *Sāṅkhya-Kārikā*, com os comentários do filósofo indiano *Gauḍapāda* (século VIII d.C.), o avô filosófico de um dos maiores e mais comentados filósofos indianos, *Śaṅkara*, discípulo de *Govindabhagavatpāda*.

As inúmeras aulas de Wilson em Oxford foram coletadas e publicadas como *Lectures on the Religious and Philosophical System of the Hindus* (1840). No mesmo ano, paralelamente à publicação do *Bhāgavata Purāṇa* do francês Eugène Burnouf,<sup>421</sup> ele publica em Londres,<sup>422</sup> em cinco volumes e em primeira mão ocidental, uma versão completa do *Viṣṇu Purāṇa*<sup>423</sup> com copiosas notas e um luxuoso comentário introdutório sobre a obra (plagiada?). Por tal feito ele é considerado – em meio a controvérsias – o primeiro europeu, juntamente com Burnouf, a estudar “seriamente” os *Purāṇas*. Por isso, comenta Winternitz que Wilson foi o “pai dos estudos purânicos na Europa”.<sup>424</sup>

Em *Journal of the Royal Asiatic Society*, Wilson também discorre sua opinião sobre os *Vedas*:

Quando os textos do *R̥g* e *Yajur Vedas* forem concluídos [traduzidos], estaremos de posse de um material suficiente para a apreciação segura dos resultados deles derivados; e da atual condição dos indianos, tanto política como religiosa, em uma data contemporânea e com os primeiros registros conhecidos de organização social em mãos – muito anterior ao início da civilização grega e antes do mais antigo vestígio do império assírio até então descoberto; provavelmente contemporâneos dos mais antigos escritos hebraicos e posteriores apenas às dinastias do Egito, das quais, no entanto, nós ainda pouco sabemos, exceto nomes estéreis; os *Vedas* nos dão informações abundantes, respeitando tudo o que é mais interessante na contemplação da Antiguidade.<sup>425</sup>

<sup>421</sup> SCHWAB, Raymond. *La Renaissance Orientale*, op. cit., p. 120.

<sup>422</sup> Trübner & Co., 1840. Para uma nova edição ver: WILSON, Horace Hayman (transl.). *The Vishnu Purana*. 5 vols. New York: Garland Publishing, 1981.

<sup>423</sup> Lembramos que, segundo o indólogo Gavin Flood, os *Purāṇas* (histórias do passado antigo), no total de 18 principais e 18 subordinados (chamados *Upapurāṇas*), com inúmeros outros *Purāṇas* regionais, constituem um extenso corpo de complexas narrações de genealogias de personalidades divinas e reis prévios à dinastia *gupta*, cosmologias, códigos de leis, descrições de rituais e peregrinações a lugares sagrados. Trata-se de tradições orais, posteriormente plasmadas por escrito, e tradicionalmente recitadas em reuniões específicas com narradores especialistas. Segundo Flood, deve-se examiná-los em sua intertextualidade e de maneira sincrônica, em vez de tentar estabelecer uma sequência diacrônica ou histórica (FLOOD, Gavin. *El Hinduismo*, op. cit., p. 142). Atualmente, sabe-se que tais obras, ao menos as 36 mais proeminentes, foram escritas por volta de 5000 a.C., segundo a nova indologia – a qual contrapõe-se às datações do Müller e companhia – de Dinesh Agrawal, Bal Gangadhar Tilak, Kosla Vepa e David Frawley.

<sup>424</sup> WINTERNITZ, Moriz. *A History of Indian Literature*, op. cit., pp. 56-57.

<sup>425</sup> Apud RADHAKRISHNAN, Sarvepalli. *Indian Philosophy*. Vol. I, Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 24.

Hoje, todas essas conjecturas de Wilson já foram devidamente esclarecidas, tornando a civilização indiana muito anterior aos hebreus e mais antiga que os encantados egípcios.

Com uma suntuosa aquisição de 540 manuscritos sânscritos, Wilson notabilizou-se, tornando-se um dos mais famosos pesquisadores indólogos de seu tempo. Por tal evidência, durante os anos 1862-1871, todos os seus trabalhos foram publicados em 20 volumes, tendo o reconhecimento de seu legado orientalista devidamente anotado pela *Asiatic Society*:

[...] ele deixou em suas obras e publicações de valor inestimável e em suas contribuições para o *Journal* desta e de outras sociedades, com finalidades análogas, registros que ficarão para sempre como auxílio à instrução dos orientalistas e como guia aos pesquisadores da mina de tradições asiáticas.<sup>426</sup>

No entanto, hoje, pensamos nós, suas contribuições orientalistas – além da tradução em si – ficaram no máximo no âmbito do esforço apreciável, não mais do que isso, por serem não tão estimadas como sua *Society* assim divulgou – ausente da análise do Said –, longe de um “para sempre” ou de um auxílio em parte domesticado para um discurso já bem conhecido e apreciado pelos impérios, especialmente presente em suas notas, críticas e comentários diversos.

### Monier Monier-Williams

O sucessor de Wilson da *Boden Chair* de sânscrito em Oxford – seguindo a sua estratégia missionária secular, a exemplo também de Jones, seja com plágios, seja com proselitismos fundamentalistas –<sup>427</sup>, foi Monier Monier-Williams (1819-1899). Filho de ingleses, nascido em Bombaim<sup>428</sup> e educado na Inglaterra, foi convocado aos vinte anos, devido à sua amizade com Wilson, a ser escritor da *East India Company* em 1839.<sup>429</sup> Monier-Williams estudou no *College* da *East India Company*, onde posteriormente passou a docente

<sup>426</sup> Apud SENGUPTA, Gauranga Gopal. **Indology and Its Eminent Western Savants**, op. cit., p. 59.

<sup>427</sup> Segundo Sugirtharajah, os orientalistas Jones, Wilson, Müller e Monier-Williams tentaram encontrar e fundar, ao contrário dos missionários ingleses, um monoteísmo no hinduísmo. Cf. SUGIRTHARAJAH, Sharada. “**Colonialism**”, op. cit., p. 78.

<sup>428</sup> Indo para a Inglaterra aos dois anos de idade, após a morte do pai.

<sup>429</sup> SASTRI, Ramaswami. **Eminent Orientalists**, op. cit., p. 148.

da mesma. De 1844 a 1858 foi docente de sânscrito e persa na Hailebury, e após a sua nomeação como *Boden Professor* de sânscrito na Oxford University, em 1860, ministrou uma aula inaugural intitulada *The Study of Sanskrit in Relation to Missionary Work in India* [*O Estudo do Sânscrito em Relação à Obra Missionária na Índia*], já demonstrando a que viera. Vejamos o que ele diz:

[...] Devo chamar a atenção para o fato de que sou apenas o segundo ocupante da *Boden Chair*, e que o seu fundador, o Coronel Boden, declarou mais explicitamente em seu testamento (datado em 15 de agosto de 1811) que o objetivo especial do seu magnânimo legado foi promover a tradução das escrituras sânscritas, de modo a permitir que seus compatriotas procedessem na conversão dos nativos da Índia para a religião cristã.<sup>430</sup>

Nesta perspectiva, segundo Klaus Klostermaier, a publicação de seus dicionários e gramáticas sânscritas motivaram e criaram as bases para a tradução da Bíblia em línguas indianas: o que era realmente sua intenção.<sup>431</sup>

Monier-Williams também escreveu um livro intitulado *Hinduism* (1894), publicado e distribuído pela *Society for Promoting Christian Knowledge*. Sendo ele mais conhecido pelos estudantes de indologia dos séculos XX e XXI, devido ao seu pragmático *A Sanskrit-English Dictionary*, com 1333 páginas e 200.000 vocábulos sânscritos, o qual muitos atribuem como sendo plágio de eruditos indianos, por conter detalhes culturais e literários que dificilmente ele obteria na época (sem computador para busca eletrônica de passagens literárias – já que seria humanamente impossível memorizar todos os textos) e em uma única vida, sem o auxílio da memória dos eruditos indianos; algo que ele não deu nenhum crédito, ignorando simplesmente. Além disso, dedicou mais de vinte anos à fundação de um instituto em Oxford, no intuito de difundir a literatura sânscrita e os estudos indológicos pela Europa e formar ingleses que iriam trabalhar na Índia. Ele conseguiu, e o *Indian Institute* foi formalmente inaugurado em 1883.<sup>432</sup>

O seu espírito de cruzado se define quando ele submete o seu conhecimento em línguas indianas na Haileybury College, enquanto esperava sua viagem para a Índia, ficando sob o encanto do sânscrito, ou melhor, vislumbrando as minas dos cruzados. Mas a notícia da morte de seu irmão, que serviu no exército indiano durante a revolta do Baluquistão (fronteira afegã com a Índia), o fez desistir de sua posição, a fim de permanecer com sua mãe

<sup>430</sup> MONIER-WILLIAMS, Monier. **Sanskrit-English Dictionary**: etymological and philologically arranged with special reference to cognate Indo-European languages. Delhi: Motilal Banarsidass, 2002, p. ix.

<sup>431</sup> KLOSTERMAIER, Klaus. **A Survey of Hinduism**, op. cit., p. 23.

<sup>432</sup> INDEN, Ronald. **Imagining India**, op. cit., p. 99.

na Inglaterra. Nessa mesma época, ele decidiu dedicar sua vida intelectual e cristã ao idioma sânscrito. Wilson, que foi de grande inspiração para ele, o ajudou a conseguir uma bolsa de estudos em sânscrito em Oxford. À sua boa sorte, ele foi designado para ensinar no Haileybury imediatamente após a sua graduação, em 1844, mantendo esse posto até a *College* fechar em 1858. Devido à sua empolgação de cruzado em torno do sânscrito, logo publicou o *Elementary Grammar of the Sanskrit Language* para “beneficiar” os seus alunos em 1846. Isso resultou em grande procura e muitas edições.

Em Haileybury publicou ainda, assim como Wilson, uma tradução do *Vikramorvashīya* de *Kālidāsa*, em 1849, e a peça *Abhijñānśakuntalā* [*O Reconhecimento de Śakuntalā*], em 1856.

Após o fechamento de Haileybury, ele lecionou por alguns anos na Cheltenham College. Logo em seguida, foi escolhido por Max Müller para suceder Wilson depois que o mesmo morreu em 1860, ocupando a cadeira de sânscrito de Oxford, permanecendo de 1860 até 1888. O seu *A Sanskrit-English Dictionary*, publicado em 1851, obteve uma segunda edição em 1872 e uma mais atualizada em 1899; esta última (póstuma) com a colaboração dos indólogos alemães Ernst Leumann e Carl Cappeller.

Monier-Williams desaprovou a visão evolucionista e cristã de Max Müller em relação aos *Śāstras* (manuscritos) védicos:

Não há nenhuma dúvida que é um grande erro relacionar a força dessas Bíblias não-cristãs, em conformidade com uma teoria científica do desenvolvimento e, em seguida, apontar a Bíblia cristã como sendo o coroamento do fruto da evolução religiosa. Até agora, a partir dessa ideia [da teoria de Müller], estas bíblias não cristãs estão todas se desenvolvendo na direção errada. Todas elas começam com alguns *flashes* de luz verdadeiros e terminam em total escuridão.<sup>433</sup>

Mas para não deixar dúvidas sobre seu interesse, igual ao de Müller, Monier-Williams complementa:

Parece-me que os nossos missionários [anglicanos] estão já suficientemente convencidos da necessidade de se estudar essas obras, e de tornarem-se familiarizados com as falsas crenças com as quais têm de lutar contra. Como poderia um exército de invasores ter alguma chance de sucesso em um país inimigo, sem o conhecimento da posição e da força de suas fortalezas [sua cultura e valores], e sem saber como transformar as baterias [ideias fundamentais] que podem utilizar contra o inimigo?<sup>434</sup>

<sup>433</sup> MONIER-WILLIAMS, Monier. **Religious Thought and Life in India**. Oxford: Oxford University Press, 1885, p. 10.

<sup>434</sup> **Ibid.**

Mais explícito impossível. Um típico orientalista com uma única missão: cristianizar a Índia, nada aquém disso. Ideias, lógicas, línguas, racionalizações, motivações, contatos, pesquisas, noites mal dormidas, abstinências, plágios e ócio intelectual, tudo a serviço de um propósito fechado, direcionado e impiedoso. Uma real cruzada revivida, agora não mais com espadas ou flechas, apenas livros e oratória; não mais com o intuito de reconquistar a dita Terra Santa, mas a Terra dos *Āryas*, a qual se afamara sem precedentes e tornara-se, por isso, um inimigo a ser derrotado sem demora, antes que as balizas imperiais e clericais fossem desafiadas e desacreditadas. Para tanto, ele escreve um capítulo em seu *Modern India and the Indians* intitulado *Progress of our Indian Empire*, em defesa da história invasora britânica (por ter conquistado holandeses, portugueses e mogóis) e do mundo cristão anglicano (por ter realizado o que os jesuítas não conseguiram: traduzir os *Vedas* e interpretá-lo sob a cruz). Mas acima de tudo e todos está o ímpeto do invasor cruzado e do imaginário que se interessa pelo poder universal e aculturador da cruz – do orientalismo saídiano em pleno êxtase:

Para qual propósito, então, tem sido esse enorme território destinado à Inglaterra? Não é necessário o “corpus vil” de experiências políticas, sociais ou militares; não é para o benefício de nosso comércio ou para o aumento da nossa riqueza, senão para que cada homem, mulher e criança, desde o Cabo Comorim até as montanhas dos Himalaias,<sup>435</sup> possam ser elevados, iluminados, cristianizados.<sup>436</sup>

Monier-Williams, o grande sanscritista de Oxford e aclamado douto inglês, conclamando os intelectuais ao seu método racional de se fazer ciência e aprimoramento das ideias, assim (assemelhando-se aos interesses jesuítas) se pronuncia:

Deixe-me começar por declarar a minha convicção de que o tempo está se aproximando, se já não chegou, quando todos os cristãos pensantes terão de reconsiderar sua posição [missionária] e, por assim dizer, reajustarem-se a seus ambientes alterados [mundos pagãos]. Observem isto, não digo reajustar sua santíssima fé – e nem as doutrinas de uma vez por todas, como assim foram entregues aos santos, já que não se pode alterar nada pelas circunstâncias [atuais] – mas, reajustar-se aos seus próprios pontos de vista pessoais. Todos os habitantes do globo estão a ser rapidamente transformados em conjunto pelas facilidades da comunicação [na época, crescente], como

<sup>435</sup> Expressão comum dos indianos ao referirem-se a todo o território da Índia, assim como os brasileiros expressam: “do Oiapoque ao Chui”.

<sup>436</sup> MONIER-WILLIAMS, Monier. **Modern India and Indians**. Trubner's Oriental Series (44), London: Routledge, 2001, p. 253.



está dito pelo grande São Paulo: deus fez todas as nações da terra para um único sangue [cristão], e isto está sendo feito com mais força a cada dia.<sup>437</sup>

Por tal convicção, Monier-Williams será qualificado pelo professor de *South Asian History* da University of Chicago, Ronald Inden, como um mero e voraz idealista cristão. Um idealista que, assim como Hegel, via nos *Vedas* e no pensamento indiano, o início da religião, do espírito elevado e da história em si. Inden explica que Monier-Williams “estava convicto de que a religião nos *Vedas* era de mesma origem da nossa [cristã]”.<sup>438</sup> E para justificar sua conjectura, o inglês indagará: “para quais divindades, então, os poetas védicos endereçam suas orações e hinos?”, e em resposta, induzindo um monoteísmo aos *Vedas*, conclui: “Estas foram provavelmente as mais adoradas divindades [da época] sob nomes similares, dados pelos nossos progenitores arianos, em sua casa natal e em algum lugar primordial no mapa da Ásia Central”. “Nossos progenitores arianos” indica claramente que o imaginário do professor de Oxford não pretendia perder a fama espalhada por Jones e Müller (e em parte por Hegel) de uma raça superior e *ārya*, que, segundo ele, deu origem às grandes mentes globais, em filosofia e religião. Mas que, de fato, como veremos mais adiante, *ārya* não se trata de raça, mas de cultura e comportamento. E quanto à natureza dessas divindades, Monier-Williams, na esteira de Müller, dirá:

A resposta é: adoravam as forças físicas [naturais] antes que todas as nações, guiados unicamente pela luz da natureza, à qual possuía no período inicial de sua instintiva vida; curvaram-se, e [em relação a tais forças] até mesmo os mais civilizados e iluminados [como os gregos e romanos, também] sempre foram obrigados a dobrarem-se em respeito e reverência, senão em adoração.<sup>439</sup>

Ou seja, os *āryas* do período védico indiano (portanto, pré-cristãos) adoravam a natureza simplesmente porque a verdade sobre o deus cristão ainda não tinha se revelado, nos elucida Inden sobre a mente de Monier-Williams.<sup>440</sup>

E nossa observação de um orientalismo cristão e desenfreado em Monier-Williams, se confirma ainda mais quando ele se exalta: “Quando os muros da poderosa fortaleza brahmânica forem cercados, minados e, finalmente, invadidos pelos soldados da cruz, a vitória do cristianismo estará sinalizada e completa”.<sup>441</sup>

<sup>437</sup> *Ibid.*, p. 246.

<sup>438</sup> INDEN, Ronald. *Imagining India*, op. cit., p. 99.

<sup>439</sup> MONIER-WILLIAMS, Monier. *Hinduism*. Calcutta: Susil Gupta, 1956, pp. 14-15.

<sup>440</sup> INDEN, Ronald. *Imagining India*, op. cit., pp. 99-100.

<sup>441</sup> MONIER-WILLIAMS, Monier. *Modern India and Indians*, op. cit., p. 247.

Sua estratégia consistia em atrair os intelectuais europeus para o estudo das ideias indianas, o que provocaria, segundo ele, uma reviravolta racional, controladora e domesticadora do mundo indiano. A Índia e seus intelectuais ficariam a mercê não apenas da política e da economia inglesa, mas principalmente do cristianismo via intelectuais. E aqui apercebe-se o velho sonho iluminista e secular no objetivo último do sanscritista de Oxford. Para tanto, assim como seus antecessores, ele precisou utilizar a fama e os aparatos do pensar indiano – o que caracteriza o Renascimento Oriental apresentado por Schwab e Quinet –, na tentativa de convencer e ampliar as relações da Índia com a Grécia aos olhos de seus pares e intelectuais compatriotas. Para realizar essa empreitada, iniciou, durante seus anos em Oxford, comparações entre os épicos homéricos (*Iliada* e *Odisséia*) e brahmânicos (*Rāmāyaṇa* e *Mahābhārata*), indicando que os heróis gregos não tinham a profunda santidade encarnada nos personagens dos dois clássicos indianos. E tais observações, segundo Gouranga Sengupta, mudou radicalmente a ideia dos eruditos ingleses em relação aos épicos indianos como inferiores aos gregos.<sup>442</sup> Tudo em nome da moral iluminista cristã.

Monier-Williams asseverará:

Os indianos fazem parte, talvez, da única nação, como os gregos, que investigou de forma independente e verdadeiramente científica, as leis gerais que regem a evolução da linguagem [...],<sup>443</sup> devido ao sânscrito ser visto como a língua instruída da Índia – a língua de seus habitantes cultos, a língua de sua religião, de sua literatura e ciência – e de maneira nenhuma uma língua morta, mas ainda falada e escrita por homens eruditos em todas as regiões do país, desde a Caxemira até o Cabo Comorim, de Bombaim a Kolkata e Madras [...].<sup>444</sup> Estamos surpresos com a extensão de algumas produções literárias da Índia em comparação com as dos países europeus. Por exemplo, a *Eneida* de Virgílio diz-se constituída por 9000 linhas, a *Iliada*, de Homero, por 12000 linhas, e a *Odisséia* por 15000, enquanto o poema épico sânscrito chamado *Mahābhārata* contém pelo menos 200.000 linhas [na verdade, 220.000 linhas ou 110.000 versos], sem contar o suplemento chamado *Harivaṃśa* [e os demais épicos]. As obras dos indianos não sofrem por comparação com os melhores exemplos [oferecidos], da Grécia e de Roma, enquanto em sabedoria, profundidade e perspicácia de seus apogemas morais, eles são incomparáveis [...]. Mais do que isso, os indianos fizeram consideráveis avanços na astronomia, na álgebra, na aritmética, na botânica e na medicina, para não mencionar a sua superioridade em gramática, muito antes destas ciências terem sido cultivadas pelas nações mais antigas da Europa [e da Ásia].<sup>445</sup>

<sup>442</sup> SENGUPTA, Gouranga Gopal. *Indology and Its Eminent Western Savants*, op. cit., pp. 88-89.

<sup>443</sup> Assim como foi corroborado por Nicholas Ostler, anteriormente comentado.

<sup>444</sup> Muitos *brāhmaṇas* falam o sânscrito na Índia atual, e além disso produz-se algumas defesas de doutorado, por não *brāhmaṇas*, em sânscrito.

<sup>445</sup> MONIER-WILLIAMS, Monier. *Sanskrit-English Dictionary*, op. cit., p. xxi.

Heinrich Zimmer, Max Weber, Joseph Campbell,<sup>446</sup> Edwin Bryant, Subash Kak e praticamente toda a indologia atual confirmam e ampliam essas inferências de Monier-Williams, mas em se tratando de um típico orientalista inglês (pensando no Said), sabe-se que, a princípio, tudo parece um encanto em indomania, como se fosse um ecoante da cultura indiana, mas na realidade é pura estratégia que se utiliza de algo verossímil para algo interessado, de algo que não se pode difamar totalmente para algo que se quer suplantar; em suma, puro disfarce de falso amante, o qual se utiliza de meios elogiosos visando fins meramente pessoais.

E ainda julga ser bem-vindo na condição de invasor, delimitando o hinduísmo como “uma enorme mansão hospitaleira, que veio abrir suas portas para todos”.<sup>447</sup> Para todos aqueles que de preferência queiram destruí-lo, ele apresenta discursos exaltados e fundamentalistas – bem conhecidos nossos – como: “A Índia está destinada a se tornar cristã, e não pode escapar de seu destino”.<sup>448</sup> Aqui, a razão cai por terra e deixa esparramar sua puríssima credence cristã, a qual recheia sem sutilidade seus discursos com ar de intelectualidade. E sua superstição cristã fica ainda mais evidente quando, como sempre acontece em linguagens discursivas do tipo, ao enaltecer a grandeza dos demônios que a todos dominam, como espíritos rebeldes em legiões que invadem nações inteiras. E aqui não podemos deixar passar o fato de que tal visão de mundo nos lembra uma espécie de esquizofrenia delirante sem obstáculos ou cura, estabelecendo delírios aos indianos, como tentativa de justificar suas próprias loucuras:

Meu objetivo neste capítulo [*Demon-worship and Spirit-worship*] será o de mostrar que todos os demônios e espíritos malignos são muito mais do que objetos de culto [pensando nas deidades indianas] como os Deuses que defendem os homens de sua maldade, assim como as divindades tutelares podem, sob circunstâncias agravantes, se transformarem em demônios irados que necessitam de serem adorados. [E] Na verdade, a crença em qualquer tipo de influência demoníaca sempre foi, desde os primeiros tempos, um ingrediente essencial no pensamento religioso hinduísta.<sup>449</sup>

---

<sup>446</sup> De acordo com ZIMMER, Heinrich. **Mitos e Símbolos na Arte e Civilização da Índia**, op. cit., p. 68 e CAMPBELL, Joseph. **As Máscaras de Deus**, op. cit., p. 259, o *Mahābhārata*, por exemplo, trata-se de uma epopeia oito vezes maior do que a *Odisseia* e a *Iliada* de Homero juntas. Já para COOMARASWAMI, Ananda. **Mitos Hindus e Budistas**. São Paulo: Landy Editora, 2002, p.14, esse épico “é o resultado do maior esforço já feito com a intenção de conservar, em uma forma compilada, todas as antigas crenças e tradições de um povo”.

<sup>447</sup> MONIER-WILLIAMS, Monier. **Brahmanism and Hinduism: or Religious Thought and Life in India as Based on the Veda and Other Sacred Books of the Hindus**. London: Kessinger Publishing, 2005, p. 57.

<sup>448</sup> **Ibid.**, p. 516.

<sup>449</sup> **Ibid.**, p. 230.

Ele não conseguia, definitivamente, pensar ou analisar seriamente os indianos: era pura vasculhadela missionária, cruzada e religiosa; sem maiores, melhores ou variadas análises, ou seja, uma assombrosa pregação, enfim. Sendo assim, em se tratando de um respeitado sanscritista de Oxford, ovacionado como homem culto, racional e engajado academicamente, suas observações, palavras, discursos e conclusões, (mesmo) em pleno final do XIX, deixa muitíssimo a desejar. Tudo isso confirma que a razão é uma mestra dos disfarces.

Entretanto, tamanha elucubração orientalista, engajada no imperialismo e no missionar prosélito, não instigou nenhuma surpresa às nossas hipóteses até então. Confirmam, sim, nossas desconfianças diante de um questionamento ambulante da moral como contranatureza, como fastio de vida; ampliando por outro lado nossas expectativas para o que nos espera, nessa corda distendida entre o animal e o supra-homem, esse espanto bem-aventurado com o qual nos brinda o universo.

Mas sua saga cruzada não para em demônios etc., pois ele tenta equilibrar as visões para que possa convencer o maior número de intelectuais. Com esse interesse, soando como uma espécie de convocatória pugnaz e sarcástica contra o perigo eminente do Renascimento Indiano ou indomania na Europa, ele “adverte”:

E ainda é uma característica marcante do hinduísmo que não requer, nem tenta criar, convertidos. Nem está atualmente, de maneira nenhuma, diminuindo em números, nem está sendo conduzido para fora do campo das duas maiores religiões proselitistas: o islamismo e o cristianismo. Ao contrário, está atualmente aumentando e rapidamente. E muito mais notável do que tudo isso, é que ele possui total receptividade, compreensão e abrangência. Ele afirma ser a única religião da humanidade, da natureza humana, do mundo inteiro. Ele não se importa com a oposição ou o progresso do cristianismo, nem de qualquer outra religião. Para ele não há dificuldade em incluir todos os outros religiosos em seus braços, abraçando-os cada vez mais amplo e forte. O hinduísmo tem, de fato, algo de real a oferecer, e que é adequado para todas as mentes. Sua força é justamente a sua adaptabilidade e sua diversidade infinita em relação à mente humana, aos seus personagens e às suas tendências. Ele tem um lado muito espiritual e abstrato, adequado para as classes mais filosóficas; ao mesmo tempo em que possui um lado prático e concreto, adaptado ao homem de negócios e do mundo. O seu lado estético e cerimonial adéqua-se ao homem de sentimento poético e imaginativo. Seu lado silencioso e contemplativo adapta-se ao homem de paz e amante da reclusão. Na realidade, os hindus foram spinozianos, mais de dois mil anos antes da existência de Spinoza, e darwinistas, muitos séculos antes que Darwin e sua evolução tivessem sido aceitos pela ciência de nosso tempo; e antes que qualquer palavra como “evolução” existisse em qualquer língua do mundo.<sup>450</sup>

---

<sup>450</sup> MONIER-WILLIAMS, Monier. **Brahmanism and Hinduism**, op. cit., p. xii.

Há muitos pontos nessa passagem que podem ser contestados ou ampliados, mas o importante se concentra em verificarmos sua “lamentação”: “E muito mais notável do que tudo isso, é que ele possui total receptividade, compreensão e abrangência”. Parece atormentar seu espírito, tamanha e incompreensível heresia diante de seus orientalistas olhos. Perceber uma total adaptabilidade das ideias indianas então, e a todos os homens, a todos os gostos e vocações, dói na alma do inglês, pois ele tinha a certeza de que o “pai da enganação” e da “mentira”, o zoroástrico personagem que foi transformado pelos escravos do Egito e posteriormente pelos hereges do judaísmo em anjo de luz, mas sem luz, estava sobrevoando os corações dos *āryas*. Essa máscara da razão o atormentou sem comiseração.

Tão impiedoso tormento assim o fez alvejar:

O brahmanismo, portanto, deve morrer. Na realidade, as suas falsas ideias sobre os temas mais comuns da ciência, estão tão misturadas em suas doutrinas, que [apenas] a educação comum – como a lição mais simples de geografia –, mesmo sem o auxílio do cristianismo deverá, inevitavelmente, destruir seus alicerces.<sup>451</sup>

Mais um sonho iluminista que se esbalda em verbos morais contra o outro. Mas qual outro? Há outro? Só a Europa e a Inglaterra em particular, mais especificamente o mundo anglicano, e mais fundo ainda a sede de cruzado. E qual o lugar de Oxford, do sânscrito, da busca pela literatura antiga, da erudição conquistada, das traduções exaustivas ou plagiadas etc. diante de tudo isso? Meros coadjuvantes e meios diante da cruz.

## OS FRANCESES

### Voltaire

Nos séculos XVIII e XIX, as informações sobre a Índia, como apresentadas anteriormente, foram filtradas para a Europa pelos relatos e traduções dos jesuítas e dos pietistas, e posteriormente pelos orientalistas ingleses, ou melhor, pelos missionários dissimulados ou mercenários do imperialismo. Todavia, a tentativa cristã surtiu, em parte, um certo efeito contrário ao esperado à aculturação, ora devido ao anticlericalismo por parte do

<sup>451</sup> Idem. **Modern India and Indians**, op. cit., p. 261.

Iluminismo, ora devido ao espírito de separação definitiva da influência cristã no pensamento intelectual, o que ocasionou o filtro do filtro; sendo essa filtragem importantíssima para a visão indológica alemã futura.

De qualquer forma, tais manuscritos foram saudados, quase sem exceção, como a descoberta de uma grande cultura que tinha muito a ensinar ao mundo ocidental, em termos de religião e de filosofia. Os primeiros orientalistas franceses, agora em destaque, destacaram especialmente os aspectos culturais e sociais conquistados pelo pensamento indiano antigo, como suporte para o progresso da civilização ocidental. Voltaire (1694-1778), em particular, ficou impressionado com o trabalho dos orientalistas William Jones, Nathaniel Halhed e John Zephaniah Holwell, fato que o motivou a adquirir uma extensa biblioteca de obras relacionadas à Índia.<sup>452</sup>

A existência conjunta de uma filosofia sistemática com uma religião organizada, presentes em civilizações que antecederam o mundo grego-romano, demonstrou aos iluministas que o mundo ocidental não foi o único a se desenvolver em pensamento e nem seria o mais avançado. E a descoberta da Índia moldou parte desse discurso, pois, ela desafiava a originalidade e a herança, direta ou indiretamente, do mundo grego-romano, além de ajudar na compreensão desse mundo antigo (e novo) aos seus olhos, que ficaram, durante o período medieval europeu, restritos aos exotismos e mistérios e, no máximo, a uma fábula aqui e outra acolá, as quais em nada interferiam ou ameaçavam nos dogmas da igreja.

Partindo desse pressuposto, o orientalismo dessa época fixou-se em dois interesses: pesquisar, buscar e adquirir textos “perdidos” da Índia e estabelecer racional e historicamente o lugar dessa cultura, não mais como um paraíso perdido ou terra de exotismos (típico do pensamento medieval europeu), mas como um paraíso vivo e pleno de filosofia e religião não-bárbaras que têm muito a nos dizer e ajudar no combate aos ditames institucionais de uma igreja perseguidora de mentes e ideias.

Neste sentido, a exploração intelectual da civilização indiana fez parte de uma audaciosa tentativa daquilo que Jyoti Mohan, da University of Maryland, chama de “tendência emergente em direção a uma história global”, que enfatiza as relações entre as culturas e as civilizações, ao invés de salientar as realizações individuais e isoladas das

---

<sup>452</sup> Para verificar a grande coleção de livros presente na biblioteca de Voltaire sobre a Índia, ver HAWLEY, Daniel S. “L’Inde de Voltaire”. In: MASON, H. T. (ed.). **Studies on Voltaire and the 18th Century**, v. CXX, Oxford, 1974, pp. 139-178.

sociedades.<sup>453</sup> Em outros termos, dentre diferentes fatores, compreender as ideias indianas ajudou a criar a Filosofia da História.

Mohan ressaltará, nesse sentido, que a principal obra indológica de Voltaire foi *Fragments sur Quelques Révolutions dans l'Inde and sur le Mort du Comte de Lalli* [*Alguns fragmentos das Revoluções da Índia e da Morte do Conde Lalli*], escrito como uma espécie de complemento ao seu trabalho sobre os *Annales de l'Empire*. Além disso, aponta Mohan, a Índia aparecia com destaque em suas palestras sobre História Antiga e Moderna ou Filosofia, bem como em suas cartas a outros pensadores do Iluminismo francês. Apesar de nunca ter viajado para a Índia, Voltaire expressou um forte desejo de fazê-lo em uma carta a Paul Gui de Chabonan, em 1767.<sup>454</sup>

Ademais, de acordo com Mohan, Voltaire também fez referências frequentes à Índia em suas óperas e peças, muitas das quais eram repletas de e moldadas a partir de um contexto indiano;<sup>455</sup> assim como foi significativamente citada e comentada com apreço e interesse suas afirmações sobre os indianos em suas obras: *Dicionário Filosófico*, *A Filosofia da História* e *O Túmulo do Fanatismo*, além de está presente em diversos contos etc.

Para tanto, Voltaire inicia seu ataque aos jesuítas, afirmando categoricamente que “a necessidade fez os primeiros bandidos, eles invadiram a Índia somente porque ela era rica; e seguramente o povo [indiano] rico é unido, civilizado, educado, muito tempo antes do povo ladrão”.<sup>456</sup>

Desta forma, sob contrastante antitipia aos missionários cristãos que invadiram a Índia com o exclusivo interesse sob a fórmula, apresentada por Wilhelm Halbfass, de “cristãos e especiarias”,<sup>457</sup> combinada com seus escritos não científicos, prosélitos e fundamentalistas, e ainda com o pleno anseio de se fazer eruditos sem dogmas, nos dirá Voltaire em seu *Essai sur les Mœurs et L'esprit des Nations*, de 1756, que:

Temos vinte histórias do estabelecimento dos portugueses nas Índias, mas nenhuma nos deu a conhecer [...] suas religiões, suas antigüidades, os *brāhmaņas* [...]. Conservaram-nos, é bem verdade, as cartas de Xavier e dos seus sucessores. Deram-nos histórias da Índia, feitas em Paris, baseadas nesses missionários que não sabiam a língua dos *brāhmaņas*. Repetem-nos em inúmeros escritos que os indianos adoram o Diabo. Capelães de uma companhia de mercadores [piratas vestidos de sacerdotes!] partem com esse

<sup>453</sup> MOHAN, Jyoti. La Civilisation la Plus Antique: Voltaire's Image of India. In: **Journal of World History**, vol. 16, n. 2, University Hawaii Press, 2005 p. 174.

<sup>454</sup> **Ibid.**, p. 175.

<sup>455</sup> **Ibid.**

<sup>456</sup> VOLTAIRE, François-Marie Arouet. **A Filosofia da História**. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 96.

<sup>457</sup> HALBFASS, Wilhelm. **India and Europe**, op. cit., p. 36.

preconceito; e, desde que vêm nas costas de Coromandel<sup>458</sup> umas figuras simbólicas [deidades], não deixam de escrever que são retratos do Diabo, que estão no império dele, que vão combatê-lo. Nem lhes passa pela cabeça que nós é que adoramos o Diabo Mamon [Luxúria] e que vamos levar-lhe nossos votos a seis mil léguas da nossa pátria para ganhar dinheiro.<sup>459</sup>

Complementará em *Fragments Historiques sur l'Inde*, de 1773:

Nós [Europeus] temos mostrado o quanto ultrapassamos os indianos em intrepidez e maldade, e o quão inferiores a eles estamos em sabedoria. Nossos países europeus têm-se destruído mutuamente nesta terra [Índia], para onde vamos exclusivamente em busca de dinheiro, enquanto os primeiros gregos [por outro lado] viajaram para a mesma terra apenas para se instruírem [...].<sup>460</sup>

Acrescentando, ainda, em 15 de dezembro de 1775, em *Letters sur l'Origine des Sciences et sur celle des Peuples de l'Asie*, dirá não menos entusiasmado:

Estou convencido de que tudo o que nos chegou [em pensamento, foi] a partir das margens do Ganges: astronomia, astrologia, metempsicose etc. É muito importante notar que cerca de 2500 anos atrás, partiu Pitágoras de Samos rumo ao Ganges para aprender Geometria [...]. Mas ele certamente não teria empreendido uma viagem desse porte se não fosse a reputação da ciência dos *brāhmanas*, há muito tempo [antes dele] estabelecida na Europa [...]. Nós já reconhecemos que a Aritmética, a Geometria e a Astronomia eram ensinadas entre os *brāhmanas*. Desde tempos imemoriais eles já conheciam a precessão dos equinócios, com cálculos muito mais próximos ao valor real em relação aos gregos, os quais vieram muito mais tarde [...]. Sr. Le Gentil [um astrônomo francês que passou vários anos na Índia], com admiração reconheceu a ciência dos *brāhmanas*, bem como a imensidão de tempo que esses indianos devem ter precisado para alcançar um conhecimento sobre o qual os chineses nunca tiveram qualquer noção e que era desconhecido para o Egito e à Caldéia, professora do Egito.<sup>461</sup>

Observa-se, a posteriori, que Voltaire, considera a história da Índia como possuidora de um exemplar florescimento (em opiniões, costumes, ciências, obras de arte, política, genialidade e moral)<sup>462</sup> e – aqui, pensando na crítica feita por ele à “historiografia” cristã – detecta, no entanto, um processo de certa estagnação e de alteração num período posterior (época das invasões).

<sup>458</sup> A terra da dinastia *Cola* (300 a.C.-1279 d.C.), no Sul da Índia e com uma área de domínio em torno de 3.600.000 km<sup>2</sup>, denominada *Colamaṇḍalam* [“reino dos *Colas*”], termo corrompido para Coromandel pelos portugueses (SASTRI, K.A. Nilakanta. **A History of South India**. New Delhi: OUP, 2002, p. 5 ss).

<sup>459</sup> VOLTAIRE, F. **A Filosofia da História**, op. cit., pp. 26-27 (conformidade do sânscrito nossa).

<sup>460</sup> Idem. **Fragments Historiques sur L'Inde**. Oeuvres Completes, vol. XXIX, Paris: Hachette, 1893, p. 386.

<sup>461</sup> **Ibid.**, pp. 444-445; Apud DANINO, Michel. **The Invasion that Never was**, op. cit., pp. 12-13; 18.

<sup>462</sup> Já que, para Voltaire, como para o movimento iluminista em geral, o “espírito do tempo” deve ser avaliado a partir do estágio presente de desenvolvimento promulgado pelas nações em cada um desses domínios, ou seja, ele (o “espírito do tempo” com sua “aquisição civilizatória”) representa um atestado do valor relativo do respectivo período.



Certamente, Voltaire foi um dos primeiros, ao exemplo de Montaigne, que observaram a Europa apenas como uma pequena parte de uma maior comunidade global, como nos dirá Alex Aronson:

Nós seremos menos enganados se assumirmos que esta aventura intelectual, às margens do Ganges foi, para Voltaire, mais que um exercício puramente mental. Foi a primeira grande tentativa do europeu, nos tempos modernos, de escapar à futilidade do progresso e à ação como um fim em si; [ou seja] uma consciência momentânea de que a Europa, com toda a sua autoconfiança e condescendência, não passava de uma parte do grande [e maior] continente [a Terra].<sup>463</sup>

E, para tanto, Voltaire adere ao projeto intelectual francês de sua época, o qual adverte que para a explicação de fatos históricos exige-se uma metodológica apurada: através da qual, por exemplo, as histórias fantásticas e os contos devem ser supridos pela Ciência ou Filosofia da História, aludindo o assentimento de juízos de verdade baseados em fatos e não em imagens ou oralidades prodigiosas. Não obstante, com tais juízos confirmados por apontamentos e fontes seguras ou vias verossimilhantes; sendo os próprios apontamentos passíveis de críticas filosóficas. E mesmo assentando parte de suas premissas ao contexto e entendimento europeu, dirá que “se, como um filósofo, desejás instruir-te sobre o que ocorreu no globo, é preciso antes de tudo voltar-te os olhos em direção ao Oriente, o berço de todas as artes, e para o qual o Ocidente deve tudo”.<sup>464</sup>

No entanto, nos alerta o próprio Voltaire, como um dos precursores de tal crítica, que a história do Oriente (China e Índia, em especial) sempre foi omitida:

[...] até nossos dias em nossas pretensas histórias universais. E quando um espanhol e um francês enumeravam as nações, nem um nem outro deixava de chamar seu país de a primeira monarquia do mundo, e seu rei de o maior rei do mundo, na ilusão de que seu rei lhe daria uma pensão assim que lesse seu livro.<sup>465</sup>

Segundo Voltaire, não se fala do Oriente “em nossas histórias forjadas em nosso Ocidente”. E ele sagazmente observa a razão seminal dessa estratégia há muito defendida com apreço sobreconsciente: “não me espanto: [...] a pequena nação judia [...] se tornou o objeto e o fundamento das nossas histórias pretensamente universais, em que certo gênero de

<sup>463</sup> ARONSON, Alex. **Europe Looks at India: A Study in Cultural Relations**. Calcutta: Riddhi, 1979, p. 22.

<sup>464</sup> Apud REICHWEIN, Adolf. **China and Europe: Intellectual and Artistic Contacts in the Eighteenth Century**. New York: A. A. Knopf, 1925, p. 90.

<sup>465</sup> VOLTAIRE, François-Marie Arouet. **A Filosofia da História**, op. cit., p. 6.

autores, copiando-se uns dos outros, esquece três quartos da Terra”.<sup>466</sup> Talvez Voltaire se espantasse muito mais ao olhar para a historiografia dos tempos atuais que insiste na primazia judaico-cristã, ao mesmo tempo em que se autodenomina científica e preservadora de uma possível e máxima neutralidade.

Sendo assim, priorizando tal objeto e fundamento historicamente definidos, conclui Voltaire, toda a história é recente, não sendo de se espantar que “não se tenha história antiga profana além de alguns quatro mil anos. [Pois,] As revoluções deste globo, a longa e universal ignorância dessa arte [a História] que transmite os fatos pela escrita são a causa disso”.<sup>467</sup> Não podendo esquecer nunca, ele complementa, que “vale para as leis da escrita da história o mesmo que para todas as artes do espírito”,<sup>468</sup> sendo inválida, assim, a encomenda de uma história oriental “com base nas memórias de algum capuchinho”; que, para tanto, conclui Voltaire, “não tenho nada a dizer”, ou seja, é inútil.<sup>469</sup>

Desta forma, Voltaire, segundo Robert Cowan,<sup>470</sup> representa o mais célebre dos poligenistas<sup>471</sup> europeus e um fiel discípulo dos deístas ingleses – para os quais a religião verdadeira é a religião natural, mais racional, e não a revelada. Sobretudo, Voltaire tornou a teoria da poligenia a favor da Índia, na tentativa e busca de uma religião antiga que minasse a posição do cristianismo entre os pretensiosos intelectuais; em sua opinião, um empecilho à razão.

Pode-se notar, no entanto, nos diz Cowan, que ele não iria admitir, como fez Montesquieu, que o conhecimento intelectual havia sido introduzido na França por tribos germânicas. Contudo, o terreno para o pensamento de uma Índia como a mãe da arte e da ciência já havia sido preparado por diversos viajantes que haviam informado os europeus sobre os templos-cavernas da antiga Índia; notadamente, com uma preocupação diferente da de Voltaire, ou seja, aquela presa ao exotismo.

As influências diretas da indologia de Voltaire, dirá Cowan, foram os astrônomos franceses Jean-Sylvain Bailly (1736-1793) e Le Gentil de la Galaisière (1725-1792), e os escritores ingleses John Zephaniah Holwell (1711-1798) e Alexander Dow (1735-1779).

---

<sup>466</sup> **Ibid.**

<sup>467</sup> **Ibid.**, p. 7.

<sup>468</sup> **Ibid.**, p. 27.

<sup>469</sup> **Ibid.**

<sup>470</sup> COWAN, Robert Bruce. **The Indo-Germans: an “Aryan” Romance.** Tese de Doutorado do Departamento de Literatura Comparada, The City University of New York, 2006, p. 50.

<sup>471</sup> Teoria segundo a qual os seres humanos não têm origem comum, sendo os diversos grupos humanos descendentes de espécies distintas.

Holwell e Dow – como o conterrâneo Bysshe Shelley,<sup>472</sup> tempos depois – continua Cowan, deram destaque, nos seus escritos sobre a Índia,<sup>473</sup> à antiga sabedoria dos *brāhmaṇas*,<sup>474</sup> algo também presente em Weber. Voltaire similarmente atribuiu um grau de antiguidade à Índia que lhe permitiu pôr em xeque a doutrina judaico-cristã, especialmente ao se basear nos argumentos em torno das semelhanças dos nomes próprios destas culturas. Elucida Cowan que Voltaire infere “que os nomes e as figuras de Adão, Eva e Abraão foram derivadas dos nomes indianos: Adim [*ādim* = “a origem”], Heva, e *Brahmā* [“criador”], respectivamente”.<sup>475</sup>

Ao ratificar as palavras de Pedro, o Grande (1672-1725), da Rússia, de que “as artes deram a volta ao mundo”, Voltaire aponta para essa história metodicamente analisada como um “percurso”, cujo início data em 2300 a.C., na Índia e na China, que, para ele, eram as terras mais civilizadas, enquanto o resto do mundo (inclusive os europeus) encontravam-se no barbarismo. Isto, pelo fato de que, ao se analisar as diversas civilizações, pode-se constatar como, mesmo com hábitos e ideias diversificadas, os indivíduos viveram em consenso, valorizando o que os aproximava (a razão), e não o que os diferenciava (os costumes, as leis, a moral e a religião).

Para Voltaire, a Ásia era o ideal de civilização, dirá Dorothy Figueira.<sup>476</sup> E de fato, durante o século XVIII, Voltaire foi um dos principais panegiristas e um defensor oficial da retidão moral da Ásia, considerando-a a primeira chave para a compreensão intelectual da Europa de sua época, bem como do seu futuro. Ele, inicialmente, afirma Figueira, voltou-se entusiasticamente à China, mas o estranhamento para com a literatura chinesa frustrou seus esforços. Ele, então, voltou-se à Índia, verificando que a religião indiana era semelhante à chinesa; ou seja, possuía um culto puro com um ser supremo, ao mesmo tempo em que desprendia-se do fanatismo. Contudo, chegou à conclusão de que a religião brahmânica da Índia era mais antiga que as religiões chinesas, como hoje tornou-se praticamente indiscutível.

---

<sup>472</sup> Famoso ativista vegetariano e um dos principais poetas românticos ingleses, Percy Bysshe Shelley (1792-1822).

<sup>473</sup> Tais como: **Tales Translated from the Persian of Inatulla of Delhi** (1768) de Dow; e **Interesting historical events, relative to the provinces of Bengal, and the Empire of Indostan** (1771) de Holwell.

<sup>474</sup> COWAN, Robert Bruce. **The Indo-Germans**, op. cit., p. 51.

<sup>475</sup> **Ibid.** Também pode-se verificar mais detalhes em: MARSHALL, Peter (ed.). **The British Discovery of Hinduism in the Eighteenth Century**. Cambridge: Cambridge University Press, 1970, p. 33.

<sup>476</sup> FIGUEIRA, Dorothy Matilda. **Aryans, Jews, Brahmins: theorizing authority through myths of identity**. New York: SUNY Press, 2002., p. 10.

Para Voltaire, os indianos formaram, às margens do rio *Gaṅgā*, a mais antiga comunidade ou organismo social que denotaria pessoas reunidas (sociedade),<sup>477</sup> ao mesmo tempo em que outras grandes e antigas civilizações, tais como a China, o Egito e a Grécia, foram para a Índia em busca de conhecimento;<sup>478</sup> “sem que nunca os indianos tivessem ido pedir o que quer que fosse a essas nações”.<sup>479</sup>

O encantamento de Voltaire pela Índia não para por aí, chegando ao clímax de suas exortações:

Não há lugar no mundo em que a espécie humana tenha à mão alimentos mais saudáveis, mais agradáveis e em maior abundância que às margens do Ganges [*Gaṅgā*]. O arroz cresce sem cultivo; o coco, a tâmara, o figo [a manga e a jaca] propiciam em toda a parte pratos deliciosos; a laranjeira e o limoeiro fornecem ao mesmo tempo bebidas refrescantes e de um pouco de nutrição; a cana-de-açúcar está à mão; as palmeiras e as figueiras de folhas largas proporcionam a mais densa sombra. Nesse clima, não é preciso esfolar o rebanho para proteger as crianças dos rigores das estações.<sup>480</sup>

Esta é uma das várias causas dadas por Voltaire na tentativa de explicar o vegetarianismo indiano. Pois, argumenta ele, “nunca ninguém foi obrigado, nesse país, a arriscar a vida atacando animais para mantê-lo alimentando-se com os membros dilacerados destes, como se faz em quase todo lugar”.<sup>481</sup> Voltaire apontará que o calor extremo (com exceção da região norte) e a umidade favorecem a putrefação das carnes, assim como os licores se tornam inaproveitáveis, pois, em tal clima, exige-se bebidas refrescantes. Por tudo isso, ele pensa ter encontrado as causas do vegetarianismo, no entanto, esqueceu-se ele de se perguntar por que outras culturas, com clima semelhante e até mais quente, ao mesmo tempo em que abundantemente providas de alimentos, como as na África e no Oriente Médio, não seguiram este padrão. E mais, por que na literatura indiana se apresentam várias bebidas quentes e efervescentes como o *vāruṇī*, um licor à base de arroz – bebida considerada divina, própria dos Deuses?<sup>482</sup> Em relação à bebida, também nos lembra Weber que o “baile de *Indra*” (rei dos Deuses védicos) e a “dança da espada dos *Maruts*” (Deuses dos ventos e fôlegos) derivam da embriaguez e dos êxtases heroicos.<sup>483</sup>

<sup>477</sup> VOLTAIRE, François-Marie Arouet. **A Filosofia da História**, op. cit., p. 94.

<sup>478</sup> **Ibid.**, p. 95.

<sup>479</sup> **Ibid.**

<sup>480</sup> **Ibid.**, p. 94.

<sup>481</sup> **Ibid.**, p. 95.

<sup>482</sup> *Bhāgavata Purāṇa*, III.4.1; X.10.2-3.

<sup>483</sup> WEBER, Max. **Hinduism und Buddhismus**, op. cit., p. 221.

Contudo, conclui Voltaire, “numa palavra, a antiga religião da Índia e a dos letrados na China são as únicas nas quais os homens não foram bárbaros”<sup>484</sup> – nada mais sufocante para a mente judaico-cristã de nosso tempo.

Contrariando todas as direções mais entusiasmadas que uniam, como Hegel tempos depois, o espírito cristão com a razão, Voltaire argumentará que os *brāhmaṇas* foram os primeiros pensadores e teólogos do mundo e que a religião védica moldou a base de todas as outras grandes religiões. Ele defendia, como poucos, que os filósofos da Índia antiga descobriram um novo universo “em moralidade e ciência”.<sup>485</sup>

Voltaire criou, em 1756, um fictício diálogo em forma de novela entre um jesuíta e um *brāhmaṇa* intitulado *Un Brachmane et un Jésuite sur la Nécessité et l’Enchainement des Choses* [*Um Brāhmaṇa e um Jesuíta sobre a Necessidade e o Encadeamento das Coisas*] Vejamos na íntegra:

JESUÍTA: Muito provavelmente, estás endividado com São Francisco Xavier, devido às suas preces, por tua longa e bem-aventurada vida, que tens desfrutado por cento e oitenta anos! Ora! É uma longevidade de patriarca!

BRĀHMAṆA: Meu mestre, Fonfouca, viveu até seus trezentos anos; é um comum curso de vida entre nós, os *brāhmaṇas*. Tenho grande consideração por Francisco Xavier, mas todas suas preces jamais teriam retirado a natureza de sua ordem predestinada: tivesse ele realmente conseguido prolongar a vida de um mero inseto por um momento sequer além da que a geral concatenação das causas e eventos permite, este globo nosso estaria investido de uma aparência bem diversa dessa que contemplas agora.

JESUÍTA: Tens uma estranha opinião acerca dos contingentes futuros: ora, deves ser completamente ignorante quanto ao homem ser livre e que nosso livre arbítrio dispõe tudo nesse mundo sublunar a seu capricho e prazer. Posso assegurar que os jesuítas sozinhos contribuíram, e não pouco, para algumas revoluções deveras consideráveis.

BRĀHMAṆA: Não tenho condições de questionar quanto ao aprendizado e poder dos padres jesuítas: são uma parte muito valiosa da sociedade humana; ainda assim, não posso de forma alguma crê-los árbitros soberanos das transações humanas; toda e qualquer pessoa, cada ser, seja jesuíta ou *brāhmaṇa*, é uma das molas que agem no movimento abrangente do universo, no qual ele é o escravo e não o mestre de seu destino. Por céus, a que achas que Genghis Khan deve a conquista da Ásia? Ao singular momento em que seu pai um dia aconteceu de acordar enquanto na cama com sua esposa; a uma palavra que um tártaro eventualmente deixou cair alguns anos antes? Eu, por exemplo, a própria pessoa que vês, sou uma das principais causas da morte deplorável de Henry IV, pela qual, podes ver, estou ainda muito afligido.

JESUÍTA: Ó reverendo, estás se satisfazendo me fazendo objeto de riso? És a causa da morte de Henry IV!

BRĀHMAṆA: Alá! É verdade realmente. Isso aconteceu no ano novecentos e oitenta e três mil da rotação de Saturno, que se deu como o ano mil,

<sup>484</sup> VOLTAIRE, F. **A Filosofia da História**, op. cit., p. 97.

<sup>485</sup> FIGUEIRA, Dorothy Matilda. **Aryans, Jews, Brahmins**, op. cit., p. 10.

quinhentos e cinquenta da nossa era. Era jovem e de mente leviana. Considerei apropriado, em um dado momento, sair a caminhar, o que comecei com um passo com meu pé esquerdo, na Costa do Malabar, o que muito evidentemente deu seguimento à morte de Henry IV.

JESUÍTA: Como pode, por piedade? Pois, nós não temos o mínimo de conhecimento de quem foi acusado por ter uma grande parcela nesse ocorrido para nossa sociedade.

BRĀHMAṆA: Vou lhe contar como o destino assentou apropriado quanto a esse assunto. Ao mover meu pé esquerdo, como lhe disse, eu desafortunadamente derrubei meu amigo Eriban, um mercador persa, na água, e ele se afogou. Meu amigo, ao que parece, tinha uma bela esposa, que fugiu com um mercador armênio: ela teve uma filha, que se casou com um grego; a filha desse grego se estabeleceu na França e se casou com o pai de Ravailac. Agora, não tivesse cada evento acontecido exatamente como foi, esteja certo de que as casas da França e da Áustria teriam se dado de maneira muito diferente. O sistema da Europa teria sido completamente modificado. As guerras entre a Turquia e o Império Germânico teriam tido um outro desenvolvimento; o que teria tido um efeito na Pérsia, e a Pérsia nas Índias Orientais. Assim, podes ver que é evidente à demonstração que o todo dependeu do meu pé esquerdo, que estava conectado a todos os eventos do universo, passados, presentes e por vir.

JESUÍTA: Tenho que expor este assunto perante nossos padres que são teólogos.

BRĀHMAṆA: Enquanto isso vou lhe dizer, padre, que a serva do avô do fundador dos *Feuillants* – pois, deves saber que me debrucei sobre suas histórias – foi igualmente a causa principal da morte de Henry IV, e de todos os acidentes que eu produzi.

JESUÍTA: Esta serva deve, então, ter sido uma mulher atrevida e imperiosa!

BRĀHMAṆA: Que horror! Nada disso. Ela foi apenas uma tola, através da qual, seu mestre teve um filho. Madama de la Barrière, pobre alma, morreu de desgosto por isso. Ela que a sucedeu, conforme narram suas crônicas, a avó do abençoado John de la Barrière, que fundou a ordem dos *Feuillants*. Ravailac era um monge dessa ordem. Com eles, ele absorveu certa doutrina muito à moda naqueles dias, conforme bem conheces. Essa doutrina o ensinou a crer que a coisa mais meritosa que poderia possivelmente fazer seria assassinar o melhor rei de todo o mundo. O que seguiu é sabido por todos.

JESUÍTA: Apesar de seu pé esquerdo e da amante do avô do fundador dos *Feuillants*, eu jamais serei da opinião de que a terrível ação cometida por Ravailac tenha sido um contingente futuro, que poderia muito bem ter ocorrido: pois, afinal, o homem é certamente um agente livre.

BRĀHMAṆA: Não sei o que quer dizer com um agente livre. Não consigo relacionar nenhuma ideia a essas palavras. Ser livre, é fazer o que quer que considere apropriado, e não desejar o que quer que queiramos. Tudo o que sei é que Ravailac voluntariamente cometeu o crime, ao qual estava designado pelo destino como instrumento. Esse crime não passou de um anel na grande corrente do destino.

JESUÍTA: Podes dizer o que for, mas as coisas desse mundo estão longe de ter qualquer tal independência que te comprazes a considerar. O que significa, por exemplo, essa nossa conversa inútil, aqui, à beira mar nas Índias orientais?

BRĀHMAṆA: O que tu e eu dizemos nessa conversa é sem dúvida suficientemente insignificante, mas, por tudo isso, se não estivesses aqui, a

máquina do universo estaria extremamente modificada em comparação do que é.

JESUÍTA: Aí, tua reverência bramânica se satisfaz em realmente provocar um imenso paradoxo.

BRĀHMAṆA: Sua paternidade inaciana pode acreditar em mim ou não, a seu gosto. Mas indubitavelmente jamais teríamos tido essa conversa juntos, se não tivesses vindo às Ilhas Orientais. Se não tivesses feito esta viagem, se não tivesse Santo Inácio de Loyola sido ferido no cerco de Pamplona, ou se não tivesse o rei de Portugal insistido em descobrir a passagem ao redor do Cabo da Boa Esperança. Agora, padre, o rei de Portugal, com seu compasso, não mudou completamente a face desse nosso mundo? Mas, antes de tudo, foi necessário que um certo Napolitano fizesse a descoberto do compasso. Então, me diga, se tiver coragem, que tudo não é completamente subserviente a um curso de ação constante e uniforme, que, por indissolúvel, mas invisível, concatenação, une tudo que vive, ou morre, ou sofre na superfície do nosso globo?

JESUÍTA: O que seria, então, das nossas contingências futuras?

BRĀHMAṆA: De que me importa o que aconteça a elas? Mas, ainda assim, a ordem estabelecida pela mão de um Deus eterno e todo-poderoso deve certamente existir para sempre.

JESUÍTA: Se lhe dermos ouvido, não oraremos a Deus de forma alguma.

BRĀHMAṆA: É nosso dever adorá-lo. Mas o que significa para ti orar para Deus?

JESUÍTA: O que todo o mundo entende por isso: se certificar que Ele conceda nossas petições e nos favoreça em todos nossos desejos.

BRĀHMAṆA: Eu te entendo. Queres dizer que um jardineiro pode obter clima limpo de raios de sol, em um momento que Deus tenha decidido produzir chuva para toda a eternidade, e que um piloto deva ter um vento direcionado ao leste, quando um vento a oeste deva refrescar a terra, assim como os mares? Meu bom padre, orar como devemos é se submeter completamente à Providência. Assim, boa noite a ti. O Destino requer que eu deva ter com os *brāhmaṇas* agora.

JESUÍTA: E meu livre arbítrio me leva a dar uma aula a um jovem agora.<sup>486</sup>

Assim, como inventores da arte e da ciência, os *āryas* para Voltaire eram cumpridores da lei, castos e temperantes; viviam em estado consciente paradisíaco, ao mesmo tempo em que não dependiam, para tal estado, do luxo, ao passo que subsistiam de frutas ao invés de cadáveres (alimentação carnívora), respeitando a vida animal, e encarnaram uma religiosidade mais profunda do que qualquer expressão encontrada no Ocidente. Figueira conclui elucidando que o francês não demora a inferir que, “ao contrário dos sarracenos, tártaros, árabes e judeus, os quais viviam na pirataria”, os *āryas* descobriram e se alimentaram de uma religião baseada na “razão universal”.<sup>487</sup> Uma razão, segundo Voltaire, que mais chama a atenção à teoria da transmigração, a qual se “tornou uma segunda

<sup>486</sup> Apud MORLEY, John William & FLEMING, F. **The Works of Voltaire, A Contemporary Version**. New York: E.R. DuMont, 1901, pp. 70-76. O original pode ser encontrado em VOLTAIRE, F. **Oeuvres complètes de Voltaire: Dialogues**. Paris: Pourrat Frères, 1831, pp. 49-55.

<sup>487</sup> FIGUEIRA, Dorothy Matilda. **Aryans, Jews, Brahmins**, op. cit., p. 10.

natureza neles”, manifestando “os mais doces de todos os homens”,<sup>488</sup> ou, como diria Weber, a mais eficiente das teodiceias. Com tal ideia, Voltaire, juntamente com La Fontaine, Spinoza, Gassendi, Bayle, entre muitos outros – todos opositores à teoria de que os animais não sentem ou não são/possuem alma –,<sup>489</sup> tornou-se um, dentre estes, que mais se destacou na contracorrente desta ideia difundida por Descartes.

Voltaire, de fato, por defender tal proposta era partidário do vegetarianismo. Na novela *A Princesa da Babilônia*, por exemplo, o protagonista é vegetariano e está inserido na comunidade de um “povo virtuoso” e vegetariano.<sup>490</sup> A Fênix, uma das figuras dramáticas da obra, pranteia: “os homens, infelizmente, acabaram por adquirir o hábito de nos comer, em vez de conversarem e de se instruírem conosco. Bárbaros!”.<sup>491</sup> Não satisfeita, continua: “Os homens alimentados de carne animal e cuja sede é saciada por bebidas fortes têm todos o sangue azedo e adusto que os deixa loucos de cem maneiras diferentes”.<sup>492</sup>

Ora isentando o hinduísmo de superstição e fanatismo, ora amenizando-o, Voltaire efetivamente criou um tipo-ideal para o qual todas as outras religiões poderiam ser medidas. Sendo assim, qual religião poderia competir com a dos ancestrais *brāhmaṇas*, os quais haviam estabelecido um governo e uma religião baseados na razão universal? Quando se tem homens pacíficos, governando um povo por natureza espiritual, a religião é simples e razoável, reflete Voltaire. Pensando assim, a Índia foi a oferta de Voltaire para se combater a Igreja e sua coerção na sociedade moderna; em especial aos intelectuais.

No entanto, embora ele tivesse procurado relatos europeus que de alguma forma lhe passassem confiança ou certa isenção de preconceitos sectários, ele estava inexoravelmente atraído pelos textos correligionários da retórica anticatólica dos protestantes.

Tendo lido literalmente tudo disponível sobre a Índia em matéria editada, Voltaire percebeu muito bem a necessidade da discussão sobre o futuro da Índia e das obras em sânscrito. Ele, então, partiu em busca de textos que assim lhe dessem a oportunidade de satisfazer suas conjecturas e anseios. Depois de ter perdido muito tempo com fontes secundárias, ele tendeu a atribuir autenticidade a qualquer texto sânscrito que caíra em suas mãos. Repetidas vezes, ele foi enganado por suas fontes, no entanto, devido a sua filtragem anticlerical, suas conclusões giraram o curso dos eventos e das ideias.

---

<sup>488</sup> VOLTAIRE, François-Marie Arouet. *A Filosofia da História*, op. cit., p. 96.

<sup>489</sup> PREECE, Rod. *Awe for the Tiger, Love for the Lamb*. London: Routledge, 2002, p. 168.

<sup>490</sup> VOLTAIRE, François-Marie Arouet. *A Princesa da Babilônia*. São Paulo: Landy Editora, 2006, pp. 44-45.

<sup>491</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>492</sup> *Ibid.*, p. 45.



Dorothy Figueira nos explica, dessa forma, que apesar de Voltaire ser um dos mais virulentos críticos anticlericais, nunca pôde ficar distante dos relatos jesuítas sobre a Índia. No entanto, explicando tal fato, Mohan afirma que os relatos missionários foram incluídos no seu trabalho apenas como ponte para o que percebeu como lacunas do conhecimento sobre a Índia, fornecida por estudiosos orientalistas da época; pois, acrescenta Mohan, enquanto os relatos missionários naturalmente tendiam ao atraso da Índia e à conversão, orientalistas como Voltaire formaram uma nova geração de estudiosos que apreciavam e estudavam a civilização indiana sem o olhar de invasor ou prosélito.<sup>493</sup>

Por exemplo, as menções de Pierre Bouchet (1622-1717) ao paralelo entre a religião ariana e o cristianismo, levaram Voltaire a desenvolver a ideia de que o Ocidente derivou toda a sua teologia da Índia. Em outras palavras, ele se apropriou dos dados jesuítas para polemizar a antiguidade védica, indicando-a como a mais antiga e pura forma de culto conhecido, cuja metafísica formou a base do cristianismo. Ele, na verdade – algo não apontado por Figueira – usou o feitiço contra o feiticeiro. Ele também se utilizou dos relatos do protestante John Chardin (1643-1713) – o qual serviu de base para as conclusões acerca da Índia de Montesquieu, Rousseau e Gibbon –, de Jean-Baptiste Tavernier (1605-1689), um dos franceses pioneiros ao entrar em contato com a Índia, e de François Bernier (1625–1688), além das cartas de Boucher a Pierre Daniel Huet (1630-1721).<sup>494</sup>

Esta ideia da base do cristianismo oriunda da Índia não se restringiu a Voltaire, já que ela viria a ser uma característica constante dos pensadores orientalistas franceses, embora não de uma escola de pensamento muito influente. O francês do século XIX, prolífico, escritor e fonte de Nietzsche, Louis Jaccoliot (1837-1890), por exemplo, escreveu vários livros sobre a origem do cristianismo no hinduísmo, cujas obras mais conhecidas são *La Bible dans l'Inde, ou la Vie de Iezeus Christna*, de 1869, *Christna et le Christ [Kṛṣṇa e Cristo]*, de 1874 e *La Genèse de l'Humanité: Fétichisme, Polythéisme, Monothéisme*, de 1875; todos apontando para uma origem histórica da metafísica cristã na Índia.

No final do XIX e em todo o século XX – para eliminar a imagem de mera especulação vazia em Voltaire e Jaccoliot –, a ideia de que o cristianismo fora derivado do hinduísmo tornou-se visível pelos membros da Sociedade Teosófica, fundada (juntamente com outros membros) em 1875 pelo jurista, jornalista e budólogo alemão Henry Olcott (1832-1907). Através de inúmeros pesquisadores, esta se deu à busca de um Jesus que vivera na Índia, como foi o caso da obra *Christ in Kashmir* (1973) de Aziz Kashmiri e dos

<sup>493</sup> MOHAN, Jyoti. **La Civilisation la Plus Antique**, op. cit., p. 176.

<sup>494</sup> FIGUEIRA, Dorothy Matilda. **Aryans, Jews, Brahmins**, op. cit., p. 11.

polêmicos teólogos Elmar Gruber e Holger Kersten, com seus famosos *The Jesus Conspiracy* e *The Original Jesus*, afirmando que o budismo teve uma grande e direta influência sobre a vida e os pensamentos do rabino judeu. Kersten, por exemplo, aumentou a polêmica e fama com a obra *Jesus Lived in India* (1981), demonstrando empírica e metodicamente a passagem de Isha, Jesus, pela Índia, antes e após o período de sua suposta morte, desqualificando o principal dogma cristão: a ressurreição, além da originalidade das ideias do herege judeu. Kersten ainda aponta que o mesmo morreu e foi enterrado na Caxemira. Não por acaso, muitos islâmicos e alguns cristãos o veneram em tal túmulo até hoje.

Em 1887, o historiador, jornalista e correspondente de guerra russo, Nicolas Notovich, em visita à Índia e ao Tibete, traduziu a descoberta do indiano Swami Abhedananda (1866-1939), no monastério budista de Hemis, em Ladakh, de um manuscrito sânscrito sobre os últimos dias de Isha na região. Sua história juntamente com a tradução do texto foram publicados em francês por Notovich, em 1894, com o título *La Vie Inconnue de Jesus Christ*, traduzido posteriormente para o inglês, espanhol, italiano e alemão.

Muitos, como Max Müller e Louis Fader, tentaram difamar Notovich, mas posteriormente comprovou-se a existência original do texto. Hoje, encontra-se aos cuidados e incorporado ao livro *Swami Abhedananda's Journey Into Kashmir & Tibet*, publicado pela Ramakrishna Vedanta Math, em Kolkata, Índia.<sup>495</sup>

Com o mesmo intuito, qual seja, de estabelecer a influência direta do budismo sobre o cristianismo, surgiram as obras literárias *Lamb: The Gospel According to Biff, Christ's Childhood Pal* (2002), de Christopher Moore e *Yeshua: A Personal Memoir of the Missing Years of Jesus* (2003), de Stan law Kapuscinski.<sup>496</sup>

Assim, muitos pesquisadores têm explorado as influências da Índia sobre o cristianismo; em especial a partir do budismo. Elaine Pagels, por exemplo, da Princeton University, analisa as semelhanças entre alguns textos do cristianismo original e do budismo. Descrevendo os ensinamentos dos apócrifos,<sup>497</sup> mais especificamente o *Evangelho de Tomé*, Pagels infere: “Alguns daqueles que se parecem com o budismo, de fato podem ter sido

<sup>495</sup> Ver o primeiro capítulo de PROPHET, Elizabeth Clare. **The lost years of Jesus: on the discoveries of Notovitch, Abhedananda, Roerich, and Caspari.** Gardiner: Summit University Press, 1984.

<sup>496</sup> Para maiores detalhes sobre o assunto, ver: HASSNAIN, Fida. **Search For The Historical Jesus.** Nevada: Blue Dolphin, 2006; OLSSON, Suzanne. **Jesus in Kashmir, the Lost Tomb.** New York: Booksurge, 2006; KERSTEN, Holger. **Jesus Lived in India.** London: Element, 1986; POTTER, Charles. **Lost Years of Jesus Revealed.** Greenwich, Conn: Fawcett, 1985; McCLEARY, Rolland. **Signs for a Messiah: The First and Last Evidence for Jesus.** Christchurch: New Zealand: Hazard Press, 2003; PROPHET, Elizabeth Clare. **The Lost Years of Jesus: Documentary Evidence of Jesus' 17-Year Journey to the East.** Gardiner: Summit University Press, 1987.

<sup>497</sup> Sobre os textos proibidos da Igreja, ver: EHRMAN, Bart. **Lost Christianities.** New York: Oxford University Press, 2003, pp. xi-xii.

influenciados por uma sólida tradição budista, no momento em que estes textos foram escritos”,<sup>498</sup> já que, durante a vida de Isha e no período em que tais textos foram compostos, como o Evangelho de Tomé, missionários budistas viviam em Alexandria, no Egito.<sup>499</sup> Muitos historiadores, diz Jack Maguire, defendem que no século IV o monasticismo cristão fora desenvolvido no Egito, o qual emergiu com uma estrutura correspondente e comparável ao antigo monasticismo budista, em tempo e lugar.<sup>500</sup>

Em 1883, até mesmo Max Müller afirmou em seu *India, What Can it Teach Us?* [*Índia, O que ela pode nos ensinar?*]:

Que há coincidências surpreendentes entre o budismo e o cristianismo não se pode negar, e quanto a isto deve-se também admitir que o budismo existia há pelo menos 400 anos antes do cristianismo.<sup>501</sup> Eu iria ainda mais longe e ficaria extremamente grato, se alguém pudesse me apontar os canais históricos através dos quais o budismo influenciou o cristianismo primitivo”.<sup>502</sup>

Em 1918, em seu *History of Religions*, Washburn Hopkins da Yale University vai longe: “Finalmente, a vida, a tentação, os milagres, as parábolas e até mesmo os discípulos de Jesus foram diretamente derivados do budismo”.<sup>503</sup>

Em 2003, Burkhard Scherer, professor de Indo-Tibetan Studies da Canterbury Christ Church University (Inglaterra), afirmou: “[...] é muito importante chamar a atenção para o fato de que há [maciça] influência budista nos Evangelhos. [...] a influência budista nos Evangelhos é conhecida e reconhecida pelos estudiosos de ambos os lados”. Ele acrescenta: “Apenas recentemente, Duncan McDerret publicou seu excelente *The Bible and the Buddhist* [*A Bíblia e os Budistas*].<sup>504</sup> Através de McDerret, estou convencido de que existem muitas narrativas budistas nos Evangelhos”.<sup>505</sup>

Em 2007, o budólogo Christian Lindtner publicou *Geheimnisse um Jesus Christus* [*Segredos Sobre Jesus Cristo*]. Lindtner compara os textos budistas em pali e sânscrito com os evangelhos gregos e determina que os quatro Evangelhos foram “cópias piratas” dos

<sup>498</sup> BROCKMAN, John (edt.). “The Politics of Christianity: a talk with Elaine Pagels”. In: **The Third Culture**. Edge Foundation, In: [http://www.edge.org/3rd\\_culture/pagels03/pagels\\_index.html](http://www.edge.org/3rd_culture/pagels03/pagels_index.html). Acessado em 07/10/2009.

<sup>499</sup> **Ibid.**

<sup>500</sup> MAGUIRE, Jack. **Essential Buddhism**. New York: Simon and Schuster, 2001, pp. 159–160.

<sup>501</sup> Hoje se sabe que esse período se estende para séculos mais anteriores, além do apresentado por Müller.

<sup>502</sup> MÜLLER, Max. **India: What Can it Teach Us?** Charleston: BiblioBazaar, LLC, 2008, p. 291.

<sup>503</sup> HOPKINS, Edward Washburn. **The History of Religions**. New York: The Macmillan Company, 1918, p. 552.

<sup>504</sup> Sardini: Edetrice Centro Studi, 2000.

<sup>505</sup> SCHERER, Burkhard. **The Secrets About Christian Lindtner, a Preliminary Response to the CLT**. In: <http://www.jesusisbuddha.com/scherer.html>, acessado em 10/10/2009.

antigos textos budistas com base na gematria,<sup>506</sup> ou seja, nos trocadilhos e equivalências silábicas.<sup>507</sup>

Para aumentar a polêmica, Voltaire infere que como grande parte dos pensadores antigos, os indianos escreviam e possuíam livros, sendo eles, no entanto, os primeiros a possuírem tal suporte, o qual promovera mudanças na transmissão e aquisição de conhecimento em praticamente todo o mundo. Não sabia, ou não percebeu Voltaire que, na visão indiana, tal mudança ocorreu devido à decadência ou derrelição do homem ao perder a capacidade memorialística, e não o contrário, ou seja, como ascensão ou progresso intelectual; para o indiano isso nada mais é do que uma equivocidade e batologia próprias dos *mlecchas*.

Dentre os supostos livros indianos ou sânscritos adquiridos e anunciados por Voltaire, mencionou-se o chamado *Bedang Shaster* (possivelmente noticiando um *Vedānga Śāstra*; *Vedānga* = “comentários dos *Vedas*” e *Śāstra* = “escritura”), com possíveis quatro mil anos de idade,<sup>508</sup> o qual expusera a doutrina dos *Bedas* (*Vedas*), escrito por um suposto filósofo Beas Muni (talvez se referindo a *Bhārata Muni*). São confusas e inseguras as fontes de Voltaire, mas o importante é elucidar suas afirmações e interesses em torno da Índia.

Por exemplo, ao escrever um conto relacionando Pitágoras com a Índia (*Aventura Indiana*, de 1766),<sup>509</sup> Voltaire tenta demonstrar o quanto os gregos estavam envolvidos e interessados em relação ao saber indiano e como e o quanto foram influenciados por ele. Voltaire exortará em tal conto que durante a estadia de Pitágoras na Índia, o filósofo grego aprendera com os gimnosofistas (nome dado pelos gregos aos sábios ascetas da Índia antiga). Passeando um dia por um campo à beira-mar ouviu Pitágoras, continua a contar Voltaire, as lamentações de um capim por estar naquela condição vegetal inferior em relação aos monstros que o devoram constantemente. Pitágoras avançou alguns passos e encontrou uma ostra que bocejava sobre um rochedo. Mas ele ainda não havia adotado essa “admirável lei”, dirá Voltaire, que nos proíbe “comer os animais, nossos semelhantes”. Ia Pitágoras, pois, engolir a ostra, quando a infeliz criatura pronunciou como era feliz o capim, o qual era, como ela, obra da natureza. Todavia, o capim depois de cortado renasce, sendo, portanto, imortal. E nós, miseráveis ostras, reclama a criatura, “em vão somos defendidas por uma dupla

<sup>506</sup> Regra hermenêutica que consiste em explicar uma palavra ou conjunto de palavras, conferindo um valor numérico convencionado a cada letra.

<sup>507</sup> HOPKINS, Daniel. **Father and Son, East is West**: the Buddhist sources to Christianity and its contribution to medieval myths. North Carolina: Lulu.com, 2007, p. 62 ss.

<sup>508</sup> Em se tratando dos *Vedas* originais, hoje aceita-se sua Antiguidade em torno de 7000 a.C.

<sup>509</sup> VOLTAIRE, F. **O Filósofo Ignorante**. São Paulo: Martins Fontes, 2001, pp. 175-176.

couraça”; já que, até mesmo com ela, tudo se acaba para sempre. “Pitágoras estremeceu; sentiu a enormidade do crime que ia praticar, e em prantos pediu perdão à ostra e colocou-a cuidadosamente sobre o seu rochedo”, acrescenta o francês.

Logo após, em uma das seções-chaves do conto, Voltaire aclara suas intenções ao afirmar que Pitágoras meditou profundamente sobre sua aventura ao regressar à cidade, observando aranhas devorando moscas, andorinhas comendo aranhas e gaviões comendo andorinhas, concluindo que todas essas criaturas não eram filósofos.

Ao entrar na cidade, foi Pitágoras atropelado por uma multidão enfurecida, exclamando: “Ah, como será bom vê-los cozer!”. Pitágoras julgou que falavam de lentilhas ou quaisquer outros legumes, mas, na verdade, tratava-se de dois indianos. “Ah, sem dúvida – pensou Pitágoras – são dois grandes filósofos que estão cansados da vida e querem renascer sob outra forma; é um prazer ‘mudar de casa’, embora se fique ‘sempre mal alojado’”.

Pitágoras considerou que, desde a relva até o homem, há sobejos motivos de aborrecimento. No entanto, fez com que os juízes, e até mesmo a multidão, ouvissem a voz da razão e soltassem os acusados. Em seguida foi pregar tolerância em Crotona,<sup>510</sup> mas um intolerante ateou-lhe fogo à casa e Pitágoras foi queimado; ele que, ironicamente, tirara dois indianos da fogueira.

Muito podemos discernir em torno desse conto, mas nos reservamos a apontar o interesse de Voltaire em demonstrar quão instruídos e influenciados foram os gregos pelos indianos, assim como foram, o judeus e o cristãos em termos religiosos.<sup>511</sup> Ele descreverá que as histórias dos gigantes gregos, o livro forjado de Enoque pelos judeus, surgido a partir daquilo que aprenderam com os indianos, assim como o fundamento do cristianismo, ou seja, a queda dos anjos e a invenção de um Lúcifer a partir da estrela de Vênus, foram moldados ou são teodiceias que possuem especulações – notadamente eudemonista e eufêmica, bem longe da proposta indiana – a partir da leitura interessada em “conhecer para conquistar” dos escritos prolegômenos indianos.

Concluirá Voltaire: “a alegoria dos anjos revoltados [no caso védico, os *Rākṣasas*] contra deus é originalmente uma parábola indiana, que se difundiu muito tempo depois em quase todo o Ocidente, sob mil vestes diferentes”.<sup>512</sup> Ele também aponta a marca indiana na ideia das serpentes aladas, e até perniciosas, espalhadas por toda a Europa e inserida na cultura judaica e na sua extensiva seita mais próxima, o cristianismo, bem como a ideia da

<sup>510</sup> Crotona foi uma antiga cidade-estado grega, situada no sul da Itália (atual Crotona, na Calábria).

<sup>511</sup> VOLTAIRE. *F. Deus e os Homens*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, pp. 14-17.

<sup>512</sup> *Ibid.*, p. 17.

água como elemento ritualmente purificador, o xadrez como jogo real, as especiarias, a ideia da metempsicose, a teocracia e o monoteísmo. Tudo isso, diz Voltaire, possui origem indiana e expansão pelo Ocidente.<sup>513</sup>

E pensando nas fontes de Voltaire e verificando as falhas e os interesses jesuítcos delas, podemos criticar em parte suas conclusões, mas, ao mesmo tempo, conferimos que suas aferições não são completamente “desautorizadas”, já que são conclusões compartilhadas por outros autores; além de possuírem lógica histórica e comprovações comparativas sob fontes indianas verdadeiras.

O que estamos tentando dizer é que, independente da autenticidade das fontes que Voltaire possuía em mãos, suas conclusões, incrivelmente desenvolvidas, possuem uma lógica que, em muitos casos, não interferiram ou não prejudicaram as relações das ideias indológicas, já que, mesmo considerando objetos forjados e com interesses cristãos, eles possuíam detalhes, importantes a Voltaire, que não diferenciavam em muito dos originais; pois, foram forjados a partir de uma fonte verdadeira, e ao desconsiderar os valores cristãos empregados, tem-se um vislumbre e algumas pistas das origens.

Voltaire chegou a escrever um conto que evidenciava uma visão da marca brahmânica nos gregos: *Histoire d'un bon Bramin* [*História de um bom Brāhmaṇa*], de 1759. Eis o mesmo:

Conheci em minhas viagens um velho *brāhmaṇa*, assaz sábio, cheio de espírito e muito culto; ademais, era ele rico,<sup>514</sup> e, portanto, era assim ainda mais sábio: porque, não lhe faltando nada, ele não tinha necessidade de enganar a ninguém.<sup>515</sup> Sua família era muito bem governada por três belas mulheres que se dedicavam a lhe agradar<sup>516</sup> e, quando não se entretinha com suas mulheres, ocupava-se de filosofar.<sup>517</sup>

Perto de sua casa, que era bela, adornada e cercada de jardins encantadores, habitava uma indiana idosa, devota, tola e completamente pobre.

O *brāhmaṇa* me disse um dia: “eu desejaria jamais ter nascido.” Perguntei-lhe por quê. Ele me respondeu: “eu estudo há quarenta anos, são quarenta anos infrutíferos. Eu ensino aos outros, e tudo ignoro. Este estado enche minha alma de tanta humilhação e desgosto que a vida me é

<sup>513</sup> Cf. Idem., *A Filosofia da História*, op. cit.,

<sup>514</sup> Aqui se evidencia que Voltaire desconhecia detalhes culturais védicos, como, por exemplo, a sempre observância da pobreza material por parte dos intelectuais e sacerdotes. Para a cultura *ārya*, estas duas categorias de homens só falam o que pensam e com toda a liberdade de espírito, não sendo subserviente às camadas políticas e econômicas, ao mesmo tempo com ócio suficiente para produzirem ideias e executarem os ritos; o que implica não poderem ou desejarem empreitadas econômicas ou ascensão material.

<sup>515</sup> O “não lhe faltar nada” para o pensador *ārya*, na verdade, estava relacionado ao espírito, o qual estava atrelado à busca de não ser servo dos sentidos sensoriais, os quais motivam a busca do supérfluo.

<sup>516</sup> O *brāhmaṇa* podia obter, o que dificilmente ocorria por ser geralmente mendicante, quatro esposas de acordo com a lei *ārya*.

<sup>517</sup> Pensamos que nesta passagem Voltaire expõe sua própria intimidade.

insuportável. Eu nasci, vivo no tempo e não sei o que o tempo é. Eu me encontro em um ponto entre duas eternidades, como dizem nossos sábios, e não tenho a mínima ideia da eternidade. Eu sou composto de matéria, penso e jamais pude me instruir sobre o que produz o pensamento; ignoro se meu entendimento está em mim como uma simples faculdade, como aquela de andar ou digerir, e se penso com minha cabeça como pego com minhas mãos. Não somente o princípio de meu pensamento me é desconhecido, mas o princípio de meus movimentos me é igualmente secreto: eu não sei por que existo. Enquanto isto, fazem-me a cada dia perguntas sobre todos esses pontos; é preciso responder e eu não tenho nada de bom a dizer. Eu falo muito, e me torno confuso e envergonhado de mim mesmo depois de ter falado.<sup>518</sup>

É bem pior quando me perguntam se *Brahmā* foi manifestado por *Viṣṇu* ou se são ambos eternos.<sup>519</sup> Deus me serve de testemunha de que não sei disso uma palavra, e ele lá está em minhas respostas. ‘Ah! Meu reverendo pai, foi-me dito, ‘Ensine-nos como o mal invade toda a Terra’. Eu estou tão incomodado quanto os que me impõem essa questão. Eu lhes digo por vezes que tudo é o melhor do mundo; mas aqueles que foram arruinados e mutilados na guerra não creem em nada disso, nem eu tampouco. Eu me retiro para casa arrasado por minha curiosidade e por minha ignorância. Leio nossos livros antigos e eles redobram minhas trevas. Converso com meus companheiros: uns me respondem que se deve fruir a vida e zombar dos homens; outros creem saber alguma coisa, e se perdem em ideias extravagantes – tudo aumenta o sentimento doloroso que experimento. Às vezes fico prestes a cair em desespero, quando vislumbro que, após todas minhas pesquisas não sei nem de onde venho, nem quem sou, nem aonde irei, nem o que me tornarei”.

O estado deste bom homem me dava verdadeira dó: não havia ninguém mais sensato nem de tão boa-fé quanto ele. Concebi que quanto mais havia luzes em seu entendimento e sensibilidade em seu coração, mais ele era infeliz.

Vi no mesmo dia a senhora que vivia em sua vizinhança: eu lhe perguntei se ela já havia se afligido por não saber como sua alma fora feita. Ela simplesmente não entendeu minha pergunta: ela nunca refletira um momento sequer de sua vida sobre qualquer um dos pontos que atormentavam o *brāhmaṇa*; ela acreditava nas metamorfoses de *Viṣṇu* de todo seu coração e desde que pudesse ter água do *Gaṅgā* para se lavar de vez em quando, ela se sentia a mais feliz das mulheres.

Tocado pela felicidade dela, voltei ao meu filósofo e lhe disse: “Tu não te envergonhas de ser infeliz, ao mesmo tempo em que à tua porta há uma senhora autômata que não pensa em nada, e que vive contente?”. “Tu tens razão”, ele me respondeu, “já me disse cem vezes que seria feliz se fosse tão ignorante quanto minha vizinha e mesmo assim não desejaria tal felicidade”.

Essa resposta do *brāhmaṇa* me causou uma impressão ainda maior em relação a todo o resto. Eu examinei a mim mesmo e vi que de fato eu não gostaria de ser feliz à condição de ser desprovido de conhecimento.

<sup>518</sup> Todas essas situações, apontadas aqui, eram realmente indignas de um pensador, segundo a sociedade *ārya*.

<sup>519</sup> *Brahmā*, segundo a literatura brahmânica, foi o primeiro ser vivente nascido do deus *Viṣṇu*. Eternidade nesta cultura está designada para o Todo, material e espiritual, não apenas para eleitos ou organismos vivos, mas para a existência total, visível ou invisível, acessível ao pensamento e a linguagem ou não; portanto, é uma indagação infrutífera de Voltaire ao se tratar de uma cultura que eterniza tudo e todos, inclusive a própria efemeridade.

Propus o pensamento aos filósofos e eles foram do mesmo entendimento. “Existe, portanto”, lhes disse, “uma furiosa contradição neste modo de pensar: porque, enfim, de que se trata ser feliz? Que importa ser brilhante ou tolo? Há muito mais: os que estão contentes de o ser são bem certos de serem contentes; os que raciocinam não estão tão certos de bem raciocinar. Está claro, então, que se deveria escolher não ter senso comum; pelo pouco que esse senso comum contribui para o nosso mal estar”. Todo mundo concordou e, no entanto, não achei pessoa que quisesse aceitar a empreitada de se tornar bronco para se tornar contente. Daí, concluí que, se fazemos questão da felicidade, fazemos mais ainda questão da razão.

Mas depois de ter refletido, pareceu-me que preferir a razão à felicidade é uma insensatez. Como, então, essa contradição se pode explicar? Como todas as outras, há aí muito a ser dito.<sup>520</sup>

A lei natural – no caso, de ser intelectual – mais uma vez sobrepõe-se, sabendo, como salienta Voltaire, que “cada ser tem seu objeto; e, no instante marcado, vai e atinge seu fim, pelo céu indicado”.<sup>521</sup> Nada mais apreciado pelo sistema social da Índia antiga do que tal afirmação.

Jyoti Mohan<sup>522</sup> lembra-nos que, nesse contexto, a posição de Voltaire diante das ideias indianas possui alguns aspectos que marcaram sua visão. O primeiro, diz Mohan, foi a influência intelectual do movimento iluminista, e, o segundo, como um subgênero do pensamento iluminista, o novo entusiasmo pelo Oriente, que culminou em um movimento orientalista europeu.<sup>523</sup> Assim, para Mohan, esta descrição dos *brāhmaṇas* da Índia antiga, para quem a vida era apenas a morte de alguns anos, representa uma clássica visão iluminista, a qual destaca a ascese e glorifica o autocontrole, a frugalidade e a disciplina; sendo o *brāhmaṇa*, portanto, a antítese do clérigo cristão corrupto e o epítome do novo ideal de desprendimento e de vida meditativa concebida por Voltaire.<sup>524</sup> Ele foi percebido, nesse contexto, como o repositório vivo da filosofia da Índia antiga; observação também, como já frisamos, bem difundida por Weber.

À procura de uma civilização que antecederia a grega, com uma possível ligação entre o teológico e as ideias filosóficas dos gregos antigos, Voltaire acreditava que este elo que faltava era a Índia. Valendo-se dos relatos dos gregos antigos sobre a Índia, ele descreve

<sup>520</sup> Apud COHN, Adolphe. **Voltaire's Prose**. Boston: D. C. Heath & Co., 1910, pp. 234-236, conformidade do sânscrito nossa.

<sup>521</sup> VOLTAIRE, François-Marie Arouet. **A Filosofia da História**, op. cit., p. 60. Extraído do *Poème de la loi Naturelle*, segunda parte.

<sup>522</sup> MOHAN, Jyoti. **La Civilisation la Plus Antique**, op. cit., pp. 171-174.

<sup>523</sup> **Ibid.**, p. 177.

<sup>524</sup> Aqui, os *brāhmaṇas* se diferenciam da ética protestante no tocante à presença da magia e na ausência de uma vida burguesa e intramundana, ao mesmo tempo em que se aproxima de um iluminismo que pretende chegar a um deus via razão.



os indianos como notáveis pela sua suavidade; ao contrário da raça do norte europeu com sua rugosidade.<sup>525</sup>

Mohan acrescentará<sup>526</sup> que aquilo que fora descrito pelos jesuítas e pietistas em torno dos *brāhmaṇas* como “fraqueza”, Voltaire descreve como brandura. Aqueles que são descritos como indolentes, atendendo a toda forma de vício e extremamente preguiçosos, Voltaire os descreve como leves e abstinentes, possuindo muito menos vícios que os europeus. Nestas descrições da Índia, diz Mohan, Voltaire optou por se concentrar apenas nos relatos dos gregos e romanos antigos (Clemente de Alexandria, Arriano, Plínio, Estrabão, Porfírio,<sup>527</sup> Flávio Filóstrato, Lucius Apuleius e o historiador romano de Alexandre, Quintus Curtius): em torno de um próspero comércio e um povo trabalhador. Todavia, apesar de seu evidente conhecimento e utilização dos relatos jesuíticos, como os de Bernier e Tavernier, ele não os menciona, estando estes recheados de críticas – como não poderia ser diferente – contra as superstições do povo comum indiano. Ele tentou, como poucos tentaram e tentam, em todos os seus ensaios sobre a Índia, isolar o que ele acreditava ser realmente indiano, deixando de fora todas as influências externas (islâmica, jesuíta e protestante) que podiam ter mudado imagetivamente a civilização indiana ao seu bel prazer.<sup>528</sup> Voltaire, de fato, sugeriu que muitos dos males atuais da sociedade indiana foram levados para a Índia através do fluxo constante de invasões estrangeiras – em especial a islâmica, totalmente antinatural à disposição dos indianos.

Sendo assim, a corrupção do estado mental puro foi implantado por outros povos que, ao longo de vários séculos, haviam invadido e transformado o ancestral pensamento indiano. O que implica, certamente, que o conceito de um oriental déspota, indolente, opressivo e debochado só surgiram a partir das invasões islâmicas.<sup>529</sup>

Em suma, no pensamento de Voltaire, nosso francês iluminista modelo – como todos: desejando seguir uma moral cristã sem a Igreja –, a Índia foi representada como uma grande civilização e não um país de selvagens como desesperadamente necessitava ser apresentado pelos jesuítas.

---

<sup>525</sup> Se ele estava se referindo aos nórdicos, enganou-se duplamente, pois essa imagem de bárbaros rudes sem “comportamento adequado” não é mais consensual na historiografia atual; além de não conhecer a visão de mundo, a ética e os desejos mais profundos dos guerreiros arianos, os quais em nada perdem para os vikings, digamos, em honra, destreza e ânsia por um poder e uma morte digna dos Deuses.

<sup>526</sup> MOHAN, Jyoti. *La Civilisation la Plus Antique*, op. cit., p. 178.

<sup>527</sup> Porfírio, juntamente com Pitágoras e Apolônio de Tiana, sob a influência do pensamento indiano, foi um dos maiores defensores do vegetarianismo na Grécia clássica. Porfírio chegou a escrever um manifesto chamado *Abstinencia ab Esum Animalum* [Da Abstinência do Alimento Animal] e *De non Necandis ad Epulandum Animantibus* [Da Inadequação da Matança de Seres Vivos para a Alimentação].

<sup>528</sup> MOHAN, Jyoti. *La Civilisation la Plus Antique*, op. cit., p. 178.

<sup>529</sup> *Ibid.*, 182.

Além disso, Voltaire, como um dos pioneiros, demonstrou que a história do mundo e a saga da humanidade sempre estiveram entrelaçados por relações globais. Em todos os sentidos ele argumentou que os dogmas fundamentais do cristianismo foram derivados de outras religiões, como um resultado de longos séculos de contato sociocultural.

Ademais, em certo sentido, apesar da ligeira tendência orientalista de Voltaire, no sentido saidiano, seu encantamento para com a Índia lhe proporcionou aspectos mais importantes: situar a Índia em um contexto internacional, de intercâmbio cultural e ideológico, o que facilitou sua constatação de uma Índia possuidora de filosofia e história; algo que marcou e conduziu inúmeras mentes na Europa.

### Anquetil-Duperron

Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron (1731-1805), eminente linguista, fluente em alemão, inglês, hebraico, árabe, persa, sânscrito e orientalista francês que viveu na Índia durante sete anos (1755-1762).

Anquetil completou seus estudos na Sorbonne, tendo estudado hebraico e árabe na Holanda (1751-1752). Retornando a Paris, em 1752, ocupa-se em estudar escritos orientais da coleção da *Bibliothèque du Roi*. Imediatamente entra em contato com línguas indianas, já bem conhecidas na Europa de seu tempo. Em Paris, em 1754, ele encontrou um fac-símile de quatro folhas da *Vendidad Sadé (Zend-Avesta)*,<sup>530</sup> que havia sido incluída na *Surat* do inglês George Bouchier em 1718 e, posteriormente, trazido para a Europa por Richard Cobbe, em 1727; sendo mantido na Oxford University.

Esta situação representou um grande momento na vida de Anquetil, imbuindo-lhe determinação a decifrá-lo. Dando ao assunto uma grande importância por percebê-lo inserido em um pensamento sem precedentes, ele rapidamente apreendeu que estava tão envolvido intelectualmente com o tema que deveria ir à Índia para aperfeiçoar-se. No entanto, sem o dinheiro suficiente para pagar uma passagem rumo ao mundo dos *brāhmaṇas*, Anquetil, com plena resolução digna de nota, alista-se como soldado na *French East India Company* e consegue uma passagem gratuita para embarcar no navio da *Compagnie des Indes*, do comandante Duc d'Aquitaine.

---

<sup>530</sup> Segundo Charles Butler, *Vendidad* significa “separado do mal” e *Sadé* “puro” ou “sem mistura” (BUTLER, Charles. **The Philological and Biographical Works of Charles Butler**. Editado por ESQUIRE, Lincoln's-Inn, vol. 1, Northern Ireland: W. Clarke & Sons, 1817, p. 288.

Em sete de novembro de 1754, ele parte de Paris para a Índia com um grupo de prisioneiros libertados, os quais tinham sido recrutados para a guerra contra os ingleses. Para tanto, ele teria um salário equivalente a 3600 francos, proporcionado pelo governo francês.<sup>531</sup>

Jules Michelet resume os fatos esclarecendo que Anquetil, com pouco mais de vinte anos, era pobre e não possuía recursos que lhe permitissem fazer a longa e custosa viagem, da qual até muitos ingleses abastados tinham desistido. Mas prometeu Anquetil a si mesmo, lembra-nos Michelet, que venceria tal empreitada trazendo e explicando os ancestrais livros da Pérsia e da Índia: “jurou fazê-lo e se bem jurou, melhor o cumpriu”, resume Michelet.<sup>532</sup>

Todavia, após uma longa viagem de nove meses, os sobreviventes desembarcaram em Pondicherry, em 10 de agosto de 1755. Anquetil imediatamente dedica-se aos estudos das línguas persas e indianas. Tomando o caminho tortuoso de Chandannagar, na Bengala, até Surat, pelas encostas de Coromandel e Malabar, na maior parte a cavalo e a pé, ou em um velho barco, ele visita templos antigos e observa ritos milenares, que até então só ouvira rumores ou descrições.

Anquetil, segundo George Sarton,<sup>533</sup> nosso biógrafo até então, foi o primeiro europeu a descrever uma visita às famosas esculturas em rocha de *Mahābalipuram*, no Estado Tamil Nadu (Índia); tendo visitado também um dos mais sagrados templos indianos, em *Jagannātha Purī*, na Bengala.

Ao atingir o Surat, ele consegue obter os manuscritos do *Avesta*, dentre outros, a partir dos quais ele elaborou o *Pahlavi-Persian Dictionary* e completou sua tradução da *Vendidad Sadé* em 16 de junho de 1759. Sobretudo, durante seus dois anos no Surat, ele escreveu em torno de 2500 páginas e, em 1760, decide estudar sânscrito e ler os *Vedas*. Dessa forma, chegou a coletar (copiar) manuscritos sânscritos em Surat, Ahmedabad e outros, inclusive três famosos dicionários sânscritos: *Amarakoṣa*, *Nāmamālā* e *Vibakaran*. Ao todo, ele coletou mais de 180 manuscritos em diferentes línguas indianas e 7 dicionários persas; além de inúmeras espécimes da flora indiana.<sup>534</sup>

Um ano depois, em 1761, ele tornou-se prisioneiro de guerra dos ingleses, sendo libertado em 1762, o que significou um ano de “estagnação” intelectual.

<sup>531</sup> ANQUETIL-DUPERRON, A. B. **Voyage en Inde, 1754-1762**: relation de voyage en préliminaire à la traduction du Zend-Avesta. Paris: Maisonneuve & Larose, 1997, p. 11.

<sup>532</sup> MICHELET, Jules. **Bible of Humanity**. Whitefish: Kessinger Publishing, 2003, p. 5.

<sup>533</sup> SARTON, George. “Anquetil-Duperron (1731-1805)”. In: *Osiris*, vol. 3, 1937, p. 200.

<sup>534</sup> ANQUETIL-DUPERRON, A. B. **Voyage en Inde, 1754-1762**, op. cit., pp. 28-29.

Durante sua estadia na Índia, alguns eruditos parsis (zoroastristas) lhe ensinaram persa, chegando a traduzir o *Zenda-Avesta*<sup>535</sup> para o francês: publicou-o em 1771, em Paris, com o título *Avesta, Ouvrage de Zoroastre*, em três grandes volumes, sendo esta a primeira impressão da obra na Europa.

Em 1775, um amigo francês, o coronel Émile Gentil, residente da corte de Shuja-Uddaulah em Faizabad (cidade do Estado de Uttar Pradesh, Índia), lhe enviou, através do viajante Bernier, uma versão persa de 50 *Upaniṣads*, que havia sido publicada em Delhi, em 1756-1757. Em 1786, Anquetil publicou a tradução de 4 *Upaniṣads* em seu *Recherches sur l'Indie*.

A tradução persa utilizada por Anquetil foi a que ordenou fazer, em 1656, em Delhi, o príncipe Dara Shikoh, filho varão do imperador Shah Djahan, o irmão de Aurangzeb, também imperador, famoso por usurpar e transformar o templo ao deus Śiva no mausoléu Taj Mahal;<sup>536</sup> ironicamente, a obra ficou conhecida como *Sirr-i-Akbar* [*O Grande Segredo*].

Todavia, observará Fábio Mesquita que:

[...] a tradução em latim das 50 *Upaniṣads*, intitulada como *Oupnek'hat* e realizada por Anquetil-Duperron em 1801-2, difere da tradução persa do Sultão Mohammed Dara Shikoh de 1656 e que, por sua vez, difere da versão idealizada e compilada pelos sábios hindus.<sup>537</sup>

Difere, por conter aspectos culturais e filosóficos importantes que se perderam, em parte ou totalmente, com a tradução e pela falta de maiores aquisições de textos e debates para melhor expressão.

O viajante francês François Bernier levou uma cópia manuscrita do *Sirr-i-Akbar* à Paris e antes de Anquetil, Nathaniel Brassey Halhed havia traduzido as *Upaniṣads* utilizando-se da mesma tradução persa de Dara Shikoh;<sup>538</sup> Franz Mischel a traduziu finalmente para o alemão em 1882.

O mais importante para nós é que, a publicação do *Recherches sur l'Indie* fez parte da série editada por Jean Bernoulli e publicada em Berlim entre 1786 e 1791. Já familiarizado com o *Sirr-i-Akbar*, em seguida, e além do *Avesta*, Anquetil traduziu do persa, recebido de Emili Gentil, os cinquenta *Upaniṣads* para o francês, em 1787 (em latim, em

<sup>535</sup> Texto sagrado do zoroastrismo, com fortes semelhanças linguísticas e culturais com o também sagrado *Rg Veda* indiano.

<sup>536</sup> OAK, P. N. *Tajmahal The True Story*. Houston: A. Ghosh Publisher, 1989.

<sup>537</sup> MESQUITA, Fábio. *Schopenhauer e o Oriente*. Dissertação de Mestrado, Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007, p. 17 (conformidade do sânscrito nossa).

<sup>538</sup> TOLA, Fernando & DRAGONETTI, C. *Filosofia y Literatura de la India*. Buenos Aires: Kier, 1983, p. 87.

1796), mas só publicada em 1801-1802; ficando conhecido, após sua aparição em Estrasburgo, como os *Oupnek'hat id est Secretum Tegedum*, traduzidos e amplamente comentadas por ele, após longos 40 anos de plena dedicação aos escritos orientais. Foram estas traduções a via, através da qual, introduziu-se definitivamente a filosofia indiana no assim chamado Ocidente.<sup>539</sup> Sabido é, com sua própria declaração, que Schopenhauer ficou profundamente marcado a partir de sua leitura. Tanto foi assim que, em relação à tradução latina das *Upaniṣads* de Anquetil, Schopenhauer asseverou:

Como demonstra em cada linha seu sentido firme, definido e harmonioso! De cada frase desprendem-se pensamentos profundos, originais e sublimes e o Todo está permeado por um espírito elevado, santo e sincero. O ar indiano nos cerca, assim como os pensamentos originais de espíritos afins [...]. Ele tem sido o consolo de minha vida! Será o consolo de minha morte!<sup>540</sup>

Schwab assim resumirá a saga de Anquetil:

Em 1759, Anquetil terminou a sua tradução do *Avesta* em Surat; em 1786, a dos *Upaniṣads* em Paris – ele cavara um túnel entre os hemisférios do gênio humano, corrigindo e expandindo o velho humanismo da bacia mediterrânea. Antes dele, procuravam-se informações sobre o passado remoto de nosso planeta exclusivamente entre os grandes escritores latinos, gregos, judeus e árabes. A Bíblia era considerada uma rocha solitária, um aerólito. Existia um universo de escritos à disposição, mas quase ninguém parecia suspeitar da imensidão daquelas terras desconhecidas. A percepção começou com a sua tradução do *Avesta* e alcançou alturas estonteantes devido à exploração, na Ásia Central, das línguas que se multiplicaram [...]. Em nossas escolas, até então limitadas à estreita herança greco-latina da Renascença [transmitida para a Europa pelos árabes], ele introjetou uma visão de inumeráveis civilizações de eras passadas, de uma infinidade de literaturas; além do mais, as poucas províncias europeias não foram os únicos lugares a terem deixado sua marca na história.<sup>541</sup>

Consequentemente, Anquetil fez escola, marcando intelectualmente vários políticos, poetas, literatos e filósofos. Dentre eles, destacam-se Henri Bernardin, Schelling, Schopenhauer, Jules Michelet, Victor Hugo, Alphonse de Lamartine e Maurice Barrès. Ele, como primeiro historiador das religiões a ir para a Índia (aos 23 anos de idade), inaugurou uma nova era de estudos orientais na Europa, resgatando o ímpeto e o interesse que vários gregos antigos manifestaram pela Índia, sem os ditames comerciais ou políticos, senão por

<sup>539</sup> E aqui pensando na afirmação de J. Rivière: “Oriente compreende o que não é o Ocidente judaico-grego, ou seja, o mundo islâmico (norte da África e Oriente Próximo) e o resto da Ásia” (RIVIÈRE, J. R. **Oriente y Occidente**. Barcelona: Salvat, 1979, pp. 55-56).

<sup>540</sup> Apud LIÉBANA, F. Villar (trad.). **Atma y Brahma**. Madrid: Editora Nacional, 1978, p. 4.

<sup>541</sup> SCHWAB, Raymond. **Vie d'Anquetil-Duperron**: Suivie des Usages Civils et Religieux des Perses par Anquetil-Duperron. Paris: Ernest Leroux, 1934, pp. 10, 96 (conformidade do sânscrito nossa).

interesses filosóficos; o que não será seguido por seus sucessores. E assim como Voltaire, mas, muito além dele, na contracorrente dos missionários, Anquetil, apesar de (ou talvez por isso) jansenista<sup>542</sup> convicto, explicitou sua paixão pelos segredos dos antigos textos indianos, denunciando sem precedentes os prejuízos causados à Índia pelos jesuítas. Em “Observations on Sancto Bartholomaeo”, um capítulo de seu *Recherches sur l’Indie*, ele observa:

Cada nação, cada escola teológica ou filosófica, em qualquer lugar, tem sua própria maneira de explicar as suas ideias e de compreendê-las. A universalidade destas abstratas distinções demonstram que, em ética profunda, quando comparada com os preceitos teológicos, as consequências não são tão óbvias quanto se imagina. *Devemos estudar os indianos como o fazemos com os gregos e os romanos*: quando os entendermos bem, aí será admissível para nós que estabeleçamos se estamos em posição melhor do que eles, na análise do seu curso; mas modestamente, sem rancor e sem ridicularização.<sup>543</sup>

Aqui, a exemplo de Voltaire, Anquetil incentiva uma história universal e sem os ditames radicais de um evolucionismo ou progresso divinizado ao enfatizar *etudions les Indiens, comme nous faisons les Grecs et les Latins*. Não obstante, tal preocupação não foi citada por Said, que desqualifica inteiramente os trabalhos e as intenções de Anquetil, o caracterizando como “um teórico excêntrico [...], um homem que conseguiu conciliar na sua cabeça o jansenismo com o catolicismo ortodoxo e o brahmanismo, além de ter viajado à Ásia para provar a existência real de um povo eleito e das genealogias da Bíblia”.<sup>544</sup> Mas o próprio Said adverte que, ao contrário do que se esperava dos interesses de Anquetil e favoráveis aos de Voltaire, os textos bíblicos passaram a ser criticados; os mesmos que até então se passavam por revelados e agora eram vistos como marcados por culturas orientais, como a persa. Será essa marca que Nietzsche futuramente tentará inverter com seu célebre *Zarathustra*.

Admite Said que:

[...] pela primeira vez, o Oriente era revelado à Europa na materialidade de seus textos, línguas e civilizações. Também pela primeira vez, a Ásia adquiriu a precisa dimensão intelectual e histórica com a qual apoiar os mitos de sua distância e imensidão geográficas.<sup>545</sup>

---

<sup>542</sup> Conjunto de princípios instituídos por Cornélio Jansênio (1585-1638), bispo de Ypres (município belga) e condenado como blasfemo pela Igreja, que realça a predestinação (também defendida por Calvino), rejeita o livre-arbítrio e sanciona a natureza humana como incapaz de realizar livremente o bem.

<sup>543</sup> Apud SCHWAB, Raymond. *La Renaissance Orientale*, op. cit., p. 173 (grifos do autor).

<sup>544</sup> SAID, Edward. *Orientalismo*, op. cit., p. 85.

<sup>545</sup> *Ibid.*, p. 86.

Diante de esse arsenal, Anquetil, com sua tradução dos *Upaniṣads*, tornou-se o mais popular orientalista durante todo o período do Romantismo alemão, por traduzir, como expressa Jean-Denis Lanjuinais: “o livro mais útil que se poderia estudar em linguagem europeia para se obter uma compreensão dos antigos sistemas religiosos e filosóficos dos *brāhmaṇas*”.<sup>546</sup>

O *Oupnek'hat* de Anquetil foi traduzido para a língua alemã por Friedrich Majer,<sup>547</sup> em 1808, o mesmo que marcou profundamente os pensadores alemães Schopenhauer (a partir de 1814) e Paul Deussen, amigo pessoal e intelectual de Nietzsche, com sua tradução de inúmeros *Upaniṣads* e uma brilhante carreira indológica. Em relação às traduções de Deussen, cinco foram emprestadas por Anquetil, porque estas ainda não tinham sido recuperadas do original. Além destes, ele marca os primeiros ensaios de Colebrooke (nos *Vedas*, oitavo volume do *Asiatic Researches*, em 1805)<sup>548</sup> e de Schlegel (*Sobre a Língua e a Sabedoria dos Hindus*, de 1808). Aqui fecha-se o quadro das descobertas deste período inicial em torno da indologia europeia. E, diante do quadro, verifica-se o pioneirismo, a prevalência e a importância de Anquetil. Ele foi lembrado na discussão elaborada do *Oupnek'hat* pelo indólogo alemão Albrecht Weber (1825-1901), na década de 1850; um evento que serviu para destacar o importante papel desempenhado por Anquetil na nascente e desenvolvimento dos estudos indológicos europeus.

Todavia, mesmo diante de tal quadro, com ovacionados elogios e honras, em sinergia com erudição, cientificismo e muita sede de “outros mundos” e ideias, nos adverte Halbfass que Anquetil, apesar de proporcionar um trabalho de importância seminal para o pensador europeu moderno, que busca o entendimento das ideias da Índia, “foi, no entanto, a mensagem intransigente do cristianismo que saiu vitoriosa dessa ‘sincrética’ época de abertura”.<sup>549</sup> Halbfass ao referir-se a uma “sincrética” época, está lembrando o que ele chama de “assimilação e interpenetração dos filósofos e das religiões do diferente Oriente com o Ocidente”; ou o que inspirou os gregos antigos e a modernidade europeia, com o adendo de que sempre houve um sobressalente intencional: aculturação por parte do Ocidente. Pensando

<sup>546</sup> Apud SCHWAB, Raymond. **La Renaissance Orientale**, op. cit., p. 176.

<sup>547</sup> CLARKE, John James. **Oriental Enlightenment: the encounter between Asian and Western thought**. London: Routledge, 1997, p. 68.

<sup>548</sup> Dirá Louis Renou que as publicações dos *Asiatic Researches* ou pesquisas inglesas publicadas sobre a Índia em Kolkata, “são imediatamente traduzidas para o francês, assim como os textos em sânscrito publicados por Wilkins e Jones. Os alemães Klaproth, Lassen, os irmãos Schlegel (indólogos entre si e com temperamentos diferentes) e Bopp, que acabaria por estabelecer a gramática comparativa, enquanto manifestava-se sanscritista – todos vieram a Paris” (RENOU, Louis. **Sanskrit et Culture: L’apport de l’Indie a la Civilization Humaine**. Paris: Payot, 1950, pp. 97-98).

<sup>549</sup> HALBFASS, Wilhelm. **India and Europe**, op. cit., p. 21.

nisso, Halbfass concluirá que, para a modernidade, foi exatamente “este absolutismo e exclusivismo [de Anquetil e do Ocidente], bem como o seu zelo missionário [cristão], [que] criaram inteiramente novas condições para uma abordagem europeia da Índia”.<sup>550</sup> Em outras palavras, suas intenções eram nítidas e suas escolhas, objetos, métodos e conclusões calcadas nelas. Diz Halbfass que, na realidade, há aí uma típica doxografia medieval: grecomania escolástica, ou, como diríamos hoje, um cristianismo racional – o que justifica suas aculturações não mais pelo fanatismo, mas pela ciência.

Lembrando o mais famoso teólogo cristão do século XII, Honorius Augustodunensis, assim como Agostinho e Isidoro, Halbfass cita H. Gregor: “de tempos em tempos a ideia nebulosa de um cristianismo indiano recebeu vários suportes, geralmente duvidosos e com novos estímulos”.<sup>551</sup>

Desta forma, mesmo sendo aquele a quem devemos o “gozo deste leite da antiga sabedoria oriental”, como nos dirá Joseph von Görres (1776-1848),<sup>552</sup> mesmo tendo proporcionado a leitura do *Zend Avesta* a Hegel, na sua versão germânica e teosófica de Johann Friedrich Kleuker,<sup>553</sup> Anquetil, para Halbfass, não passou de um cristão erudito que visou aculturar a Índia.

### Eugène Burnouf

A era Anquetil teve suas explosões e devaneios, tendo como sucessor o grande filólogo Eugène Burnouf (1801-1852): um especialista em língua e literatura indianas, considerado um manancial do sânscrito e dos estudos indológicos na França de sua época, por ter ensinado a língua e a cultura indianas a muitos europeus, incluso vários alemães.

Além disso, Burnouf é o pioneiro nos estudos e fundador da disciplina de Budologia na Europa.<sup>554</sup> Em sua lista de alunos e discípulos podemos incluir Adolphe Régnier (1804-1884), o primeiro editor europeu dos *Prātisākhyas* (tratados de fonética sânscrita usados nos *Vedas*), com o seu *Etudes Sur La Grammaire Vedique: Pratisakhya Du Rig Veda* (1857), e Barthélemy Saint-Hilaire (1805-1895), um especialista em Aristóteles que

---

<sup>550</sup> **Ibid.**

<sup>551</sup> **Ibid.**, p. 22.

<sup>552</sup> **Ibid.**, p. 477, n. 24.

<sup>553</sup> **Ibid.**, p. 481.

<sup>554</sup> RENOUE, Louis. **Sanskrit et Culture**, op. cit., p. 98.



explicitou em primeira mão (em francês), com clareza e profundidade, a clássica filosofia indiana *Sāṅkhya* aos europeus, em 1855.<sup>555</sup>

Dos alemães aprendizes e tutelados de Burnouf, apontamos Max Müller (1823-1900) e Rudolf von Roth (1821-1893), um dos fundadores da filologia brahmânica na Europa, autor de *Zur Literatur und Geschichte des Veda* [*Sobre a Literatura e a História dos Vedas*] (1846) e membro honorário da Asiatic Society of Calcutta; além do menos conhecido, mas prosélito fervoroso, Theodor Goldstücker (1821-1872), docente de sânscrito da University College de Londres, que transmigrou da Alemanha para a Inglaterra – como fizeram todos os que se incomodavam com o pensamento trágico ou pagão alemão – a convite do orientalista inglês Horace Wilson (1786-1860), em 1850.

Goldstücker, seguindo os passos de Müller e revelando a microfísica do poder da Igreja em seu discurso, considerava o povo indiano, por exemplo, como sendo castigado pela religião védica, a qual tinha, segundo ele, apenas oferecido repulsa e escárnio ao homem. Com tal interesse visível na mente e em mãos, ele propôs reeducá-los (os indianos) com os valores escolásticos e europeus. Para tanto, Goldstücker propõe o antigo método jesuítico: “os meios de luta contra esse inimigo são tão simples quanto irresistíveis: uma instrução adequada [cristã] da geração que está crescendo na sua própria literatura antiga”.<sup>556</sup> Dessa forma, ele propõe uma aculturação pragmática e definitiva ao perceber que a única saída possível seria atacando sectariamente a validade da literatura védica via educação cristocêntrica, objetivando com isso corroborar à nova geração de intelectuais indianos, que tinha escolasticamente descoberto o meio pelo qual sobrepor às conclusões de sua literatura e que, portanto, e só por isso, eles deveriam evidenciar inclinação e apreço por abraçar os valores europeus e cristãos, aprimorando assim seus valores (lê-se: mera refutação de uma cultura que os incomoda por ser apreciada e mais antiga).

Na realidade, diz Richard von Garbe, os pioneiros indólogos (ou missionários dissimulados), tais como William Jones, Horace Hayman Wilson, Theodor Goldstücker e Monier-Williams abordaram a ascensão, atração e quidade filosófica da cultura indiana com o único interesse – menos intelectual e mais missionário, obviamente – de substituí-la pela

---

<sup>555</sup> **Ibid.** Dele, pode-se ver: *Des Védas* (Paris: B. Duprat, 1854), *Du Bouddhisme* (Paris: B. Duprat, 1855), *Le Bouddha et sa Religion* (Paris: Didier, 1860), *Du Bouddhisme et de sa Littérature à Ceylan et en Birmanie* (Hambourg, 1866) e *Le Christianisme et le Bouddhisme* (Paris: Ernest Laroux, 1880). Cf. PICOT, Georges. **Barthélemy Saint-Hilaire**: notice historique. Paris: Hachette, 1899.

<sup>556</sup> GOLDSTÜCKER, Theodor. **Inspired Writings of Hinduism**. Calcutta: Susil Gupta, 1952, p. 115.

cultura cristã e ganharem prêmios universitários;<sup>557</sup> é uma afirmação que Said apoia com apreço e, ao mesmo tempo, confirma uma de nossas hipóteses centrais.

Goldstücker, como um desses indólogos exemplares de Garbe e orientalista de Said, iniciou sua empreitada se transferindo de Königsberg, sua terra natal, para Paris, após sua graduação em Bonn. Em 1842, editou a tradução germânica do *Prabodhacandrodaya* [*Lugar Para Despertar*] de *Kṛṣṇamiśra Yati* (século XII d.C.),<sup>558</sup> um texto amplamente lido pelos estudantes de sânscrito da Índia e da Europa atuais, o qual passou a ser cotejado na Europa com muito apreço por conter uma resumida, mas profunda, história crítica da filosofia e cultura indianas; algo inédito na época, em se tratando de um comentário “de dentro”, ou seja, de um indiano.

De 1847 a 1850, Goldstücker residiu em Berlim, onde seu talento e erudição foram reconhecidos por Alexander von Humboldt. Porém, devido às suas opiniões políticas e proselitismo pouco racional, foi tomado pelas autoridades com desconfiança, chegando a ser “convidado” a sair de Berlim durante a revolução de 1848; publicando em seguida a tradução do *Mahābhāṣya*.<sup>559</sup>

Em 1850, como já dito, mudou-se para Londres a convite de Wilson, tornando-se docente de Sânscrito da University College of London, em 1852. Em Londres, auxiliou a nova edição do dicionário sânscrito de Wilson, publicado em 1856, após longo investimento e trabalho exaustivo. Em 1861, Goldstücker publicou sua melhor e mais conhecida obra sobre o maior gramático indiano: *Panini: his Place in Sanscrit Literature* [*Panini: Seu Lugar na Literatura Sânscrita*], o que lhe deu ânimo para fundar a *Society for the Publication of Sanskrit Texts* (com seus textos publicados posteriormente em quatro volumes) e para se tornar membro ativo da *Philological Society*, da qual era presidente na época de sua morte. Também publicou um tratado sobre o épico *Mahābhārata*, em 1868. Finalmente, Goldstücker ainda escreveu um prefácio ao compêndio de rituais *Manava-kalpa-sūtra*, mas tal prefácio só foi publicado como livro separado do *Manava*, em 1861. Foi reimpresso em Allahabad, em 1914, e em Benares em 1965.

<sup>557</sup> GARBE, Richard. **India and Christendom**. The Historical Connection Between Their Religions. Illinois: Open Court Publishing Co., 1959, p. 214.

<sup>558</sup> NAMBIAR, Sita Krishna. **Prabodhacandrodaya of Kṛṣṇa Miśra**. Delhi: Motilal Banarsidass, 1998.

<sup>559</sup> O *Mahābhāṣya* [*Grande Comentário*] foi escrito pelo filósofo da Índia clássica *Patañjali* (século II a.C.) e representa um monumento da tradição gramática *pāṇiniana*. *Patañjali* explica um grande número de *sūtras* (aforismos) do *Aṣṭādhyāyī* de *Pāṇini* (2900 a.C.), compostos com maestria descrição e em total absorção ao estilo de conversação clássica da Índia. O *Mahābhāṣya* criou um padrão para os escritos exegéticos que serviu de modelo para os filólogos e gramáticos europeus da modernidade. Cf. RAJA, K. Kunjunni & COWARD, Harold. “Philosophical Elements in Patañjali’s *Mahābhāṣya*”. In: **Encyclopedia of Indian Philosophies**, v. 5 (The Philosophy of the Grammarians). Delhi: Motilal Banarsidass, 1990, p. 115; STAAL, J.F. (ed.). **A Reader on Sanskrit Grammarians**. Delhi: Motilal Banarasidass, 1985.

Segundo Nick Allen,<sup>560</sup> Goldstücker era um intelectual no padrão de um erudito do século XVIII e um ilustrado no sentido do historiador Steve Shapin em *Uma História Social da Verdade*,<sup>561</sup> ou seja, livre da mácula desfavorável de “emprego” e, portanto, capaz de perseguir a verdade de forma mais imparcial – o que, de fato, não se concretizou. Mas suas ambições para com a realização acadêmica eram tão altas que julgou grande parte de sua própria escrita como indigna de publicação.

Por outro lado, Allen o acusa – assim como Sirkin acusou Wilson – de, embora ser o tipo amigável a nível pessoal, ter se envolvido com usurpação intelectual, surgindo graves críticas por parte de outros estudiosos em torno de suas publicações. Vários de seus livros, diz Allen, incluindo a edição do *Mahābhāṣya*, foram, de fato, fac-símile ou reproduções de manuscritos de pensadores indianos.

Em sua introdução a uma edição da *Jaiminīya-nyāya-mālā-vistara* (um compêndio da filosofia lógica *Mīmāṃsā* e uma das mais clássicas da Índia antiga), de um dos mais influentes filósofos indianos após a era budista, *Madhava* (1238-1317),<sup>562</sup> Goldstücker expôs sua intenção de publicar um equivalente europeu da famosa série *Bibliotheca Indica*: os manuscritos da coleção de Colebrooke no British Museum. Pretendia, ainda, divulgar os manuscritos da biblioteca *Sarasvatī Mahal* em Thanjavur (distrito de Tamil Nadu), os quais seriam trazidos de Thanjavur a Londres, pelo príncipe Frederic de Schleswig-Holstein, um exímio sanscritista. Allen ainda observou que os críticos de Goldstücker também disseram que, mesmo com todo o seu zelo e meticulosidade, faltou a ele bom senso cultural, e tudo isso rodeado pelas não raras críticas dos acadêmicos indianos e indólogos europeus. No entanto, seus esforços para avançar os estudos do sânscrito na Europa foram, sem dúvida, significativos, completa Allen.

<sup>560</sup> ALLEN, Nick J. “Goldstücker, Theodor (1821-1872)”. In: **Oxford Dictionary of National Biography**. Oxford: Oxford University Press, 2004, online: [www.oxforddnb.com/view/article/101010925](http://www.oxforddnb.com/view/article/101010925), acessado em 01/01/2010.

<sup>561</sup> SHAPIN, Steve. **A Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth-Century England**. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

<sup>562</sup> Segundo as inscrições em pedra de autoria de *Narahari Tirtha* (discípulo direto de *Madhava*), contidas no templo dedicado ao deus *Kūrma*, em uma região conhecida como *Kūrmācala* ou *Kūrma-kṣetra*, ao Sul da Índia, na qual os habitantes locais falam o dialeto Telugu, *Madhva* nasceu no ano 1238, em *Uḍupī*, situado no distrito de Kanara do Sul, ao Sul da Índia, bem a Oeste de *Sahyādri* e a cerca de 70km de Mangalore, vivendo até 1317. É importante observarmos que Weber se refere, em *Hinduismus und Buddhismus* (op. cit., p. 508), a um filósofo *Madhava*, que é citado, de acordo com o próprio Weber, por Horace Hayman Wilson e pela *Balfours Cyclopaedia of India*, mas afirma que ele mesmo não teve acesso às fontes para maiores detalhes sobre o personagem. Todavia, podemos averiguar que este personagem citado por Weber não se trata – de acordo com as características que ele nos fornece: século XIII e XIV, *brāhmaṇa* conselheiro do rei de *Vijayanagara*, líder dos estudos em *Śrī Raṅga* etc. – de *Madhava*, mas sim de *Madhva*, outro filósofo indiano. Os únicos grandes filósofos da escola *Vaiṣṇava* com o nome *Madhava* surgiram um no século XII, e outro após o místico *Caitanya*, no século XVI. Portanto, concluímos que a referência dada por Weber voltada para *Madhava*, na verdade, trata-se de *Madhva*.

Diante desse arsenal intelectual, vê-se que Burnouf fez escola com seus discípulos. E, em sua aula inaugural, de 1832, no *Collège de France*, diante das esperanças desconfiadas dos franceses em relação ao tesouro oriental – em filosofia, literatura, mito, lei e linguagem –, ele vociferou: “isto é mais do que a Índia, senhores, isto é uma página da origem do mundo, do início da história do gênero humano, a qual aqui tentamos decifrar por inteira”.<sup>563</sup>

O historiador francês Jules Michelet, em 1855, imortalizou com ar saudosista e iluminista o seu otimista e eminente contemporâneo, que caracterizava como possuidor de um *Évangeli boudique*, no epílogo do seu *Histoire de France*:

O resultado de sua erudição se reflete totalmente nos ditados de seu coração e no seu bom senso. Quantas vezes eu aprendi (nesta amizade feliz de trinta anos!) de Eugène Burnouf, com sua fala suave, tanto quanto grave. [...] Eu fico a pensar durante o dia, com o coração cheio de pesar, nesta casa, onde nós bebíamos todos os *lótus da verdadeira lei*,<sup>564</sup> [com os quais] deveria ter aprendido muito antes sobre tudo isso! [...] que a negra e pálida ciência ocidental se aquece diante do sol indiano. A emanação regular das linguagens, exatamente a mesma na Ásia e na Europa, a correspondente geração de religiões e não menos simétrica, eram suas discussões favoritas, para o meu deleite [...] um discurso sagrado da Renascença!<sup>565</sup>

Segundo Jules Mohl, foi o etnólogo e naturalista britânico Houghton Hodgson (1800-1894)<sup>566</sup> quem conseguiu a primeira parte do original sânscrito budista *Saddharmapundarīka Sūtra*, traduzido por Burnouf como *Lotus de la Bonne Loi* e aqui citado

<sup>563</sup> Apud SCHWAB, Raymond. **La Renaissance Orientale**, op. cit., p. 32.

<sup>564</sup> Ele aqui faz uma analogia com o clássico budista *Saddharmapundarīka Sūtra* [*O Lótus da Verdadeira Lei*], o qual foi traduzido e publicado por Burnouf em 1852 e por Müller como o XXI volume da série *Sacred Books of the East*, em 1881. Para maiores detalhes ver a pesquisa do eminente indólogo da Soka University: YUYAMA, Akira: **Eugène Burnouf: the background to his research into the Lotus Sutra**. Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhism, 2000. Ver também a versão de Burnouf: BURNOUF, E. **Lotus de la Bonne Loi**. Paris: Maisonneuve Frères, 1925, 2 vols.

<sup>565</sup> MICHELET, Jules. **Histoire de France**. Vol. VIII (Réforme). Paris: Chamerot, 1857, p. 508 (grifos do autor).

<sup>566</sup> Com apenas dezessete anos viajou para a Índia como escritor da *British East India Company*. Logo após, foi enviado à Katimandu, no Nepal, como comissário assistente em 1819. Também viajou através da região Kumaon, durante as décadas de 1819-20, onde estudou o povo nepalês, produzindo uma série de documentos sobre suas línguas, literatura e religião. Hodgson, que contribuiu com boa parte da tese evolucionista de Darwin, com suas informações sobre animais e plantas orientais, tinha um grande interesse pela cultura do povo da região dos Himalaias, acreditando que afinidades raciais poderiam ser identificadas com base na linguística; no mais, foi marcado pelo pensamento de William Jones, do romancista Friedrich Schlegel, do antropólogo e zoólogo alemão, um dos primeiros a estudarem as raças cientificamente, Johann Friedrich Blumenbach, e do médico e etnólogo inglês James Cowles Prichard. De acordo com seus escritos, acreditava que os nativos dos Himalaias não eram “arianos” ou “brancos”, mas uma raça denominada “Tamulian”, que alegou ser exclusiva dessa região indiana. Algo que obviamente tanto os cientistas nazistas quanto a etnologia atual comprovaram e comprovam o contrário. Cf. HUNTER, William. **Life of Brian Houghton Hodgson**. London: John Murray, 1896, pp. 3-17.

por Michelet, descobrindo-o no Nepal e enviando-o para a *Société Asiatique de Paris*, em 1837; juntando-se a ela outras versões originais, chinesa e tibetana.

Dirá Mohl que a edição deste volume foi quase concluída, mas a morte prematura do autor não permitiu sua realização. Segundo Mohl, se ele tivesse vivido mais alguns dias, ele teria escrito em seu prefácio as razões que o levaram à composição deste trabalho e o lugar que atribuiu-lhe em toda a sua obra. Infelizmente, conclui Mohl, não se verificou, nos rascunhos de Burnouf, nada que se relacionasse com tal prefácio.

O primeiro volume contém uma análise crítica das obras budistas do norte da Índia e uma exposição dos pontos principais da doutrina que eles ensinavam (e ensinam), seguido por um segundo volume, que se dirige à escola dos budistas do Sul da Índia, na Península além do *Gaṅgā*. Ainda segundo Mohl, mesmo tratando-se de um tema tão novo na época, tão extenso e complicado, ele o apresentou com uma riqueza de detalhes históricos e filosóficos, sem romper a consequência natural da tese budista.<sup>567</sup>

No entanto, na França atual e em outros lugares, o nome do arqueólogo e sanscritista Jean François Champollion (1790-1832), decifrador dos hieróglifos egípcios – mais ligado ao Atlas e à cultura intelectual judaico-cristã (eis a causa aparente) –, tornou-se mais conhecido que o de Burnouf, decifrador de muitos “mundos” orientais; já que, devido a isso, diminuía seus enlances com os interesses seculares de uma metafísica dominante e com seus respectivos representantes morais.

Uma das façanhas de Burnouf foi sua publicação, diretamente da escrita *Devanāgarī* (sânscrito não transliterado para os símbolos latinos) para o francês e o latim, em 1833, do *Bṛhadāranyaka Upaniṣad*.

Mais tarde, seria Burnouf o docente a ensinar sânscrito a Max Müller, enquanto este foi estudante em Paris, inspirando-o a publicar uma versão em inglês do *Ṛg Veda* com os comentários do filósofo indiano *Śayanācārya* (morto em 1387).<sup>568</sup> Tal versão, financiada pela

<sup>567</sup> MOHL, Jules. “Avertissement”. In: BURNOUF, E. **Lotus de la Bonne Loi**. Paris: Maisonneuve Frères, 1925, vol. I, pp. I-IV.

<sup>568</sup> SAYANA, Acarya, *Ṛg Veda*. Mathurā: Vedanurgi Acarya Gopala Prasada, 1868. *Śayanācārya*, também conhecido como *Śayana*, foi um exímio *brāhmaṇa* sanscritista do século XIV, conselheiro dos reis Bukka Raya I e de seu sucessor Harihara II, ambos pertencentes ao Império Vijayanagara e à Dinastia Sangana, do Sul da Índia (PRASAD, Durga. **History of the Adhras**. Guntur: P. G. Publishers, 1988, p. 268). A maior obra de *Śayanācārya* foi seu *Vedartha Prakasha* [*O Significado dos Vedas que se Manifestou*], um comentário sobre os escritos védicos. O comentário específico sobre o *Ṛg Veda* (parte de sua obra maior) já fora mencionado e editado por Müller em 1849-1875. Ele também escreveu muitos manuais menores intitulados *Sudhānidhis* e os tratados *Prāyaścitta* (sobre expiações), *Yajñatantra* (sobre rituais), *Puruṣārtha* (sobre os objetivos das atividades humanas), *Āyurveda* (sobre medicina tradicional védica), *Saṅgīt Śara* (sobre a essência da música), *Alankāra* (arte), *Sarvadarśanasāṅgraha* (sobre filosofia) e *Dhātuvṛddhi* (gramática). Cf. MODAK, B. R. **Sayana**. Delhi: Sahitya Akademi, 1995.

*East India Company*, foi publicada em Londres (1849-75) em 6 volumes e uma segunda edição, em 4 volumes, em Oxford (1890-92).<sup>569</sup> Em 1861, ele publica sua versão da *Bhagavad-gītā*, sobre a qual exortou: “provavelmente o mais belo livro que já tenha saído das mãos dos homens”.<sup>570</sup>

Sobre a *Bhagavad-gītā* ainda, em sequência ao seu prefácio, Burnouf fará inúmeras declarações que não assustaram os europeus de sua época e muito menos os indólogos modernos, mas que incomodam aos missionários cristãos de platão e os eurocêntricos dissimulados de nossos tempos:

Nunca foi dito de forma mais vigorosa, do princípio da unidade absoluta das coisas, a essência e o clímax da filosofia indiana; qual seja, uma moral que não se tenha ultrapassado – uma moral não apenas teórica, mas eminentemente prática –, combinada com os afetos mais nobres da natureza humana e o direito de desprendimento estoico. Você deve ler e devorar este pequeno livro [a *Bhagavad-gītā*]. Temos a maior necessidade. Nossas sociedades modernas, pretensiosamente cristãs, baseiam-se no egoísmo, e um egoísmo sobre o mais estreito interesse. O que move os homens de hoje é a abundância ou corrida contra o outro; é o interesse pessoal. Raramente tem-se amor e a propriedade em si é a sua motivação. Quer-se aproveitar a vida, sem ser perturbado no seu gozo pessoal. As concessões para os pobres buscam apaziguá-los e não elevá-los para uma vida superior. Nossas grandes revoluções têm sido meras explosões populares contra o egoísmo do passado. Eles [os homens de hoje] suplantaram a multidão e soltaram todos os desejos avarentos. Eles introduziram um novo princípio de moralidade pública e virtude privada. A regra de ação que não tem se declarado [no Ocidente] é a chamada Lei do Sacrifício. Nós não queremos sacrificar qualquer coisa, queremos adquirir ou manter. Por esta falta de princípios morais, as nossas sociedades estão se perdendo. Nem a ciência, nem a indústria e nem o comércio podem salvá-las; sem salvar as sociedades antigas. Elas foram mortas pelo princípio cristão, que já foi deportado para transformar nossas leis e nossa moral. Então, leia este pequeno livro [a *Bhagavad-gītā*]. Veremos que há homens que abriram caminho para a salvação e que pensam melhor do que nós. Uma palavra sobre a canção [*Gītā*]: na *Bhagavad-gītā*, *Kṛṣṇa* é a 10<sup>a</sup> encarnação de *Viṣṇu*. A religião que leva seu nome, na Índia, surgida recentemente, tem grandes semelhanças com as de *Buddha* e Cristo. O poema [a *Bhagavad-gītā*] diz respeito a um episódio do *Mahābhārata*, e é composto por dezoito capítulos ou leituras. Seu texto contém uma série de termos próprios para a filosofia indiana e muitas pessoas os usam sem tradução. A nossa língua não é, talvez, uma exata correspondente, mas pode criar as mesmas ideias com suficiente precisão. Além disso, a obra de um tradutor deve ser inteligível para aqueles que não são iniciados. Portanto, aqueles que querem penetrar mais nas doutrinas brahmânicas devem recorrer a outros textos e não apenas à *Bhagavad-gītā*. Que esta seja a nossa desculpa para as falhas inerentes em qualquer tradução.<sup>571</sup>

<sup>569</sup> MÜLLER, F. **Rig-Veda Samhita**. London: Oxford University Press, 1892.

<sup>570</sup> BURNOUF, Émile-Louis. **La Bhagavad-gīta (le chant du bienheureux)**: Poème épique indien. Edição bilingue sânscrito/francês, Paris: Librairie de l'Art Indépendant, 1861, p. 6.

<sup>571</sup> **Ibid.**, pp. 6-7, conformidade do sânscrito nossa.

A indologia apreendida por Burnouf não se restringiu a se espalhar pela Europa influenciando também o transcendentalismo americano, encabeçado pelos filósofos Thoreau e Emerson. Tanto foi assim que, em sua palestra intitulada *The Human Interest of Sanskrit Literature*,<sup>572</sup> na University of Cambridge, Müller aclama o pioneirismo de Burnouf, lhe referindo como:

Homem de ampla visão e de verdadeiro instinto histórico, e o último [longe disso!] a dedicar sua vida a *Nala* e *Sakuntalā* [...].<sup>573</sup> Com uma dedicação imperturbável, ele apreendeu as literaturas védica e budista, como os dois apoios no pântano da literatura indiana. Ele morreu jovem, e deixou apenas alguns pilares da construção que desejava erguer. Mas o seu espírito continuou vivo em seus alunos e amigos, e poucos negariam que o primeiro impulso, direta ou indiretamente, para tudo que foi conquistado desde então, pelos pesquisadores da literatura védica e budista, tenha sido dado por Burnouf em suas aulas no *Collège de France*.<sup>574</sup>

Ao mesmo tempo em que se publicava o *Histoire de la Littérature Hindoustanie* de Burnouf, aparecia na França um trabalho em 3 volumes – *Histoire de la Littérature Hindoue et Hindoustanie* (1870)<sup>575</sup> –, até então insuperável, sobre a história literária indiana, publicado pelo primeiro estudioso fluente em híndi, até onde se sabe, na Europa: Garcin de Tassy (1794-1878). Tassy, além de suas pesquisas em torno do Islã e dos persas na Índia, dedicou-se à indologia literária, possuindo, além da já referida, inúmeras obras sobre o tema.<sup>576</sup>

Mas, certamente, nenhum francês foi mais influente do que Burnouf nos primórdios da indologia europeia para aqueles que buscavam as ideias da Índia. Segundo Halbfass, por exemplo, ele foi: 1) uma das bases para a compreensão do budismo de Hegel,<sup>577</sup> com seu *A Sketch of Buddhism Derived from the Buddha Writings of Nepal*, de 1829;<sup>578</sup> 2) a fonte para a comparação e embate feitas por Schelling entre hinduísmo e

<sup>572</sup> MÜLLER, Max. **India: What Can it Teach Us?**, op. cit., pp. 83-117.

<sup>573</sup> Literaturas indianas sobre as quais tratamos aqui.

<sup>574</sup> MÜLLER, Max. **India: What Can it Teach Us?**, op. cit., p. 95.

<sup>575</sup> TASSY, Garcin de. **Histoire de la Littérature Hindoue et Hindoustanie**. Paris: Adolphe Labitte, 1870, 3 volumes. Os dois primeiros volumes foram publicados em 1839-47.

<sup>576</sup> As obras indológicas de Garcin são: **Conseils aux Mauvais Poètes** (1826); **Rudimens de la Langue Hindoustanie** (1829; 1847); **Analyse d'un Monologue Dramatique Indien** (1850); **Tableau du Kali Yug ou de l'Âge de Fer, par Wischnu-Dâs** (1854; 1880); **Les Femmes Poètes dans l'Inde** (1854) e **Chants Populaires de l'Inde** (1854). Cf. HUSSAIN, Sayida Surriya. **Garcin de Tassy**. Biographie et étude critique de ses œuvres, n° 22, Pondichéry: l'Institut Français d'Indologie, 1962.

<sup>577</sup> HALBFASS, Wilhelm. **India and Europe**, op. cit., p. 86.

<sup>578</sup> **Ibid.**, p. 481.

budismo, com seu *Introduction à l'Histoire du Bouddhisme Indie*, de 1844;<sup>579</sup> 3) a referência para Schopenhauer sobre o budismo em geral<sup>580</sup> e como auxílio à sua crítica ao reformador indiano Rommohan Roy (1774-1833), fundador da *Brāhma Samāj* – instituição que apregoava um suposto renascimento hinduísta para solucionar a pluralidade religiosa e a tensão entre ciência e religião, ou seja, um mero disfarce ocidentalizado, que de renascimento indiano não havia nada, pois, tais coexistências entre diversas ideias diferentes sempre existiram na Índia desde a Antiguidade; o que, percebido por Schopenhauer, o fez acusá-lo de um “*brāhmaṇa* tornado judeu” que “transformou os *Upaniṣads* em um teísmo bíblico”.<sup>581</sup>

A indologia búdica de Burnouf também deixou sua marca em Richard Wagner que, na esteira de Schopenhauer, elaborou sua ópera budista *Die Sieger* [*O Vencedor*], a qual, segundo Halbfass, baseia-se na literatura budista *Śārdūlakarṇāvadāna*, e da qual Burnouf elaborou a versão *Introduction à l'Histoire du Bouddhisme Indie*.<sup>582</sup>

Ele ainda será referência indológica, segundo Halbfass, aos dois primeiros volumes do polêmico *Essay on the Inequality of Human Races* (1853) de Gobineau,<sup>583</sup> um dos maiores ícones do racismo científico.

### Jules Michelet

Da tradicional família Huguenot, o historiador francês do período romântico, Jules Michelet (1798-1874), resumiu o pensamento indiano, o *satyasya satyam* (“de tudo o que se é aceito como verdade = *satyasya*, *Brahman* é a Verdade = *satyam*”),<sup>584</sup> que segundo ele representa as *Upaniṣads*, em uma única frase: “o *Veda* dos *Vedas*, o segredo da Índia está aqui – o homem é o mais antigo dos Deuses; a palavra criada é o mundo”. Com seu tom apropriado às escolas de filosofia impersonalista ou *Māyāvādī* indiana, resume com propriedade de causa.

Segundo Michelet, “Constitui a glória do último século [XIX] ter-se achado o sistema ético da Ásia e a Filosofia sagrada do Oriente, [ou seja,] a existência daquilo que havia sido negado por tanto tempo e no esquecimento sepultado”,<sup>585</sup> negado pelos pensadores

<sup>579</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>580</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>581</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>582</sup> *Ibid.*, p. 124, 493, n.17.

<sup>583</sup> *Ibid.*, p. 138, 497, n.100.

<sup>584</sup> Em outras palavras, *satyasya satyam* representa “a realidade mais real”, “a verdade mais verdadeira” ou a “realidade última”.

<sup>585</sup> MICHELET, Jules. **Bible of Humanity**, op. cit., p. 5.



européus, já que “durante 2000 anos a Europa [cristã] blasfemou contra a sua velha mãe”, sendo que, uma parte foi desdenhada e outra cuspidada, complementa Michelet.

Para solucionar esse problema histórico e historiográfico, ele apresenta o salutar método que foi necessariamente empregado: “a fim de ressurgir à luz da Índia antiga, enterrada há tempos no erro e na calúnia, seria inútil pedir o parecer dos seus inimigos. Foi necessário, portanto, ir até o seu próprio povo e estudar os seus livros e as suas leis”.<sup>586</sup>

Com isso, agindo assim metodologicamente, diz Michelet, surgiram pela primeira vez as dúvidas e as críticas de que toda a sabedoria do homem pertencesse unicamente aos europeus, sem exaurir (até hoje) as reclamações em nome das inquietantes e fecundas ideias “patenteadas” pela “venerável Ásia”. Não que a própria Índia não pudesse fazer tal reclamação, como bem criticou Said contra os orientistas que assim agiam e pensavam, mas que seria, por outro lado, uma reclamação a mais, um reforço intelectual contra uma milenar injustiça, pensa Michelet.

Ele encontrou por acaso as versões do *Rāmāyaṇa* e do *Mahābhārata* de Faucher, caracterizando-o como, dentre todos os orientistas, aquele que sacrificou-se enormemente pela ciência. Sob tamanho entusiasmo, fez algumas considerações:

Pobre [...] e incapaz de encontrar um editor, ele imprimiu com as próprias mãos e publicou com seu próprio custo os nove volumes do grande poema [*Rāmāyaṇa*]. Estando atualmente engajado na tradução do *Mahābhārata*. Ele vive fora do nosso tempo, [...] e não menos indiano do que os *brāhmaṇas* e *r̥sis* [sábios indianos].<sup>587</sup>

Exagero à parte – uma vez que Fauche não conhecia a cultura indiana suficientemente para um trabalho ou vivência semelhante aos *brāhmaṇas* –, ele lembra tal momento com apreço:

O ano de 1863 será sempre lembrado com estima e apreço, pois, tive o privilégio de ler, pela primeira vez, o grande poema sagrado da Índia, o divino *Rāmāyaṇa*. [...] Se alguém sente o coração seco, que lhe dê de beber no *Rāmāyaṇa*, [...] deixando-o tomar um gole da vida e da juventude no seu cálice profundo.<sup>588</sup>

O *Rāmāyaṇa* foi uma obra tão esperada e tão ansiosamente aguardada por Michelet que seu adventício provocou euforia intelectual: “agora que ele apareceu com toda a

---

<sup>586</sup> **Ibid.**

<sup>587</sup> **Ibid.**, p. 30.

<sup>588</sup> **Ibid.**, pp. 1-2.

sua verdade e grandeza, fica fácil ver que, quem quer que seja o último compilador, é a obra protuberante da Índia”.<sup>589</sup>

Diante de tamanho deleite, Michelet esbalda-se: “recebe-me, pois, grande poema! Que eu mergulhe em ti, Ó oceano de leite!”.<sup>590</sup> O êxtase embriagante micheletiano não se exauriu, portanto, para ele: “das profundezas da Terra, foi visto ascender a colossal, quinhentas vezes maior que as Pirâmides – monumento plenamente vivo e vigoroso – flor gigante da Índia: o divino *Rāmāyaṇa*”.<sup>591</sup>

Seu devaneio panteísta romântico perante o *Rāmāyaṇa* segue percipiente, pois, “não é só um poema”, diz ele, é algo até então puro, “como a floresta e a montanha dos quais o próprio poema fala”, um grande anfiteatro vegetal com diversidades concordantes que revestem-se de um mútuo encanto: “à noite, quando o sol extingue sua esmagadora luz no *Gaṅgā*, quando os barulhos da vida estão silenciados, a extremidade da floresta exhibe toda a sua animação, tão diversa e tão una, na paz da união dulcíssima em que tudo ama e canta”; e, de repente, “emerge uma melodia comum. Isto é o *Rāmāyaṇa*”.<sup>592</sup>

Tal é a impressão micheletiana, “nada maior, nada mais doce”; apenas “um glorioso raio dourado da onipenetrante bondade que ilumina o poema”.<sup>593</sup> Um poema recheado e coberto, todo ele, “com a tinta eminentemente brahmânica”.

Entretanto, para ele, o que possui o *Rāmāyaṇa* que o torna tão atrativo à mente europeia? Eloquentemente responde o francês: “É sua alma interior, equilibrada entre duas almas, com sua doce contradição; o encanto de um espírito livre parcialmente obscuro. [...] Ela ora mostra-se, ora oculta-se. Como que pedindo perdão por existir”.<sup>594</sup>

Aqui, Michelet demonstra que entendeu ser a literatura indiana, como geralmente considerada (no Ocidente), paradoxal; porém, um paradoxo que “é um enorme privilégio” e uma realza ter acesso e “ver aquilo que as outras raças não veem e penetrar os mundos das ideias e dos dogmas [...], sem esforço [...], pelo simples exercício para uma visão maravilhosa, pela simples força de um olhar, não irônico, e terrivelmente lúcido, como

---

<sup>589</sup> *Ibid.*, p. 2.

<sup>590</sup> MICHELET, Jules. *Bible of Humanity*, op. cit., p. 2. “Oceano de leite” é uma expressão comum na Índia para caracterizar algo como sagrado, sabendo que em tal cultura o leite é o líquido sagrado *par excellence* e um oceano de leite é descrito como existente no cosmos, do qual tudo emerge. Curiosamente nosso sistema solar está localizado na assim chamada Via-Láctea.

<sup>591</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>592</sup> *Ibid.*, pp. 2-3.

<sup>593</sup> *Ibid.*, p. 4. Tais simbologias, “onipenetrante bondade” e “glorioso raio”, representam o deus *Viṣṇu*, que na literatura indiana é a fonte pessoal e divina (mesma pessoa) do protagonista do *Rāmāyaṇa*, o príncipe *Rāma*.

<sup>594</sup> *Ibid.*, p. 30.

através de cem cristais sobrepostos”.<sup>595</sup> Esta transparência paradoxal, diz ele, “é a graça peculiar do *Rāmāyaṇa*”.

Contudo, o poema, como o caracteriza Michelet, não se restringe a isso, pois, diz o romântico francês, “esse poema tem a sua origem na misericórdia e seu drama [na ênfase e] no esquecimento dela”;<sup>596</sup> não perdendo de vista que “tudo isso é história na sua forma dramática”.<sup>597</sup>

Em seu clássico *La Bible de l’Humanité* ele realmente expressa sua visão acerca do vasto pensamento indiano, lembrando-nos, em analogia, que em todos os anos o homem, diante do labor da vida, deve tomar novos fôlegos, refazer-se em fontes vivas, eternamente arejadas; entretanto, onde procurá-las, onde achá-las? Michelet apresentará o mapa estatuinte em escólio breve e em *ab-reação*:

[...] mas onde achá-la [as fontes vivas] senão no berço de nossa raça, nos píncaros sagrados de onde descem o Indu [*Sindhu*] e o Ganges [*Gaṅgā*], além das torrentes da Pérsia, os rios do paraíso? Tudo é limitado no Ocidente. A Grécia [por exemplo,] é tão pequena que eu me sufoco; a Judéia é tão seca que eu me ofego. Deixe-me olhar um pouco mais para o alto da Ásia, para o profundo Oriente. Lá eu tenho o meu imenso poema, vasto como o Oceano Índico, bendito e adornado pelo sol – um livro de harmonia divina em potes de nada [...], no qual, até no meio das descrições das batalhas percebemos uma doçura infinita, uma fraternidade sem limites, que a tudo o que vive se estende; um oceano, sem fundo nem margens [...].<sup>598</sup>

No mais, dirá Michelet:

Assim como para o pássaro, assim para com o homem. Todas as linhas dos antigos *Vedas* da Índia são um hino para a luz, o guardião da vida [...]. Todos os animais, dizem os hindus, especialmente o mais sábio, o elefante, o *brāhmaṇa* da criação, saúdam ao sol, elogiando-o com gratidão ao amanhecer, pois, eles cantam para ele, de seu próprio coração, um hino de gratidão.<sup>599</sup>

Desta forma, não apenas o *Rāmāyaṇa* encantou Michelet, mas todos os *Vedas*. Ele chegou a afirmar que o *Ṛg Veda* representa “o primeiro voo do pensamento humano em direção ao céu e à luz”. Segundo o francês, tal *Veda* foi traduzido em 1833 pelo alemão

<sup>595</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>596</sup> MICHELET, Jules. *Bible of Humanity*, op. cit., p. 39.

<sup>597</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>598</sup> *Ibid.*, p. 2.

<sup>599</sup> Idem., *The Bird*. London: T. Nelson and Sons, 1868, pp. 177-178.

Friedrich August Rosen (1805-1837),<sup>600</sup> que estudou em Leipzig e em Berlim, sob a orientação de Franz Bopp.

Rosen chegou a ser professor de Literatura Oriental na University of London, tornando-se secretário da *Royal Asiatic Society*, em 1831. Seu *Rigvedae Specimen*, excertos em latim de 121 hinos dos primeiros *aṣṭakās* do *Ṛg Veda*,<sup>601</sup> publicados em 1838, segundo Dorothy Figueira,<sup>602</sup> e baseados nas ideias e fragmentos apresentados pelo orientalista inglês Colebrooke, no *Asiatick Researches*, de 1805.<sup>603</sup> A edição completa do *Ṛg Veda* foi interrompida devido a morte prematura de Rosen, em seu aniversário de 32 anos. Publicando-se postumamente uma versão do primeiro livro, em 1838, e permanecendo as demais versões arquivadas até sua publicação em 1890-1892, organizada por Max Müller.<sup>604</sup>

De acordo com Michelet, a partir do *Ṛg Veda* traduzido por Rosen, pôde-se ler o mesmo em sânscrito, inglês, francês e alemão. Mas só com Burnouf, diz ele, o seu verdadeiro sentido foi revelado; o que é uma meia-verdade já que, até os nossos dias, é sabido que muito dos sentidos da obra se perdeu ou se escondeu, por não termos subsídios históricos, simbólicos e sociais suficientes da sua época de produção, além de estarem e serem bem guardados pela ortodoxia brahmânica. Não obstante, complementa Michelet, independente dos sentidos, hoje sabe-se que “em todos os tempos o homem pensou, sentiu e amou da mesma forma”.<sup>605</sup>

Todavia, Daniel Halévy (1872-1962), um dos primeiros grandes especialistas na obra micheletiana, publicou um artigo na *Revue Hebdomadaire*, no qual sustenta que qualquer esforço de compreensão do percurso intelectual de Michelet inevitavelmente beira o incompreensível.

Quando pensamos em Michelet, a qual Michelet nos referimos? Ao historiador clássico, o narrador de Aníbal, das Cruzadas? Ao filósofo historiador, tradutor e comentador de Vico e de Grimm? Ao orador do Collège de France, moralista, apóstolo e revolucionário? Ao historiador panfletário, que revela a política das cortes, dos Valois, dos Bourbons? Ao poeta, ao naturalista embriagado, que canta o amor, a mulher e o mar? Ao velho desesperado que se isola e amaldiçoa o século? Quantos homens reunidos nesse único vocábulo – Michelet! A hagiografia republicana

<sup>600</sup> Idem., **Bible of Humanity**, op. cit., p. 7.

<sup>601</sup> FIGUEIRA, Dorothy Matilda. **Aryans, Jews, Brahmins**, op. cit., p. 168, n.18.

<sup>602</sup> Idem, “The Veda, Upangas, Upavedas, and Upnekhatta in European Thought”. In: PATTON, Laurie. **Authority, Anxiety, and Canon: essays in Vedic interpretation**. New York: SUNY Press, 1994, p. 201.

<sup>603</sup> FIGUEIRA, Dorothy Matilda. **Aryans, Jews, Brahmins**, op. cit., pp. 23-24.

<sup>604</sup> KLATT, Johannes. “Rosen, Friedrich”. In: **Allgemeine Deutsche Biographie**. Band 29, Leipzig: Duncker & Humblot, 1889, pp. 192–195.

<sup>605</sup> MICHELET, Jules. **Bible of Humanity**, op. cit., p. 8.

banalizou sua memória. Basta um pouco de atenção para reencontrá-lo tal como foi, imenso, estranho, quase incompreensível.<sup>606</sup>

“Quase incompreensível”, mas seguido como um mestre que tem a visão do mundo antigo, mesmo em casos extremos, como o seu prospecto em estima e a defesa ao vegetarianismo, notadamente advindo das ideias indianas lidas, contudo, ao mesmo tempo atreladas à sua estimada razão cristã.

Juntamente com Lamartine e Victor Hugo, tendo Voltaire como um dos precursores na França, Michelet foi um dos maiores propagadores do vegetarianismo em sua época, um militante em lealismo. Tais ideias surgiram, diz ele, porque “quanto mais se avança na vida, mais se aprecia o pleno significado destas realidades e mais claramente fica o entendimento das coisas sérias e simples, que, no ardor da vida, negligenciamos”.<sup>607</sup>

Ante esse apreço pelas ideias sob experiência, ele concluirá: “a vida, a morte e a carnificina cotidiana que envolve a comida animal, todos esses pesados e amargos problemas se erguem diante do meu espírito”. E conclui que “é nosso dever” viver “sem comida de origem animal! sem morte! sem perder a piedade!”.<sup>608</sup> E até adverte: “Você pode dizer: ‘superstição! Que esta bondade excessiva para com os animais vem do dogma da transmigração das almas’. Mas é justamente o contrário”.<sup>609</sup> Em outras palavras, ele inquietava-se ao ver que “toda a natureza protesta contra a barbárie do homem que ignora, degrada e tortura o seu irmão menor”.<sup>610</sup> Dessa forma, ele aprendera da Índia que a libertação das ilusões do mundo “não se ganha sozinho”; porém, se confundiu ao colocar como causa da teoria ou ideia da transmigração (das almas a diferentes corpos) essa que ele denomina “piedade” indiana, também conhecida, aqui, como *ahimsa*,<sup>611</sup> pois, na verdade, dirá Weber, é a teodiceia das ideias que motiva as ações e os sentimentos, e, neste caso, a teoria da transmigração é a motivadora do *ahimsa*, não o contrário.

Deve-se observar que essa “piedade” toma novas proporções e facetas a partir do universalismo budista, já que, na Índia antiga pré-budista, não fazia sentido tal “piedade” universal ou padronizada socialmente – ainda pensando sobre a teoria de Michelet –, uma vez que os *brāhmaṇas* se abstém de carne enquanto são os mestres do sacrifício ou imoladores de animais, olhando para o sacrifício em si como “piedoso”; ao passo que as pessoas comuns

<sup>606</sup> HALÉVY, Daniel. “Les Trois Vies de Jules Michelet”. In: *Révue Hebdomadaire*, Set/1928, p. 87.

<sup>607</sup> MICHELET, Jules. *Bible of Humanity*, op. cit., p. 37.

<sup>608</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>609</sup> *Ibid.*

<sup>610</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>611</sup> *Ibid.*, p. 38.

comiam sem restrições e os aristocratas ofertavam carnes diversas aos antepassados como dever ritual doméstico. Fator que se modifica após o advento do budismo e sua universalização do *dharma*, com a qual todas as camadas sociais – mas nem todas as regiões, dinastias ou subcastas – passam a defender essa “piedade”, sem os arranjos sacrificiais védicos que envolviam animais. Desta forma, estamos aceitando a tese de Weber e não a de Michelet, de que as ideias (da transmigração, por exemplo) moldam as ações e os sentimentos (da piedade), e não o contrário.

Pode-se pensar ainda que, para o guerreiro indiano da antiguidade, o *Ahimsa* não pode está dissociado da violência necessária e até divina, sendo a violência em si, no caso do guerreiro, parâmetro para que ele exerça o seu *ahimsa* ou piedade. Portanto, se for a piedade a causa da teoria da transmigração, como parece afirmar Michelet, como se explica que a violência favorece a imolação aplicada pelos sacerdotes e a violência aplicada pelos guerreiros? Nessa perspectiva, vemos que pensar a cultura indiana com prerrogativas ou conceitos atrelados ao imaginário judaico-cristão cria esses embaraços intelectivos que confundem boa parte dos analíticos, tal como Michelet.

A piedade para os *āryas* não implica simplesmente em “ser bom”, “ser caridoso” ou agir “sem pecado”, “sem culpa”, seja para o olhar social, seja para os ditames de um sistema religioso; implica, sim, agir de acordo com sua ética pessoal ou dever socio-ritual, enfim, através de seu *dharma*.

Sendo o *dharma* do intelectual diferente daquele do guerreiro, por exemplo, que, por sua vez, é diferente do comerciante e que obviamente é diferente do trabalhador comum, compreende-se que ninguém, em camadas sociais diferentes, possui uma “piedade” semelhante, já que todos agem e pensam com ou a partir de uma “piedade” que lhes cabe, lhes interessa e lhes seja natural. Por conseguinte, ser “piedoso” para um oficiante de sacrifício, por exemplo, está no ato de imolar um animal, enquanto ser piedoso para um guerreiro está no ato de degolar seu inimigo, ou ser piedoso para um comerciante está no ato de mentir sobre seus lucros (iludindo sobre a vantagem da compra), para que possa ter mais lucros, e, finalmente, ser piedoso para o trabalhador comum está em não se preocupar com regras e regulações ritualísticas ou sexuais. Portanto, o parâmetro para se analisar uma atitude na sociedade védica nunca deve ser generalizante ou dogmática, como parece ser a visão de Michelet diante da assim chamada “piedade” indiana. Obviamente que a não matança de animais, principalmente dos bovinos, contagiava os sentimentos de todos, no entanto, isso não impedia de se imolar uma vaca para se purificar a recepção de um hóspede, por exemplo;

ou ainda no caso de fome e falta de opção, rituais solenes ou tipo de deus ou Deusa a ser gratificado(a).

Ser vegetariano, ontem e hoje, não é fruto de uma piedade para o intelectual, uma vez que até mesmo os jumentos os são, diz o pensador *ārya*. O jumento é piedoso por isso? Se ser piedoso para o jumento é instintivo, então, qual a validade de ser piedoso pela razão ou sentimentalismo? Não se pode, assim sendo, como analítico indólogo, caracterizar uma milenar cultura como possuidora de simples ingenuidade sentimentalista, relacionando-a com uma teoria metafísica que apregoa uma suposta piedade universal, sem observar as multiplicidades e complexidades envolvidas.

A teoria da transmigração ou mesmo do vegetarianismo não se porta como uma lei jurídica que surge para se combater o delito já empiricamente corriqueiro; sendo o combate ao delito o provocador da lei. Tais teorias são concebidas como cósmicas, naturais e independentes de piedade universal (padronizada para todos). Existindo piedade ou não, ela estará lá, pois, até a própria piedade muitas vezes não passa de uma ilusão que nos atrela ao fenomênico. Ser bom, em alguns casos, pode nos prender e prender aos demais ao mundo; e ser piedoso, em determinadas situações, pode nos tomar a libertação. Eis um pensar típico hinduísta que está longe das mãos e do olhar cognitivo de Michelet e de tantos outros que anacronicamente valorizam o “outro”, pelo valor que a ele não cabe.

Pode até existir uma relação ontológica, mas não são causas inevitáveis ou necessárias entre piedade e teoria da transmigração, por exemplo, já que – pensando profundamente no caso – nem todos que são piedosos creem na transmigração e nem todos que creem nela são piedosos. São situações e maneiras de pensar que fogem da alçada que os conecta ou não. Se apontamos que apenas o pensar tipicamente indiano possui esse caso específico – e aqui podemos imaginar que Michelet assim o faz – ainda assim pensa-se equivocadamente, pois o pensar clássico indiano não possui especificidade unânime ao ser ou desenvolver piedade. Porquanto, a piedade não é, em nada e para nada, igualitária, universalista ou inerentemente semelhante para todos (e só assim conseguiu sobreviver até o advento do budismo).

Em outras palavras, “ser piedoso” é extremamente relativo para o pensamento indiano e categorizá-lo como simplesmente piedoso ou possuidor de piedade, não combina com a mente de uma cultura tão diversificada e ortoprática no seu interior. Por que uma outra cultura “piedosa” – pensando na não exclusividade indiana – não explicitou teoria ou valor semelhante?

É difícil, histórica e culturalmente falando, conceber que uma “piedade”, como se fosse exclusiva de um tempo e espaço, possa manifestar uma teoria particular, sabendo que essa mesma “piedade” não é particular. Mesmo concebendo que essa piedade seja particular ou possua particularidades que nenhuma outra possua ainda assim não justifica a piedade ser causa da ideia em questão.

Michelet afirma, justificando sua teoria, “que a fé não fez o coração, foi o coração que fez a fé”.<sup>612</sup> Isso para um indiano chega a ser no mínimo cômico, já que tudo o que está no coração é para ele motivado por uma ou várias ideias, como o caso da teoria da transmigração: o coração produz e é transformado ou condicionado ao que a ideia aceita ou imagina. Pensar que há um coração naturalmente piedoso em nada condiz com o pensar *ārya*, uma vez que cada gesto ou pensar do homem vem de uma ideia que o convence, de um valor cultural ou mítico que o envolve, de ritos que purificam, de relações sociais e espirituais que transformam, de determinações que escolhem, de destinos que se apresentam, de quedas e levantes que amadurecem, da vida, enfim, que molda o coração com inúmeros martelos. E no imaginário indiano, se um coração desde tenra idade se apresenta incomum ou extraordinário, é por este viver como uma alma antiga que por muitos mundos e corpos já migrou.

Para Weber, contrário a Michelet, será nesta ideia da transmigração que se fundamentará a teoria do *karma*, deduzida do princípio de compensação das ações prévias (como a prática do vegetarianismo, ou não).

Esse preceito explica o sistema de castas e a categoria da ordem existencial divina, humana e animal, transformando o mundo em um Cosmos estritamente racional. Trata-se, segundo Weber, da teodiceia mais consistente que jamais se produziu na história.<sup>613</sup> No entanto, as teorias do *karma* (lei da ação e reação ou atividade em equilíbrio) e do *samsāra* (ciclo de nascimentos e mortes sucessivas dos entes cósmicos), juntamente ao sistema de castas, são contrárias ao desenvolvimento de uma ética universal. Em seu lugar, se produz uma compartimentação da ética social e privada, dependente de cada grupo de *status*; só se encontram algumas exceções de proibições rituais generalizadas na observância da não matança dos bovinos, mas, mesmo aí, há especificidades que não podem ser fechadas em categorias causais, já que tais proibições possuem inúmeras regras que quebram a ideia de se fazer teoria, por ou através dela. Por outro lado, a não matança de bovinos não tem nenhum sentido racional sem a teoria da transmigração.

<sup>612</sup> MICHELET, Jules. **Bible of Humanity**, op. cit., p. 39.

<sup>613</sup> WEBER, Max. **Economía y Sociedad**: esbozo de sociología comprensiva. México: Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 416.



Contudo, investigando as bases científicas de tais ideias indianas, proferirá Michelet:

A piedade produziu na Índia os efeitos da sabedoria. Isto fez da conservação e da salvação de todos os seres um dever religioso, o que tem sido recompensado. E mesmo diante de todos os desastres, a vida animal é respeitada, querida, multiplicada, superabundante, dando à Índia as renovações de uma fecundidade inesgotável. Não podemos evitar a morte, nem para nós, nem para os demais. Mas a piedade demanda que mesmo que essas criaturas vejam a sua vida breve, que nenhuma morra sem ter vivido, sem ter amado e transmitido através do amor sua pequena alma [...].<sup>614</sup>

Exaltando o respeito dos hinduístas para com todos os seres vivos, como exibido em suas literaturas monogêneses, justifica Michelet o preeminente caráter beneficente da vaca, a qual, segundo ele, na Europa, é ingratamente tratada pelos destinatários da sua generosidade:

Em primeiro lugar, por sua honra, sua ama beneficente – tão amada e honrada por ela [a Índia] –, a vaca sagrada, que finalmente nutri alegremente, tornou-se um intermediário adequado entre as ervas insuficientes [só na cabeça de Michelet, contrário à ânsia ibérica e inglesa] e a carne que horroriza. A vaca, cujo leite e manteiga foram por muito tempo a hóstia sagrada. Ela por muito tempo sustentou as longas viagens dos antigos povos entre a Bactria e a Índia. Por ela, essa ama fecunda, diante de tantas ruínas e desolações, ela vive e sempre viverá.<sup>615</sup>

Na esteira dessas considerações, Michelet se apresenta utopicamente humanista, em seu *The Bird*, constantemente apregoa uma fé que se refere à regeneração e à pacificação da Terra, como um ou o próprio destino adequado aos humanos, desconsiderando a tragédia cósmica que insiste em nos abençoar com o caos:

A devotada fé que prezamos no coração, a qual ensinamos nessas páginas, é que o homem subjugará pacificamente a Terra quando ele gradualmente perceber que cada ser, acostumado a uma vida doméstica, ou pelo menos sob o grau de amizade e companheirismo da qual sua natureza é suscetível, será mil vezes mais útil a ele do que tê-los com as gargantas cortadas. O homem não será verdadeiramente homem até o momento em que trabalhe seriamente por aquilo que a Terra espera dele – a pacífica e harmoniosa união de toda a natureza viva. Podem caçar e fazer guerra contra o leão e a águia se quiserem, mas não sobre os fracos e inocentes [como a vaca].<sup>616</sup>

<sup>614</sup> MICHELET, Jules. **Bible of Humanity**, op. cit., p. 38.

<sup>615</sup> **Ibid.**, 43.

<sup>616</sup> MICHELET, Jules. **The Bird**, op. cit., p. 18.

Isto Michelet não cansa de repetir, voltando de novo e de novo para a mesma verdade, segundo ele, que é desprezada pela busca individual moderna e pelo afã da caça incansável por dinheiro, como sempre se caracterizou a ação da barbárie europeia.

Os invasores [imperialistas] nunca deixaram de transformar em escárnio esta bondade [para com os animais], esta ternura para a natureza animada. Os persas, os romanos no Egito, os nossos europeus na Índia, os franceses na Argélia muitas vezes ultrajaram e feriram estes irmãos inocentes do homem [os animais] – os objetos de sua antiga reverência. Um Cambises<sup>617</sup> matou a vaca sagrada, um romano a íbis<sup>618</sup> como quem destrói répteis imundos. Mas o que significa a vaca? A fecundidade do país. E a íbis? Sua salubridade. Destrua os animais e conseqüentemente o país já não será mais habitável. O que salvou a Índia e o Egito, mesmo com tantas desventuras e infortúnios, na preservação da sua fertilidade, não foi nem o Nilo nem o Ganges. Foi o respeito pelas outras vidas, a brandura e o coração do homem gentil. Profundo em significado foi o discurso do sacerdote de Sais<sup>619</sup> para o grego Heródoto: “você deve ser sempre como uma criança”. Devemos ser sempre assim – nós, os homens do Ocidente: raciocinadores sutis e garbosos; contanto, não temos compreendido, através de uma visão exaustivamente simples, o *motivo* das coisas. Ser como uma criança é aproveitar a vida apenas através de vislumbres parciais. Para ser um homem deve-se ser e estar plenamente consciente de *toda a sua unidade harmoniosa*. A criança diverte-se com si mesma, quebrando e destruindo; ela encontra sua felicidade nos destroços. E a ciência, como uma criança, faz o mesmo. Não se pode analisar se não matar [diz a ciência!]. A única utilização que [a ciência] faz de uma mente viva [de um ser vivo] é, em primeiro lugar, dissecá-lo. Nenhuma atividade de nossa ciência busca oferecer respeito ao curso natural da vida, através do qual revelamos seus mistérios.<sup>620</sup>

Apesar de Michelet produzir uma crítica heurística, destemida e extremamente relevante em torno da relação homem-animal, ele acreditava firmemente, em estado de puro eudemonismo, na melhoria do nosso mundo (um horror anacrônico ao mundo *ārya*, pois o mundo é *Mṛtyu-Loka*, o “local da morte”), por tempo indeterminado, através do triunfo dos princípios de humanidade, de modo tal, que o agulhão da morte e da dor pudesse quase, se não totalmente, ser removido. Diz ele: “evitar a morte é, sem dúvida, impossível, mas podemos adiá-la. Podemos, eventualmente, tornar a dor mais rara, menos cruel, e quase supri-la [...]. Vimos um espetáculo semelhante na nossa Europa, barbarizada pela guerra, [...] fazendo da faca o seu único meio de cura”.<sup>621</sup>

<sup>617</sup> Rei da Pérsia entre 530 a 522 a.C. Foi o segundo governante da dinastia dos Aquemênidas.

<sup>618</sup> A íbis era objeto de veneração religiosa egípcia e associado ao deus Thoth.

<sup>619</sup> Sais foi a capital do Egito antigo, durante a XXIV dinastia. Seu nome era Sau e o seu deus patrono era Neith. Heródoto, por exemplo, escreveu que Sais é onde o túmulo de Osíris está localizado.

<sup>620</sup> MICHELET, Jules. *The Bird*, op. cit., p. 148, grifos do autor.

<sup>621</sup> *Ibid.*, p. 322.

Mais que uma *Fallacia accidentis*, Michelet transforma mais uma vez um tema histórico e filosoficamente relevante – relação homem/animal e sua diretriz racional que ora os envolve ora os separa – em inteligência sentimentalmente humanística, quase frívola, *contradictio in adjecto* ao pensamento hinduísta.

Em outros termos, ele sincretiza o que Nietzsche denomina de niilismo moral e ocidental cristão – o qual impõe ao homem uma adaptação ao estado “manso” – com algo que acredita pertencer universalmente ao homem, não obstante, à mente *ārya*. Mas tal relação, homem-animal, na mente *ārya*, não se limita, ou melhor, não se detém em colocar nas mãos do humanismo uma visionária solução ou possível mudança de estado hostil ou em desequilíbrio constatado. O caos é natural e só através do “torna-te quem tu és” se alcança tal equilíbrio (o que não exclui e nem pode excluir o caos, sempre existente, que dá equilíbrio ao todo), e não em ação deliberadamente universal, sem pesos contrapostos.

Talvez o seu dever social, pensa um *ārya* da Índia antiga, esteja justamente em não cumprir deveres (o que paradoxalmente será seu dever), abandonando-os, ou mesmo em volver o mundo em um aparente desequilíbrio com seu pensar, quem sabe até ser (ou tentar ser) um ativo anticósmos; para tanto eis os exemplos dos *Rākṣasas*, presentes em abundância na literatura *ārya*. Ser “bom” não significa realizar o “bem” e ser “ruim” não significa realizar o “mal”; ao mesmo tempo em que nem tudo que é “bom” faz “bem” e nem tudo que é “ruim” faz “mal”.

Os valores não se moldam em conceitos relativos, mas dependem exclusivamente do desígnio de uma dada vocação, o que varia, como já dito, conforme os casos, ou seja, conforme a vontade de poder, já que as essências da vida não podem ser injustas, mas apenas reinterpretadas para novos fins, requisitadas de maneira nova, transformadas para nova utilidade superior, porém, nunca como *causa fiendi* de uma culpa ou má consciência; típico da cultura judaico-cristã. Portanto, um *ārya* é sempre ativo e nunca ressentido ou rancoroso, uma vez que, para ele, os Deuses são “como amigos de espetáculos cruéis”.<sup>622</sup>

Para ampliarmos nossa percepção do imaginário *ārya*, podemos ainda pensar na propaganda e utópica “paz mundial”. Para um *ārya*, ela é mais uma das infundáveis ilusões impostas ao homem: não há como cogitar algo que nunca existiu entre humanos, sejam eles antigos ou modernos, camponeses ou urbanos, “civilizados” ou “primitivos”, e muito menos a um mundo inegavelmente de dor e morte ininterruptas.

---

<sup>622</sup> Expressão de Nietzsche, encontrada em: NIETZSCHE, F. **Genealogia da Moral**: uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, § II.7.

Paz é só um pequeno e ínfimo alívio da guerra e da dor que são naturais, por ser a crueldade do Cosmos e do homem de mesma estirpe, já que, sem tal naturalidade, nos acomodariamos e nos iludiríamos com o efêmero, mais e em maiores proporções já presentes. Assim como facilmente se verifica entre tudo na natureza, já que harmonia sem caos não existe: ela é composta de pêndulos existenciais que se equilibram. Quando se pensa que na natureza existe uma harmonia, para um *ārya*, está incluso a harmonia das “bestas aniquilando bestas”. Dessa forma, sem o caos não há equilíbrio, já que o caos é natural e, portanto, necessário à harmonia do universo caoticamente concebido. Em outras palavras, a ferrugem nunca descansa ou a vontade de potência nunca se esvai.

Por isso, o princípio da não matança de animais não está, definitivamente, atrelado a um sentimento humano universal, mas à necessidade do equilíbrio cósmico e mental de acordo com tempo, espaço e circunstância.

Se para o equilíbrio a imolação é necessária, assim será, se não, interromper-se-á para si, não universalmente. Mas nada em definitivo, como apregoa Michelet, pois, tudo tem seu momento adequado de acordo com o movimento da história ou com a motivação de sair dela.

Todavia, para um indiano *ārya*, ciência com violência aos animais, independente do momento histórico, seria e é pura perda de tempo e energia – como muitos cientistas atuais assim também defendem –, além de reduzir o pensar a uma visão pragmática e mecanicista e menos quântica.

No entanto, e curiosamente, como que nublando suas marcas, Michelet acertadamente adverte que um sobre-humano *Rākṣasa*, tal como o rei dos “demônios” *Rāvaṇa*, um dos protagonistas do épico *Rāmāyaṇa*, não tem “o menor traço do grotesco e vil Diabo, com sua cauda e chifres, essa horrível criação da Idade Média”; sendo ele, *Rāvaṇa*, um *Rākṣasa* por “sua virtude, nobreza, beleza real, genialidade, ciência e grandeza e por ler os *Vedas*. *Laṅkā*, sua cidade colossal e maravilhosa,<sup>623</sup> supera a Babilônia e Nínive<sup>624</sup>”. Reino ausente de guardas e aberto a todos, voluptuoso, atrativo, adorado, rico, artístico, mágico, enfim, completa Michelet.<sup>625</sup> O francês aqui quer enfatizar que o mal é apenas “um contrassenso, um mal-entendido”; em sânscrito, uma *līlā* ou passatempo dos Deuses, uma vez que o “monstro não passava de uma máscara, sob a qual uma alma existia cativa por um fatal

<sup>623</sup> A qual se situava no atual *Śrī Lanka*.

<sup>624</sup> Antiga capital da Assíria, hoje, um dos maiores sítios arqueológicos do Oriente, com 750 hectares.

<sup>625</sup> MICHELET, Jules. **Bible of Humanity**, op. cit., pp. 45-46.

encantamento. Tocada, eis liberta, e ela voa, ela é feliz, e aniquilada, agradece”.<sup>626</sup> Uma suntuosa *theaomai*<sup>627</sup> em palcos *āryas*.

Aqui, finalmente, ele se depara, sem anacronismos, com aquilo que a cultura *ārya* representa e apresenta em seu íntimo: um jogo de ideias “além do bem e do mal”, com as quais o céu alimenta a terra e a terra alimenta o céu.

Uma troca sem dívidas, apenas dádivas e manutenção do equilíbrio, que, segundo Michelet, manifesta uma “religião do amor”, sem terror (o que não concordamos), através da qual os Deuses se familiarizam aos atos da vida humana, elevando-os, florescendo o “acordar da consciência”.<sup>628</sup> Fazendo os Deuses com seus sacrifícios, como nos diz Michelet, e “cozinhando o mundo”, como nos lembra Charles Malamoud,<sup>629</sup> o *ārya* avançou cantando (hinos em forma de *mantras*): para cada palavra um canto; para cada passo uma dança; para cada alimento um sacrifício.

E para manter-se cantando, desejando sintonia com a sinfonia cósmica – com a qual o fenomênico deixa de ser mero fenômeno sensitivo –, dirá Michelet que o *ārya*, com essa grande vitória do espírito, por exemplo, alcançou “um dos maiores triunfos morais que se tem presenciado na terra”,<sup>630</sup> fazendo da mulher uma Deusa,<sup>631</sup> livre e poderosa; sendo ela “antes de tudo, tudo”. Para tanto, diz Michelet:

[...] o casamento *ārya* [rito máximo para as mulheres] não era um comércio (como entre muitos outros povos) [...]. A verdadeira fórmula do casamento, que nenhuma sociedade há superado, está posta e estabelecida: “o homem não é homem, senão quando é triplo, isto é, homem, mulher e filho”.<sup>632</sup>

Michelet observa que nos *Vedas* a mulher toma uma parte igual ao do homem nos atos puros e impuros; assim, toda ação de um se aproveita o outro. O homem ainda goza, pelo *dharma* (dever sociorritual) cumprido, a bem-aventurança de libertar do mundo aquela que ama. E ela, por sua vez, alivia o homem das dores e o motiva a dizer sim à vida, a ser

<sup>626</sup> **Ibid.**, p. 47.

<sup>627</sup> Do grego, origem da palavra *teatro*, com o qual olhava-se com atenção, percebia-se, contemplava-se, tinha-se, enfim, uma experiência intensa, envolvente, meditativa, inquiridora, a fim de descobrir o significado mais profundo da vida.

<sup>628</sup> MICHELET, Jules. **Bible of Humanity**, op. cit., p. 22.

<sup>629</sup> MALAMOUD, Charles. **Cuire le Monde**: rite et pensée dans l’Inde ancienne. Paris: La Découverte, 1989.

<sup>630</sup> MICHELET, Jules. **Bible of Humanity**, op. cit., p. 25.

<sup>631</sup> MANU, IX.26: “As mulheres que se unem aos seus esposos com o desejo de terem filhos, que são felizes e dignas de respeito e honrem suas casas são verdadeiramente as Deusas da fortuna [*Lakṣmīs*]; não há diferença alguma”.

<sup>632</sup> MICHELET, Jules. **Bible of Humanity**, op. cit., p. 27. Esta última citação de Michelet pode ser encontrada em MANU, IX.45: “só é um homem perfeito, aquele que compõe-se de três pessoas reunidas, a saber: sua esposa, ele mesmo e seu filho; e os *brāhmaṇas* hão declarado esta máxima: ‘o homem não forma senão uma só pessoa com sua esposa’”.

qualitativamente um deus e a liberta-se das ilusões do mundo pela progênie (pela adoração do filho ao ancestral).<sup>633</sup>

Para Michelet, a igualdade dos dois sexos “está organizada no céu [de acordo com os *Vedas*] e manifestada no templo. Ela brilha sobre o altar. [Pois,] Por toda parte, surgem as esposas [ou amantes] dos Deuses”.<sup>634</sup> Além disso, a mãe, conclui o francês, é uma palavra sagrada, “e tão forte no coração do homem indiano, que faz perder de vista toda a hierarquia religiosa. E apesar de ser o pontífice sacerdote da família e o único a ofertar as preces domésticas – o que não é verdade –, está o homem abaixo da mulher: ‘a mãe vale mais do que mil pais; o campo, mais do que a semente’”.<sup>635</sup>

O homem, segundo Gisele Oliveira, não era o único a ofertar as preces, já que, na cultura védica, não existe nenhum rito sem a presença do casal, sem a força energética e mítica dos contrários. Assim confirmará Gisele Oliveira:

Em termos de deveres rituais, o homem só os cumpre perante os *Devas* [Deuses], os *brāhmanas*, os antepassados, os *Vedas*, os hóspedes e às demais entidades vivas (constituindo os sacrifícios e débitos obrigatórios) ao adquirir uma esposa e, com ela, realizar os sacrifícios (sendo considerado uma pessoa inteira apenas com a consorte) e obter progênie. Além disso, para alcançar os sentidos da vida (liberação, deveres ritualísticos ou leis, prosperidade e prazer) e para galgar os quatro estágios etários da vida (como estudante, chefe de família, retirante e renunciante), Ihe é imprescindível uma esposa. Para a esposa, particularmente, é por meio do casamento que ela aciona seus campos de atividade: 1) a maternidade; 2) a gerência da casa e de sua economia; 3) a distribuição de *dāna* (dádiva, doações); 4) o exercício da hospitalidade; e 5) a parceria nos rituais. Ela, portanto, exerce o crucial papel de conectar os membros da sociedade e os homens aos *devas*.<sup>636</sup>

No mais, um lar indiano onde falte uma mulher, aponta Michelet, não se poderá chamar de um lar, uma vez que a mulher é a casa em si, o rito doméstico em si, a economia em si, a administração em si e tudo isto está sob lei jurídica e sanção divina. Por fim, o autor de *A Bíblia da Humanidade* exaltar a mulher *ārya* como corajosa e grave, heroína e nobre, a qual “depois de mil ou dois mil anos nós perdemos”<sup>637</sup> – pensamos que nem tanto, pois basta

<sup>633</sup> MANU, IX.28.

<sup>634</sup> MICHELET, Jules. *Bible of Humanity*, op. cit., p. 27.

<sup>635</sup> *Ibid.*, p. 28. Esta segunda citação de Michelet encontra-se em MANU, IX. 52: “[...] a terra é mais importante que a semente”.

<sup>636</sup> OLIVEIRA, Gisele Pereira de. *As Faces da Devī: a mulher na Índia antiga em sacrifício, ritos de passagem e ordem social na literatura sânscrita*. São Paulo: Dissertação de Mestrado em História Social - USP, 2010, pp. 217-218.

<sup>637</sup> MICHELET, Jules. *Bible of Humanity*, op. cit., p. 46.

uma pequena estadia na Bengala atual, por exemplo, que poderemos ver exatamente essa mulher *ārya* descrita por Michelet, viva como nunca e em plena atividade.

Por fim, quanto às fontes sânscritas de Michelet, nos informará Schwab que: “para os *Vedas*, Michelet utiliza as traduções de Wilson, Rosen, Langlois, Émile Burnouf e Max Müller; para os épicos, Fauche e Gorresio; para as leis de *Manu*, ele dispõe da tradução de Jean Loiseleur-Deslongchamps [botânico francês]”.<sup>638</sup>

### Sylvain Lévi

Dentre os gloriosos orientalistas franceses – todos os quais, direta ou indiretamente, marcaram ou forneceram objetos de estudos sobre as ideias indianas aos alemães –, um dos mais renomados após Burnouf, consagrado como professor de Marcel Mauss e Alexandra David-Néel, foi Sylvain Lévi (18663-1935).

Renomado sanscritista que também estudou pali e outros dialetos indianos sob a orientação indológica de um dos maiores intérpretes europeus do *Rg Veda*, Abel Bergaigne (1838-1888), na *École des Hautes Études* da Sorbonne, cujo doutoramento intitulado *Le Théâtre Indien*, de 1890, representa verdadeiramente, segundo François Pouillon,<sup>639</sup> a primeira tese indológica francesa, assim como o primeiro tratado sobre a dramaturgia indiana (após o *Select Specimens of the Theatre of the Hindus* (1827), do inglês Horace Wilson) e a primeira a refutar vorazmente, com críticas contundentes a outros autores, que a dramaturgia indiana derivara da grega, o que parece, segundo ele, mais provável o contrário, devido à originalidade indiana.<sup>640</sup>

Eis uma tese que incomodou e incomoda, já que sempre que se coloca a Grécia em segundo plano ou em passo segundo, as bases doutrinárias das nossas academias, que se dizem seculares, tremem e ficam inquietas por suposto anátema. No entanto, afirmará René Guénon:

É indubitavelmente um prejuízo [ao intelecto] atribuir aos gregos e aos romanos a origem de toda civilização. Não se pode, no fundo, encontrar neles uma razão além disso: [somos] os ocidentais. E, por sua própria civilização [ocidental] não voltar-se para além da era greco-romana, derivando dela quase tudo, imaginam que assim deve ter sido em toda parte, lhes custando

<sup>638</sup> SCHWAB, Raymond. *La Renaissance Orientale*, op. cit., p. 417, nota.

<sup>639</sup> POUILLON, François. *Dictionnaire des Orientalistes de Langue Française*. Paris: Karthala Editions, 2008, p. 595.

<sup>640</sup> *Ibid.*

muito esforço conceber a existência de civilizações diferentes e de origem muito mais antiga.<sup>641</sup>

Sem querermos ampliar o entusiasmo de Guénon e ao mesmo tempo não discutir suas afirmações com mais esmero, podemos no mínimo observar que pouquíssimo da cultura europeia, por exemplo, possui uma originalidade com ausência completa de ideias advindas do Oriente.

Voltando a Lévi, em relação às origens da dramaturgia na Índia, ele dirá que:

O primeiro documento que provavelmente atesta a evidência da representação dramática na Índia, associa a nova arte com a história de *Kṛṣṇa*. A associação pode ter sido um mero acidente, mas não seria difícil dar uma justificativa racional para comprová-la. Nenhuma outra divindade merece mais presidir o nascimento do drama indiano do que o jovem herói e brilhante amante das *gopīs* [vaqueiras] e vencedor dos demônios. O culto a *Kṛṣṇa* tem sido intimamente associado à história do drama durante longos séculos.<sup>642</sup>

Todavia, com a morte acidental do mestre Bergaigne e a sua nomeação como docente de sânscrito na Sorbonne, ocupando a antiga cadeira de Chézy e Burnouf, Lévi passou a visitar a Índia com frequência, o que lhe resultou em algumas publicações, tal como: *La Doctrine du Sacrificio dans les Brâmanas* (1898), na qual apresenta uma análise global da instituição sacrificial como estrutura da ordem sociocósmica (bem ao estilo eliadiano) e uma hipótese histórica para suas alterações ao longo do tempo.

Este modelo reproduziu, em parte – em disciplinado –, os defensores da escola durkheimiana atuais, ao mesmo tempo em que tem alimentado a análise mais fecunda do hinduísmo em geral: como a de Marcel Mauss (que critica a forma, no entanto, do historicismo de seu mestre), Célestin Bouglé, Georges Dumézil, Alfred Foucher e do consagrado Louis Dumont. Em outras palavras, Lévi fez escola e outras obras suas de destaque são a *Le Népal: Étude Historique d'un Royaume Hindou*, em 3 volumes (1905-1908), e a *L'Inde et le Monde* (1926), no qual ele discute o papel da Índia entre as nações.

Com tamanha bagagem em mãos e mente, Lévi chegará à conclusão de que:

A literatura sânscrita é sem dúvida a mais rica do mundo [...]. Todos os gêneros literários, todas as variedades da ciência estão representadas nela generosamente. Os preceitos e as práticas religiosas, as narrações contemplativas, as tradições lendárias, a legislação, a epopeia, a poesia, o

<sup>641</sup> GUÉNON, René. **Introducción General al Estudio de las Doctrinas Hindúes**. Buenos Aires: Losada, 1945, p. 26.

<sup>642</sup> Apud VARADPANDE, Manohar Laxman. **History of Indian Theatre**. Delhi: Abhinav Publications, 1987, p. 89.



drama, a fábula, o conto, a gramática, a lexicografia, a retórica, a métrica, os sistemas de filosofia, a astronomia, a medicina, a arte não produziram algumas admiráveis obras mestras.<sup>643</sup>

Em 1889, um compêndio sobre todos os sistemas filosóficos indianos, de autoria do filósofo *Madhva Ācārya* (séculos XIII-XIV), o tratado *Sarva Darśana Saṅgraha*, surgiu para ampliar seus comentários, os quais ajudaram na sua contribuição de textos indológicos para a *Grande Encyclopédie* francesa.

Em 1892, ele publica sua tradução do primeiro canto do *Buddhacharita* [*A Vida de Buddha*] de *Aśvagoṣa* (século I d.C.),<sup>644</sup> escrevendo vários artigos sobre o mesmo para a revista da *Société Asiatique de Paris*.

Desta forma, seu entusiasmo pela Índia não se diferenciou dos seus antigos mestres e colaboradores, incitando uma visão peculiar sobre a vastidão do alcance das ideias indianas em seu tempo:

Da Pérsia ao mar chinês, a partir das regiões geladas da Sibéria até as Ilhas de Java e Bornéu, da Oceania até Socotra, a Índia tem propagado suas ideias, seus contos e sua civilização. Ela deixou indelével muitas impressões sobre um quarto da humanidade, num curso de longa sucessão secular [e milenar]. Ela tem o direito de reclamar dentro da história universal a classificação que a ignorância lhe tem recusado por um longo tempo, bem como assegurar o seu lugar entre as grandes nações, sumariando e simbolizando o espírito da humanidade.<sup>645</sup>

As palavras de Lévi em um artigo que ele contribuiu para a *Grande Encyclopédie* também mostram sua apreciação intelectual pela Índia:

A multiplicidade das manifestações do gênio indiano, bem como sua unidade fundamental dá à Índia o direito de figurar na primeira fila da história das nações civilizadas. Sua civilização, espontânea e original, desenvolve-se em um tempo contínuo, em pelo menos 30 séculos [hoje, diríamos mais ou menos 7 milênios, até o advento do budismo], sem interrupção, sem desvio. Incessantemente em contato [invadida por e] com elementos estrangeiros que ameaçavam estrangulá-la, ela perseverou vitoriosamente ao absorvê-los, assimilando-os e enriquecendo-se [ou perdendo, como no caso islâmico e inglês] com eles. Assim que avistou os gregos, os citas, os afegãos e os mongóis passaram sucessivamente diante de seus olhos e com indiferença aos ingleses seguiu com confiança e prosseguiu sobre a curvatura da superfície o curso natural de seu alto destino.<sup>646</sup>

<sup>643</sup> Apud TOLA, Fernando. **Himnos del Rig Veda**. Buenos Aires: Sudamericana, 1968, pág. 11.

<sup>644</sup> Autor budista que, segundo Ram Gopal, copiou adaptativamente (ou descaradamente) muitas passagens dos épicos e dos tratados filosóficos védicos para os seus escritos budistas. GOPAL, Ram. **Kalidasa: his Art and Culture**. Delhi: Concept Publishing Company, 1984, p. 20.

<sup>645</sup> Apud KUMAR, Raj. **Essays on Ancient India**. Delhi: Discovery Publishing House, 2003, p. 188.

<sup>646</sup> Apud IYENGAR, Krishnaswami. "Sylvain Lévi". In: **Eminent Orientalists: Indian, European, American**. Delhi: Asian Educational Services, 1991, pp. 377-378.

E, ainda sobre o que ele considera gênio indiano, entusiasticamente pensa: “o *Mahābhārata* não é apenas o maior, mas também o mais grandioso de todos os épicos, pois, ele contém todo o ensinamento vivo da ética sob a vestimenta gloriosa da poesia”.<sup>647</sup> Um típico francês encantado com as ideias que a Índia lhe proporcionara, algo não muito diferente do entusiasmo romântico alemão.

Junto aos seus colegas eminentes, o pioneiro da análise comparativa da arte greco-búdica, Alfred Foucher (1865-1952), e o arqueólogo e fundador da *École Française d'Extrême-Orient* (EFEO), Louis Finot (1864-1935), Lévi constitui a terceira geração de indólogos franceses. No entanto, Louis Renou salienta que “o contato acadêmico com a Índia viva foi garantido por um pequeno grupo de ‘anglo-indianos’ – Colebrooke, Wilson e outros. Isto demonstra que, de Anquetil-Duperron até Émile Senart (1887), Foucher (1895) e Sylvain Lévi (1897), nenhum grande indólogo francês visitara a Índia”.<sup>648</sup> Em uma expedição à Índia, em 1897, Lévi descobriu manuscritos budistas, os quais fizeram dele um historiador e filólogo mergulhado na indomania, ressaltando uma base comparativa entre o sânscrito, o tibetano e o chinês concomitantemente. Lembrando que, toda a indologia francesa se caracteriza pelo peso da investigação do budismo em suas linhas mais proeminentes ou gerais.

Lévi encontrou o famoso literato e poeta indiano (um dos maiores do século XX), ganhador do Nobel de literatura (1913), Rabindranath Thakur (mais conhecido como Tagore, 1861-1941) em Paris e Estrasburgo, quando o poeta estava organizando o seu particular International Centre of Learning, hoje *Viśva-Bhāratī University*, na Bengala Ocidental.

Adiando o convite de uma série de palestras na Harvard University, Lévi viajou para a academia do poeta em *Santiniketan* (no distrito de Birbhum, a 180 km ao norte de Kolkata),<sup>649</sup> em 1921, onde estudou indologia com afinco. Nesse período, Bidhu Shekhar

<sup>647</sup> SARDA, Har Bilas. **Hindu Superiority**: an attempt to determine the position of the hindu race in the scale of nations. Ajmer: Rajputana Printing Works, 1906, p. 236.

<sup>648</sup> Apud SCHWAB, Raymond. **La Renaissance Orientale**, op. cit., p. 56.

<sup>649</sup> *Santiniketan* era anteriormente chamada de *Bhubandanga* (nomeada em lembrança a Bhuban Dakat, um ladrão local), e de propriedade da família Takhur (Tagore). O Pai de Rabindranath, Maharshi Debendranath Takhur, achou *Santiniketan* muito pacífica, a qual, etimologicamente, significa *Śānti* (paz) e *Niketan* (morada). Foi aqui que começou a escola dos ideais de Rabindranath, cuja premissa central era que a aprendizagem em um ambiente natural seria mais agradável e proveitosa. Depois que ele recebeu o Prêmio Nobel em Literatura (1913), a escola foi ampliada para uma universidade, em 1921, surgindo a *Viśva-Bhāratī University*; que em 1951 já tornara-se uma das principais universidades da Índia. Muitos professores famosos têm se associado a ela desde então: Indira Gandhi, Satyajit Ray, Giuseppe Tucci, Abdul Ghani Khan, Vincenc Lesny, Jahar Dasgupta e o prêmio Nobel de economia (1998), Amartya Sen, estão entre seus alunos mais ilustres. Cf. <http://www.visva-bharati.ac.in>, acessado em 25/11/2009.

Sastri, Kshitimohan Sen e Probodh Chandra Bagchi, foram alguns de seus tutores em cultura, língua e filosofia indianas.

Lévi se sentiu à vontade na academia, já que a mesma possuía e possui a meta de estabelecer um diálogo produtivo entre as visões de mundo ocidental e oriental; algo bem particular de alguns eruditos indianos, não-*brāhmaṇas* e contaminados com a utopia dialógica do início do século XX.

O amor irrestrito de Lévi pela Índia e sua cultura o fez ampliar suas pesquisas e, conseqüentemente, divulgá-las com entusiasmo, fato que o motivou a ir para a Calcutta University e a Dacca University (agora em Bangladesh), em 1922, para participar de uma série de palestras sobre a Índia antiga.

Quando retornou à França em 1923, Lévi uniu esforços para publicar vários livros e artigos sobre a Índia, incluindo *Dans l'Indie* e *L'Indie et Le Monde*, concluídos em Paris de 1925. Posteriormente, ele publicou vários artigos sobre o *Mahābhārata*, os quais foram anexados ao seu *Golden Book of Tagore* (1931), uma homenagem ao poeta, e ao *L'Indie Civilization* (1938). Além disso, em 18 de junho de 1927, ele funda o *Institut de Civilization Indienne*, sob os auspícios da *Faculté de Lettres* da Université de Paris, mais especificamente nos setores IV e V da *École des Hautes Études*, cuja fundação representa a abordagem da lógica de renovação da instituição de ensino superior, na segunda metade do século XIX, que visava reforçar o estudo e a pesquisa dentro da universidade.<sup>650</sup>

No entanto, apesar de tamanho encanto e esforço intelectual, o mesmo parece não ter sido suficiente, aos olhos de Said, para que Lévi se livrasse das garras do orientalismo francês mais fecundo, ou seja, mais conformista ao pensar saidiano, já que é isso que *a priori* o próprio Said nos faz pensar ao aclarar – estamos aqui em hiperbolismo – que por detrás da paixão desenfreada de Lévi existia um chagal dos impérios a rondar pelos sombrios e tenebrosos interesses não muito intelectivos, ou não muito dignos de um intelectual.

Segundo Said, Lévi, o famoso professor de sânscrito do *Collège de France*, “refletiu seriamente em 1925 [logo após seu retorno da Índia] sobre a urgência do problema do Leste-Oeste”, reflexão que – se por pressão ou pagamento do governo francês, ou mesmo por livre vontade do espírito, o que não sabemos – fez Lévi exortar:

Nosso dever é compreender a civilização oriental. O problema humanístico que consiste, do ponto de vista intelectual, em fazer um esforço compreensivo e inteligente para entender as civilizações estrangeiras nas suas formas passadas e futuras, propõe-se especificamente para nós franceses

<sup>650</sup> POUILLON, François. *Dictionnaire des Orientalistes de Langue Française*, op. cit., p. 509.

[embora sentimentos semelhantes pudessem ter sido expressados por um inglês: o problema era *européu*]<sup>651</sup> de um modo prático em relação às nossas grandes colônias asiáticas. [...]

Esses povos são os herdeiros de uma longa tradição de história, de arte e de religião, cuja percepção eles não perderam de todo e que estão provavelmente ansiosos por prolongar. Temos assumido a responsabilidade de intervir no seu desenvolvimento, às vezes sem consultá-los, às vezes em resposta a seu pedido. [...] Pretendemos, correta ou erroneamente, representar uma civilização superior e devido ao direito que nos é dado por essa superioridade, a qual afirmamos regularmente com tanta esperança a ponto de parecer incontestável aos nativos, temos questionado todas as suas tradições nativas. [...]

De modo geral, portanto, sempre que o europeu interveio, o nativo percebeu a si mesmo com uma espécie de desespero geral, realmente pungente, por ele sentir que a totalidade de seu bem-estar, mais na esfera moral que simplesmente na material, em vez de aumentar, havia de fato diminuído. Tudo isso fez com que o fundamento de sua vida parecesse frágil e ruísse debaixo de seus pés e com que os pilares de ouro, sobre os quais pensara reconstruir sua vida, parecessem então não mais do que papelão pintado.

Esse desapontamento foi traduzido em rancor de uma extremidade à outra do Oriente; e esse rancor está agora muito perto de se transformar em ódio; e o ódio só espera o momento certo de se transformar em ação. [...]

É nesse momento que aquela ciência [a famigerada que atormenta os intelectuais com seu ópio]<sup>652</sup> que é uma forma de vida e um instrumento político – isto é, sempre que nossos interesses estão em jogo – deve a si mesma a tarefa de penetrar a intimidade da civilização e da vida nativas para descobrir seus valores fundamentais e características duráveis, em vez de sufocar a vida nativa com a ameaça incoerente das importações civilizacionais européias. Devemos nos oferecer a essas civilizações, assim como oferecemos os nossos produtos, isto é, no mercado local.<sup>653</sup>

Diante desse quadro, que parece para Said pura idealidade aparentemente corruptível, ou entrega do espírito ao mundo dos palanques da politicalha, não resta a Said passar a espada afiada de sua crítica contundente e vociferar que Lévi não teve nenhuma dificuldade em ligar o orientalismo com a política, e que, “apesar de todo o seu humanismo expresso, de sua preocupação admirável com os semelhantes, Lévi concede a presente conjuntura em termos desagradavelmente constrictos”.<sup>654</sup> Em outras palavras, o que Said quer dizer é que o francês sente-se superior, como toda a dita “civilização” europeia, ao oriental, e que esse mesmo oriental sente-se ameaçado por tamanha superioridade externa e invasora, ao mesmo tempo em que não manifesta um desejo positivo de liberdade, mas rancor; como que sem “vontade de poder”, diz Nietzsche. Mas, prossegue Said, “no fundo, é claro, a principal ideia de Lévi – e sua confissão mais evidente – é que, se algo não for feito a respeito do

<sup>651</sup> Adendo de Said.

<sup>652</sup> Adendo nosso.

<sup>653</sup> Apud SAID, Edward. **Orientalismo**, op. cit., pp. 254-255.

<sup>654</sup> **Ibid.**

Oriente, ‘o drama asiático se aproximará do ponto de crise’”, e, com isso, “como o mais augusto dos orientalistas modernos”, Lévi ecoa entre os humanistas culturais com sutileza, promulgando um orientalismo que “atinge o nível de verdade aceita”, complementa Said.<sup>655</sup>

Mesmo entendendo a preocupação de Said, não o temos (Lévi) e nem desejaríamos tê-lo como um humanista cultural, muito menos o vemos como um indólogo desprovido de qualquer encanto pela Índia e ao mesmo tempo anacrônico ou depreciativo; estado necessário à sua motivação analítica peculiar e motriz às suas conclusões para com a literatura sânscrita – totalmente diferenciado de um Müller, por exemplo, e que escancarou seus interesses cristãos mais recônditos e mais destrutivos contra o mundo *ārya*.

O que Lévi propagou em torno da Índia, com a “exceção” de seus comentários complementares e associados a uma espécie de justificativa para os intelectuais, como esta acima estampada por Said, parece denunciar a confusão ao se relacionar, em devaneio mítico, uma Europa politicamente continental com a antiga e bela Deusa fenícia desejada e possuída por Zeus, o que não anula em nada, pelo contrário, suas certezas e convicções da grandeza das ideias indianas, as quais Lévi a todo instante fez questão de afirmar e reafirmar, incansavelmente.

Se Lévi é mais sutil do que os típicos orientalistas à moda saidiana, realmente, por isso, não lhe dá e não lhe cabe o direito de ser menos criticado. No entanto, suas conclusões, como sanscritista de alto nível e exímio divulgador e descobridor da Índia para com os europeus, não nos parece cabível, como assim caberia para muitos outros, que os escritos de Lévi representem um orientalismo típico como promulgado por Said, pois, nada mais animador e positivamente inquietante para um ocidental do que ter em mente, como Lévi o tem, que “nosso dever é compreender a civilização oriental”.

Em outros termos, o texto de Lévi nos parece mais preocupado com o próprio orientalismo, digamos, imperialismo, do que em justificar uma invasão, uma sobreposição ou “falar pelo oriental” em representação. O sentimento que Lévi observa nos orientais diante dos ocidentais é, muitas vezes, de espanto, uma vez que em nenhuma civilização oriental, antes da modernidade, vê-se tal ímpeto pelo *auri sacra fames*, tal qual um ocidental – típico de uma ética cristã com espírito capitalista – ao seu utilitarismo.<sup>656</sup>

---

<sup>655</sup> **Ibid.**

<sup>656</sup> Tal concatenação, seguindo os passos de Weber, será apresentada pelo filósofo, sociólogo, economista francês e, assim como Alain Caillé, adversário da racionalidade instrumental e utilitária, Serge Latouche: “O protestantismo em sua forma puritana (e algumas de suas recaídas no catolicismo pietista), vai dar ao Ocidente um novo impulso [tecnocrata]. Onde o indivíduo levado ao extremo suscita uma ‘moral’ radicalmente profana [política] e econômica: o utilitarismo” (LATOUCHE, Serge. “L’Exception Occidentale au Périil de la Mondialisation”. In: THÉODOROU, Spyros. **L’Exception dans tous ses États**. Marseille: Editions

Ele mesmo coloca os orientais como “herdeiros de uma longa tradição de história, de arte e de religião, cuja percepção eles não perderam de todo e que estão provavelmente ansiosos por prolongar”. Entretanto, o aparente espanto de Lévi e mais ainda daqueles que o afrontam, não pode ser mais compreensível, já que os países orientais tornaram-se a *menina dos olhos* ocidentais em termos econômicos, com todo um fértil imaginário de riquezas ao seu redor, o que, em parte, elimina qualquer conjectura alheia, em especial na mente dos piratas europeus (com batina ou não), algo além, muito além das expectativas: como religião desenvolvida e filosofia sistemática, por exemplo.

Le Goff, ao tratar da onírica visão ocidental em relação à Índia, que em parte explica tal espanto de Lévi, nos informará que ele (o sonho onírico) representa o temor ocidental de desvendar os próprios sonhos. Tendo como sonho básico, como que navegando no Argo de Jasão em busca do Velocino de Ouro, a riqueza em si, as ilhas abarrotadas de joias, madeiras aromáticas e preciosas, especiarias mil, as variadas sedas, a liberdade sexual e a exuberância da natureza, dos homens e dos animais – alguns colossais ou anômalos – que compensavam uma Europa deteriorada e limitada pelos piratas de Roma.<sup>657</sup> Segundo Sérgio Buarque de Holanda, essa onírica e prodigiosa visão só se preservou na Índia e na Etiópia que continuaram a ser os dois polos de todas as maravilhas, até a invasão da América.<sup>658</sup> A surpresa de Lévi em torno da Índia, sem anomalias naturais e com ideias sem precedentes, destarte, não poderia ser diferente.

No mais, a preocupação de Lévi com a reação ou o “ódio” oriental é mais do que justa, pois, qualquer pessoa acuada e com um mínimo de vontade de potência, normalmente revidará sem demora e com vigor. No entanto, compreender será mais vantajoso do que ameaçar, estudar será mais proveitoso do que invadir, eis o conselho de Lévi. E, por fim, dirá Lévi, “devemos nos oferecer a essas civilizações”, ou seja, devemos estar dispostos a dialogar, seja em pesquisa, seja comercializando, seja simplesmente tentando entendê-los,

---

Parenthèses, 2007, p. 46). E como solução a esse utilitarismo, algo que Weber não aprovaria por ser inaplicável em um mundo desencantado, curiosamente, Latouche opina lembrando um indiano e, junto a ele, um admirador influenciado pelas ideias indianas: “é preciso descolonizar nosso imaginário. Em especial, desistir do imaginário econômico, quer dizer, da crença de que mais equivale a melhor. [...]. A verdadeira riqueza consiste no pleno desenvolvimento das relações sociais de convívio [lembrando a teoria da *convivencialidade* de Ivan Ilich em **A Convivencialidade**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1976], em um mundo são, e que esse objetivo pode ser alcançado com serenidade, na frugalidade, na sobriedade, até mesmo em uma certa austeridade no consumo material, ou seja, naquilo que alguns preconizaram sob o *slogan* gandhiano ou tolstoísta de ‘simplicidade voluntária’” (LATOUCHE, Serge. “O Desenvolvimento é Insustentável (entrevista)”. In: **IHU On-line**, Revista do Instituto Humanitas – UNISINOS, São Leopoldo, 10 de maio de 2004, p. 3, <http://www.ihuonline.unisinos.br>).

<sup>657</sup> LE GOFF, Jacques. “L’Occident Medieval et L’Océan Indien: un horizon onirique”. In: **Pour au Autre Moyen-Age – Temps, travail et culture en Occident**. Paris: Gallimard, 1977, p. 290.

<sup>658</sup> HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969, p. 198.

mesmo como mera curiosidade de jornalista, em busca de fama pelo exótico em primeira mão; como é o mais comum.

As palavras de Lévi não indicam que devamos “nos oferecer” por sermos o “xerife do mundo” – como se apresentam os EUA, na atualidade, desejosos de saber o que os “inimigos” econômicos e religiosos estão planejando, ou como justificar a ânsia pelo petróleo mais próximo e mais vulnerável, devido aos gritos do consumo interno que os pressionam.

Realmente, não encaramos o texto de Lévi com esse ímpeto de sacerdote pirata. Pensamos que concordaria conosco o antropólogo, arqueólogo, arabista e especialista no olhar dos intelectuais europeus sobre o islã, François Pouillon, ao afirmar que há, muitas vezes, além de imperialismos e orientalismos ao serviço destes, como inteligentemente explicou Said ao mundo intelectual, um entrelaçamento inextricável entre observador e observado; ou seja, há (ou pode haver) um encantamento, ou interesse outro, que permite uma sinergia positiva – além ou aquém de politicalhas, colonialismos, imperialismos, aculturações etc. – entre objeto e observador, entre pensador e ideias, no caso, entre ocidental e oriental, ou vice-versa. Pensando nisso, Pouillon dirá que:

Para Sylvain Lévi, [apesar de, ou por ser] herdeiro do iluminismo, os estudos orientalistas representam um humanismo entendido como ética, de uma prática acadêmica, destinados ao entendimento humano, cujas realizações são muitas vezes consideradas de competência exclusiva da civilização ocidental [não o sendo].<sup>659</sup>

Em outros termos, em sua época, e hoje, as representações não são construídas de forma unilateral, como em um sonho, mas por meio de uma interação, um relacionamento – se assim o convier –, através da qual os discursos, as imagens produzidas e as coisas exibidas, alternadamente ou ocultas, conduzem para uma afirmação de identidade mais coletiva, para uma construção hereditária, refletida nos discursos da tradição local; ou ainda para uma moderna identidade “tribal”, como nos diz Michel Maffesoli.<sup>660</sup>

---

<sup>659</sup> POUILLON, François. **Dictionnaire des Orientalistes de Langue Française**, op. cit., p. 559.

<sup>660</sup> Em poucas palavras, para Maffesoli, o mundo atual mostra-se carregando o fardo das mudanças sociais, fruto da hegemonia capitalista sobre o socialismo real e de uma modernidade calcada na Deusa razão e nos Deuses iluministas; modificando visões de mundo e realidades concebidas e impulsionando o indivíduo a redefinir seu cotidiano e a expor-se às diversidades vivenciadas. Surgindo, com isso, como também defendeu Weber (no primeiro caso), o declínio das tradições e a ascensão de sociedades primárias, ou seja, a massificação via *dessocialização*, apontando novos *habitus* e valores urbanoides que engendram um novo cenário. Tudo isso, necessário a uma visão invertida que não mais parte do individualismo, senão de um inconsciente determinista e de uma necessidade de aceitação social, implantada pela metáfora das tribos; no caso, ocidentais e orientais. Cf. MAFFESOLI, Michel. **O Tempo das Tribos: declínio do individualismo nas sociedades de massa**. Rio de Janeiro: Forense, 2000.

Por outro lado, Said realmente ficou surpreso com a sinceridade de Lévi ao relacionar a política com o orientalismo, mas nada o levaria a apresentar o contrário, já que a paixão da política chega sempre em primeiro lugar quando se busca solução ou dissolução entre partes que se estranham ou se querem em sinergia, seja ela hipócrita, com mera diplomacia, seja ela com interesses outros. Isto parece bem civilizado a qualquer ocidental acima do senso comum; ou somos mesmos, *faute de mieux*, cordeiros que sonham com uma suposta paz mundial? Mera “loucura da vontade”, diz Nietzsche.<sup>661</sup>

### Outros franceses sob o impacto literário indiano

No século XVIII, pensadores franceses, portanto, desenvolveram intimidade com a literatura indiana. A exemplo e confirmação disto, o historiador, filólogo e um dos precursores da Literatura Comparada Jean-Jacques Ampère (1800-1864), foi um dos que previram o pensamento indiano introduzindo outra Renascença em seu tempo, já que “o vasto e misterioso Oriente busca e atrai mais e mais as inteligências [europeias]”.<sup>662</sup> E muitas dessas “inteligências” foram capturadas pelo conclamado drama *Śakuntalā*,<sup>663</sup> do poeta *Kālidāsa*.<sup>664</sup>

François René Chateaubriand (1768-1848) foi o primeiro deles, o qual contava vantajosamente com as traduções sânscritas do inglês William Jones, as quais, segundo Said, em Anquetil, proporcionava abertura de amplas visões sobre a Índia, em Jones, as fechava e codificava.<sup>665</sup>

Alphose de Lamartine (1790-1869), marca romântica para os brasileiros Castro Alves e Álvares de Azevedo, elogiou e escreveu vários textos em prosa sobre o texto indiano *Śakuntalā*, assim como sobre épicos, chegando a escrever uma famosa obra orientalista e

<sup>661</sup> NIETZSCHE, F. **Genealogia da Moral**, op. cit., § II.22.

<sup>662</sup> AMPÈRE, Jean-Jacques. **La Science et les Lettres en Orient**. Paris: Didier, 1865, p. 152.

<sup>663</sup> *Śakuntalā* é a mãe do imperador *Bhārata* e a esposa de *Duśyanta*, o fundador da dinastia *Paurava* na Índia Antiga. Sua história é contada no épico *Mahābhārata* e dramatizada pelo poeta *Kālidāsa* em sua peça *Abhijñānāśakuntalā* [O Reconhecimento de *Śakuntalā*]. Cf. KĀLIDĀSA. **The Recognition of Śakuntalā**. New York: Oxford University Press, 2001.

<sup>664</sup> *Kālidāsa* compôs cerca de quarenta dramas sânscritos, incluindo *Kumarasambhava*, *Abhijñānāśakuntalā* e *Meghaduta*. Seu drama *Raghuvamśa* é especialmente famoso. Ele será amplamente ovacionado, lido, estudado e comentado pelos alemães a partir do final do XVIII até os nossos dias. Não por acaso, ele representa para a literatura sânscrita o que Shakespeare representa para a inglesa. E de acordo com Arya Ramachandra Tiwari, que realizou exaustivas investigações (com 627 artefatos arqueológicas, 104 esculturas, 30 pinturas e 493 referências textuais) para datar o período do poeta – uma discussão calorosa antes dele – chegou ao período 370-450 d.C. Cf. SETHNA, Kaikhushru Dhunjibhoy. “The Time of Kalidasa”. In: **Problems of Ancient India**, New Delhi: Aditya Prakashan, 2000, pp. 79-120.

<sup>665</sup> SAID, Edward. **Orientalismo**, op. cit., p. 86.



política: *Voyage en Orient*, de 1835.<sup>666</sup> No mais, de acordo com um dos maiores indólogos franceses, Louis Renou (1896-1966),<sup>667</sup> os três principais poetas do Romantismo francês, Lamartine, Alfred de Vigny (1797-1863) e Victor Hugo (1802-1885), foram todos influenciados pela poesia filosófica indiana e pelos *Upaniṣads*, estes últimos, advindos das traduções de Anquetil.

Lamartine elogiou *Śakuntalā*, através da tradução de Antoine-Léonard de Chézy, em seu *Cours Familiars de Littérature* como uma obra-prima da poesia dramática mundial, combinando em um único arcabouço intelectual o *pathos* de Ésquilo e a ternura de Racine (poeta trágico e um dos maiores dramaturgos franceses).<sup>668</sup> De fato, diz Binita Mehta, mais da metade dos escritos de Lamartine sobre a literatura indiana foram devotados a *Śakuntalā* e tudo em comparação ao modelo de teatro ocidental. Ele, primeiramente, descreve o épico *Mahābhārata*, sob a inspiração da versão dramática de *Kālidāsa*, apontando o alto grau de sofisticação do épico e a perfeição dos teatros indianos contemporâneos, comparados às artes dramáticas na Europa.<sup>669</sup>

Para Lamartine, segundo Mehta, uma análise das citações de *Śakuntalā* seria suficiente para dar uma ideia tanto do grau de perfeição do pensar indiano antigo, como de um povo que, na verdade, nem ao menos conhecia (e não se interessava em conhecer) a história da Europa quando a arte teatral a tinha atingido. De acordo com Lamartine, o objetivo do drama poético da Índia era trazer uma sensação de fleuma ou harmonia aos espectadores: “virtude, e não paixão, é o objetivo moral dos dramas poéticos indianos; a sua poesia, mais filosófica do que a nossa, tende a acalmar a alma do espectador, e não a perturbá-la”.<sup>670</sup> Informa-nos Mehta que Lamartine obteve suas informações sobre o drama indiano também das análises de Ferdinand Eckstein, o qual nota que as suas raízes estavam na religião, e não na arte, e que havia sete tipos de emoções que formavam as bases do pensar artístico da Índia. Além disso, como nos atos de Sófocles, complementa Mehta, fazia-se “puro, leve, casto e [com] inocente amor”, insinuando um heroísmo harmônico e não brutal (como presente entre gregos e romanos).<sup>671</sup>

---

<sup>666</sup> Cf. COURTINAT, Nicolas. **Philosophie, histoire et imaginaire dans le Voyage en Orient de Lamartine**. Paris: Honoré Champion, 2003.

<sup>667</sup> RENO, Louis. **Sanskrit et Culture**, op. cit., p. 100.

<sup>668</sup> MEHTA, Binita. **Widows, Pariahs, and Bayadères: India as Spectacle**. Lewisburg: Bucknell University Press, 2002, p. 152.

<sup>669</sup> **Ibid.**

<sup>670</sup> **Ibid.**

<sup>671</sup> **Ibid.**

Tudo isso se conflitou com a ideia de arte indiana em Hegel e também demonstrou certa tendência de Mehta ao focar-se em dramas pouco trágicos e eróticos, que divergem, em parte, de um arcabouço maior: o da arte e literatura indianas em sua dimensão mais completa, já que, na Índia, a tragédia é sua ama-de-leite e o erotismo sua louca sanidade – o que ainda podemos teatralizar e vermos como palco e encenação em uma luta trágico-harmônica.

Diz-nos Mehta, que o interesse de Lamartine volta-se para a ideia, presente nas poesias francesas, de uma analogia discursiva que relaciona o sensorial com o espiritual, mas que, na Índia, tal relação formara-se em conexão, em sinergia; sabendo que os atores indianos – como tudo na Índia, com sua busca do *Yoga* (conexão) – desenvolvem a habilidade de proporcionar várias emoções aos espectadores, quebrando a barreira entre ator, autor e audiência, resultando em uma comunhão entre os três.<sup>672</sup> Isso é tentado pela filosofia, religião e por todas as ações práticas do pensamento clássico *ārya*.

Alfred-Victor de Vigny, na esteira de Lamartine, descreveu seu encanto pela literatura indiana em seu *Journal d'un Poète* e em suas *Letters*. Já o respeito e admiração de Victor Hugo, para com as obras literárias da Índia, nasceu de sua percepção da imensidão do universo descrita nos épicos indianos. Em *Suprématie* [Supremacia], por exemplo, um poema de seu *La Légende des Siècles* (1859-1883), ele diversifica uma parte narrativa do *Kena Upaniṣad*, obtida da compilação *Les Livres Sacres de l'Orient* de Guillaume Pauthier.

Um texto que, na verdade, alimenta o pensar para o mundo social indiano, enriquecido pelo gênio visionário do grande romântico francês. Tal relato de Hugo, não obstante, é corroborado pelas *Upaniṣads*, na qual há uma passagem mítica em torno do aspecto *Brahman*, que em determinada situação se desvia mentalmente do deus *Indra* para não ser reconhecido por ele. Esta é uma maneira de dizer que realmente o rei dos Deuses (*Indra*) “vê tudo” e que, sem que *Brahman* se ausente, não se priva o deus (*Indra*) do seu prestígio.<sup>673</sup>

Assim sendo, sentindo que a Índia possuía uma riqueza de unidade sociointelectual e espiritual, Henri Fruduric Amiel, um contemporâneo de Vigny e Hugo, foi mais longe com o Renascimento Indiano, demonstrando um devaneio extremo e utópico ao

---

<sup>672</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>673</sup> Cf. HUGO, Victor. *Selected Poems of Victor Hugo: A Bilingual Edition*. Chicago: University of Chicago Press, 2004, pp. 350-352.

conclamar a necessidade de “almas brahmanizadas” para o bem-estar espiritual da humanidade.<sup>674</sup>

Com esse afã pela Índia, a França teve um papel único em relação ao avanço dos estudos indológicos na Alemanha – Paris havia se tornado a capital da nascente Indologia. Não obstante, essa universalidade que prevaleceu na Europa durante o século XIX, permitiu aos alemães entrarem na França e na Inglaterra sem maiores problemas de nacionalismo. Uma vez que, de fato, eles se associaram livremente com os seus contemporâneos e colegas da elite intelectual parisiense.

A Indologia moderna, que se iniciou primeiramente com os pensadores ingleses, os quais divulgaram em grande escala os manuscritos sânscritos, logo centralizou-se em Paris, em 1803; ocasião que atraiu a camada intelectual alemã, que passou a divulgar sem demora a sabedoria da Índia para todo o Ocidente, incluso aos EUA.

É significativo e ao mesmo tempo curioso que, entre 1820 e 1850, a Europa tenha adquirido mais informações sobre a Índia, antiga e moderna, do que havia obtido em vinte e um séculos desde Alexandre. Alguns culparão a Igreja por temer concorrência de espírito desde a sua união política com Roma,<sup>675</sup> outros apontarão para os próprios indianos com suas reservas de conhecimento, inacessíveis aos estrangeiros por milênios. De qualquer forma, estabeleceram-se e centralizaram-se os estudos orientais na França, no início do XIX, devido ao acúmulo em larga escala de manuscritos sânscritos na *Bibliothèque Nationale* e ao ânimo de intelectuais como Anquetil.

Não menos acalorado que Anquetil, o filósofo e historiador francês Victor Cousin (1792-1867), membro da *L'Académie Française* e docente da Sorbonne, ficou tão encantado com a filosofia *Vedānta*, que em certa audiência em Paris afirmou que:

[...] quando lemos com atenção os monumentos poéticos e filosóficos do Oriente, especialmente estes da Índia, os quais estão começando a se espalhar na Europa, descobrimos neles muitas verdades, e verdades profundas, que criam um poderoso contraste aos mesquinhos resultados, dos últimos tempos, com os quais o gênio europeu se satisfaz; desta forma, ficamos tentados a dobrarmos os joelhos diante dos gênios do Oriente, a verdadeira casa da Filosofia.<sup>676</sup>

<sup>674</sup> MITRA, Sisirkumar. **The Vision of India**. New Delhi: Crest Publishing House, 1994, p. 202.

<sup>675</sup> Durante o Concílio Vaticano II, por exemplo, o hinduísmo e o *Yoga* foram condenados como os “cinco anátemas do panteísmo”, segundo o jesuíta John Hardon, em seu *The Catholic Catechism*. New York: Doubleday, 1975.

<sup>676</sup> COUSIN, Victor. **Introduction to the History of Philosophy**. Dedham: Books LLC, 2009, pp. 37-38.

Em suma, segundo Cousin, “a Índia contém toda a história da filosofia em poucas palavras”.<sup>677</sup> Não poderia ficar ele mais deslumbrado!

Diante deste fogo intelectual indológico francês, inevitavelmente, através de Antoine-Léonard de Chézy (1774-1832), surge na Europa a primeira cadeira de estudos sânscritos,<sup>678</sup> fundada no *Collège de France* por Silvestre de Sacy, em 29 de novembro de 1814, e iniciada em 16 de janeiro de 1815. Chézy torna-se, portanto, além de leitor de Wilson, o primeiro sânscritista profissional e o primeiro docente da língua e da cultura indiana no *Collège de France*; além de cavaleiro da *Legion d'Honneur* e um membro da *Académie des Inscriptions*. Em suma, ele possuía todas as honras e cargos que uma mente francesa almejava na época, inclusive a de estudar o Oriente.<sup>679</sup> Nos dirá Schwab que Chézy:

[...] é quem vai substituir definitivamente as críticas ocidentais pelas lições recebidas dos *paṇḍitas* [intelectuais indianos], fundando um novo departamento de gramática comparada, a qual Sylvain Lévi nomeará como “uma das primeiras conquistas do orientalismo, uma das mais nobres do século XIX”.<sup>680</sup>

Mais uma vez a marca indiana se estabelece.

Chézy esforçou-se no ensino do *Hitopadeśa* e de outros textos indianos coletados até então, criando uma gramática e um dicionário da língua sânscrita, tornando-se, no mais, o primeiro a traduzir e publicar o *Śakuntalā*, a partir de uma versão bengali para o francês, em 1830. Ele também traduziu um episódio do *Rāmāyaṇa* (o *Yajñadatta Badha*) em 1826, com um apêndice e tradução latina de Eugène Burnouf.<sup>681</sup>

Em 1º de abril de 1822, Silvestre de Sacy presidiu a primeira reunião geral da *Société Asiatique de Paris*, que foi fundada em 1821 – dois anos antes da criação da *Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, em Londres. Paris tornou-se a primeira cidade europeia a oficializar docência em Sânscrito, seguindo o exemplo da *Asiatic Society* em Kolkata, na Índia. Alguns dos associados não franceses da *Société* eram: Charles Wilkins, Horace Wilson e Colebrooke, da Inglaterra; Alexander e Wilhelm von Humboldt, Kosegarten, Klaproth, Franz Bopp (fundador dos estudos de Filologia Comparada em 1816) e Friedrich e August von Schlegel (também um dos pioneiros dos estudos indológicos), da

<sup>677</sup> Apud ATKINSON, William Walker. *A Series of Lessons on the Inner Teachings of the Philosophies and Religions of India*. Charleston: Biblio Bazaar, 2009, p. 3.

<sup>678</sup> RENOUE, Louis. *Sanskrit et Culture*, op. cit., p. 98.

<sup>679</sup> SCHWAB, Raymond. *La Renaissance Orientale*, op. cit., p. 86.

<sup>680</sup> *Ibid.* (conformidade do sânscrito nossa).

<sup>681</sup> *Ibid.*, pp. 319-320.

Alemanha. Uma associação, como se vê, com grandes intelectuais e de vários países, empenhados na indologia.<sup>682</sup>

Em 1823 a *Société* lança o *Journal Asiatique*, atraindo mentes como o sanscritista alemão Christian Lassen (1800-1876), um dos pioneiros em estudos indológicos e etnológicos na Alemanha. Lassen permaneceu por três anos em Paris e Londres coletando e traduzindo manuscritos sânscritos, no intuito de escrever sobre a literatura e filosofia indianas.

Nesse ínterim, ele, juntamente com Burnouf, publicou em Paris, em 1826, o *Essai sur le Pāli*. Após concluir sua tese *Commentario Geographica Historica de Pentapotamia Indica*, pela Universidade de Bonn, em 1827, inicia, em conjunto com August von Schlegel, uma edição crítica do *Hitopadeśa* (1829-1831). Marcando, com isso, o início dos estudos críticos das literaturas sânscritas na Europa. Também ajudou Schlegel a traduzir e editar os dois primeiros episódios do épico *Rāmāyaṇa*.

Em 1832, Lassen traduziu o primeiro ato em drama do literato e *brāhmaṇa* indiano *Bhavabhūti* (século VIII, também conhecido como *Śrīkaṇṭha*), intitulado *Mālatīmādhava*,<sup>683</sup> assim como *Sāṅkhya-kārikā* para o latim, cuja edição também foi sua. Em 1837, seguiu com a edição e tradução do drama lírico do poeta *Jayadeva*, *Gītagovinda* e sua *Institutiones Pracriticae Linguae*.

Weber cita o *Gītagovinda* (“A canção”, *Gīta*, “do vaqueiro”, *Govinda*) de *Jayadeva*, o qual, diz ele, é uma ardente representação erótico-poética das aventuras amorosas dos Deuses, em especial entre a deusa *Rādhā* e o deus *Kṛṣṇa*.<sup>684</sup> Mas Weber, talvez preso pela fascinação da magnífica versão de Friedrich Rückert, se equivoca (possivelmente por falta de outras fontes acessíveis) ao dizer que foi com a tradução deste autor que se apresentou pela primeira vez o *Gītagovinda* ao Ocidente. Hoje, entretanto, se sabe que a primeira versão ocidental dessa obra pertence ao inglês William Jones e data de 1792. Em 1802, houve uma

<sup>682</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>683</sup> As composições poéticas de *Śrīkaṇṭha* incluem *Mālatīmādhava*, *Uttaracarita*, *Vīracarita* e muitos dramas sânscritos semelhantes. Este famoso poeta indiano nasceu no tempo do rei *Bhojarāja* e como filho de *Nilakaṇṭha*, um eminente erudito *brāhmaṇa* do século VIII. Cf. KEITH, Arthur Berriedale. “Bhavabhuti and the Veda”. In: *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, Jul/1914, pp. 729-773.

<sup>684</sup> Weber indicará que essa relação mítica, com seu viés feminino, “[...] todavia, hoje, são celebrados como festas populares gerais em quase toda a Índia, e por certo não só através das escolas *vaiṣṇavas*. O lugar central [na festa] é ocupado, junto a *Kṛṣṇa* mesmo, por *Rādhā*, cuja vida amorosa com ele é descrita no 10º livro do *Bhāgavata Purāna* [...] como símbolo do recíproco amor místico da alma divina com a humana (WEBER, Max. *Hinduismus und Buddhismus*, op. cit., p. 507, conformidade do sânscrito nossa).

tradução germânica da versão de Jones, feita por Friedrich Hugo von Dalberg (1760-1812). A célebre tradução de Rühert, citada por Weber, é muito mais tardia (1837).

Sequencialmente, a *Anthologia Sanscritica* de Lassen, que saiu no ano de 1833, continha vários textos inéditos até então, fato que indica seu objetivo: o estímulo do estudo do sânscrito em universidades alemãs. Com esse interesse intelectual, em 1846, Lassen produziu uma edição melhorada da tradução do texto de Schlegel da *Bhagavad-gītā*.

Além de estudioso das línguas indianas, ele foi um pioneiro em outros campos científicos de investigação filológica, já que, logo após o aparecimento do *Commentaire sur le Yacna* (1833) de Burnouf, Lassen também dirigiu sua atenção para a cultura e línguas persas em geral e, em *Die altpersischen Keilinschriften von Persepolis* (1836), ele foi o primeiro a dar a conhecer o verdadeiro significado das antigas inscrições cuneiformes persas, antecipando por um mês o *Mémoire* de Burnouf sobre o mesmo assunto.

Lassen posteriormente publica, no sexto volume de sua revista (1845), uma coleção de todas as inscrições cuneiformes da antiga Pérsia, conhecidas até aquela data. Sendo ele também o primeiro estudioso europeu a assumir com sucesso a decifração das recém descobertas moedas bactrianas, as quais lhe forneceram os materiais para o seu *Zur Geschichte der griechischen und indoskythsschen Könige in Bakterien, Kabul, und Indien* (1838), sobre histórias de reis orientais, como os indianos.

Ele contemplou lançar uma edição crítica do *Vendidad Sadé*, mas, após a publicação dos primeiros cinco capítulos (1852), sentiu que suas energias deveriam se concentrar necessariamente na realização do grande empreendimento de sua vida, seu *Indische Altertumskunde* [*Estudos Clássicos Indianos*]. Neste trabalho, concluído em quatro volumes e publicados respectivamente em 1847 (2ª edição, 1867) e 1849 (2ª ed., 1874), 1858 e 1861 – o que constitui um dos maiores monumentos do incansável ímpeto da indologia alemã, em torno de tudo o que se obteve em relação ao desenvolvimento político, social e intelectual da Índia.

O entusiasmo poético de um dos primeiros românticos franceses, o autor de *Voyage en Orient* (1835), Alphonse de Lamartine – do qual já falamos – pelo épico *Rāmāyana*, também anuncia novas abordagens e caminhos. Ele se encanta, assim como Michelet, pela obra através da tradução de Hippolyte Fauche, o qual apresentou o primeiro volume em 1854. Isto ocorreu logo após o sanscritista de Turim, Abbé Gorresio, um aluno de

Burnouf, publicar a primeira versão italiana completa do *Rāmāyaṇa*, em Paris, e Roorda van Eysinga traduzi-lo, para o holandês, em 1843.<sup>685</sup>

Por outro lado, Honoré de Balzac (1799-1850), um dos maiores romancistas franceses, fascinado pelo filósofo sueco Emanuel Swedenborg e com grande interesse intelectual pela “vontade” e “pensamento”, além do misticismo cristão e das religiões orientais,<sup>686</sup> expressou sua visão de mundo através de um de seus personagens favoritos, o herói epônimo de Louis Lambert:

É impossível pôr em dúvida o fato de que as escrituras asiáticas são anteriores às nossas sagradas escrituras. As antropogonias extraídas da Bíblia são somente a genealogia de um enxame da colmeia humana, a qual encontrou um lugar de descanso entre as montanhas dos Himalaias e as do Cáucaso. Vista à recuperação rápida da terra e o poder milagroso do sol, testemunhados primeiramente pelos indianos, sugeriu-se [pelos indianos] as concepções do amor cortês e feliz, o culto ao fogo e as infinitas personificações de forças reprodutivas [deidades]. Definitivamente, essas magníficas imagens não são encontradas nos escritos dos hebreus.<sup>687</sup>

Por sua vez, o satirista, poeta e dramaturgo Joseph Méry (1797-1866), amigo e colaborador nas traduções indológicas dos romancistas Auguste Barthélemy, Giuseppe Verdi e Gérard de Nerval, ficou famoso em sua época por recitar de memória os escritos dos poetas indianos *Kālidāsa* e *Bhavabhūti*. Em seu poema *Le Diamant aux Mille Facettes* [*O Diamante de Mil Faces*], dentre outros presentes em *Les Nuits d'Orient*, introduziu diálogos com *brāhmaṇas* e fez várias alusões aos épicos indianos, com ricos detalhes da cultura *ārya*.<sup>688</sup> Além disso, em *Le Chariot d'Enfant*, juntamente com Nerval, adapta a peça de teatro *Mr̥chakaṭikā* [*O Carrinho de Barro*]<sup>689</sup>, do rei indiano *Śūdraka* (século II a.C.), para o francês.<sup>690</sup>

<sup>685</sup> SCHWAB, Raymond. *La Renaissance Orientale*, op. cit., p.131.

<sup>686</sup> BERTAULT, Philippe. *Balzac and the Human Comedy*. New York: New York University Press, 1963, p. 76.

<sup>687</sup> Apud RENO, Louis. *The Influence of Indian Thought on French Literature*. Madras: Adyar Library, 1948, p. 11.

<sup>688</sup> MÉRY, Joseph. *Les Nuits d'Orient*. Paris: Michel Levy Frères, 1859.

<sup>689</sup> Trata-se de uma das primeiras literaturas sânscritas conhecidas da era pós-védica (budista). Recheada de romance, sexo, intriga real e comédia, a obra ganhou elogios de seus leitores modernos. É a história de um jovem híbrido, o mercador *brāhmaṇa*, *Cārudatta*, que se apaixona por *Vasantsenā*, uma cortesã rica e nobre, se inserindo em um triângulo amoroso com a participação do rival cortesão real, *Śākara*, que também a deseja. Cf. SIEGEL, Lee. *Laughing Matters: comic tradition in India*. Chicago/London: University of Chicago Press, 1987, p. 11; BASHAM, Arthur & SHARMA, Arvind (eds.). *The Little Clay Cart*. An English translation of the *Mr̥chakaṭikā* of *Śūdraka*, as adapted for the stage. New York: SUNY Press, 1994, pp. 1-9.

<sup>690</sup> Cf. CHAKRABARTI, Prakaschandra. *A Treatise on Sudraka's "Mr̥chakatika"*. Delhi: Pilgrim's Books, 1999. A melhor versão inglesa é a de BASHAM, Arthur & SHARMA, Arvind (eds.). *The Little Clay Cart*, op. cit.

Agora, o literato Philarète Chasles (1798-1873), docente do *Collège de France* e especialista em literatura inglesa e alemã modernas, foi autor de uma grande prosa intitulada *La Fiancée de Bénarès: Nuits Indiennes* [*A Noiva de Vārāṇasī: Noites Indianas*], de 1825, na qual várias meninas indianas reúnem-se em seus templos para cantar as glórias do amor filial e patriótico, em uma prosa com ricas passagens culturais indianas.<sup>691</sup>

Em 1866, Paul Verlaine publica *Savitri*, sobre uma grande personagem do épico *Mahābhārata*, presente em seu primeiro volume de poesias, *Poèmes Saturniens*. Diz o poema:

Para salvar seu esposo,<sup>692</sup> prometeu *Sāvitrī*  
 Permanecer três dias e três noites a fio,  
 Fixa, sem mover as pernas, o peito ou os olhos:  
 Rígida, como uma estaca, assim como aconselhou *Vyāsa*.<sup>693</sup>

Nem *Sūrya*,<sup>694</sup> com seus raios flamejantes, nem a fraqueza,  
 Nem *Candra*<sup>695</sup> ao se espalhar à meia-noite no cume  
 Irão fazê-la falhar em seus esforços sublimes,  
 [Pois] O pensamento é a carne da mulher de grande coração.

Esquecendo-se que nos cercam, sombrios e tenebrosos assassinos,  
 Ou que a inveja possui fontes amargas como destino;  
 Como *Sāvitrī*, tornamo-nos impassíveis,  
 Como nela, surge em nossa alma um propósito elevado.<sup>696</sup>

Outro meritoso de menção, como já citado anteriormente, é Louis Jacolliot (1837-1890), juiz francês e incansável buscador das raízes do misticismo ocidental – a qual focava na Índia –, também escreveu várias obras que apontaram para a origem do misticismo cristão no hinduísmo.

Algumas de suas obras mais conhecidas são *La Devadassi*, de 1868; *La Bible dans l'Inde, ou la Vie de Iezus Christna*, de 1869; *Christna et le Christ* [*Kṛṣṇa e Cristo*], de 1874, *La Genèse de l'Humanité: Fétichisme, Polythéisme, Monothéisme*, de 1875; *Les Législateurs Religieux: Manou, Moïse, Mahomet*, de 1876; *La Femme dans l'Inde*, de 1877 e *L'Olympe Brahmanique. La Mythologie de Manou*, de 1881; todos inclinados para uma origem histórica da metafísica cristã na Índia.

<sup>691</sup> CHASLES, Philarète. **La Fiancée de Bénarès: Nuits Indiennes**. Paris: Urbain Canal, 1825.

<sup>692</sup> O qual se encontrava nas mãos do deus da Morte, *Yamarāja*.

<sup>693</sup> Autor e divididor dos *Vedas*.

<sup>694</sup> Deus do Sol.

<sup>695</sup> Deus da Lua.

<sup>696</sup> VERLAINE, Paul. **Poèmes Saturniens: Premiers vers**. Paris: Éditions de Cluny, 1939, p. 65, conformidade do sânscrito nossa.



Ademais, ele foi o precursor das ideias que se expandiram no século XX em torno da passagem de Jesus pela Índia, em sua juventude e maturidade. Segundo Roger Berkowitz, Jacolliot também foi uma das principais fontes para Nietzsche quanto ao seu conhecimento acerca do código de Manu.<sup>697</sup>

O poeta, romancista, ganhador do Nobel de literatura em 1921, cético e honradamente presente no *Index Librorum Prohibitorum* (*Índice de Livros Proibidos*) dos católicos,<sup>698</sup> Anatole France (1844-1924), um gênio francês, ficou tão atraído por *Buddha* que estimava-o como “o melhor conselheiro e doce consolador do sofrimento da humanidade”.<sup>699</sup>

Podemos destacar também a polêmica e inquieta Alexandra David-Néel (1868–1969), aluna de Sylvain Lévi. Néel, entre 1891-1946, a qual ficou cerca de 24 anos no Oriente, sendo uma das primeiras mulheres ocidentais a dialogar intelectual e pessoalmente com um Dalai Lama (o 13º, Thubten Gyatso, em 1912, no Tibete).

Segundo seus próprios relatos, seu desinteresse pelo cristianismo a levou às filosofias orientais desde tenra idade; fato que a motivou ir para Londres (uma das principais fontes do orientalismo indiano) aos 20 anos para aprender inglês e poder descobrir e discutir com orientistas sobre as mesmas.<sup>700</sup> Depois de certo tempo, percebeu que a França era mais promissora para se estudar o sânscrito e a filosofia indiana sem as interferências imperialistas e sem entraves burocráticos – sinal do ímpeto de seu espírito anarquista!

Durante três anos participou dos cursos dos professores Edouard Foucaux (especialista em cultura e budismo tibetano, um dos inspiradores e responsáveis por sua “peregrinação” oriental) e de Sylvain Lévi, na Sorbonne, além de se deleitar diante das inúmeras obras indológicas e sinológicas presentes na biblioteca do museu Guimet, recém inaugurado em Paris e dotado de um enorme acervo sobre o mundo asiático. Diz ela: “eu [...] frequentava o museu Guimet e sua biblioteca onde me iniciava maravilhada na literatura e na filosofia da Índia e da China”.<sup>701</sup>

Inicialmente, nos informará Carmen Palazzo que:

Alexandra David-Néel (1868–1969), escritora e orientalista francesa [longe do estilo saidiano], passou muitos anos percorrendo a Ásia e publicou uma vasta obra da qual constam relatos de viagens, reflexões sobre o pensamento oriental e romances [...]. Contribuiu para a divulgação do Oriente na Europa

<sup>697</sup> BERKOWITZ, Roger. “Friedrich Nietzsche, the Code of Manu, and the Art of Legislation”. In: **Cardozo Law Review**, nº 24, 2003, p. 3.

<sup>698</sup> Cf. GIRARD, Georges. **La Jeunesse d’Anatole France**. Paris: Gallimard, 1925.

<sup>699</sup> Apud SINGHAL, Damodar P. **Nationalism in India and Other Historical Essays**. Delhi: Munshiram Manoharlal, 1967, p. 166.

<sup>700</sup> DAVID-NÉEL, Alexandra. **Le Sortilège du Mystère**. Paris: Plon, 1972, pp. 20-22.

<sup>701</sup> **Ibid.**, pp. 83-84.

através de textos ricos e densos, frutos de um interesse que ultrapassava a curiosidade superficial pelo Outro. A imersão de Alexandra nas sociedades asiáticas onde viveu foi profunda e marcante em sua própria vida, levando-a a abandonar sua formação tradicional cristã, convertendo-se ao budismo.<sup>702</sup>

E a própria Néel especifica:

Meu campo de trabalho é sobretudo a Índia, pois é sobre a filosofia da Índia que eu irei escrever. [...] É conveniente que eu junte um bom número de documentos sobre a Índia. Eu gostaria de publicar inicialmente um volume sobre o *Vedānta*, o que já era minha intenção, depois um estudo sobre a prática do *Yoga*. E eu gostaria, ainda, de escrever algo sobre os líderes religiosos da Índia contemporânea, Vivekananda e outros, enfim, um estudo sobre os *brāhmaṇas* reformistas. Eu nado em tudo isto em Kolkata. Vou fazer inúmeros relacionamentos que me servirão muito [...].<sup>703</sup>

Ela concluiu a tradução para o francês de vários manuscritos budistas e brahmânicos, divulgando-os em academias europeias. Segundo Palazzo,<sup>704</sup> raras foram as comparações com o mundo europeu e mais raro ainda o discurso de que o europeu é superior ao oriental; na realidade, diríamos que tal discurso está praticamente descartado de seus textos. Com o envio dos seus textos, frutos de suas observações participantes pelo mundo oriental, ao *Mercure de France* e ao *Soir* de Bruxelas, tornou-se bastante conhecida e com inúmeros leitores interessados em suas experiências e apreensões orientalistas. De volta à Europa, depois de longas estadias no mundo do Leste, passou a realizar, como a primeira orientalista oficialmente acadêmica a relatar e traduzir obras orientais, infindáveis encontros com intelectuais ilustres, chegando à fama com certa rapidez.

Néel passou a palestrar em museus e no *Collège de France*, produzindo em seguida o seu famoso *Viagem de uma Parisiense à Lhasa*. Ela ainda escreveu, além de análises tibetanas e budistas – com a incrível marca de mais de 30 livros –, o *Ashtavakra Gita: Discours sur le Vedanta Advaita* (1951).

*Advaita-Vedānta*, aqui discutida por Néel, representa a escola *Vedānta* não-dualista, fundada pelo filósofo indiano *Śaṅkara* (VIII-IX d.C.), um dos pensadores de maior influência dentro da Índia e até fora dela no que diz respeito à discussão do *Yoga* ou mesmo às diversas escolas de pensamento que migraram para o Ocidente.

O foco da filosofia de *Śaṅkara* está na discussão do que ele chama “realidade verdadeira” ou *Brahman*, a qual, mesmo sendo uma realidade absoluta, se apresenta

<sup>702</sup> PALAZZO, Carmen. “Alexandra David-Néel: uma orientalista percorrendo a Ásia”. In: **FACJS-UniCEUB**, vol. 2, n. 1, 2007, p. 60.

<sup>703</sup> DAVID-NÉEL, Alexandra. **Journal de Voyage**, t.I. Paris: Plon, 1975, p. 86, conformidade do sânscrito nossa.

<sup>704</sup> PALAZZO, Carmen. **Alexandra David-Néel**, op. cit., p. 66.

ilusoriamente para o homem através de três aspectos: a *jīva* (o eu empírico, princípio consciente individual), o mundo e o *Īśvara* (“senhor” ou “deus”). A causa da ilusão é a *avidyā* ou ignorância, à qual não se deve atribuir nenhum *status* transcendente. O *Brahman* e esse “deus” são duas formas de uma mesma realidade; o segundo é o aspecto irreal, produto da *avidyā* (ignorância), e o primeiro é o aspecto real. *Śaṅkara* assim o caracteriza: “Tu, diante de quem todas as palavras recuam”.<sup>705</sup> Assim se pronuncia Weber a respeito de *Śaṅkara*:

[...] o primeiro intento de grande estilo e eficácia perdurável de atar o renascimento brahmânico, em um sentido de uma amálgama da antiga tradição filosófica da soteriologia intelectual, [mas agora] com a necessidade da divulgação, procede do *brāhmaṇa* de sangue inferior, (provavelmente) de Malabar [antiga Malayalam, no sul da Índia] e erudito comentador dos escritos clássicos *Vedānta* [...] chamado *Śaṅkara*, que viveu nos séculos VIII e IX e morreu jovem, com a idade de 32 anos.<sup>706</sup>

Voltando a Néel, ela também escreverá a *L’Inde hier, Aujourd’hui, et Demain* [A Índia Ontem, Hoje e Amanhã], de 1951, *Immortalité et Reincarnation: Doctrines et Pratiques en Chine, au Tibet, dans l’Inde* [Imortalidade e Reencarnação: doutrinas e práticas na China, no Tibete e na Índia], de 1961; e *L’Inde ou j’ai Vécu* [A Índia, onde eu morava], de 1961. Hoje, há dezenas de biografias sobre sua vida e viagens e inúmeras análises dos seus escritos em diversas línguas.<sup>707</sup>

Uma grande mulher que com certeza deixaria Said inquieto por ser tão oriental e militante pelas causas tibetanas. E não a vemos como uma exceção à regra saidiana – eis nosso foco central, presente em toda a nossa análise.

Ainda podemos citar, dentre os menos expressivos em relação a Jones, Colebrooke, Burnouf ou Lévi, o filósofo Ferdinand Eckstein (1789-1861) que, instigado por Friedrich von Schlegel, traduziu para o francês as *Aitareya Upaniṣad* e *Kāṭha Upaniṣad*, em

<sup>705</sup> SMITH, Huston. *As Religiões do Mundo*, op. cit., p. 71.

<sup>706</sup> WEBER, Max. *Hinduismus und Buddhismus*, op. cit., pp. 476-477.

<sup>707</sup> Alguns exemplos: CHALON, Jean. *Le Lumineux Destin d’Alexandra David-Néel*. Paris: Plon, 1985; MARCHAND, Joëlle Désiré. *Les Itinéraires d’Alexandra David-Néel*. Paris: Arthaud, 1996; MIDDLETON, Ruth. *Alexandra David-Néel: portrait of an adventurer*. Boston: Shambhala, 1989; FOSTER, Michael. *Forbidden Journey: the life of Alexandra David-Néel*. San Francisco: Harper & Row, 1987; MIDDLETON, Ruth. *Alexandra David-Néel, retrato de una aventurera*. Barcelona: Circe Ediciones, 1990; MAFERTO, Valeria. *Tibet, Journey to the Forbidden City: retracing the steps of Alexandra David-Néel*. New York: Stewart, Tabori & Chang, 1996; FOSTER, Barbara & FOSTER, Michael. *The Secret Lives of Alexandra David-Néel: a biography of the explorer of Tibet and its forbidden practices*. New York: Overlook Press, 2002; DÉSIÉ-MARCHAND, Joëlle (et al.). *Alexandra David-Néel: de Paris à Lhassa, de l’aventure à la sagesse*. Paris: Arthaud, 1997; e RICE, Earle. *Alexandra David-Néel: explorer at the roof of the world*. New York: Chelsea House Publishers, 2004. Para maiores detalhes sobre a vida e obra de Néel, ver o site oficial: <http://www.alexandra-david-neel.org>.

1835. De Eckstein também podemos encontrar muitos artigos indológicos no *Journal Asiatique* e na *Revue Archéologique*.<sup>708</sup>

Por outro lado, em 1877, Charles-Joseph de Harlez (1832-1899), de origem Belga, docente das línguas orientais na Université Catholique de Louvain, traduziu o *Kauśītāki Upaniṣad* para o francês, e em 1881 escreveu o *Védisme, Brahmanisme et Christianisme*.<sup>709</sup>

Em 1888, o poeta e indólogo André Ferdinand Herold (1865–1940) publica o *L'Exil de Harini*, baseado no *Uttara-kāṇḍa* do *Rāmāyaṇa*, ou seja, no último episódio do mais conhecido épico sânscrito, no qual se relata o exílio de *Sītā*, arquetípico da Deusa. Além disso, publica *L'Upanishad du Grand Aranyaka*, em 1894, *L'Anneau de Cakuntalā*, de *Kalidasa*, em 1896 e, em 1899, *Savitri*.

Esta última trata-se de uma comédia heroica em 10 atos, baseada na história de *Sāvitrī* que, como já dito, além de ser um sagrado rio da Índia antiga, representa o nome de uma grande personagem da literatura sânscrita brahmânica que, com o seu poder de castidade, conseguiu resgatar seu esposo *Satyavān* do planeta da morte, o qual passou a viver novamente. A partir de tal história, ela passou a ser homenageada na designação iniciática dos *dvijas* védicos ou na ideia de “novo nascimento” para os *āryas*. No século XX as traduções e comentários críticos serão sem precedentes.

Outros menos conhecidos, por serem mais esotéricos do que exotéricos, tais como Guillaume Pauthier, Pierre Salet, F. Marcault, George Robert Mead, Paul Regnaud e Paul Oltramare, também participaram da indologia francesa com suas traduções, publicações e versões francesas (das traduções inglesas ou não). Todos eles sob o impacto do Renascimento Oriental ou Renascimento Indológico, surgido na Europa após as descobertas dos textos *āryas*.

Em suma, em torno de quatro séculos os ideais gregos iluminaram a Renascença europeia, não obstante, surgiu um novo Renascimento posterior, como um dos amigos de Victor Hugo, Ampère, havia previsto (ou vivenciado?). Disse Ampère: “a filosofia indiana irá ocupar a atenção do nosso século e daqueles que se seguirem, tanto quanto a filosofia grega ocupou o século XVI”.<sup>710</sup> Román López acrescentará que:

<sup>708</sup> Cf. LE GUILLOU, Louis. **Lettres Inédites du Baron d'Eckstein**. Société et littérature à Paris en 1838-40. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.

<sup>709</sup> Além destes, escreveu outros tratados indológicos: *Grammaire Pratique de la Langue Sanscrite* (1885) *Vajracchedikā Prajñāpāramitā* (1892), *Le Manuel du Bouddhisme d'après le Catéchisme de Subhādra Bhikshou et la Vajracchedikā* (1892) e o *Vocabulaire Bouddhique Sanscrit-Chinois* (1897). Cf. COURTOIS, Luc. “Ladeuze”. In: **Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Éclésiastique**. Vol. XXIX., Paris: Librairie Letouzey et Ané, 2007.

<sup>710</sup> Apud RENO, Louis. **The Influence of Indian Thought on French Literature**, op. cit., p. 11.

Este redescobrimento do Oriente foi, para o Ocidente, fecundo e útil. Toda uma geração de filósofos, filólogos e escritores da Europa e Estados Unidos, se deixaram seduzir pela vasta cultura da Índia; muitos deles se encontraram com um tesouro literário possuidor de um valor inestimável. Fruto de suas investigações não são os livros de divulgação, os ensaios, as novelas, as traduções e os numerosos trabalhos que não brindado o Ocidente.

Em efeito, nos finais do século XVIII e início do XIX, surge um grande número de investigadores e orientistas, dispostos a revelar ao mundo ocidental os tesouros literários, filosóficos e religiosos da Ásia. Com eles se inicia a era científica de estudo das culturas asiáticas, a qual revolucionou os limitados conceitos do Ocidente mediterrâneo. Citemos os nomes clássicos de Anquetil-Duperron [francês], William Jones [inglês], Henry Thomas Colebrooke [inglês] e Franz Bopp [alemão], entre tantos outros.<sup>711</sup>

Recordando os seus elogios a Victor Cousin, o discurso de Lewis O'Malley descreve em conjunto o impacto da literatura sânscrita na França:

A sabedoria encontrada nas literaturas sânscritas foi aceita como se aceita algo reverencialmente. Desta forma, o filósofo francês Victor Cousin, falando da poesia e dos movimentos filosóficos do Oriente e, sobretudo, dos da Índia, que estavam, segundo ele, começando a se espalhar pela Europa, declarou [como apresentado em citação anterior] que comportavam tantas verdades, e verdades tão profundas, que foi obrigado a dobrar o joelho diante do gênio do Oriente, para ver no berço da raça humana a terra natal da mais alta filosofia.<sup>712</sup>

Afirmção que também deixa muitos eurocêntricos e falsos não eurocêntricos nervosos.

Da mesma forma que o Renascimento ocidental no século XV, começou com a migração de estudiosos gregos da Turquia para a Europa, desde 1453, um Renascimento oriental, com os estudos do sânscrito, pāli e outras línguas, por parte dos ocidentais, têm ocorrido ao longo dos últimos dois séculos e meio com quase duas centenas de acadêmicos europeus dedicados aos estudos clássicos na Índia facilitando, assim, a disseminação das ideias da Índia no Ocidente.

Assim sendo, após a redescoberta da Antiguidade greco-romana no século XIV (na Itália) e XV (no resto da Europa), o “fenômeno de importância fundamental” também

---

<sup>711</sup> LÓPEZ, Maria Román. “Hacia un Encuentro Oriente-Occidente”. In: **ÉNDOXA**: Series Filosóficas, nº 12, Madrid: UNED, 2000, p 128.

<sup>712</sup> O'MALLEY, Lewis Sydney Steward (ed.). **Modern India and the West**. New York: Oxford University Press, 1941, p. 801.

descrito por Amaury Riencourt como um “Renascimento Oriental”, tornou-se a pedra de toque, desde o XVIII, na e para a Europa intelectual.<sup>713</sup>

E quais seriam as causas *a priori* de tamanho contato-encanto-impacto-indomania? Para John James Clarke, o Renascimento italiano foi provocado, dentre outras coisas, pelo fluxo de manuscritos gregos surgido após o colapso do império bizantino promovido pelos árabes e, paralelamente, o Renascimento oriental foi precipitado pelo declínio do império mogol, no século XVIII, com sua consequente abertura às invasões francesas e inglesas, o que possibilitou ou facilitou o contato com as obras e ideias indianas; até então protegidas pelos intelectuais contra estrangeiros *mlecchas* ou não-*āryas*.

Riencourt verá que o incêndio da filosofia *Vedānta* rapidamente ultrapassou o horizonte de Apolo no Ocidente – provavelmente exaltando o retorno de Dionísio. Por outro lado, o entusiasta Louis Revel, agarrando tal ideia, aventurou que isso tornaria os antigos helenos “filhos do pensamento indiano”.<sup>714</sup> Ó, não queimem Revel! Ele ainda, mais entusiasticamente, como geralmente acontece com quem desafia o imaginário ocidental e se debruça sobre as ideias indianas com espírito livre, exorta:

Assim como a cultura grega influenciou a civilização ocidental, não devemos esquecer que [...] os antigos gregos foram também os próprios filhos do pensamento indiano. Como já foi mencionado, Pitágoras foi para a Índia, a fim de tirar dessa fonte os princípios que constituíram o fundamento de sua doutrina e que, por sua vez, influenciaram Platão, Sócrates e Aristóteles em certo grau. Apolônio de Tiana e Plotino não seguem os passos de seus antecessores, na direção da distante Índia? China, Pérsia e o islã – as três quartas partes da Ásia – essas civilizações que já tinham sido influenciadas pelas missões de *Asoka* [primeiro rei indiano budista], não foram atraídas pela sabedoria da Índia? Essa é a razão pela qual a Índia antiga é nossa mãe. Na medida em que nós, ocidentais, elaboramos nossa genealogia intelectual e espiritual, remontamos à Índia, portanto, devemos aprender a amá-la e considerá-la como uma verdadeira luz de sabedoria, o patrimônio de cada homem.<sup>715</sup>

O filósofo e contrarrevolucionário francês, Pierre-Simon Ballanche (1776-1847), em seu *Essai sur les Institutions Sociales*, dará uma especial atenção ao pensamento indiano, discutindo-o intensamente, segundo Arthur McCalla, sobre o significado de sua literatura filosófica.<sup>716</sup> De acordo com McCalla, os livros sagrados da Índia mostram a Ballanche o

<sup>713</sup> RIENCOURT, Amaury. **The Soul of India**. New Delhi: Sterling Publishers, 1986, p. 247.

<sup>714</sup> REVEL, Louis. **The Fragrance of India**: landmarks for the world of tomorrow. Allahabad/London: Kitabistan, 1946, p. 232.

<sup>715</sup> **Ibid.**, p. 238.

<sup>716</sup> McCALLA, Arthur. **A Romantic Historiosophy**: the philosophy of history of Pierre-Simon Ballanche. Boston: Brill, 1998, p. 130.

objetivo da religião, qual seja (segundo sua visão): a absorção do *self* na vida universal, com o qual Ballanche apela para a concepção da maior forma intuitiva de panteísmo existente. A visão de Ballanche da religião da Índia é, deste modo, semelhante, podendo ser em apropriação, daquela apresentada por Friedrich Schlegel, conclui McCalla.<sup>717</sup>

McCalla, nesse contexto intelectual envolto de um Renascimento Oriental, também inferirá que:

Desde a Renascença, eruditos pesaram as reivindicações dos antigos hebreus e egípcios, na tentativa de encontrar um fundo original para a cultura, a religião e a ciência dos povos do mundo. No alvorecer do período romântico, estudiosos descobriram um novo requerente: os sábios da Índia antiga. E, conseqüentemente, [surge] uma “Renascença Oriental [...]”<sup>718</sup>

Ele completa seu pensamento observando que Eckstein, que sustentou a força do orientalismo francês de 1820 a 1830, diferentemente de Ballanche, elidindo a distinção entre a tradição geral e as religiões tradicionais antigas, permitindo-lhe o uso do princípio de unidade religiosa na tentativa de glorificar as religiões indianas e criar um indo-cristianismo. Para MacCalla, isso provocou inúmeros ataques contra Eckstein, principalmente vindos de Benjamin Constant, J. D. Lanjuinais e Hoëne-Wronski, os quais o acusavam de mero propagandista alemão e herege.<sup>719</sup>

Vislumbrado com esse Renascimento, o não menos entusiasta, naturalista, zoólogo e paleontólogo Georges Cuvier (conhecido como Baron de Cuvier, 1769-1832), utilizou os escritos indianos antigos para desenvolver suas ideias acerca da natureza primitiva do homem, fundando o método da anatomia e paleontologia comparada, comparando fósseis de animais, além de criar a teoria do Catastrofismo.<sup>720</sup>

Por esse contagiante processo que se alastrava como folhas no outono, o jovem místico-existencialista, precursor do surrealismo e poeta Arthur Rimbaud (1854-1891), defendeu que havia uma inclinação francesa para continuar retornando sempre “ao Oriente e à sua sabedoria primeira e eterna”.<sup>721</sup>

E, como no período iluminista europeu, assegura James Clarke, o primeiro ímpeto intelectual para esse novo orientalismo estava em torno de uma erudição que desdenhava da Igreja, tornando-se desinteressada pela aprovação ou sanção do *habitus* da moral de rebanho,

<sup>717</sup> *Ibid.*, p. 234.

<sup>718</sup> *Ibid.*, p. 280, grifos do autor.

<sup>719</sup> *Ibid.*

<sup>720</sup> O Catastrofismo é a ideia de que a Terra tem sido afetada no passado pela súbita de eventos violentos de curta duração, eventualmente em âmbito mundial.

<sup>721</sup> Apud SCHWAB, Raymond. *La Renaissance Orientale*, op. cit., p. 444.

ou seja, com um crescente sentimento de desilusão para com os modos europeus predominantes, em pensamento e crença. De um lado, o fundamentalismo da espiritualidade judaico-cristã, cujas tradições estavam se revelando insatisfatórias tanto à fé quanto à razão; de outro, o materialismo e a postura antirreligiosa do Iluminismo, os quais, para Clarke, parecem ter suprimido a possibilidade de espírito (religioso) completamente.<sup>722</sup> Entretanto, na opinião de Weber, não houve tal suprimimento, pelo contrário, ampliou-se um espírito religioso desencantado (protestante) sem precedentes. Dessa forma, tentou-se eliminar a magia, o que tornou o espírito religioso (judaico-cristão) mais forte e mais devastador, mais técnico e burocrático; ou seja, uma verdadeira máquina (*stricto sensu*) de operação mundana que capacitava todos a exaurir suas vontades instintivas, seus Sins à vida. Além disso, invertia-se o ócio pelo negócio até que a semente da sua ética brotasse uma cultura “selvagem”, capitalistamente selvagem; com os portões abertos aos instintos plebeus, como afirma Nietzsche.<sup>723</sup>

Mas do outro lado da margem, como que percebendo um ímpeto de retorno, em seu *Le Génie des Religions* (1841), o historiador Edgar Quinet nomeia o título de um de seus capítulos como *O Renascimento Oriental*, no qual infere que “no primeiro entusiasmo destas descobertas, os orientalistas proclamaram que, na íntegra, uma Antiguidade mais profunda, mais filosófica e mais poética, do que qualquer conjunto da Grécia e Roma, surgiu das profundezas da Ásia”.<sup>724</sup> Experimentando os orientalistas, complementa Quinet, algo semelhante ao que sentiu Petrarca diante dos escritos de Homero, ou Lascaris e os refugiados de Bizâncio diante das letras gregas e, da mesma forma, Jones e Anquetil diante do Renascimento Oriental, especialmente o indiano. E Quinet parece não ficar muito atônito ao vislumbrar Orfeu cedendo espaço a Vyāsa (literato), Sófocles a *Kālidāsa* (poeta) e Platão a *Śaṅkara* (filósofo) se perguntando ao mesmo instante se havia um retorno à guerra entre os Deuses do Olimpo com os Deuses orientais, ou se eles estavam pactuando para constituir uma nova tradição universal: uma nova reforma do mundo religioso e civil, uma nova forma de humanidade.<sup>725</sup>

Para Schwab, o jovem Victor Hugo, em seu prefácio a *Les Orientales* (janeiro de 1829) também cogita, antes de Quinet, e a cada palavra, que isto poderia ser uma realidade

<sup>722</sup> CLARKE, John James. *Oriental Enlightenment*, op. cit., p. 55.

<sup>723</sup> NIETZSCHE, F. *Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004b, § 204.

<sup>724</sup> QUINET, Edgard. *Le Génie des Religions*, op. cit., p. 49.

<sup>725</sup> *Ibid.*



tangível.<sup>726</sup> Hugo, com sua praticidade típica de um humanista francês, aconselha inclusive que as universidades devam estudar com afinco, assim como fazem diante da modernidade e da Idade Média, a Antiguidade oriental, já que, em relação a impérios e literaturas, o Ocidente é jovem em relação ao Oriente. No mais, aponta Hugo, “vemos grandes coisas, vemos que a [suposta] velha barbárie asiática não é tão desprovida de homens superiores como a nossa civilização [desencantada] acredita”.<sup>727</sup>

Por tudo isso, o professor emérito da Université de Lyon, sanscritista e historiador das religiões, Jean Varenne (1926-1997), afirma que o mundo ocidental nunca parou de fazer o seu *call of the East* (*chamado ao Oriente*). E Hugo, assim como todos os indomaniacos, desde a Antiguidade, fez seu *call of the East*.

Nos elucidará Varenne que:

Fascinado pelo Oriente ao longo de sua vida, Victor Hugo foi ainda, porém, uma espécie de [erudito] modesto em torno da Índia. [Com tudo,] Ele ficou impressionado com a complexidade e majestade do seu tecido cultural. [Mas] Lamentamos não ter ampliado seu conhecimento, porque se fosse esse o caso, não haveria dúvida de que ele poderia ter sido seduzido pelo formigamento de seus Deuses nas paredes dos principais templos, pela proliferação dos mitos, pelas lendas do pitoresco, pelos nobres sentimentos nos épicos.<sup>728</sup>

Varenne parece apresentar o seu próprio encanto, em formas e situações, pela Índia.

Por fim, Varenne sintetizará sua visão sobre o impacto da Índia sobre a Europa com maestria, confirmando Schwab, López e Quinet:

Dos Gregos a Marco Pólo, de Vasco da Gama a Duplex<sup>729</sup> e Warren Hastings<sup>730</sup>, o Ocidente nunca cessou de sonhar com os tesouros de Golconda,<sup>731</sup> a terra das especiarias e da sabedoria dos *brāhmaṇas*. Quando o contato direto tornou-se possível, devido à abertura da rota marítima ao redor da África, alimentou-se a fascinação pelos tesouros palpáveis. Basta pensar, por exemplo, na mania do século XVIII pelos tecidos pintados (que o francês chama *indiennes*) e no fato de que os textos fundamentais das escrituras hindus realmente tornaram-se acessíveis, em tradução, durante os últimos anos do mesmo século. Este impacto foi prodigioso: a *Bhagavad-gītā*, as

<sup>726</sup> SCHWAB, Raymond. **La Renaissance Orientale**, op. cit., p. 19.

<sup>727</sup> HUGO, Victor. **Les Orientales**. Paris: Hachette, 1859, p. 6.

<sup>728</sup> VARENNE, Jean. “Introduction”. In : **Sept Upanishads**, (Points-Sagesse, 25). Paris: Le Seuil, 1981.

<sup>729</sup> Governador-geral francês na Índia, século XVIII.

<sup>730</sup> Primeiro governador geral britânico na Índia, especialmente na Bengala, final do XVIII.

<sup>731</sup> Golconda é uma cidade e fortaleza em ruínas da região central da Índia, conhecida por seus tesouros, e situada a 11 quilômetros de Hyderabad, no estado de Andhra Pradesh. Tanto a cidade quanto a fortaleza estão construídas sobre uma colina de granito de 120 metros de altura. A origem do forte é do ano 1143 d.C., quando a dinastia hinduísta dos Kakatiya governava a área. Cf. <http://www.hyderabadplanet.com>.

*Upanisads* e, por último, o *Bhāgavata Purāna*, produziram uma tremenda efervescência intelectual, particularmente na Alemanha e na França. Schopenhauer gostava de dizer que a primeira intuição do trabalho lhe vinha durante a leitura desses textos, dos quais ele afirmou mais tarde terem sido a “consolação de sua vida” [como já enfatizamos]. Além de Schopenhauer, todos os primeiros filósofos alemães do século XIX (Herder, Schelling e Hegel, especialmente) conseguiram encontrar um lugar para a Índia em suas obras. E, então, eram os românticos! Todos eles, sem exceção, estavam apaixonadamente interessados em descobrir tudo o que podiam sobre a literatura e o pensamento indiano. Se alguém desejasse formar uma ideia profunda sobre as criações indológicas na Europa dessa época, bastaria ler, assim, o que Goethe, Hugo, Nerval, Lamartine, Blake, Shelley e muitos outros tinham dito sobre o assunto. [Enfim,] Não havia um trabalho importante [nessa época] que não se referisse, de algum modo, à tradição indiana.<sup>732</sup>

Mais claro impossível! E desta forma, vemos como a introdução do sânscrito na Europa se realizou ao longo de um processo de aproximadamente três séculos. Das cartas de Filippo Sassetti, de fins do século XVI, ignoradas então na Europa, passando pelas aculturativas notícias dadas pelos jesuítas, pela sugestão de Coeurdoux, sobre as afinidades entre as línguas que vieram depois a ser cotejadas no final do XVIII, não houve interesse filosófico (com raras exceções) pela cultura indiana entre os europeus. Só a partir da fundação da *Royal Asiatic Society*, em 1786, na qual William Jones fez seu célebre discurso, e das atividades de Anquetil, Burnouf, Sylvain Lévi e Michelet em Paris, no século XIX, surge na Europa um verdadeiro Renascimento Indiano; com, obviamente, o suporte das ideias da Índia e do sânscrito, tendo como resultado a Gramática Comparada, o Mito Comparado, as Religiões Comparadas, a ideia de raças, a Linguística, a Etnologia, a Filologia, uma raiz comum para a origem do homem fora dos ditames judaico-cristãos; enfim, um tremor avassalador na mente dos intelectuais europeus, o que compete denominar por justa causa de Renascimento Indiano, como bem intitularam sua recente obra Hermione Almeida e George Gilpin: *Indian Renaissance: British romantic art and the prospect of India*.<sup>733</sup>

E será sobre esse “impacto prodigioso” e interesse apaixonado sobre a Índia por parte da Alemanha, bem lembrado por Varenne, que agora nos deteremos um pouco mais.

<sup>732</sup> VARENNE, Jean. **Yoga and the Hindu Tradition**. Chicago: University of Chicago Press, 1977, p. 187.

<sup>733</sup> Burlington: Ashgate Publishing, 2005.

## CAPÍTULO III

### NIETZSCHE E WEBER

#### NIETZSCHE: o olhar transeuropeu de um espírito livre

“Por mais que haja progredido em outros âmbitos, em matéria de religião a Europa não alcançou ainda a ternura dos antigos *brāhmaṇas*: sinal de que na Índia de quatro mil anos atrás<sup>734</sup> havia mais pensamento, e costuma-se herdar mais prazer no pensar, do que agora entre nós”.

Nietzsche<sup>735</sup>

#### Primeiros Contatos de Nietzsche com a Índia

Os orientalistas ingleses e franceses, seguidos por Hegel, Marx e Müller, dentre outros pensadores visivelmente maniqueístas, certamente moldaram a visão cultural do intelectual ocidental moderno em torno da Índia, mas Nietzsche será a contracorrente que apresentará um alvorecer de uma contracultura dessa visão através de um “olhar transeuropeu”.<sup>736</sup>

Alvorecer transeuropeu este que sustentará e motivará muitos cientistas sociais e historiadores (como Weber) até os nossos dias, assim como indólogos de um modo geral, e em especial aqueles não influenciados pelas ideias cristãs ou por um evolucionismo implícito ou explícito.

<sup>734</sup> Hoje, a indologia retrocede esse período para mais ou menos entre 7 e 9 mil anos atrás. Para maiores detalhes ver: RAJARAM, Navaratna S. & FRAWLEY, David. **The Vedic “Aryans” and the origins of civilization**. Quebec: World Heritage Press, 1995; RAJARAM, Navaratna S. **Aryan Invasion of India**. New Delhi: Voice of India, 1993; VEPA, Kolas. **Astronomical Dating of Events and Select Vignettes from Indian History**. North Carolina: Lulu.com, 2008 e, por fim, AGRAWAL, Dinesh. **Demise of Aryan Ivasion/Race Theory**. In: [www.geocities.com/dipalsarvesh/aboriginal.html](http://www.geocities.com/dipalsarvesh/aboriginal.html). Acessado em 02/12/2008.

<sup>735</sup> **Aurora**, I, § 96.

<sup>736</sup> Gilles Deleuze também assinará que Nietzsche será o alvorecer da contracultura frente aos formadores da cultura ocidental na atualidade, Marx e Freud. DELEUZE, Gilles. **Desert Islands and Other Texts, 1953-1974**. Los Angeles: Semiotext, 2004, p. 253.

Todavia, é de suma importância observar inicialmente que o grande interesse de Nietzsche pela filosofia sânscrita e pensamento indiano, conforme nos alerta o emérito Mervyn Sprung (Brock University, Canadá), se deu durante toda a sua vida.<sup>737</sup> Helmuth Von Glasenapp será enfático ao relacionar Nietzsche e a filosofia indiana: “ele penetrou profundamente em sua essência”; “ele refletiu muito sobre o budismo” etc.<sup>738</sup> Rüdiger Safranski (filósofo, biógrafo e literato alemão), em sua biografia de Nietzsche, acrescenta que o jovem Wilamowitz-Moellendorf:

[...] futuro papa da filologia clássica, publica em 1873 um artigo aniquilador, que termina com as frases: ‘Que o senhor Nietzsche tome a palavra, pegue o tirso,<sup>739</sup> mude-se da Índia para a Grécia, mas que desça da cátedra na qual deveria ensinar de maneira científica; que reúna tigres e panteras em torno de suas pernas, mas não a juventude filológica alemã.’<sup>740</sup>

Até mesmo os críticos de sua época não deixavam de relacioná-lo com a Índia. E segundo o não menos eminente catedrático de filosofia comparada e asiática Graham Parkes (University of Hawaii e University College Cork, Irlanda), também confirmado por Sprung, “olhar transeuropeu” é uma expressão do próprio filósofo dionisíaco, surgida em vivazes cartas ao seu amigo sanscritista Paul Deussen (do qual falaremos adiante), de 3 de janeiro de 1888.<sup>741</sup>

Em tal carta, diz Sprung, “Nietzsche fala de seu ‘olhar transeuropeu’ o qual lhe permite ver que ‘a filosofia indiana é o único paralelo à nossa filosofia europeia’”.<sup>742</sup> Lembra Sprung que, treze anos antes (janeiro de 1875), Nietzsche evidenciará: “anseio, eu mesmo, beber da fonte da filosofia indiana, que um dia você [Deussen] há de abrir para todos nós”. Parkes, por sua vez, será sucinto em relação à passagem dessa expressão na carta a Deussen, afirmando que Nietzsche diz possuir um “olhar transeuropeu” para demonstrar que ele não era definitivamente paroquiano em seu entendimento da filosofia, e que estava aberto a uma perspectiva mais ampla, mais multicultural. Assim expressar-se-á Nietzsche na carta:

Eu tenho, como você sabe, uma profunda simpatia a tudo o que você tem em mente para analisar [a filosofia indiana], e isto pertence ao que há de mais

<sup>737</sup> SPRUNG, Mervyn. “Nietzsche’s Trans-European Eye”. In: PARKES, Graham (org.). **Nietzsche and Asian Thought**. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1996, p. 76.

<sup>738</sup> Apud **Ibid.**, pp. 76-77.

<sup>739</sup> Insignia do deus Baco, na verdade, um bastão enfeitado com hera e pâmpanos, e rematado em forma de pinha como atributo de Baco e das bacantes.

<sup>740</sup> SAFRANSKI, Rüdiger. **Nietzsche**: biografia de uma tragédia. São Paulo: Geração Editorial, 2001, p. 73.

<sup>741</sup> **Ibid.**; PARKES, Graham. “Nietzsche and East Asian Thought: Influences, impacts, and resonances”. In: **The Cambridge Companion to Nietzsche**. Cambridge? Cambridge University Press, 1996, p. 378, nota 6.

<sup>742</sup> SPRUNG, Mervyn. “Nietzsche’s Trans-European Eye”, op. cit., p. 76.

essencial para promover a minha liberdade de preconceitos (o meu “olhar transeuropeu”): que a sua vida e trabalho me lembrem novamente, outra vez e outra vez, desse grande paralelo à nossa filosofia europeia. Em relação a este desenvolvimento indiano, ainda reina aqui na França a mesma e velha ignorância absoluta. Os seguidores de Comte, por exemplo, estão criando leis totalmente ingênuas para um desenvolvimento historicamente necessário, com uma sucessão das principais fases da filosofia,<sup>743</sup> nas quais os indianos não são citados em nenhuma delas –<sup>744</sup> leis que estão, de fato, em contradição com o desenvolvimento da filosofia na Índia.<sup>745</sup>

Para Parkes, aqui, Nietzsche possui um real “olhar transeuropeu”, mesmo que sua visão não seja tão clara quanto à da Índia, ou melhor, mesmo que ele não seja um indiano ou mesmo que ele não pense como um indiano, por exemplo.<sup>746</sup> Todavia, esse olhar para além da Europa lhe permite lançar um olhar intempestivo e distanciado sobre sua própria cultura e sua própria época, passando a olhar a si mesmo e sua cultura com os olhos do outro.<sup>747</sup>

E o próprio Nietzsche, em 1884, adverte: “eu preciso aprender a pensar mais orientalmente sobre filosofia e conhecimento”.<sup>748</sup> Deduz-se que ele preocupa-se em tomar distância de sua própria tradição ou valores, reivindicando e explicando ao mesmo tempo, diz Anne-Gaëlle Argy,

Bem facilmente por sua vontade de multiplicar os pontos de vista a fim de que nenhuma interpelação, seja de um dado histórico ou de um valor com um fundamento metafísico, não seja jamais considerada como sendo a única valiosa.<sup>749</sup>

Como ele escreve elucidativamente na sua *Genealogia da Moral*:

Existe *apenas* uma visão perspectiva, apenas um “conhecer” perspectivo; e *quanto mais* afetos permitirmos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos,

<sup>743</sup> Para Comte, a história da filosofia se cinde, como a história geral, em três fases evolutivas: a teológica, a metafísica e a positivista. Fases que Nietzsche, *a priori*, caracteriza como pensamento típico do francês moderno e eurocêntrico, deixando indícios de que as semelhantes fases apresentadas por Hegel e Marx já estivessem em superação na Alemanha.

<sup>744</sup> Assim se refere Wilhelm Halbfass: “A tradição da Índia há produzido uma literatura sistemática e filosófica de grande riqueza, que se penetra – em sua maior parte – na forma de comentários e subcomentários e compêndios independentes” (HALBFASS, Wilhelm. **Karma y Renacimiento**: dos conceptos fundamentales en la filosofía hindú. Barcelona: Grupo Editorial CEAC, 2001, p. 131).

<sup>745</sup> Apud PARKES, Graham. “**Nietzsche and East Asian Thought**”, op. cit. p. 358.

<sup>746</sup> Aqui podemos discordar em parte, já que muitas das premissas e conclusões do filósofo corroboram ou alinham-se com o pensamento indiano em si. Diríamos até que Nietzsche, assim como Weber, entendeu e expressou seu entendimento do pensamento indiano, com suas devidas ressalvas e pormenores melhor esclarecidos devido ao maior número de acessos e informações sobre o tema, muito além dos orientalistas anteriores e até muito além de indólogos modernos.

<sup>747</sup> Aqui, o ideal do paganismo, em particular da Grécia e Índia, desempenhará a função de ideal alternativo, possibilitando outra relação com a modernidade.

<sup>748</sup> Apud PARKES, Graham. “**Nietzsche and East Asian Thought**”, op. cit. p. 358.

<sup>749</sup> ARGY, Anne-Gaëlle. “Nietzsche e o Bramanismo”, In: **Revista Trágica**: estudos sobre Nietzsche, 1º semestre, Vol. 3, n. 1, 2010, p. 56.

diferentes olhos [como o transeuropeu] soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso “conceito” dela, nossa “objetividade”.<sup>750</sup>

E sabe-se que Nietzsche não é um indólogo, adverte Argy, “mas se ele não fez, à maneira de Schopenhauer ou sob a influência de Paul Deussen, o esforço de aprofundar seus conhecimentos sobre filosofias da Índia, esses mesmos conhecimentos tomam lugar nos contextos-chave de seu percurso”.<sup>751</sup>

Desta forma, um significativo número de importantes análises intelectivas aclara a relação de Nietzsche com a Índia, já que “pode-se dizer, sem muito medo de errar, que a influência exercida pelo pensamento asiático está longe de ser algo secundário na obra de Nietzsche”,<sup>752</sup> em especial sobre os seus pressupostos e moldes teóricos, avaliando a influência decisiva de Schopenhauer e Paul Deussen (1834-1919).

Este último, um proeminente estudioso e comentador da filosofia indiana em geral, além de perito sanscritista, amigo de escola e universidade de Nietzsche e editor de Schopenhauer. Na verdade, o “primeiro verdadeiro conhecedor da filosofia indiana na Europa, meu amigo Paul Deussen”, afirma Nietzsche com certo orgulho em *A Genealogia da Moral*.<sup>753</sup> Amizade que lhe rendeu muitos frutos intelectuais, aliada à sua precoce exposição aos épicos indianos, durante os anos de ensino médio, e à filosofia indiana, como estudante da Universidade de Bonn, através das aulas e curso de Carl Schaarschmidt; bem como seu entusiasmo, na primavera de 1888, de uma tradução francesa das *Leis de Manu*, ou *Manu-samhitā*, que ele cita várias vezes em seus cadernos de anotações. Conjunto de prerrogativas que levará Graham Parkes a observar influências, impactos e ressonâncias do pensamento indiano em Nietzsche.<sup>754</sup>

Mas será certamente o professor de filosofia da University of Vienna, Johann Figl, que abordará com mais clareza os primeiros contatos de Nietzsche com o pensamento indiano e oriental em geral. Figl anotará que os primeiros contatos do filósofo dionisíaco com a Índia dar-se-ão em sua juventude, anos antes de suas primeiras publicações, em especial nos anos ginasiais em Pforta (1858-1864) e posteriormente através de anotações de sala de aula em Bonn (1864-1865).<sup>755</sup> Fatores que, afirma Figl, foram decisórios “à sua ligação

<sup>750</sup> *Genealogia da Moral*, III, §12.

<sup>751</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>752</sup> Cf. BARROS, Fernando de Moraes. “Um Oriente ao oriente do Oriente: a investigação de Johann Figl”. In: *Cadernos Nietzsche*, n. 15, 2003, p. 69.

<sup>753</sup> III, §17.

<sup>754</sup> PARKES, Graham. “Nietzsche and East Asian Thought”, op. cit.

<sup>755</sup> FIGL, Johann. “Os Primeiros Contatos de Nietzsche com o Pensamento Asiático”. In: *Cadernos Nietzsche*, n. 15, 2003, p. 84.

posterior com a tradição intelectual e espiritual asiática”.<sup>756</sup> Em ocasião de seu décimo sétimo aniversário, observa Figl,<sup>757</sup> elaborou uma lista de presentes, dentre os quais estavam livros de Feuerbach e *Mythologie des alten Indien (A Mitologia da Antiga Índia)*, editado em 1856, do linguista e ensaísta político Anton Edmund Wilhelm da Fonseca.

Figl se apoiará em uma das anotações de Nietzsche, durante a escola secundária, para averiguar que tal afirmação é o ponto de partida para se observar o explícito conhecimento de Nietzsche das ideias asiáticas e, mais precisamente, indianas. Nessa nota, de abril de 1862, cujo título é *Liberdade da Vontade e do Destino*, o filósofo ditirâmico escreve: “o hindu diz: o Destino não é nada mais do que as ações levadas a cabo durante uma fase mais precoce de nossa existência”.<sup>758</sup> De acordo com Figl, tal afirmação personifica uma intimidade com as teorias do *karma* e da reencarnação – relação inteligente e facilmente observável – além de contrapor-se à crença cristã na imortalidade da alma, já que, segundo Nietzsche, diz Figl, para todos aqueles que acreditam nessa imortalidade, devem ao mesmo tempo “acreditar na preexistência da alma”, se eles (os cristãos) não quiserem que “algo imortal surja de algo mortal”. Isso nos indica que Nietzsche, desde tenra idade intelectual, já contrapunha o saber oriental em oposição ao cristianismo; como que exortando e lembrando as palavras do estadista e historiador romano Cato Censorius a Cartago, em todos os seus discursos no senado: *Ceterum censeo Christianismus esse delendam* [e também penso que se deve destruir o cristianismo].<sup>759</sup>

Certamente, prossegue Figl, “este foi o período no qual ele estava, pois, despedindo-se da fé cristã – ou daquela que posteriormente ele caracterizará como a vontade de fazer do homem um ‘sublime aborto’ –,<sup>760</sup> como tantos outros documentos do mesmo período demonstram”;<sup>761</sup> ao ponto de se transferir do curso de Teologia para Filologia Clássica (em Leipzig e com Friedrich Ritschl) e, posteriormente, para a Filosofia, em 1864.<sup>762</sup>

---

<sup>756</sup> **Ibid.**, p. 85.

<sup>757</sup> **Ibid.**

<sup>758</sup> **Ibid.**

<sup>759</sup> SOBRINHO, Noéli (org.). **Nietzsche – Escritos Sobre História**. Rio de Janeiro: PUC-RIO, 2005, p. 67. Tal ensejo está diretamente presente nas palavras de Nietzsche ao lembrar, anteriormente a conclamação e afirmação de um pensamento goetheano: “Além disso, odeio tudo aquilo que somente me instrui sem aumentar ou estimular diretamente a minha atividade”, como o cristianismo. Tal citação vociferada por Nietzsche foi retirada de uma carta de Goethe a Schiller, de 19 de dezembro de 1798, como nos informa Noéli Sobrinho, sua tradutora.

<sup>760</sup> **Além do Bem e do Mal**, §62.

<sup>761</sup> FIGL, Johann. “Os Primeiros Contatos de Nietzsche com o Pensamento Asiático”. In: *Cadernos Nietzsche*, n. 15, 2003, p. 84. Para maiores detalhes ver KREMER-MARIETTE, A. “La Pénssée de Nietzsche Adolescent”. In: *Études Germaniques*, n. 24, 1969, pp. 223-233.

<sup>762</sup> FIGL, Johann. “Os Primeiros Contatos de Nietzsche com o Pensamento Asiático”, op. cit., p. 93.

Nietzsche, com isso, nos informa Scarlett Marton, por ser um “Filólogo de formação, acredita que o estudo das línguas clássicas pode favorecer inclusive uma nova abordagem da cultura. Com Ritschl, [portanto,] muito cedo aprende que a Filologia deve concorrer para ressuscitar a civilização integral de um povo”.<sup>763</sup>

Ainda abordando os temas do destino e da culpa, o filósofo ditirâmico cita os dois maiores épicos humanos, não obstante, indianos, o *Mahābhārata* e o *Rāmāyaṇa*, mencionados por ele em um esboço a propósito de uma monografia em oito de dezembro de 1862, durante a aula de Schulpforta,<sup>764</sup> tendo como tema central “A Caracterização de Kriemhild na Canção dos Nibelungos” – uma conotação explícita e ostentadamente promulgada do filósofo ao passado pagão e nórdico germânico.<sup>765</sup>

Em tal ensaio, Nietzsche chega a afirmar que muitos “pensam que são arrastados pelas rodas de um destino eterno”, mas que, mesmo em tal situação, há instantes “em que o ser humano apercebe-se dos Deuses em sua grandeza serena e eterna, sentados em seus tronos acorrentados eles mesmos à sua culpa e dilacerados pelo remorso”.<sup>766</sup> E em alusão aos épicos indianos, complementarmente o dionísio pensador:

Uma tal concepção de destino emana – mesmo que visível apenas para a visão mais aguçada – daqueles poemas populares nos quais o mundo espiritual e emocional de toda uma nação vem à luz em sua pureza e magnitude primordiais, na *Ilíada* e na *Odisseia*, no *Rāmāyaṇa* e no *Mahābhārata*, nos Nibelungos e no Gudrun.<sup>767</sup>

Essa era uma das atmosferas na qual o conhecimento do filósofo em torno das ideias indianas foi adquirido e analisado: uma senda intelectual sem dogmas cristãos que o guiasse, aliás, fugindo deliberadamente destes e incessantemente contrapondo-os, bem ao

<sup>763</sup> MARTON, Scarlett. **Nietzsche**: das forças cósmicas aos valores humanos. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000, p. 89.

<sup>764</sup> Escola pertencente a um antigo e famoso mosteiro católico, mas que na época era uma das principais escolas internatos protestantes, localizada próxima à Naumburg e às margens do rio Saale, Estado da Saxônia-Anhalt, na qual também estudaram o historiador Ranke e o filósofo Fichte. Aqui, Nietzsche estudou de 1858 a 1864.

<sup>765</sup> A *Das Nibelungenlied* ou *Canção dos Nibelungos* é um poema épico escrito no medievo europeu, baseado em heróis germânicos pré-cristãos que compreendem as lendas dos nibelungos, mesclando antigas tradições orais com personagens históricos dos séculos V e VI (d. C.). O mesmo serviu como material para a obra de Richard Wagner, admirada por Nietzsche, *O Anel do Nibelungo*. Além da música de Wagner, o épico influenciou a produção teatral *Der hörnen Sewfriedt* (1557), de Hans Sachs, a poesia de Ludwig Uhland, Agnes Miedel e Felix Dahn e a literatura de Franz Fühmann e Claude Mettra. Cf. NEIL, Thomas. **Reading the Nibelungenlied**. Durham: University of Durham, 1995; LICHTENBERGER, Henri. **Le Poème et la Légende des Nibelungen**. Paris: Hachette, 1891.

<sup>766</sup> Apud. FIGL, Johann. “Os Primeiros Contatos de Nietzsche com o Pensamento Asiático”, op. cit., p. 86.

<sup>767</sup> **Ibid.**, conformidade do sânscrito nossa.



contrário daquilo que está presente em alguns de nossos pensadores orientalistas anteriormente aqui já analisados.

Figl afirmará que as fontes para as informações às quais o filósofo teve acesso em suas aulas em Pforta foram os relatórios dos programas de ensino da escola, o que incluía uma lista dos livros doados à biblioteca e conteúdos das disciplinas. Os catálogos de livros, diz Figl, fornecem-nos um material relevante para a investigação aqui exposta, já que “tais catálogos revelam que a erudição vigente sobre a Ásia e, em especial, sobre a Índia, era, com efeito, levada em consideração em Pforta”. E Figl ainda destaca a presença da obra de Christian Lassen: *Indische Alterthumskunde* [*Antiguidades Indianas*],<sup>768</sup> em quatro volumes. Léon Poliakov<sup>769</sup> dirá que Lassen foi um pupilo e aluno dos irmãos Schlegel, o que implica dizer que Lassen obteve dos mesmos sua base indológica e que, por sua vez, auxiliou Nietzsche com seus escritos. Como abordamos no capítulo anterior sobre o orientalismo francês, Lassen foi um dos pioneiros em estudos indológicos e etnológicos na Alemanha.

Para Figl, a evidência de que certo número de alunos em Pforta tenham tido interesse pelas línguas e culturas orientais “depreende-se do exemplo de Paul Deussen”, que continuou a estudar sânscrito na University of Bonn.

Outras fontes de Nietzsche estão calcadas nos demais professores de Pforta que transmitiam nas aulas muitas das suas próprias pesquisas, as quais sempre norteariam culturas asiáticas. Figl destacará August Steinhart (1801-1872), o neoplatônico professor de grego, latim e hebraico que lecionou durante quarenta anos em Pforta, de 1831 a 1871. Segundo Figl, Steinhart foi professor de latim, durante a segunda série do secundário, e grego, durante a primeira série, de Nietzsche.

O interessante para nossa análise é que Steinhart considera sempre em suas publicações a influência da Ásia durante o período da dialética plotiniana, fornecendo em sua *Maletemata Plotiniana*, complementa Figl, “uma estimativa mais positiva do pensamento oriental ao dizer que ‘a filosofia dos povos asiáticos e, sobretudo, dos indianos, não deve ser ignorada’ se se pretende compreender apropriadamente a filosofia dos platônicos”.<sup>770</sup> Figl ainda nos informará que a base da indologia do professor de Nietzsche seria a obra *Sobre a Filosofia dos Hindus* do inglês Colebrooke, de 1824 – já comentada por nós.

<sup>768</sup> Berlin, 1852. Publicação original de 1847.

<sup>769</sup> POLIAKOV, Léon. *The Aryan Myth: a history of racist and nationalist ideas in Europe*. New York: Barnes & Noble Books, 1996, p. 197.

<sup>770</sup> FIGL, Johann. “Os Primeiros Contatos de Nietzsche com o Pensamento Asiático”, op. cit., p. 88.

Outra fonte intelectual que mediou os informes sobre a Índia a Nietzsche foi o professor de alemão (de 1820 a 1870) e historiador da literatura Karl August Koberstein (1797-1870). Figl assim reportará sobre tal relação intelectual:

Como mencionamos anteriormente, Nietzsche havia se referido ao Mahabharata e ao Ramayana numa monografia de língua alemã a partir de um cotejo com os *Nibelungos*. Esta conexão aponta para uma das principais características da formação em língua alemã que Nietzsche recebera de Koberstein [...]. Contudo, ainda permanece em aberto a questão de se saber se Nietzsche ganhara, de fato, intimidade com o Mahabharata e o Ramayana em suas aulas de língua alemã ou, então, se o fizera por meio de uma outra fonte. De qualquer forma, a justaposição destes dois poemas épicos com outras culturas diversas podia ser encontrada na literatura da época – como, por exemplo, num trabalho de Valentin Rose que surgiu em 1854 e do qual Nietzsche transcrevera algumas passagens três anos depois de deixar Pforta. O importante é que Nietzsche decerto comparou os épicos indianos com os *Nibelungos*; que tal comparação poderia ser não só possível, mas também provável no contexto da formação e das publicações de Koberstein [...].<sup>771</sup>

Koberstein, segundo Figl, publica várias edições da sua obra *Geschichte [História]*, na qual dedica boa parte à discussão da *Canção dos Nibelungos*. E, logo na introdução da obra, menciona que “ele [o épico] veio, provavelmente, do Oriente com tribos alemãs emigrantes”.<sup>772</sup> Acrescenta ainda que, mais a fundo, “as literaturas do Oriente auxiliaram em diversos momentos, se não diretamente, pelo menos indiretamente, a determinar, numa maior ou menor proporção, a vida literária dos alemães no que diz respeito aos dados, à forma e ao conteúdo”.<sup>773</sup> E, em especial durante as cruzadas cristãs e posteriormente no período romântico, há uma abundância de poesia indiana que se mostrou decisiva para o estudo histórico alemão.

Koberstein não tardou em estabelecer uma relação entre a Europa e a Índia fundamental, qual seja, sob a teoria da família linguística indo-germânica, fato que para ele foi estabelecido e aprimorado pelos pensadores contemporâneos. E, não por acaso, logo no início de sua *Geschichte*, estabelece a origem asiática dos alemães.

Será, portanto, dentro de tal contexto indo-germânico, que Nietzsche presumivelmente, dirá Figl, vivenciou as aulas daquele que Anton Springer, o historiador da arte em Bonn, segundo uma carta escrita por Nietzsche em 1865, caracterizou como “de longe, o mais importante historiador da literatura de nossa época”: Koberstein.<sup>774</sup> Nesse

---

<sup>771</sup> **Ibid.**, pp. 89-90.

<sup>772</sup> **Ibid.**, p. 90.

<sup>773</sup> **Ibid.**

<sup>774</sup> FIGL, Johann. “Os Primeiros Contatos de Nietzsche com o Pensamento Asiático”, op. cit., p. 91.

interim, Nietzsche praticamente reproduzirá a tese de Koberstein, mas indo além da Linguística, chegando à Filosofia, como bem explanará em *Além do Bem e do Mal*:

O curioso ar de família de todo o filosofar indiano, grego e alemão tem uma explicação simples. Onde há parentesco lingüístico é inevitável que, graças à comum filosofia da gramática, quero dizer, graças ao domínio e direção inconsciente das mesmas funções gramaticais, tudo esteja predisposto para uma evolução e uma seqüência similares dos sistemas filosóficos: do mesmo modo o caminho parece interdito a certas possibilidades outras de interpretação do mundo.<sup>775</sup>

Nietzsche, *nolens volens*, realmente não deixa de lado a filosofia indiana, senão sempre a associa e a assemelha aos ícones ocidentais, como bem o faz aqui. Porém, Nietzsche não se apraz com tão pouco, ele vai fundo:

É difícil ser compreendido, sobretudo quando se pensa e se vive [em] *gangasrotogati* [no ritmo do rio Ganges] entre homens que pensam e vivem diferentemente, ou seja, [em] *kurmagati* [no ritmo da tartaruga = *kūrma*] ou, no melhor dos casos, “conforme o andar da rã”, *mandeikagati* – vê-se que estou fazendo tudo para não ser compreendido.<sup>776</sup>

“Se pensa e se vive no ritmo do Ganges”, assim como um *sādhu* ou *brāhmaṇa* em espírito livre (solto pelas e com as ideias) largo, profundo, mordaz e ao mesmo tempo para e além-do-homem, com a “obrigação à quietude, ao ócio, ao esperar e ser paciente”, ou seja, em meditação, mas não meditando como se apregoa no senso comum, já que “[...] isto significa pensar”, conclui o filósofo, e é o que o torna incompreendido.<sup>777</sup> Noutros termos, esse ritmo brahmânico do Ganges, ao mesmo tempo em que desejado, provoca inquietude pela quietude; ao mesmo tempo em que purificador, com seus mortos a deriva boiando à vista nas águas brilhantes ou com seus corpos queimados pelo fogo sacrificial, espanta de sua compreensão e companhia os *caṇḍālas*, os quais caminham lentamente como as tartarugas ou a pequenos lances como as rãs. E tal espanto e solidão faz-se presente quando se volta para “a busca de tudo o que é estranho e questionável no existir, de tudo o que a moral até agora banuiu”.<sup>778</sup>

Tudo isso, acrescenta Nietzsche, porque ser verdadeiramente independente é privilégio de toda uma minoria, dos fortes,<sup>779</sup> dos que pensam e vivem no ritmo do Ganges, já

<sup>775</sup> *Além do Bem e do Mal*, §20.

<sup>776</sup> *Ibid.*, §27.

<sup>777</sup> *Ecce Homo*, “Humano Demasiado Humano”, 4, p. 72.

<sup>778</sup> Expressão nietzschiana para explicar como ele entende a Filosofia. *Idem.*, *Ecce Homo*, Prólogo 3, p. 16.

<sup>779</sup> *Além do Bem e do Mal*, §29.

que para os *caṇḍālas* ou aos que acreditam em igualitarismo e direitos iguais, como as tarântulas e os “políticos de cervejaria”,<sup>780</sup> tudo aqui exposto parece loucura ou crime. E ele destaca, em suma, que pensar como *caṇḍāla* é algo oposto ou distinto das filosofias indiana, grega e persa:

É inevitável e justo que nossas mais altas intuições pareçam bobagens, em algumas circunstâncias delitas, quando chegam indevidamente aos ouvidos daqueles que não são feitos e predestinados para elas. O exotérico e o esotérico, como os filósofos distinguiam em outro tempo, entre os indianos e também os gregos, entre os persas e os muçulmanos, em toda parte onde se acreditava em hierarquia, e *não* em igualdade e direitos iguais, não se diferenciam tanto pelo fato de que o exotérico fica de fora e vê, estima, mede, julga a partir de fora, não de dentro: o essencial é que ele vê as coisas a partir de baixo, e o esotérico, a *partir de cima!*<sup>781</sup>

Distinção de “pensamentos” que fica mais evidente quando os *brāhmaṇas* são enfatizados por Nietzsche – e aqui fugindo de um eurocentrismo vigente na época – em relação aos europeus:

Por mais que haja progredido em outros âmbitos, em matéria de religião a Europa não alcançou ainda a ternura dos antigos *brāhmaṇas*: sinal de que na Índia de quatro mil anos atrás<sup>782</sup> havia mais pensamento, e costuma-se herdar mais prazer no pensar, do que agora entre nós”.<sup>783</sup>

Todavia, é interessante notarmos que Koberstein também estava interessado em uma ligação entre a poesia europeia e a asiática, e mais detidamente no que tange a um tipo de “transmigração da alma” ou reencarnação, qual seja, a presente no reino vegetal. Diante dessa prerrogativa, Figl de imediato concluirá que “é possível que a familiaridade de Nietzsche com a ideia da preexistência da alma – a qual se referia como sendo hinduísta [e é!] – derive dos contatos com as reflexões de seu professor ao longo de tais linhas”.<sup>784</sup> Dessa forma, Koberstein, o mais “habitado à literatura estrangeira”, construiu uma ligação entre a Europa e o pensamento do Oriente, passando a representar para Nietzsche “um dos mais

<sup>780</sup> Bradarā Nietzsche mais especificamente sobre tamanha farsa: “Ó pregadores da igualdade, é o delírio tirânico da impotência que assim clama, em vossa boca, por ‘igualdade’: os vossos mais secretos desejos de tirania disfarçam-se em palavras de virtude!” (*Assim Falou Zaratustra*, “Das Tarântulas”, p. 129).

<sup>781</sup> *Além do Bem e do Mal*, §30.

<sup>782</sup> Hoje, a indologia retrocede esse período para mais ou menos entre 7 e 9 mil anos atrás. Para maiores detalhes ver: RAJARAM, Navaratna S. & FRAWLEY, David. *The Vedic “Aryans” and the origins of civilization*. Quebec: World Heritage Press, 1995; RAJARAM, Navaratna S. *Aryan Invasion of India*. New Delhi: Voice of India, 1993; VEPA, Kolas. *Astronomical Dating of Events and Select Vignettes from Indian History*. North Carolina: Lulu.com, 2008 e, por fim, AGRAWAL, Dinesh. *Demise of Aryan Invasion/Race Theory*. In: [www.geocities.com/dipalsarvesh/aboriginal.html](http://www.geocities.com/dipalsarvesh/aboriginal.html). Acessado em 02/12/2008.

<sup>783</sup> *Aurora*, I, § 96, conformidade do sânscrito nossa.

<sup>784</sup> FIGL, Johann. “Os Primeiros Contatos de Nietzsche com o Pensamento Asiático”, op. cit., p. 92.

brilhantes professores de filosofia” de Pforta, por ser, aos olhos do filósofo, a sua mais afortunada ligação intelectual.<sup>785</sup>

Em resumo,

A ampla erudição dos professores de Pforta constituía, a ser assim, não apenas a melhor das preparações para o estudo da filologia, mas também estava apta a comunicar a Nietzsche uma certa noção das idéias orientais; o que resulta no fato de que ele não se achava totalmente despreparado para travar contato com o pensamento asiático, na medida em que isto se deu, pois, na universidade. Ali ele colheu, provavelmente, informações mais extensas sobre as religiões e culturas asiáticas, tal como pode ser visto a partir de anotações inéditas feitas quando ele ainda era um estudante universitário em Bonn.<sup>786</sup>

Em uma carta ao amigo Barão de Gersdorff, datada em 7 de abril de 1866, época de intenso avivamento intelectual em Bonn, Nietzsche revela:

Três coisas me distraem e me permitem repousar da minha tarefa, embora sejam singulares distrações: o meu Schopenhauer, música de Schumann<sup>787</sup> e passeios solitários. Ontem, o céu anunciava uma tempestade esplêndida. Subi a uma montanha próxima, chamada “Leusch” (talvez tu possas explicar-me este nome), e encontrei, lá em cima, um homem que, ajudado por seu filho, se preparava para matar dois cabritinhos. A tormenta rebentou com tremenda violência de trovões, chuva, granizo, produzindo em mim uma exaltação incomparável e dando-me a conhecer que só chegamos a compreender justamente [ou plenamente] a Natureza quando nela nos refugiamos, evadidos dos nossos cuidados e das aflições. Naquele momento, que eram para mim o homem e a sua vontade inquieta? Que eram para mim o eterno Deves ou Não Deves? Quão diferentes os raios, a tempestade, o granizo, forças livres, sem ética de qualquer ordem! Quão felizes e poderosos – vontade pura, não perturbada pela inteligência! Em troca, tenho tido ensejo de observar como é turvo, frequentemente, o intelecto humano. Há pouco, falei com alguém que pensa partir, em breve, para a Índia [...]. Fiz-lhe várias perguntas. Apurei que não conhecia o *Oupnek'hat* [*Upaniṣad*]<sup>788</sup> nem sequer de nome e que estava decidido a não discutir com os *brāhmanas*, porque estes possuem uma grande cultura filosófica. Ó, Ganges sagrado!<sup>789</sup>

Três distrações e todas ligadas de certa forma à Índia ou ao Oriente: Schopenhauer será uma de suas motivações indológicas; o romântico compositor e literato Robert Schumann, que tentou transformar tudo em música como em sua clássica *Bilder aus*

<sup>785</sup> **Ibid.**

<sup>786</sup> **Ibid.**

<sup>787</sup> Robert Schumann (1810-1856), pianista saxão.

<sup>788</sup> Um dos principais expoentes filosóficos da literatura clássica indiana.

<sup>789</sup> NIETZSCHE, F. **Despojos de Uma Tragédia**. Lisboa: Educação-Nacional, 1944, p. 15, conformidade do sânscrito nossa.

*Osten* [*Imagens do Oriente*];<sup>790</sup> e os passeios solitários que simbolizam ações e hábitos de *sādhus* indianos que geralmente rejeitam a companhia dos mortais e prezam por uma solidão transcendental. Efeito este, presente em Nietzsche na sua célebre frase: “Assim eu vago, solitário como o rinoceronte”,<sup>791</sup> curiosamente retirada do texto budista *Khaggavisana Sutta* do *Dhammapada*.<sup>792</sup>

O budismo, na verdade, como nos lembra Octavio Paz, não exalta os “pobres de espírito”, uma vez que para alcançar o nirvana não bastam as ditas boas ações, que são relativas: é preciso conquistar o conhecimento. O que interessa, acrescenta Paz, “é a experiência da verdade, o *estar* na verdade. Como a libertação hindu, a iluminação budista é uma experiência solitária”, a qual depende muito mais do pão e da água do conhecimento do que do pão e da água elementares.<sup>793</sup> Além disso, compreender plenamente a natureza quando nela refugiado, nada mais pré-moderno, pré-cristão, indiano, enfim: “Ó, Ganges sagrado!”.

Além do mais, durante sua empreitada inicial e intelectual em Bonn, no verão de 1865, Nietzsche participará de vários cursos ministrados pelo professor Carl Schaarschmidt que, de acordo com Figl, apesar de excluir a filosofia oriental da sua discussão geral de filosofia – por efeito do proselitismo hegeliano e dos demais orientalismos franceses e ingleses anteriormente expostos –, que incluía filosofia grega em geral, Locke, Espinosa, Berkeley, Hume, Kant e Schopenhauer, o Oriente sempre era abordado em comparação. Um

---

<sup>790</sup> Acrescentar-nos-á John Daverio: “A recepção positiva do que pode nos parecer um conto improvável e excessivamente sentimental representa menos um lapso de bom gosto por parte de Schumann e seus contemporâneos do que uma diferença de perspectiva. Através de sua paixão para com o Oriente, motivada por Napoleão e suas campanhas no Egito e incursão da Grã-Bretanha na Índia, no início do século XIX, favorecido por um jogo fantástico à distância, e pelos frutos poéticos e filosóficos florescidos em *West-Östlicher Divan* [*Divã Ocidental-Oriental*] (1819) de Goethe e *Über die Sprache und der Inder Weisheit* [*Sobre a Língua e Sabedoria dos Indianos*] de Friedrich Schlegel (1819)” (DAVERIO, John. **Robert Schumann: herald of a “new poetic age”**. New York: Oxford University Press – US, 1997, p. 277). Eric Frederick Jensen também nos elucidará sobre sua relação com a Índia: “Seus escritos são representativos da literatura popular hoje em dia, para os quais houve uma demanda crescente nas últimas décadas dos séculos XVIII e XIX. Seus assuntos preferidos foram a Idade Média ou lugares exóticos como a Índia; [já que] lá eram inevitáveis lutas entre o bem e o mal [...]” (JENSEN, Eric Frederick. **Schumann**. New York: Oxford University Press US, 2005, p. 41). Schumann seria marcado intelectualmente, nos informa Peter Ostwald, com um poema de Thomas Moore intitulado *Lalla Rookh* (1817), o qual o motivou consciente ou inconscientemente para o tipo de ideia que ele tinha em mente. Todavia, a figura central do poema de Moore é uma fada (Peri) na forma de um anjo caído e de sexo ambíguo que foi expulso do paraíso e desejava retornar. Para realizar tal feito, ele precisou executar uma penitência especial através do Oriente. Penitência esta que o levou primeiramente para a Índia, depois ao Egito e, finalmente, à Síria, onde consegue retornar ao Paraíso (OSTWALD, Peter. **Schumann: The Inner Voices of a Musical Genius**. Lebanon: University Press of New England, 1987, pp. 181-182).

<sup>791</sup> Na tradução brasileira de Paulo César de Souza da obra *Aurora*, encontramos: “erra solitário como o rinoceronte”. “Erra”, aqui, se refere a “errante”. Cf. *Aurora*, §469.

<sup>792</sup> MÜLLER, Max. **The Dhammapada: The Sacred Books of the East Part Tem**. London: Kessinger Publishing, 2004, p. 6.

<sup>793</sup> PAZ, Octavio. **Vislumbres da Índia: um diálogo com a condição humana**. São Paulo: Mandarin, 1996, p. 157.

dos indícios de tais abordagens está nas anotações do calouro Nietzsche, que menciona três vezes o pensamento do Extremo Oriente: na introdução, durante a discussão do neoplatonismo e no excerto de Schopenhauer.

E logo na afirmação inicial de Schaarschmidt, anota Nietzsche: “filosofia começa com o espanto”. Diz Figl que a mesma é seguida pelo enunciado de que “os ramos indo-germânicos e semitas constituem os próprios portadores do desenvolvimento filosófico”, ou seja, que a todo instante surpreende para que surja a inquietação intelectual.<sup>794</sup> O professor de Viena inferirá que tal admissão, qual seja, do indo-germânico como algo orgânico, induz uma ligação necessária com o pensamento indiano. Para tanto, ele cita uma passagem sequencial de Nietzsche: “o ramo indo-germânico estende-se do sudoeste asiático até a Europa, Índia, Pérsia [...]. A nação indiana, os gregos e os povos germânicos são os portadores do significado filosófico”.<sup>795</sup>

Tal relação de ideias provavelmente tenha se instalado com a pressuposição econômica entre os povos envolvidos, cogita Figl, uma vez que, ainda citando as anotações do filósofo, “relações comerciais primitivas entre a Ásia Menor, a Índia e a Grécia nos fazem supor que as idéias foram, igualmente, transportadas”,<sup>796</sup> como em vasos comunicantes. Não obstante, “a filosofia indiana é, em contrapartida, especialmente atendida e seu conteúdo rapidamente delineado”, conclui Figl com esmero.

Mas elas não cessam por aqui, Figl explanará a profundidade polêmica de Nietzsche ao transcrever que o sistema de religião brahmânica, para ele, é “uma ossificação de uma religião natural originalmente pura e nobre”, a qual, para Figl, traduz-se como: “a própria filosofia [que] surge em conexão com tal sistema”. E após os arrolamentos dos principais tópicos do curso, Nietzsche sumariza:

Caráter panteísta básico, o mundo é uma emanção de deus assim como a alma humana também o é. Confessadamente, isso não é provado logicamente. É, antes, uma suposição a partir dos Vedas, o sistema popular. O alvo do ascetismo é abolir os limites da imperfeição terrena. A transmigração da alma é a consequência [...].<sup>797</sup>

Não sabemos o que Nietzsche quis dizer com “sistema popular”, já que os *Vedas* não eram nada populares ou acessíveis à massa, senão de exclusiva posse intelectual e espiritual dos *brāhmaṇas*. Provavelmente, ele vai nessa direção por influência do discurso de

<sup>794</sup> Apud FIGL, Johann. “Os Primeiros Contatos de Nietzsche com o Pensamento Asiático”, op. cit., p. 94.

<sup>795</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>796</sup> *Ibid.*

<sup>797</sup> *Ibid.*

Schaarschmidt. Mas, com isso, e ainda arrolando menções outras sobre Manu e o nirvana budista, completa Figl, “Nietzsche parece ter adquirido ainda mais familiaridade com o pensamento indiano, ou, ao menos, uma noção de suas principais correntes fundamentais”.<sup>798</sup> E em uma anotação presente no contexto neoplatônico, observa Nietzsche: “Há, aqui, uma influência oriental. Gnosticismo. 1) Parsismo (dualismo). 2) Budismo (sinos e rosários)<sup>799</sup>. 3) Judaísmo...”<sup>800</sup>

Ao lado de uma das últimas passagens do manuscrito do curso de Schaarschmidt, ou seja, em torno de um excerto da discussão comparativa de Schopenhauer sobre Kant e o pensamento indiano, aponta Figl, e anota Nietzsche: “Esta é, ao mesmo tempo, a concepção básica de Platão assim como a dos *Vedas* e dos *Purāṇas* (*Alegoria da Caverna* em a *República*. – *O Véu de Maya*)”.<sup>801</sup> Aqui se vê o filósofo fazendo relações significativas que muitas vezes fogem do alcance ou da alçada dos analistas modernos pouco familiarizados com a filosofia indiana. A presença da *alegoria da caverna* nos *Vedas*, e milhares de anos antes de Platão, não é para nada secundário ou insignificante, muito menos quando se faz a ponte com o contexto filosófico schopenhaueriano.<sup>802</sup>

Figl ainda expôs que, após se transferir de Bonn para a Universidade de Leipzig, Nietzsche, continuando seus estudos de filologia, fez inúmeras anotações em torno da história da filologia, mantendo o foco sobre o tema da relação com a Ásia, e em especial com o budismo.

Thomas Brobjer (Universidade de Uppsala)<sup>803</sup> nos informa que em 1870 Nietzsche obteve a obra *Die Religion des Buddha und ihre Entstehung* [*A Religião de Buddha e sua Formação*] de C. F. Koeppen, e leu *Beiträge zur vergleichenden Religionswissenschaft* [*Perspectivas sobre a Religião Comparada*] e *Beiträge zur vergleichenden Mythologie und Ethologie* [*Contribuições para a Mitologia Comparada e Etologia*] de Max Müller; todas contendo filosofia indiana ou análises em torno desta.

<sup>798</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>799</sup> Que são, na verdade, de origem védica ou hinduísta, muito anterior ao budismo.

<sup>800</sup> Apud FIGL, Johann. “**Os Primeiros Contatos de Nietzsche com o Pensamento Asiático**”, op. cit., p. 96.

<sup>801</sup> *Ibid.*, conformidade do sânscrito nossa.

<sup>802</sup> Vejamos o que nos diz Schopenhauer, escrevendo em Dresden, agosto de 1818, no prefácio de sua principal obra: “A filosofia de Kant, portanto, é a única cuja familiaridade íntima é requerida para o que aqui será exposto. – se, no entanto, o leitor já frequentou a escola do divino Platão, estará ainda mais preparado e receptivo para me ouvir. Mas se, além disso, iniciou-se no pensamento dos *Vedas* (cujo acesso permitido pelo *Upaniṣads*, aos meus olhos, é a grande vantagem que este século ainda jovem tem a mostrar aos anteriores, pois penso que a influência da literatura sânscrita não será menos impactante que o renascimento da literatura grega no século XV), e recebeu e assimilou o espírito da milenar sabedoria indiana, então estará preparado da melhor maneira possível para ouvir o que tenho a dizer”. (SCHOPENHAUER, A. **O Mundo Como Vontade e Como Representação**. São Paulo: Editora UNESP, 2005, p. 23, conformidade do sânscrito nossa).

<sup>803</sup> BROBJER, Thomas. **Nietzsche's Philosophical Context: an intellectual biography**. Illinois: University of Illinois Press, 2008, p. 65.



Além disso, a partir de janeiro de 1875, uma forte influência da filosofia oriental, em especial da indiana, assolou Nietzsche, completa Brobjer, principalmente com a descoberta e leitura de Schopenhauer, ampliando sua visão geral da filosofia indiana obtida nos cursos de filosofia do professor Schaarschmidt, como já mencionado.

Ainda em 1875, aponta Brobjer,<sup>804</sup> Nietzsche animou o amigo Deussen a revelar seus planos para analisar e traduzir obras de filosofia indiana. Deixando claro, explicita Brobjer, que Nietzsche tinha em alta estima a filosofia indiana, chegando a mencionar uma palestra pública de Brockhaus que ele assistira poucos anos antes, em Leipzig, intitulada “Visão Geral dos Resultados da Filologia Indiana”, mas que, para decepção de Nietzsche não continha nada sobre filosofia indiana – afirmação esta que está associada à certeza de seu contato com tal filosofia ao ponto de comparações devidas.

Em cartas a Overbeck, datada de 26 de maio de 1875, e a Rohde, datada de 08 de dezembro de 1875, Nietzsche diz que iria tentar convencer seu editor a começar uma série de traduções da filosofia indiana e, mais tarde, mais especificamente, o texto budista *Tripitaka*, uma compilação da literatura budista tradicional.

Durante o ano de 1875, complementa Brobjer,<sup>805</sup> Nietzsche leu e comprou uma série de livros relacionados com a filosofia oriental. Na primeira parte do ano ele comprou e leu o terceiro volume de *Indische Sprüche [Provérbios Indianos]* (1870-1873) de O. Böhtlingk, e pegou emprestado da biblioteca da Universidade da Basileia o *Einleitung in die Vergleichende Religionswissenschaft [Introdução à Religião Comparada]*, de 1874, de Müller. Nietzsche também lera *Culturgeschichte [História Cultural]*, 1874, de F. A. Hellwald, que continha valores culturais de vários povos, incluindo os dos orientais.

Nietzsche também muito apreciou o terceiro volume da obra *Indischer Sprüche [Provérbios Indianos]* de Wolfgang Senff, que Gersdorff lhe enviara como um presente de natal adiantado. Nietzsche, ademais, chegou a adquirir e ler o *Sutta Nipāta* a partir de uma tradução inglesa, no qual encontrou uma frase, já mencionada, que a utilizaria em abundância: “Assim eu vago, solitário como o rinoceronte”.<sup>806</sup>

Sobre tal contexto, Nietzsche assim se referirá em uma carta escrita na Basileia, em 13 de dezembro de 1875:

---

<sup>804</sup> **Ibid.**

<sup>805</sup> **Ibid.**

<sup>806</sup> Na tradução brasileira de Paulo César de Souza da obra *Aurora*, encontramos: “erra solitário como o rinoceronte”. “Erra”, aqui, se refere a “errante”. Cf. *Aurora*, §469.

[...] Sobretudo nos últimos meses, voltava a minha vista para a Índia com uma espécie de sede crescente. Pedi emprestado a Widemann, o amigo de Schneitzner, a tradução inglesa de *Sutta Nipāta*<sup>807</sup> e qualquer coisa dos livros sagrados budistas, e já adquiri, para uso doméstico, um dos mais firmes finais de um *Sutta*: “assim eu vago, solitário como o rinoceronte”. Ele cerca-me com tal força em certas ocasiões, sobretudo, quando estou enfermo, a convicção de falta de valor da vida e da mentira de todos os fins, que, nesses instantes, desejo ouvir ou ler um pouco sobre as referidas coisas, mas não amalgamado com as formas de expressão judaico-cristãs, que me repugnam de tal maneira que, às vezes, tenho de fazer um grande esforço para não cair em injustiças.<sup>808</sup>

Aqui se instala explicitamente seu propósito comparativo e tresvalorativo dos valores morais, utilizando-se de uma ideia indiana como motivação e para convicção do que ele conclamará posteriormente como “eterno retorno do mesmo”, ou seja, “da mentira de todos os fins”, um “processo circular do todo”. E para quem não acredita, aponta Nietzsche, só lhe resta acreditar em um deus voluntário.<sup>809</sup>

Após 1875, nos informa Brobjer,<sup>810</sup> as leituras mais importantes de Nietzsche sobre a filosofia indiana, fora das prerrogativas de Schopenhauer, serão o *Die Elemente der Metaphysik* [*Os Elementos da Metafísica*] de Deussen, em 1877, e o *Brahma und die Brahmanen* [*Brahmā e o Brāhmaṇa*] de M. Haug, em 1878. Em 1879, Nietzsche escutou uma palestra sobre budismo de J. Wackernagel e, em 1880, leu *Über den Ursprung des Brahmanismus* [*A Origem do Brahmanismo*] (1879) do mesmo autor, escrevendo em uma carta sobre o recebimento da obra. Ainda no ano de 1880, Nietzsche lerá *Buddha: Sein Leben, seine lehre, seine Gemeinde* [*Buddha: sua vida, seus ensinamentos, sua comunidade*] de H. Oldenberg; em 1883, *Die System des Vedanta* [*O Sistema do Vedanta*] de Deussen e, em 1887, *Die Sutra's des Vedanta* [*Os Sutas do Vedanta*] também do mesmo amigo; em 1888, *Les législateurs religieux Manou* [*Os Legisladores Religiosos de Manu*] de L. Jacolliot.

Um acervo que comparado com o que possuímos hoje é escasso, mas que garante amparo intelectual suficiente para boas e profundas conjecturas em torno do pensar indiano.

### Nietzsche e o *Manu-samhitā*

<sup>807</sup> Uma das mais antigas literaturas budistas em forma de *Sutta* ou “coleção de discursos”, o quinto livro do *Khuddaka Nikāya*, com 71 *Suttas* curtos, divididos em cinco capítulos, os quais são um dos principais cânones do budismo theravada. Cf. SADDHATISSA, H. (trad.). **The Sutta-Nipāta**. Oxon: Routledge, 1994, p. viii.

<sup>808</sup> NIETZSCHE, F. **Despojos de Uma Tragédia**. Lisboa: Educação-Nacional, 1944, p. 132.

<sup>809</sup> Idem., “O Eterno Retorno”, § 16, **Obras Incompletas**, p. 388.

<sup>810</sup> BROBJER, Thomas. **Nietzsche's Philosophical Context**, op. cit., p. 66.

O *Manu-samhitā* será uma obra de importância vital para a tresvaloração dos valores proposta por Nietzsche. Para tanto, comentará Daniel Halévy (historiador francês) acerca da obra indiana na vida intelectual do filósofo, e em torno de uma carta de Jorge Brandes a Nietzsche, de abril de 1888:

A carta de Brandes deveria ter sido para ele uma grande alegria e, se estivesse em estado favorável, talvez fosse a sua salvação. Pelo menos, é quase seguro que deve ter-lhe dado certa satisfação; embora, para dizer a verdade, apenas se encontrem rastros dela. É tarde, e Nietzsche já entrou no caminho a que o arrasta o seu destino. Durante esses dias de fadiga e tensão, fez uma das mais importantes leituras de sua vida – a última. Desejando conhecer o modelo dessas sociedades hierarquizadas cuja renovação esperara, consegue uma tradução das leis de Manu. Lê e sua esperança não se vê traída. Este código, que estabelece os costumes e a ordem de quatro castas; esta linguagem, tão bela, tão simples e tão humana na sua severidade; esta constante nobreza e, por fim, esta impressão de segurança e de doçura que se desprendem do conjunto do livro – entusiasmarão-no.<sup>811</sup>

Dirá Halévy que Nietzsche admira e copia inúmeros trechos da antiquíssima literatura, da qual nasceu a sua mensagem tresvalorativa aos dogmas judaico-cristãos, e a qual interpreta como constituindo o soberaníssimo antídoto contra a Bíblia. Na antiga literatura indiana, reconhece, diz ele, segundo Halévy, um olhar goetheano, cheio de boa vontade, e nele ouve esse *canto d'amore* que o filósofo mesmo havia querido cantar.

O código de *Manu* é, para Nietzsche, na verdade, mentiras hábeis e formosas, como bem admirava Nietzsche sem o escrúpulo moderno: enfim, algo indispensável ao espírito livre, posto que a natureza é inevitavelmente um caos, uma zombaria de todo apotegma e de toda a ordem e, para aquele que cogita a instalação de uma ordem, dever-se-ia afastar-se dela e conceber um mundo ilusório; algo que o excesso de realidade presente em *Manu* tenta elegantemente escapar ou não se motivar para tanto.

Halévy ainda nos apresentará ensejos explicativos acerca da relação Nietzsche e código de *Manu*:

Eis aqui o instante de uma crise da qual só conhecemos a origem e o fim. Nietzsche está só em Turim; ninguém assiste ao seu trabalho e ele a ninguém confia. Que pensa? Estuda, sem dúvida, e medita sem cessar neste velho livro ariano [*Manu-samhitā*] que lhe oferece o modelo de suas idéias [...] o código de Manu é o mais belo monumento de perfeição estética e social [...], [com o qual ele] reflete, se assombra, e suspende o trabalho. Quatro anos antes, uma dificuldade semelhante impedira-o de terminar o *Zarathustra*. Nem uma palavra já, do *além-homem* e do *eterno retorno*. As fórmulas ingênuas foram

<sup>811</sup> HALÉVY, Daniel. “Solidão e Morte de Nietzsche”. In: <http://www.consciencia.org/nietzschehalevy7.shtml>, acessado em 15 de outubro de 2010.

abandonadas; mas as tendências que elas encobriam: uma – lírica, ávida de instruções e de ordem, por ilusória que fosse; a outra – crítica, ávida de destruição e de lucidez – são invariáveis e se exercitam aqui.<sup>812</sup>

Rüdiger Safranski adiciona:

No “Crepúsculo dos Ídolos”<sup>813</sup> e no “Anticristo”<sup>814</sup> Nietzsche avalia um livro que lhe caiu nas mãos em Turim. Trata-se do “Livro de Leis de Manu”, editado e traduzido por Louis Jacolliot [mencionado anteriormente], [...]. Nietzsche mostra-se fascinado pela cruel coerência com que nesse livro de leis, segundo um funesto mandamento de pureza, a sociedade se organiza em classes sociais<sup>815</sup> rigorosamente separadas. Interpreta o fato das diversas castas não poderem se misturar entre si como [ou a partir de] uma inteligente biopolítica [...].<sup>816</sup>

Portanto, *Manu* visivelmente conglomerava, além de lhe oferecer o modelo de suas ideias e o fazer refletir e assombrar-se, como afirma Halévy, os campos de objeto e pensamento que Nietzsche há de considerar para sua empreitada mais audaciosa e sagaz: a tresvaloração dos valores. Para tanto, no *Anticristo* ele chegará às seguintes aferições comparando-o com a Bíblia:

É com sentimento oposto que leio o código de Manu, uma obra inigualavelmente espiritual e superior, tanto que apenas nomeá-la juntamente com a Bíblia seria um pecado contra o *espírito*. Logo se percebe: ele tem uma verdadeira filosofia atrás de si, em si, não apenas uma malcheirosa judaína de rabinismo<sup>817</sup> e superstição – até ao mais fastidioso psicólogo ele dá algo substancial para morder.<sup>818</sup>

Tomando a moral, por outro lado, como o cultivo de uma determinada raça e espécie, Nietzsche apontará mais uma vez para Manu:

O mais formidável exemplo dele é fornecido pela moral indiana, sancionada como religião na forma da “lei de Manu”. Aí se propõe a tarefa de cultivar não menos que quatro raças de vez: uma sacerdotal, uma guerreira, uma de mercadores e agricultores e, por fim, uma raça de servidores, os *shudras*. Evidentemente, aí já não estamos entre domadores de animais: uma espécie de homem cem vezes mais branda e mais razoável é o pressuposto para

<sup>812</sup> **Ibid.**

<sup>813</sup> VII.3, VII.5.

<sup>814</sup> §56-57.

<sup>815</sup> Na realidade, castas ou *varnas* são de melhor aplicação conceitual, já que “classe” carrega em seu bojo hierarquias econômicas e não deveres rituais, como é o caso indiano.

<sup>816</sup> SAFRANSKI, Rüdiger. **Nietzsche**: biografia de uma tragédia, op. cit., p. 285.

<sup>817</sup> “Judaína”, termo que, segundo Paulo César, tradutor e comentador de Nietzsche, foi criado pelo orientalista Paul de Lagarde (pseudônimo de Paul Bötticher, 1827-1891). “Judaína” refere-se à junção de judaísmo com ópio, ou seja, um ópio judaico ou um judaísmo viciante, ilusório e dogmaticamente criador de sonâmbulos.

<sup>818</sup> **O Anticristo**, op. cit., §56.

simplesmente conceber o plano de tal cultivo. Respira-se aliviado, quando se deixa o ar cristão de doença e masmorra e se adentra esse mundo mais são, mais elevado, *mais amplo*. Quão miserável é o Novo Testamento ao lado de Manu, como cheira mal.<sup>819</sup>

Uma inebriante comparação que apenas espíritos transeuropeus concebem. Mas suas penas afiadas não tardam em anunciar que a sensibilidade europeia não possui maior contrariedade do que as medidas de proteção para tamanha moral. Uma proteção que coloca o *caṇḍāla* em “seu lugar”, já que os mesmos – e aqui repete Nietzsche a voz de Manu – “são fruto do adultério, do incesto e do crime”; uma consequência necessária do conceito de cultivo, conclui o filósofo. E diante de inúmeras prescrições aos *caṇḍālas*, tais como apenas usarem adornos de ferro, a mão esquerda para quaisquer afazeres, viverem errantes e em farrapos, conclui Nietzsche, são instrutivas, visto que “nelas temos a humanidade ariana, totalmente pura, totalmente primordial [...] Por outro lado, torna-se claro *em qual* povo se eternizou o ódio, o ódio de *caṇḍāla* a essa ‘humanidade’ [ariana], onde se tornou religião, onde se tornou *gênio*”; eis sua visão de homem ariano: o homem védico apresentado por *Manu*.

E ele deixará mais claro o conceito de *ariano* em sua *Genealogia da Moral*, não sendo simplesmente uma etnia ou espécime, senão um traço típico de caráter, especialmente indiano, assim como também fica claro tal prerrogativa em *Manu*; nada tendo, porquanto, de relação intrínseca com esta ou aquela raça. Assim se expressará:

É verdade que, talvez na maioria dos casos, eles designam a si mesmos conforme simplesmente a sua superioridade no poder (como “os poderosos”, “os senhores”, “os comandantes”), ou segundo o signo mais visível desta superioridade, por exemplo, “os ricos”, “os possuidores” (este é o sentido de *arya*, e de termos correspondentes [...]). Mas também segundo um *traço típico de caráter*: e é este caso que aqui nos interessa.<sup>820</sup>

O caso que interessa a Nietzsche é o aspecto que interessa a *Manu*, o caráter, uma vez que *ārya* designa notadamente o nobre de espírito e ação, “alguém que é, que tem realidade, que é real, verdadeiro”.<sup>821</sup> Nietzsche como filólogo irá aperceber-se que um conceito de preeminência política sempre resulta de um conceito de preeminência espiritual, embora dê ensejos à exceções. Em relação à Índia, complementa: “o fato de a casta mais elevada ser simultaneamente a casta *sacerdotal*, e portanto preferir, para sua designação

<sup>819</sup> *Crepúsculo dos Ídolos*, VII, § 3, pp. 50-51.

<sup>820</sup> *Genealogia da Moral*, I, §5.

<sup>821</sup> *Ibid.*

geral, um predicado que lembre sua função sacerdotal [*brahman*, que resulta em *brāhmaṇa*]", sendo aqui que o "puro" e "impuro" se contrapõem pela primeira vez como distinção de camadas sociais, desenvolvendo posteriormente o dualismo "bom" e "ruim", mas, não mais no sentido estamental.

E mais uma vez com um olhar além das sensibilidades europeias, Nietzsche solta o verbo contra os antiarianos e os valores *caṇḍālas*:

O cristianismo, de raiz judaica e compreensível apenas como produto deste solo, representa o movimento oposto a toda moral do cultivo, da raça, do privilégio: – é a religião antiariana *par excellence*: o cristianismo, a tresvaloração de todos os valores arianos, o triunfo dos valores *caṇḍālas*, o evangelho pregado aos pobres, aos baixos, a revolta geral de todos os pisoteados, miseráveis, malogrados e desfavorecidos contra a "raça" – a imorredoura vingança *caṇḍāla* como religião do amor [...].<sup>822</sup>

Em outros termos, Nietzsche está mais uma vez repetindo a máxima indiana: "torna-te quem tu és", caso contrário, transformar-te-á em *caṇḍāla*, ressentido, em mais um do rebanho, homem do não cultivado e da mixórdia.

Porém, Nietzsche, não satisfeito com essa inicial comparação intelectual, adicionará que ainda existe algo mais importante ou prioritário que não pode ser esquecido, ao se confrontar o código de *Manu* com "toda espécie de Bíblia":

[...] com ele [com o Código de Manu] as classes *nobres*, os filósofos e os guerreiros, erguem a mão sobre a multidão; valores nobres em toda a parte, um sentimento de perfeição, um dizer Sim à vida, um triunfante sentimento de bem-estar consigo e com a vida – o *Sol* está em todo o livro.<sup>823</sup>

Como fruto desse sentimento de perfeição, do bem-estar, do Sim à vida e da presença onipenetrante da luz na obra, perpassa-se um antídoto, complementa Nietzsche, contra todas as "coisas nas quais o cristianismo verte a sua insondável vulgaridade", como, por exemplo, a procriação, a mulher e o matrimônio. Conclui que são estes (a procriação, a mulher e o matrimônio no código de *Manu*) tratados seriamente, com reverência, com amor e confiança. Por outro lado, diz o filósofo que "como se pode mesmo pôr nas mãos de crianças e mulheres um livro [como a Bíblia]" que contém palavras vis em torno do casamento e do tratamento para com as mulheres, tendo a noção da origem do ser humano ligado a uma concepção "imaculada". E, então, lança seu olhar transeuropeu com força total:

<sup>822</sup> *Crepúsculo dos Ídolos*, §4, p. 52.

<sup>823</sup> *O Anticristo*, op. cit., §56.

Não conheço livro em que se dizem tantas coisas delicadas e gentis às mulheres como o Código de Manu; esses velhuscos e santos [*brāhmaṇas*] têm um modo de serem amáveis com as mulheres que talvez não tenha sido superado. “A boca de uma mulher” – diz um trecho –, “o busto de uma garota, a oração de uma criança, a fumaça do sacrifício são sempre puros”. Outra passagem: “nada existe mais puro que a luz do sol, a sombra de uma vaca, o ar, a água, o fogo e o respirar de uma garota”. Uma última passagem [...]: “todas as aberturas do corpo acima do umbigo são puras, todas abaixo, impuras. Apenas na garota o corpo inteiro é puro”.<sup>824</sup>

No entanto, o ditirâmico Nietzsche irá ainda além com o seu olhar transeuropeu, quando afirma que um homem que possui profundidade no espírito como nos desejos, jamais poderá ter a respeito da mulher senão uma opinião ao modo oriental.<sup>825</sup> Tal grande espírito deverá se basear na prodigiosa e “imensa razão asiática, na superioridade de instinto da Ásia, tal como antigamente fizeram os gregos, esses grandes herdeiros e discípulos da Ásia”.<sup>826</sup> Não obstante, “como isto era necessário, lógico e mesmo humanamente desejado: que cada um medite a respeito”, remata Nietzsche. E aqui ele relaciona a Grécia à Ásia, como que reconhecendo minimamente as permutas orientais do saber grego, fato defendido em nosso esboço inicial. Nietzsche apontará ainda em seu escopo para a época trágica dos gregos que seria “[...] certo que se empenharam [muitos europeus] em apontar o quanto os gregos poderiam encontrar e aprender no estrangeiro, no Oriente, e quantas coisas, de fato, trouxeram de lá [...], [como] os hindus ao lado dos eleatas [...]”, porquanto, eles “sorveram toda a cultura viva de outros povos”.<sup>827</sup> Mas não seriam os gregos meros reprodutores: teriam ido além de suas apreensões e teriam vivido sua filosofia como poucos, completa.

Por conseguinte, Nietzsche entenderá que nos surpreendemos com a *não-santidade* visível, sob luz forte e *in flagranti*, dos meios cristãos, ao compararmos estes com a finalidade do Código de Manu. Isso porque, “estabelecer um código como o de Manu significa conceder a um povo, a partir de então, que ele venha a tornar-se mestre, tornar-se perfeito – ambicionar a suprema arte da vida”.<sup>828</sup> Uma maestria e necessária mentira sagrada que sanciona, aprimora e estabelece uma divisão social “natural”. E aqui Nietzsche se apresentará como apreciador e defensor do que ele chama “ordem das castas”.

*A ordem das castas*, a lei suprema, dominante, é apenas a sanção de uma *ordem natural*, de leis naturais de primeira categoria, sobre as quais nenhum

<sup>824</sup> **Ibid.**

<sup>825</sup> **Além do Bem e do Mal**, §238.

<sup>826</sup> **Ibid.**

<sup>827</sup> “A Filosofia na Época Trágica dos Gregos”, § 1, **Obras Incompletas**, p. 31.

<sup>828</sup> **Anticristo**, §57.

arbítrio, nenhuma “idéia moderna” tem poder. Em toda a sociedade sã se distinguem, condicionando um ao outro, três tipos de diferente gravitação fisiológica, dos quais cada um tem a sua própria higiene, seu próprio âmbito de trabalho, sua própria espécie de mestria e sentimento de perfeição. A natureza, e não Manu, é que separa os predominantemente espirituais, os predominantemente fortes em músculo e temperamento, e os que não se destacam nem de uma maneira nem de outra, os mediócrs – estes sendo o grande número, e os primeiros, os seletos. A casta mais alta – eu a denomino *os poucos* – tem, sendo ela a perfeita, também as prerrogativas dos poucos: entre elas, a de representar a felicidade, a beleza e a bondade na Terra. Apenas aos indivíduos mais espirituais é permitida a beleza, o belo: apenas neles a bondade não é fraqueza.<sup>829</sup>

O belo é para poucos porque é caótico, porque é ontológico ao trágico, porque está na vida, sendo a vida uma bela tragédia que só pode ser contemplada e vivida como tal por poucos; assim como uma moderna lente de observação focada na natureza selvagem a percebe como uma insinuante beleza da morte eminente, a cada passo e olhar faminto. *Pulchrum est paucorum hominum*, ou seja, diz Nietzsche reproduzindo a fala de Horácio<sup>830</sup> em suas *Sátiras*,<sup>831</sup> “o belo é para poucos” e o bom é um privilégio. Aqui, em *Manu*, adverte Nietzsche, não há maus modos, pessimismo, “um olhar que torna feio” ou uma indignação com a vida, já que tudo isso é prerrogativa dos *caṇḍālas*, para os quais o mundo não é perfeito em sua bela tragédia. Mas para o instinto dos mais espirituais, como *Manu*, conclui o adepto de Dionísio: “a imperfeição, tudo o que se acha *abaixo* de nós, à distância, o *páthos* da distância, o próprio *caṇḍāla* é parte dessa perfeição”.<sup>832</sup> Em outras palavras, a perfeição não está e nem é moldada pelo “bem” ou pelo “bom”, mas pelo que é natural, hierárquico e instintivo. E, para tanto, sabe-se da importância dos mais espirituais e *mais fortes*, no caso, dos *brāhmanas*, os quais, observa Nietzsche:

Encontram sua felicidade onde outros achariam sua ruína: no labirinto, na dureza consigo e com os outros, na tentativa; seu prazer é a auto-sujeição: o ascetismo torna-se neles dureza, necessidade, instinto. A tarefa difícil é para eles privilégio, lidar com fardos que esmagam outros, uma recreação. Conhecimento – uma forma de ascetismo. É a mais venerável espécie de homens: o que não exclui que seja a mais jovial, a mais adorável. Eles não dominam porque querem, mas porque *são*, não lhes é dado serem os segundos [na hierarquia social e intelectual, apesar de desprovidos de posses].<sup>833</sup>

<sup>829</sup> *Ibid.*, grifos do autor.

<sup>830</sup> Poeta lírico, filósofo romano (65-8 a.C.) e amigo pessoal do não menos famoso poeta Virgílio. Cf. MOTA, Arlete José. *Horácio* – sátiras de cunho narrativo. Rio de Janeiro: Faculdade de Letras, Tese de Doutorado em Língua e Literatura Latina pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1998.

<sup>831</sup> *Satire*, I, 9, 44. Cf. HORACE. *Satire*. Illinois: Bolchazy-Carducci Publishers, 1998.

<sup>832</sup> *O Anticristo*, op. cit., §57.

<sup>833</sup> *Ibid.*



Não por outro motivo, conclui o ditirâmico filósofo, até o momento permitiu-se meramente “buscar a beleza no *moralmente bom*”, razão suficiente, completa ele, para “acharmos tão pouco e termos de lidar com imaginárias belezas sem ossos! – tal como é certo haver, entre os maus, cem tipos de felicidade de que os virtuosos não suspeitam, neles também se acham cem tipos de beleza: e muitos ainda não foram descobertos”.<sup>834</sup>

### Um Zaratustra Indianizado?

Seguindo essa passagem sobre a grandeza do homem ser e estar em sua natureza transitória e transportadora, em um pequeno lago alpino de Silvaplana, primavera de 1881, o Zaratustra de Nietzsche,<sup>835</sup> nosso Zaratustra, cintila seu desejo primaz – o qual ganha corpo na obra homônima de 1883-1885 –, como um representante *bona fide* de uma campanha contra a moral (“ausência de si”) ou em profunda contraposição ao primeiro grande discurso maniqueísta da história, proferido pelo profeta iraniano Zoroastro ou Zaratustra. Dele abrolhou, se copiou, se inspirou ou insurgiu posteriormente um cariz identitário dos valores e das teologias judaico-cristãs, como bem nos alude Schopenhauer.<sup>836</sup>

Nietzsche, ao contrário de Hegel e Marx, concebe a história sem ditames lineares, uma vez que, para ele:

Desde as épocas mais remotas, na memória do homem, nas culturas hindu, egípcia e chinesa até os nossos dias, o *tipo superior de homem* é muito mais homogêneo do que se pensa [...]. Esquece-se como a humanidade está longe de pertencer a um único movimento e que juventude, velhice e declínio [ao estilo hegeliano] não são absolutamente conceitos aplicáveis a ela na sua totalidade. Esquece-se, para dar um exemplo, como a nossa cultura européia somente agora chega a se aproximar novamente deste estado de frieza filosófica e de cultura tardia, a partir do qual a formação de um budismo se torna compreensível. O dia em que for possível traçar as linhas isocrômicas das culturas através da história, o nosso conceito moderno de progresso se encontrará totalmente invertido: e o índice mesmo segundo o qual ele é avaliado, isto é, pelo democratismo.<sup>837</sup>

<sup>834</sup> *Aurora*, op. cit., §468.

<sup>835</sup> O qual é explicado pelo próprio filósofo: “A autossuperação da moral pela veracidade, a auto-superação do moralista em seu contrário – *em mim* – isto significa em minha boca o nome Zaratustra”. Cf. *Ecce Homo*, “Por Que Sou um Destino”, 3, p. 104.

<sup>836</sup> Diz Schopenhauer: “Da religião Zend [zoroastriana] provém a religião judaica [...]. De Ormuz veio Jeová, e de Ahriman, Satã”. Cf. SCHOPENHAUER, A. *The World as Will and Idea*. Tomo III, New York: AMS Press, 1977, p. 446.

<sup>837</sup> SOBRINHO, Noéli (org.). *Nietzsche – Escritos Sobre História*, op. cit., p. 285.

Desta forma, Zaratustra não é o Zaratustra histórico persa, exceto como sua contrapartida, como sua inversão. E Nietzsche pode ter escolhido Zoroastro como seu modelo porque ele (o Zaratustra histórico) também saboreou a ironia de inverter o deus da natureza (Angra Mainyu ou Ahriman) para o deus da moral (Ahura Mazda), ou seja, houve uma “passagem de um deus cósmico para um deus ético [em concepção weberiana] sem admitir a visão antropomórfica de deus”, como nos adverte Santiago.<sup>838</sup> Nietzsche, enfim, reverte o que foi invertido.

Em um primeiro olhar, no entanto, pode-se pensar que Zaratustra é retratado por Nietzsche com conotações bíblicas, como Moisés descendo do monte com um “novo” conjunto de leis fabulosas, mas tal fato, o Zaratustra nietzschiano, possui elementos extras que não combinam com a versão mosaica, senão com inúmeras e tipicamente indianas. Haja vista os grandes literatos indianos da antiguidade como *Vyāsadeva*,<sup>839</sup> que, a exemplo de Zaratustra, vive a meditar nas montanhas, com aspecto de forma que, para muitos, não passava de um ente sábio, mas intermediário entre um louco e um cadáver<sup>840</sup> devido à sua aparência horrenda e atitude de mendicante (como Zaratustra a pedir esmolas em meio a florestas<sup>841</sup> e como os peculiares *yogīs* indianos) e a produzir em escritural estilo grande parte e os mais antigos aforismos do pensamento indiano.

Nos primeiros instantes de firmação da supremacia histórica da sua obra *Zaratustra*, Nietzsche a eleva acima das mãos de um Goethe e um Shakespeare, não sabendo eles, diz o filósofo, respirar sequer um instante nessa paixão e nessa altura tremendas; sendo Dante, em comparação, apenas um mero crente. E ele não tarda, junto aos seus Grandes pensadores em exposição comparativa, a comparar tal obra com os poetas dos *Vedas*, que para seu orgulho desenfreado, ou “cega superestimação”, no dizer de Thomas Mann,<sup>842</sup> são indignos de desatar as sandálias de Zaratustra.<sup>843</sup> Todavia, em nada os poetas védicos devem aos lados noturno e profundo de Zaratustra, hajam vista suas quase infinitas semelhanças.

Em uma primeira apreciação, percebe-se que o ensinamento de Zaratustra é inicialmente transmitido para os sábios da floresta, e está baseado em uma declaração que é o

<sup>838</sup> SANTIAGO, G. C. “*Zaratustra: da cosmologia à ética iraniana*”. In: *Reflexão*, PUCCAMP, 41 (Pensamento Oriental), 1998, p. 17.

<sup>839</sup> Segundo a filósofa, epistemóloga e comentadora da filosofia indiana Consuelo Martín, da Universidad Complutense de Madrid, *Vyasa* significa em sânscrito “o que interpreta” ou “o que compila os livros”. *Vyasadeva* seria, portanto, o divino (*deva*) intérprete e compilador da literatura antiga. Cf. MARTÍN, Consuelo (ed.). *Bhagavad Gītā con Los Comentarios Advaita de Śankara*. Madrid: Editorial Trotta, 2009, p. 11, nota 2.

<sup>840</sup> *Assim Falou Zaratustra*, “Prólogo”, p. 44.

<sup>841</sup> *Ibid.*, pp. 45-46.

<sup>842</sup> *Ecce Homo*, “Posfácio”, p. 126.

<sup>843</sup> *Ibid.*, “Assim Falou Zaratustra”, 6, p. 85.

extremo oposto ao teísmo zoroástrico histórico e às premissas dogmáticas vigentes e herdeiras do zoroastrismo na modernidade (judaísmo, islamismo e cristianismo), para as quais o bem e o mal são inimigos e opostos, ao passo que tal oposição corrobora o pensamento indiano que preza pelo “além do bem e do mal”, como já bem demonstrado, aqui.

No mais, o Zaratustra de Nietzsche é santificado assim como os bovinos para os indianos: “paciente como uma vaca”,<sup>844</sup> e se utiliza do símbolo de um touro chifrudo para conchamar o sopro do vento do Sul.<sup>845</sup> Além disso, defende que a boa guerra santifica tudo,<sup>846</sup> assim como nos informa a *Bhagavad-gītā* que “os verdadeiros sábios não se lamentam nem pelos vivos nem pelos mortos”,<sup>847</sup> pois em uma guerra justa “se morres na luta conseguirás o firmamento, e se venceres desfrutarás da Terra. Portanto, levanta-te e luta! Empreende a batalha sem tomar em conta o prazer ou a dor, a vitória ou a derrota [...]”.<sup>848</sup>

A este respeito, dirá Weber:

Guerra e política encontraram, nesse esquema [do *dharma*], o seu lugar. Que a guerra faça parte integrante da vida é coisa que se verifica lendo na *Bhagavad-gītā* a conversa que mantêm *Kṛṣṇa* e *Arjuna*.<sup>849</sup> “Age como necessário”, isto é o dever que te é imposto pelo *dharma* da casta dos guerreiros e observa as prescrições que a regem ou, em suma, realiza a “obra” objetivamente necessária que corresponde à finalidade de tua casta, ou seja, guerrear. Nos termos dessa crença, cumprir o destino de guerreiro estava longe de constituir ameaça para a salvação da alma, constituindo-se, ao contrário, em seu sustentáculo.<sup>850</sup>

Zaratustra também fala que o tempo é cíclico<sup>851</sup>, igualmente à *Bhagavad-gītā* e toda a literatura indiana, as quais exortam que “os que conhecem o dia e a noite sabem que o dia de *Brahmā* dura mil idades [*yugas*] e sua noite outras mil. Ao amanhecer o dia, o

<sup>844</sup> **Assim Falou Zaratustra**, “O Discurso de Zaratustra”, p. 55.

<sup>845</sup> **Ibid.**, “De Velhas e Novas Tábuas”, 8, p. 240. Aqui, Nietzsche se utiliza de tais símbolos para contrapor-se a todos que se agarram a “bem” e “mal”, tornando-se estereis, borralheiros e consolados. Interessante notar sua escolha por um touro para que tudo flua com o novo vento além do bem e do mal.

<sup>846</sup> **Ibid.**, p. 73.

<sup>847</sup> *Bhagavad-gītā*, II.10. Tradução de Consuelo Martín.

<sup>848</sup> **Ibid.**, II.37-38.

<sup>849</sup> O *Mahābhārata* (“O Grande *Bharata*”, referente ao mítico rei indiano, antepassado dos clãs presentes na obra), conhecido por inúmeras linhas de pensamento como o quinto *Veda*, trata-se de um épico que contém 110.000 *ślokas* (estrofes) distribuídas em 100 capítulos. Nestes capítulos, expõem-se os fatos que conduzem à grande batalha mítica de *Kuruṣṭetra*, tendo como um de seus principais personagens o deus *Kṛṣṇa*, o qual transmite ao seu amigo e discípulo *Arjuna*, no meio dos dois exércitos que lutarão na batalha de *Kuruṣṭetra*, o episódio que se transformará em um dos documentos filosófico-religiosos mais importantes do sânscrito e de toda literatura indiana: a *Bhagavad-gītā*.

<sup>850</sup> WEBER, Max. **Ciência e Política**: duas vocações. São Paulo: Cultrix, 2004, p. 117, conformidade do sânscrito nossa.

<sup>851</sup> **Assim Falou Zaratustra**, “Da Visão e do Enigma”, §2, p. 193.

manifesto surge do imanifesto. E ao chegar a noite, tudo se dissolve novamente no imanifesto”.<sup>852</sup> Em outras palavras, o tempo é sem começo e sem fim, é um eterno retorno, e, uma vez que nenhum evento é por si absoluto, o tempo cíclico repousa na permanente sequência de ciclos repetitivos, possuindo um movimento circular contínuo e caracterizado pelo perpétuo retorno de momentos. Isso constitui que a história não comporta nenhum fato singular. Pelo contrário, a história é marcada pela reedição de acontecimentos passados e que se multiplicam infinita e circularmente. Deste modo, o tempo para os indianos não passa de um círculo inexorável – sem saída e sem fim aparente, fazendo tudo girar eternamente na roda da história: a *samsāra*; restando aos iluminados e para aqueles que seguem o seu *dharma*, no entanto, saírem desse ciclo para fazerem sua história pessoal e única. Para o pensamento indiano, destarte, “a experiência no mundo e na história é desprovida de validade ontológica”, como aferirá Eliade.<sup>853</sup>

Para o desperto dançarino de Nietzsche, desejar significa ter-se perdido,<sup>854</sup> algo também semelhante ao que a *Bhagavad-gītā* nos exporá: “para aquele que está pendente aos objetos sensoriais aparece o apego. Do apego nasce o desejo e do desejo [frustrado] a ira. A partir da ira se produz o erro, do erro a falta de memória e desta, a perda da capacidade de compreensão. Consequentemente, o ser humano se perde”.<sup>855</sup>

Desta forma, para Zaratustra, o homem deve ser superado,<sup>856</sup> ao mesmo tempo em que louva a pobreza como os budistas e os *brāhmaṇas*,<sup>857</sup> não falando em linguagem popular e para o povo diretamente,<sup>858</sup> amando a floresta (ao contrário das religiões urbanistas, surgidas no Oriente Médio, mais uma vez: judaísmo, cristianismo e islamismo),<sup>859</sup> sendo, deste modo, “mais familiar com selvas do que com templos”,<sup>860</sup> bem ao estilo da antiguidade indiana pré-budista, que é conhecida como sem templos públicos e com ênfase à meditação campesina.

E Zaratustra ainda dorme debaixo de figueiras, uma das mais sagradas e simbólicas árvores para os indianos, a *Aśvattha*.<sup>861</sup> Tal árvore simbólica, nos informa a *Bhagavad-gītā*, representa o Universo e seu paradoxo dos contrários:

<sup>852</sup> *Bhagavad-gītā*, VIII.17-18.

<sup>853</sup> ELIADE, Mircea. **Mitos, Sonhos e Mistérios**. Lisboa: Edições 70, 1989, p. 51.

<sup>854</sup> **Assim Falou Zaratustra**, “Da Bem-Aventura a Contragosto”, p. 198.

<sup>855</sup> *Bhagavad-gītā*, II.64-65.

<sup>856</sup> **Assim Falou Zaratustra**, pp. 74, 83.

<sup>857</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>858</sup> *Ibid.*, “Prólogo”, p. 40.

<sup>859</sup> *Ibid.*, “O Discurso de Zaratustra”, p. 81.

<sup>860</sup> *Ibid.*, “O Canto da Melancolia”, §3, p. 349.

<sup>861</sup> *Ibid.*, p. 94.

[...] afirma-se que existe uma figueira eterna, cujas raízes ficam para cima e galhos para baixo e cujas folhas são os cânticos védicos. Quem conhece esta figueira é um conhecedor dos Vedas. Os galhos desta árvore se estendem para baixo e para cima, nutridos pelos três *gunas*.<sup>862</sup> Os seus brotos são os objetos perceptíveis. Esta árvore também tem raízes que descem, e estas estão atadas às ações frutivas da sociedade humana. Não se pode perceber a verdadeira forma desta árvore a partir deste mundo. Ninguém pode compreender onde ela acaba, onde começa ou onde ela se alicerça.<sup>863</sup>

Zaratustra se exhibirá como um mestre ou *ācārya* indiano que ensina através do exemplo de vida: “sou um exemplo: *obrai* conforme o meu exemplo”,<sup>864</sup> ou seja, concebe a sociedade como algo que está sempre à procura de quem a comande,<sup>865</sup> como analogamente aclara a *Bhagavad-gītā*: “qualquer ação praticada por um homem superior é tomada como exemplo por toda a comunidade como se fosse um padrão que todos querem seguir”.<sup>866</sup> Noutras palavras, não existe sociedade sem um herói, sem um mestre e sem um líder que a inspire e a molde.<sup>867</sup> Diria Weber: sem carismas.

Zaratustra se exhibe como tal, e em especial como um dançarino acompanhado de serpentes prudentes que se enrolam no pescoço e de mortos, assim como o deus *Śiva* que possui serpentes envolta do pescoço, cinzas mortuárias por todo o corpo e está sempre rodeado de mortos. Esse ponto é corroborado por Rüdiger Safranski, ao afirmar que o Zaratustra de Nietzsche “dança como dançava o deus indiano Shiva”.<sup>868</sup> Gilbert Durand assim o demonstrará:

Shiva, divindade cíclica [...] é também o dançarino supremo. *Shiva Nataraja*, o “senhor da dança”, brande com uma mão o pequeno tambor que ritma a manifestação do universo, com a outra a chama do sacrifício. Dança cercado por uma auréola de chamas (*prabha-mandala*). E podemos já

<sup>862</sup> Supressão, cooperação e transformação; prazer, dor e indiferença; adesão, coesão e desintegração; emancipação, afinidade e crime ou ainda manifestação, movimento e retração. Cf. BERNARD, Theos. **Hindu Philosophy**. Delhi: Motilal Banarsidass, 1996, p. 92.

<sup>863</sup> *Bhagavad-gītā*, XV.1-3. Tradução nossa.

<sup>864</sup> **Assim Falou Zaratustra**, “De Velhas e Novas Tábuas”, §20, p. 249.

<sup>865</sup> **Ibid.**, “De Velhas e Novas Tábuas”, §25, p. 253.

<sup>866</sup> *Bhagavad-gītā*, III. 21.

<sup>867</sup> Nesse sentido, Pierre Bourdieu, na esteira do pensamento weberiano, sustenta que o compartilhamento de *habitus* manifestados em circunstâncias semelhantes de existência é de fato uma prerrogativa alicerce para o êxito de quaisquer empreitadas de mobilização social, as quais só podem ser levadas a cabo tendo como base uma concordância mínima entre os *habitus* dos agentes sociais que capitaneiam a mobilização, tais como líderes políticos, carismáticos, mistagogos, profetas, “Zaratustras” etc.) e aqueles cujas expectativas e disposições socialmente constituídas os tornam predispostos a perfilhar os atributos carismáticos dos discursos e ações daqueles agentes mobilizadores. Há, em poucas palavras, uma subjetividade socializada pelo interesse ou contágio, através da qual quem comanda inspira às regras e aos costumes. Cf. BOURDIEU, Pierre & WACQUANT, Loic. **An invitation to Reflexive Sociology**. Chicago: University of Chicago Press, 1992, p. 126.

<sup>868</sup> SAFRANSKI, Rüdiger. **Nietzsche**: biografia de uma tragédia, op. cit., p. 283.

completar a bela expressão de Zimmer, quando escreve que a ‘roda do tempo é uma coreografia’, acrescentando que toda a coreografia rítmica é uma erótica.<sup>869</sup>

Assim também, prossegue Safranski, dançava o próprio Nietzsche em seu quiosque, pouco antes do seu colapso em Turim, em cuja casa morava. A esposa do dono do quiosque “relata que escutara o professor cantando em seu quarto e, inquieta com outros ruídos, espiara pelo buraco da fechadura: e o vira ‘dançando nu’”.<sup>870</sup>

Acompanhado ainda está Zaratustra de uma altiva águia, assim como o transporte simbólico do deus *Viṣṇu*. “‘São os meus animais!’”, disse Zaratustra, regozijando-se de todo o coração”.<sup>871</sup> E ele é aquele que desperta o canto de um amante bradando: ah “se eu soubesse atrair-vos de volta [para a selvagem sabedoria] com flautas de pastores”,<sup>872</sup> assim como o vaqueiro, dançarino e flautista deus *Kṛṣṇa*.

As descrições purânicas desse flautista e dançarino deus *Kṛṣṇa*, também conhecido por *Gopīnātha*, com suas amantes *Gopīs* (vaqueiras) nas madrugadas da sagrada floresta de *Vṛndāvana* (hoje, próxima a capital Delhi), é a representação do amante divino das *Gopīs* ou das vaqueiras míticas que desfrutavam com *Kṛṣṇa* o doce sabor da relação entre amantes, sendo *Rādhā* a principal delas.

Tudo isso nos leva a Zaratustra, que se diz pretérito dos jovens e em certa noitinha caminha nos bosques e encontra algumas jovens dançando umas com as outras, as quais o reconhecem imediatamente e param tudo – como sempre fizeram as *Gopīs* com *Kṛṣṇa*. Esse amor de tipo de amante de *Kṛṣṇa* é a expressão da devoção máxima alcançável por muitas linhas de pensamento indianas. E toda essa “devoção erótica” está presente e motiva os êxtases espirituais e as ações de muitos pensadores indianos. É, na verdade, o grau máximo de devoção a ser buscado e a ser desejado, pensam eles, sendo a meta para a qual muitos indianos (e hoje, não indianos também) almejam entregar-se por completo.

Zaratustra, como um cupido sedutor e com palavras doces, verossimilhante ao deus *Kṛṣṇa*, se aproxima e pede às “jovens com lindos tornozelos” para continuarem a divina dança (outro aspecto cultural indiano: uso cotidiano de tornozelos por parte das jovens para atrair as mentes masculinas), pois ele agora as acompanhará com um canto, ao que Nietzsche complementa: “E este é o canto que Zaratustra entoou, enquanto Cupido e as jovens

<sup>869</sup> DURAND, Gilbert. *As Estruturas Antropológicas do Imaginário*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 336.

<sup>870</sup> SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche*, op. cit., p. 284.

<sup>871</sup> *Assim Falou Zaratustra*, “Prólogo”, §10, p. 48.

<sup>872</sup> *Ibid.*, “O Menino com o Espelho”, p. 113.

dançavam juntos”.<sup>873</sup> Tal dança é retratada nos *Purāṇas* como a *Dança da Rasa*, ou seja, como a “dança mais doce” entre o deus azul *Kṛṣṇa* (visto como *Kāmadeva* ou “cupido divino”) e suas amantes vaqueiras, jovens e devotadas dançarinas.

Muitos e muitos outros elementos, a seguir apresentados, corroboram uma estreita ligação do Zaratustra de Nietzsche com a cultura indiana, mesmo que esta tenha passado alhures, como entre os gregos. Há, na verdade, uma inteligente sátira nietzschiana em relação aos dogmas judaico-cristãos que honram a moral da antinatureza. Assim, para compor e recheiar sua sátira, Nietzsche utiliza-se de explícitos detalhes culturais indianos. Uma composição que, segundo o próprio autor em *Ecce Homo*, durou 18 meses de gravidez até o seu parto como uma fênix musical. E mais uma vez a Índia mostra-se presente: “Esse número exato de dezoito meses poderia sugerir, entre budistas pelo menos, que no fundo sou uma fêmea de elefante”.<sup>874</sup> Lembrando Nietzsche da importância dos números entre os indianos e de que a dor não é vista como objeção à vida ou à potência.

Zaratustra vem agora, após seu parto doloroso, vivaz e musical, não mais para instalar ou manter o maniqueísmo ou a moral antinatureza, mas para contrapô-lo e aniquilá-lo. E por tal empreitada além desses valores, “não é dado a todos ter ouvidos para Zaratustra”, eis sua sedução.<sup>875</sup>

Desta forma, tal terra, a mais ocidental do Oriente na antiguidade (sob a ótica geográfica orientalista), o Irã, um dos principais contatos imediatos para os europeus em torno de ideias e costumes orientais, não obstante, com forte influência da cultural indiana, transformar-se-á em um palco fabuloso e poderoso daquele que “caminha como um dançarino”, bem ao estilo dos Deuses indianos. E essa insinuante caricatura e contraposição ôntica nietzschiana, do e ao profeta iraniano, vocifera que a dor não é uma objeção à vida, uma vez que: “Se felicidade já não tens para me dar, pois bem! *ainda tens a tua dor...*”.<sup>876</sup> A despeito e sem demora, acrescenta o adepto de Dionísio, “[que] o destino da alma dê a volta, o ponteiro avance, a tragédia *comece...*”.<sup>877</sup> Em outras palavras: que a tragédia, rejeitada pelos maniqueístas (originais e herdeiros), retome o seu lugar na vida, assim como sempre a conceberam os gregos pré-socráticos e indianos.

Assim como *Buddha* e centenas de outros homens presentes na vasta literatura védica e brahmânica, bem como visivelmente ainda sob os nossos olhos no cotidiano indiano

<sup>873</sup> *Ibid.*, “O Canto da Dança”, pp. 137-138.

<sup>874</sup> *Ecce Homo*, “Assim Falou Zaratustra”, p. 79.

<sup>875</sup> *Ibid.*, “Prólogo”, 4, p. 17.

<sup>876</sup> *Ecce Homo*, “Assim Falou Zaratustra”, I, p. 80.

<sup>877</sup> *A Gaia Ciência*, §382.

– e só aqui e com todas as parafernalias imaginárias de tal cultura –, Zaratustra “foi para a montanha. [E] Gozou ali, durante dez anos, de seu próprio espírito e da solidão, sem deles se cansar. No fim, contudo, seu coração mudou”.<sup>878</sup> Do mesmo modo, como um típico e exclusivo *sādhu* indiano em sua caverna, sozinho como o mar, o Zaratustra de Nietzsche permaneceu até o momento de sua iluminação frente ao Sol, acompanhado de sua águia e serpente; e ainda teve tempo de sonhar “que havia renunciado a toda e qualquer vida [...] no solitário castelo montano da morte”.<sup>879</sup>

Tal solidão e renúncia de si mesmo sempre foi o desejo intrínseco do próprio filósofo, já que estes estados de ser e estar são anunciados em toda a sua obra e insistentemente às pessoas mais achegadas, como em uma carta à sua irmã, datada de julho de 1887:

A construção de minha existência está em que tudo o que eu, como filósofo radical [tal como um renunciante indiano], necessito de modo radical – estar livre de profissão, de mulher e filhos, de amigos, de sociedade, de pátria, da fé, estar livre quase de amor e ódio.<sup>880</sup>

Tal radicalismo seria (e é) encarado por um pensador indiano como: Nietzsche com certeza foi um *yogī* renunciante em outros momentos, mas por não ter alcançado a plenitude de suas práticas e desejos, agora retorna para mais uma vez buscar e abraçar sua senda tão incansavelmente construída. A *Bhagavad-gītā* informará que “um *yogī* é maior do que o asceta, maior do que o empirista e maior do que o trabalhador frutivo”,<sup>881</sup> e que, portanto, é equânime tanto na felicidade quanto na aflição e sempre satisfeito (livre de amor e ódio), não se considera proprietário de nada (como mulher e filhos), que não depende do curso em que as atividades habitualmente se desenvolvem (livre de profissão), que renuncia tanto as coisas auspiciosas quanto às danosas (livre de amigos, sociedade e pátria), está acima da fama e da infâmia (sendo radical) etc.<sup>882</sup>

Diante de seus primeiros passos, agora como o libérrimo dançarino, Zaratustra deparou-se com um velho santo na floresta, o qual, mais uma vez ao jeito indiano, “deixara sua sagrada choupana para ir à procura de raízes no mato” e o indagou: mudado estás Zaratustra, que pretendes agora com os que dormem? “Amo os homens”, respondeu o desperto sem demora. E retrucando Zaratustra, o santo tentará convencê-lo que a humanidade

<sup>878</sup> **Assim Falou Zaratustra**, I, p. 33.

<sup>879</sup> **Ibid.**, “O Adivinho”, p. 167.

<sup>880</sup> “Sumário Cronológico da Vida de Nietzsche”, apresentado por Paulo César de Souza. In: NIETZSCHE, F. **Ecce Homo**: como alguém se torna o que é. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, pp. 11-12.

<sup>881</sup> *Bhagavad-gītā*, VI. 46. Tradução de Bhaktivedanta Swami.

<sup>882</sup> **Ibid.**, XII. 13-20.



é imperfeita e indigna de quaisquer presentes ou auxílios, sendo melhor, portanto, permanecer na floresta, longe dos humanos e perto dos animais. Entretanto, curioso, o santo pergunta: o que trazes aos homens? E Zaratustra nada tem a dar e ainda exclama: “Deixai-me ir embora depressa, antes que vos tire alguma coisa!”. Zaratustra aqui toma a decisão de *Buddha*, ou seja, sai do seu “prazeroso” e em êxtase espaço idílico, não para sacrificar-se, mas em prol da iluminação dos demais, isto é, para motivá-los a irem além do humano, além de seus corpos, além de suas mentes, além de seus limites e serem, enfim, como os Deuses: envergonhados de todo trajo e moldados pela redenção através do “assim eu o quis!”.<sup>883</sup> No mais, afirmações de *Buddha* no *Dhammapada*, após a sua iluminação, bem poderiam compor o escopo das frases do Zaratustra nietzschiano e do próprio filósofo:

Prefiro vagar solitário, sem coroa terrena, sem lar, mas iluminar o mundo. Vou percorrer os caminhos, porém com os pós-imaculados e pacientes, tendo como leito a poeira das estradas e como moradia, os desertos; tendo por companheiros as coisas vis e por alimento, aquilo que me derem as almas caridosas; sem vestimentas outras que andrajos dos miseráveis, sem abrigo outro que as cavernas obscuras e as árvores das matas.

Não menos budista são as palavras daquele que prefere olhares e mãos, ao invés de juramentos:<sup>884</sup> “[...] não encontrei a minha pátria em parte alguma; errante sou eu em todas as cidades”.<sup>885</sup> E mais: “[...] eu caminho entre os homens como entre fragmentos e membros avulsos de seres humanos”.<sup>886</sup> Mais adiante ele rompe com toda moral de rebanho e assegura: “[...] há também uma sabedoria que floresce na escuridão, uma sabedoria de sombras noturnas: tal como a gême sempre: ‘Tudo é vão!’”. Zaratustra parece aqui legiferar que a escuridão é a luz absoluta. E concordariam os sábios indianos ao dizerem que o mundo terrestre nada mais é do que uma sombra de realidades incólumes, mas não estáticas, para a qual, sem sol e sem lua por perto, lhe resta a sua particular escuridão. E Zaratustra complementar: “não gosto daqueles para os quais todas as coisas são boas e este é o melhor dos mundos. A esses chamo onicotententes”.<sup>887</sup> Um onicotentamento de quem deseja conservar-se, de quem quer tudo de graça<sup>888</sup> ou daqueles que têm apenas uma única escolha

<sup>883</sup> **Assim Falou Zaratustra**, “Da Redenção”, pp. 172-173.

<sup>884</sup> **Ibid.**, “Dos Três Males”, 2, p. 228.

<sup>885</sup> **Ibid.**, “Do País da Cultura”, p. 152.

<sup>886</sup> **Ibid.**, “Da Redenção”, p. 171.

<sup>887</sup> **Ibid.**, “Do Espírito de Gravidade”, 2, p. 232.

<sup>888</sup> **Ibid.**, “De Velhas e Novas Tábuas”, 5, p. 238.

na vida: “tornar-se animais malvados ou malvados domadores de animais; [eu, diz Zaratustra] não construiria, no meio deles, uma choupana para mim”.<sup>889</sup>

Seguindo essa linha de pensamento não menos indiana, Zaratustra, ao deixar o “mais feio dos homens”,<sup>890</sup> sente-se só por alguns instantes e inquieta-se com tamanho e anticrepuscular estado, quando, não menos que de repente, apercebe-se sutilmente de algo vivo que o reanima e que está próximo e conclui: “já me sinto menos só: desconhecidos companheiros e irmãos vagueiam a meu redor, seu cálido respiro penetra-me a alma”.<sup>891</sup> Cálido e amigável respiro, com o qual se surpreende Zaratustra ao deparar-se com “algumas vacas reunidas numa encosta”, próximas e exalando cheiros que “haviam-lhe aquecido o coração”.<sup>892</sup>

Zaratustra percebe, no entanto, que as vacas estão atentas a outra coisa, sem darem a mínima atenção à sua presença. E assim que o búdico desperto se aproxima delas, escuta distintamente uma voz humana vir do meio das vacas, que as absorve em atenção. Surpreendentemente, sobe a encosta e pula o desperto entre as vacas para ver de perto quem é o ente a tomar tamanha vigilância, ou quem sabe alguém que não poderia ser socorrido por elas. Por sua surpresa, encontra um homem sentado e clamando a atenção das vacas, exortando para que não tenham medo dele. Era, enfim, discerne Zaratustra espantado, um “pregador de sermões na montanha” – uma clara alusão ao criador de uma seita judaica que posteriormente tentou enfiar uma cruz nas costas do mundo.

E aqui entra em cena a explicação mor da simbologia da vaca em Nietzsche, a qual não pode ser apressadamente confundida com a percepção de um vulgo em torno dos bovinos, já que Nietzsche joga no palco de sua narrativa um diálogo explicativo. Qual seja, Zaratustra pergunta ao pregador o que ele procura ali, obtendo a mais inesperada resposta:

O mesmo que tu, [...] Ou seja, a felicidade na terra. Mas isso, justamente, eu queria aprender destas vacas. Pois, fica-o sabendo, é meia manhã que insto com elas a esse propósito e já estavam para dar-me a resposta. Por que as incomodas? Pois, até quando não voltarmos atrás [nos convertermos] e não nos tornarmos como as vacas, não entraremos no reino dos céus.<sup>893</sup>

Devemos, portanto, complementa o pregador de sermões na montanha, aprender a ruminar – o que alude a regurgitar, remastigar e quedar-se deitadas ao sol, sem

<sup>889</sup> *Ibid.*, “Do Espírito de Gravidade”, 2, p. 233.

<sup>890</sup> O que matou deus, não suportando o seu “eterno” testemunho e vigilância.

<sup>891</sup> *Assim Falou Zaratustra*, “O Mendigo Voluntário”, p. 314.

<sup>892</sup> *Ibid.*, pp. 314-315.

<sup>893</sup> *Ibid.* Alusão ao Evangelho de Mateus, 18.3., onde se troca vacas por espírito de crianças.

pensamentos penosos que tornam o coração flatulento –<sup>894</sup> e conseguir não ter náuseas, nojo ou aflição para com o mundo. Ainda mais surpreso, o “sem nojo” Zaratustra o indaga se ele não seria aquele mendigo voluntário que outrora abandonou a riqueza, por ter vergonha dela e dos ricos, mas que, por fim, ninguém mais o aceita como tal, uma vez que conquistara o seu rebanho. Sim, dirá o pregador beijando as mãos do desperto e “sem nojo”: “Mas eles não me aceitaram [...] tu bem o sabes. Assim, por fim, fui ter com os animais e com estas vacas”.<sup>895</sup> Prosseguindo, justifica-se o pregador afirmando que hoje em dia tudo o que é vil se tornou à maneira do populacho, chegando a ora da lenta e revoltosa ação do populacho: “plebe em cima, plebe embaixo! Que ainda significa, hoje em dia, ‘pobre’ e ‘rico’! Desaprendi a diferença – e, então, fugi para longe, cada vez mais longe, até que cheguei a estas vacas”.<sup>896</sup> Agora as vacas são herdeiras dos céus, não os pobres, concluiu.

Astutamente, Zaratustra o provoca e pergunta: mas por que não os ricos como herdeiros? E aqui ele se revela como um ainda mendigo voluntário, atacando a riqueza com fervor, como canalhice de cujo fedor extraímos de qualquer lixeira. Na verdade, ressoa o pregador, são todos, hoje, plebes douradas. Imediatamente Zaratustra o repreende e o alerta que tamanho rancor não fará bem para o seu estômago, que necessita de um alimento mais sadio, já que não seria ele um carnívoro: “És um herbívoro que mastiga plantas, raízes e grãos e gostas do mel, percebe e completa Zaratustra, no entanto, debes conhecer também os meus animais e suas felicidades, vá até minha caverna, pois lá encontrarás um novo mel de favos dourados, dos quais debes te alimentar”. E aconselha Zaratustra: “Mas agora despede-te logo destas vacas, ó admirado, ó encantador, por mais penoso que seja esse adeus. Pois elas são os amigos e mestres mais calorosos”.<sup>897</sup> “Amigos e mestres mais calorosos”, nenhuma afirmação seria mais indiana. E Zaratustra o faz não com palavras mansas, mas brandindo o bastão – outra simbologia indiana –<sup>898</sup> na direção do terno mendigo.

<sup>894</sup> **Ibid.**, palavras do pregador ao descrever as vacas mais à frente.

<sup>895</sup> **Ibid.**, p. 316.

<sup>896</sup> **Ibid.**

<sup>897</sup> Optamos aqui pela tradução de Noéli Sobrinho, da editora PUC-RIO, por melhor exprimir a simbologia narrativa empregada por Nietzsche. Cf. SOBRINHO, Noéli Correia (org.). **Escritos Sobre Política – Friedrich Nietzsche: as ideologias e o aristocratismo**, vol. 1, Rio de Janeiro: PUC, 2007, p. 265.

<sup>898</sup> Lembramos que os *sannyāsins* ou renunciantes da Índia utilizavam e utilizam um bastão ou *tri-daṇḍa* (também denominado de *maskara*) composto de três varas de bambus envolvidas com tecidos açafroados, os quais representam o mesmo que o tridente dos *śaivas* ou shivaístas, ou seja, um estado de controle da mente, da fala e do corpo. Os renunciantes *māyāvādīs* ou adeptos que concebem o mundo como simples *Māyā* (a não percepção da transitoriedade da matéria), utilizam *ekadaṇḍīs*, bastões com uma única vara de bambu. Todos estes renunciantes são *daṇḍīs* ou *maskarins*, “portadores de um bastão”. Eles apenas “abandonam” este bastão quando alcançam a plataforma ou categoria de *Paramahansa*, o ponto mais alto de realização inserida nesta viagem sem volta, rumo à iluminação definitiva. Por tudo isto, o *sannyāsīn* ou renunciante é conhecido como aquele que vaga por um *avijñāta-gatir* (caminho desconhecido) tentando alcançar o estado de *dhīra* (imperturbável), e também como *nyasta-daṇḍa-praḥarṣam*, aquele que se deleita ao aceitar o bastão.

Despedir-se dos amigos e mestres mais calorosos também foi a ação inicial de *Buddha* em busca da iluminação após o seu contato com a verdade da dor inerente e incontestante do mundo;<sup>899</sup> ação esta, costumeira em uma cultura como a Índia clássica, para a qual, em termos gerais, todo e qualquer laço afetivo torna-se, ora ou outra, um obstáculo para se subir aos montes e ficar com “novos animais” e “novo mel”. Zaratustra, assim como qualquer grande guru indiano também o faria, e aconselha o mendigo que deve tornar-se mestre e não ficar aos pés do mesmo (das vacas) por toda vida, devendo, por conseguinte, caminhar com suas próprias pernas, pois se assim não o fizer, logo após a partida do mestre estará tão dependente da calosidade que não conseguirá suportar ou vivenciar a dor do existir. As vacas são os melhores mestres, mas até mesmo delas deve-se partir quando chegada a hora, eis em outras palavras o conselho de Zaratustra à moda indiana. Todos, enfim, partem do mundo sozinhos, eis o *yoga* clássico da Índia como prática para tal propósito, e de preferência em uma caverna, com “novos animais” e “novo mel”. Eis o *Buddha* ou qualquer *bodhisattva* (que alcançou o estado búdico de iluminação) que renuncia ao próprio nirvana por “amor” (superação) aos homens ou “mendigos” que querem deixar o nojo, por *amor fati*.

Zaratustra, assim como *Buddha*, não olha para cima quando aspira elevar-vos, olha para baixo, porque já se elevou, porque rir ao sentir-se elevado, porque rir de todas as tragédias.

Segundo Carlos Escobar,

Nietzsche fala *com as vacas*, e as chama de senhoritas, em Sils Maria, e diz que o faz “para lisonjear o seu velho coração”. Nietzsche também exigiu que se “ruminasse” os seus textos. As “vacas” (como nos gregos homéricos e nos budistas) [especialmente entre os hinduístas], e por uma essencial gentileza, não excluem o horror e os homens e, mais do que ninguém, assim como Nietzsche em Sils Maria (elas [as vacas] e ele) pensam a terra.<sup>900</sup>

As “senhoritas” de Nietzsche, ele mesmo e as mães para os indianos, todos, pensam a terra, são a terra, vivem da terra, nutrem a terra, nutrem maternamente os homens, sem excluírem o horror desses daninhos seres pensantes e primatas.

Rennó Assunção fará menção a esse caso em Nietzsche, nos indicando o fator ócio como escopo do símbolo bovino em questão:

---

<sup>899</sup> “Este mundo eternamente imperfeito, imagem, também imperfeita, de uma eterna contradição”, como bem aclarará Zaratustra (*Assim Falou Zaratustra*, “Dos Transmundanos”, p. 56).

<sup>900</sup> ESCOBAR, Carlos Henrique. *Zaratustra: o corpo e os povos da tragédia*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2000, p. 360.

Mas se [...] o ruminar da vaca tem como característica básica comum a lentidão, também o *flâneur* e o filólogo [como Nietzsche] compartilham um mesmo desprezo à pressa que no século XIX passa a ritmar a vida urbana segundo um modelo industrial de produção. Mais do que isso, ambos desconfiam igualmente do trabalho produtivo alienado (como signo antes de escravidão) e fazem o elogio do ócio como única forma de existência não servil e soberana.<sup>901</sup>

Essa seria, segundo Nietzsche, a maior diferença entre o homem moderno e a vaca: a vaca sabe viver sem angústia ou medo no presente; sabe existir sem o peso do passado e a ansiedade pelo futuro. Para o homem moderno, o presente é um relâmpago, a infância uma saudosa caixinha do tempo da despreocupação e sem passado aparente, já o futuro um mero devir de plebe. Em todo o *Rg Veda*, por exemplo, não há uma única referência a personagens ou acontecimentos de carácter puramente histórico à moda racionalista ocidental moderna, senão que tudo é eterno (*nityam*) e cíclico, estando o presente, o passado e o futuro em constante pretérito.

Por tudo isso, há um “olhar de confiança tranquila que vemos nas vacas”.<sup>902</sup> No mais, “as vacas têm, às vezes, uma expressão de surpresa, que se detém a meio caminho de se tornar pergunta”.<sup>903</sup>

Nietzsche também, em “Das Cátedras da Virtude”, ao apresentar um sábio que dialoga com Zaratustra faz questão de por na boca do sábio as palavras: “Ruminando, eu me pergunto, paciente como uma vaca [...]”. E Zaratustra demonstrará sua aferição sobre o mesmo: “Um louco parece-me esse sábio com os seus quarenta pensamentos; mas acho que, realmente, entende de sono. Feliz quem mora perto deste sábio! Um sono como esse é contagioso até através de uma espessa parede”. Um disparate digno de escolha?

A vaca, portanto, representa o poder do esquecimento, e para todos aqueles filósofos e cientistas que estão preocupados em dar o próximo passo, sobre como fazer avanços intelectuais concretos, Nietzsche apresenta uma vaca. A vaca se esquece e, se esquecendo de seus nascimentos, faz surgir a possibilidade de criar algo inédito e de tornar-se indivíduo real em um mundo onde deus está morto.

Em sua inquietante *Genealogia da Moral*, mais precisamente em julho de 1887, na Sils-Maria, Nietzsche explica que a forma aforística de Zaratustra traz dificuldade por não se dar mais suficiente importância a ela na modernidade. E, para que haja decifração ao ser lido, uma arte de interpretação é necessária e deve-se praticar a leitura como arte, algo bem

<sup>901</sup> ASSUNÇÃO, T. Rennó. *Ensaio de Escola*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2003, p. 26.

<sup>902</sup> *A Gaia Ciência*, §67.

<sup>903</sup> *Humano, Demasiado Humano*, vol. II, São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2008, §313.

esquecido em nossos dias. Para tanto, soluciona o ditirâmico: “[...] exigirá tempo para que minhas obras sejam ‘legíveis’ –, para o qual é imprescindível ser quase uma vaca, e *não* um ‘homem moderno’: o *ruminar...*”.<sup>904</sup> Ser como uma vaca para entender os aforismas nietzschianos, isso nos parece familiar? E para o ditirâmico os homens eram como as vacas “num tempo em que ainda se podia ler livros em troca dos quais daríamos hoje literaturas inteiras”.<sup>905</sup>

Outra alusão à vaca está em torno da cidade que Zaratustra amava e para a qual desceu para encravar sua sombra, chamada *die bunte Kuh* ou Vaca Pintalga (multicolor ou malhada),<sup>906</sup> a qual representa uma tradução literal do nome da cidade *Kal-masadalmyra* (em pāli: *Kammasud-daman*), frequentada por *Buddha* durante suas andanças.<sup>907</sup> Freny Mistry ainda elucida que, como prova evidente da intelectual simpatia de Nietzsche à valorização do budismo, em um trecho de sua carta aos Gersdorff, Nietzsche diz que fizera uma leitura do *Nipāta Sutta* e afirma sua familiaridade com o budismo *in nuce*. Texto indiano do qual tirara o nome da cidade.

E, em certa ocasião, ao atravessar as montanhas que rodeiam essa cidade, dois dias de caminhada de sua caverna, Zaratustra encontrou um jovem sentado ao pé de uma árvore, dirigindo ao vale um olhar fatigado. Zaratustra agarrou a árvore a que o mancebo se encostava e dentre outras coisas disse que quanto mais se quer erguer-se para as alturas e para a luz, mais vigorosamente enterram-se as suas raízes para baixo, para o tenebroso e profundo.<sup>908</sup> Noutra ocasião, ao se despedir da cidade, muitos dos seus discípulos o acompanharam até uma encruzilhada. Então, lhes disse Zaratustra que queria ficar só porque era amigo das caminhadas solitárias. Ao despedirem-se dele, os discípulos ofereceram-lhe um bastão, cujo castão de ouro representava uma serpente enroscada em torno do sol. Eis o símbolo da *kuṇḍalinī* indiana com seus atributos alquímicos mais explícitos. E prosseguindo em confirmação à teoria da *kuṇḍalinī*, diz o alquímico Zaratustra: “o brilho do ouro reconcilia o sol e a lua”. Tal reconciliação representa a união dos contrários tanto no mundo alemão da alquimia de Basilius Valentinus,<sup>909</sup> quanto do pensamento indiano como um todo:

<sup>904</sup> **Genealogia da Moral**, Prólogo, §8.

<sup>905</sup> **Ibid.**, III, §22.

<sup>906</sup> **Assim Falou Zaratustra**, “Das Três Metamorfozes”, p. 53.

<sup>907</sup> MISTRY, Freny. **Nietzsche and Buddhism**: prolegomenon to a comparative study. Berlin: Gruyter, 1981, p. 17.

<sup>908</sup> **Assim Falou Zaratustra**, “Da Árvore do Monte”, p. 68.

<sup>909</sup> Cônego alquimista do priorado beneditino na Alemanha, século XV, o qual escrevera muitas obras simbólicas e alquímicas em alemão e latim. Cf. MATTON, S. **Introduction à le Char Triomphal de L’antimoine**. Paris: Retz, 1977, pp. 13-63.

do sólido/líquido, do feminino/masculino, do solver/coagular, do sol/lua, do positivo/negativo, do bem/mal etc., que Nietzsche não deixa escapar em seus aforismos.

Outro ponto a ser observado seria sua alusão à teoria da reencarnação indiana (que para tal cultura nada de sobrenatural possui, senão mera concepção imanente das mudanças físicas dos corpos). Inicialmente, ao chegar à cidade mais próxima, Zaratustra deu ao povo sua primeira mensagem, qual seja: que “o homem é algo, meu amigo, que deve ser superado”,<sup>910</sup> advertindo-o que todos os seres criaram algo acima de si mesmo, mas que os homens querem retroceder ao animal, ao invés de superarem-se a si mesmos. E, assim como o macaco é motivo de riso para o homem, o próprio homem será motivo de riso para o além-do-homem. E conclui o desperto dançarino: “percorrestes o caminho que vai do verme ao homem, mas ainda tendes muito do verme”.<sup>911</sup> Persiste Zaratustra:

Tudo aquilo, das coisas, que *pode* caminhar, não deve já, uma vez, ter percorrido esta rua? Tudo aquilo, das coisas, que *pode* acontecer, não deve já, uma vez, ter acontecido, passado, transcrito? E se tudo já existiu: que achas tu, anão [cristão],<sup>912</sup> deste momento? Também este portal não deve já ter existido? E não estão as coisas tão firmemente encadeadas, que este momento arrasta consigo todas as coisas vindouras? *Portanto*, também a si mesmo? E essa lenta aranha que rasteja ao luar, e o próprio luar, e eu e tu no portal, cochichando um com o outro, cochichando de coisas eternas – não devemos, todos, já ter estado aqui? E voltar a estar e percorrer essa outra rua que leva para a frente, diante de nós, essa longa, temerosa rua – não devemos retornar eternamente?<sup>913</sup>

Zaratustra não tarda a enfatizar que “tudo vai, tudo volta; eternamente gira a roda do ser. Tudo morre, tudo refloresce, eternamente transcorre o ano do ser”,<sup>914</sup> ou ainda: “Em verdade, percorri meu caminho através de cem almas e cem berços e cem dores do parto. Já me despedi mais de uma vez e conheço as lancinantes horas derradeiras”.<sup>915</sup> E sob a certeza de seus animais fica a mensagem com mais ênfase: “Nós sabemos o que ensinas: que eternamente retornam todas as coisas e nós mesmos com elas e que infinitas vezes já existimos e todas as coisas conosco”.<sup>916</sup> A *Bhagavad-gītā* o corroborará ao bramar que

<sup>910</sup> **Assim Falou Zaratustra**, “Do Amigo”, p. 83.

<sup>911</sup> **Ibid.**, “Prólogo” 3, p. 36.

<sup>912</sup> “Anão” cabe em Nietzsche como sendo o “cristão” devido às várias passagens em sua obra que se aproxima, tal como: “Em um momento, se alude aos sacerdotes cristãos como uma ‘pérfida espécie de anões’, de ‘seres subterrâneos’” (**Ecce Homo**, “O Nascimento da Tragédia”, 1, p. 60).

<sup>913</sup> **Assim Falou Zaratustra**, “Da Visão e do Enigma”, pp. 193-194.

<sup>914</sup> **Ibid.**, “O Convalescente”, 2, p. 259.

<sup>915</sup> **Ibid.**, “Nas Ilhas Bem-Aventuradas”, p. 115-116.

<sup>916</sup> **Ibid.**, “O Convalescente”, 2, p. 262.

“nunca houve um tempo em que eu não existisse, nem tu, nem todos esses reis; e no futuro nenhum de nós deixará de existir”.<sup>917</sup>

Assim como a literatura indiana nos explica que todas as centelhas vivas percorrem por 8.400.000 espécies de formas, mudando de corpos e ampliando ou retrocedendo suas consciências como em um retorno cíclico do existir – o que depende do desprendimento ou não aplicado às formas anteriores –, da mesma forma, Zaratustra aqui adverte ao povo para que não retrocedam, mas ampliem suas visões e potências, já que o além-do-homem é o “sentido da terra” e o objetivo da existência. E para tanto, conclui, “permaneçam fiéis à terra”. De que forma? Zaratustra prossegue indianamente:

Que podeis experimentar de mais excelso? A hora do grande desprezo. A hora em que também a vossa felicidade se converte em náusea, do mesmo modo que a vossa razão e a vossa virtude. A hora em que dizeis: “Que me importa a minha felicidade! Não passa de miséria, sujeira e mesquinha satisfação. Mas, justamente, é a minha felicidade que deveria justificar minha existência!”. A hora em que dizeis: “Que me importa a minha razão! Acaso cobiça ela o saber, como o leão o seu alimento? Não passa de miséria, sujeira e mesquinha satisfação!”. A hora em que dizeis: “Que me importa a minha virtude! Ainda não me fez delirar. Como estou farto de miséria, sujeira e mesquinha satisfação!”. A hora em que dizeis: “Que me importa a minha justiça! Não vejo que por ela eu me tornasse carvão em brasa. Mas o justo tornar-se carvão em brasa!”. A hora em que dizeis: “Que me importa a minha compaixão! Não é a compaixão a cruz na qual prega aquele que ama os homens? Mas a minha compaixão não é crucificação”. Já falastes assim? Já gritastes assim? Ah, se eu vos tivesse ouvido, algum dia, gritar assim!<sup>918</sup>

Desprezo ou renúncia por uma felicidade efêmera, razão em passos de tartaruga e moderada, virtude sem inquietação mental, justiça sem paixão de espírito e compaixão sem promessas, nada mais indiano! Potência, loucura e caos dentro de si: eis os ingredientes para que o homem veja a si mesmo como mera ponte, diz Zaratustra, como uma senda a ser percorrida para chegar ao outro lado do rio transitório, no ocaso e sem ouvidos do povo; em suma, para dar à luz uma estrela dançante. E o primeiro passo, segundo Zaratustra, será dado quando partir-lhes as orelhas para que aprendam a ouvir com os olhos.<sup>919</sup>

Como dirá a *Bhagavad-gītā*: o sábio é aquele que vê a verdade, destarte, “tente obter conhecimento através de um mestre digno, inquirindo humildemente e prestando-lhe serviço. Ele pode revelar o saber transcendental, pois, sendo auto-realizado, é vidente da

<sup>917</sup> *Bhagavad-gītā*, II, 12.

<sup>918</sup> **Assim Falou Zaratustra**, “Prólogo”, 4, p. 37.

<sup>919</sup> *Ibid.*, V, p. 40.



verdade”.<sup>920</sup> Sendo tal verdade um princípio a ser despertado pela “vontade de potência” ou *Brahman* (no dizer indiano), pela “vontade da vida” ou *ātma*, uma consciência despertadora que proíbe toda fraqueza sentimental. Para os indianos, tal despertar representa o famoso símbolo do terceiro olho ou a visão além das aparências, além do véu, além de *Māyā*, além dessa índole onírica que vela os olhos dos mortais e que lhes dá a ver um mundo sobre o qual não se pode concluir que exista e nem que não exista. Existe sempre em *essência* e não existe nunca em *forma*, ou seja, senão como fenômeno que Kant nomeia em oposição à coisa-em-si.

Tal consciência, no entanto, não se remete a uma consciência de “ser histórico”, ou seja, dirigido simplesmente ao entendimento de um passado para se apreender o presente e desejar um futuro melhor atrás das montanhas em cuja direção se caminha, como ardilosamente concebe Nietzsche sobre esse homem onicontente moderno.<sup>921</sup> Tal espírito de rebanho ou *caṇḍāla*, tanto para Nietzsche quanto para os indianos, é mera face de uma mesma ilusão, uma vez que o tempo, a linguagem e a razão são os arcabouços dessa miragem, a qual se encarrega de levar e produzir discursiva e elegantemente as *consequências*, e de preferência, o *sucesso*, esse que é o maior dos mentirosos e medidores da vida para os modernos e ressentidos.

Neste aspecto, para Nietzsche, fica evidente um exíguo e fugaz discurso erudito da “cultura histórica” (historiadores da moral, exemplo, os ingleses) – representando um vício e uma enfermidade –,<sup>922</sup> ao passo que em outros campos, tempos e ambientes (como na Grécia e Índia) surgem os pensamentos de “espírito histórico”:<sup>923</sup> “A história erudita do passado nunca foi a ocupação de um filósofo verdadeiro, nem na Índia nem na Grécia”.<sup>924</sup> E aqui, mais uma vez, ele evidencia a Índia como possuidora de filosofia verdadeira, sem estipêndios ou mentalidade comercial de antiquário, senão com a preocupação mor de ocupar-se do passado para aprender com isso “que a grandeza, que existiu uma vez, foi, em todo caso, *possível* uma vez e, por isso, pode ser que seja possível mais uma vez”, seguindo com ânimo “sua marcha, pois agora a dúvida, que o assalta em horas mais fracas, de pensar que talvez queira o impossível é eliminada”.<sup>925</sup>

<sup>920</sup> *Bhagavad-gītā*, IV. 34. Tradução de Rogério Duarte.

<sup>921</sup> “Considerações Extemporâneas”, II, § 1, **Obras Incompletas**, p. 59. Para Nietzsche, “o que constitui a marca mais característica das almas modernas, dos livros modernos, não é a mentira, mas a arraigada *inocência* de sua mendacidade moralista” (**Genealogia da Moral**, III, § 19, p. 126).

<sup>922</sup> **Genealogia da Moral**, “Prólogo”, § 7, p. 13.

<sup>923</sup> **Ibid.**, I, § 2, p. 21.

<sup>924</sup> “**Considerações Extemporâneas**”, III, § 8, p. 81.

<sup>925</sup> **Ibid.**, II, § 2, p. 60.

O verdadeiro espírito histórico está em Heráclito e *Buddha*, para os quais não há providência nem causa final, apenas um jogo diante da visão do belo, na necessidade das coisas e com todas as suas implicações, quais sejam: o *amor fati* ou dizer sim ao mundo tal como ele é (com seus terrores, equívocos e seduções essenciais),<sup>926</sup> a renúncia ao ressentimento ou à culpa, e o fim das acusações frente ao existir. Ou melhor, um vir-a-ser que exclui certo número de dúvidas, especialmente aquelas surgidas pela *razão suficiente*: por que aqui e não acolá, por que isto e não aquilo, por que antes e não agora? Tudo é um racional jogo, em ser e perecer, nascer e morrer, construir e destruir, sem que a moral ou sacos de culpas ordenem a vida. Assim sendo, os desvios e os excessos se esvaem. Na verdade, completa Nietzsche com as palavras orientais, e no meio de uma noite mística, de Heráclito:

[...] há a cada instante luz e escuro, amargo e doce, lado a lado e presos um ao outro, como dois contentadores dos quais ora um, ora outro tem a supremacia [...]. Da guerra dos opostos nasce todo o vir-a-ser: as qualidades determinadas, que nos aparecem como duradouras; exprimem apenas a preponderância momentânea de um dos combatentes, mas com isso a guerra não chegou ao fim, a contenda perdura pela eternidade.<sup>927</sup>

E Nietzsche se perguntará se há culpa, injustiça, contradição e sofrimento neste mundo para Heráclito, o qual confirma sem pestanejar, mas com uma bela ressalva: “somente para o homem limitado, que vê em separado e não em conjunto”.<sup>928</sup> Eis o hinduísmo e o budismo em suas essências, para os quais todo conflitante conflui em uma harmonia, como bem presente no discurso do deus dançarino *Kṛṣṇa*: “Sou quem dá calor e quem retém ou faz cair a chuva. Sou a imortalidade e a morte [...] eu sou a existência [o ser] e a não-existência [o não-ser]”.<sup>929</sup>

Relação ainda mais nítida entre Zaratustra e o pensamento da Índia está no fato de que enquanto Zaratustra exorta “ainda dormem esses homens superiores, quando eu já estou acordado”,<sup>930</sup> a *Bhagavad-gītā* observará que “o que é noite para todos é tempo de despertar para os autocontrolados. E o que é manhã para todos, para o pensativo é noite”.<sup>931</sup> E mais uma vez diz o deus flautista *Kṛṣṇa*: “nunca houve um tempo em que eu não existisse,

<sup>926</sup> É o que Nietzsche denomina de “pessimismo da força”.

<sup>927</sup> “A Filosofia na Época Trágica dos Gregos”, § 5, **Obras Incompletas**, pp. 35-36.

<sup>928</sup> **Ibid.**

<sup>929</sup> *Bhagavad-gītā*, IX. 19. Tradução de Consuelo Martín.

<sup>930</sup> **Assim Falou Zaratustra**, “O Sinal”, p. 379.

<sup>931</sup> *Bhagavad-gītā*, II. 69. Tradução de Rogério Duarte.

nem tu, nem todos esses reis; e no futuro nenhum de nós deixará de existir”;<sup>932</sup> enquanto Zaratustra conclama: “Eu sou de hoje e de outrora [...]; mas há algo em mim que é de amanhã e de depois de amanhã e de algum dia vindouro”.<sup>933</sup>

Outro ponto em comum, mais do que comum, está em apregoar Zaratustra “que o vosso querer não exceda as vossas capacidades; há uma maligna hipocrisia nos que querem o que está além de suas capacidades”.<sup>934</sup> E aqui retornamos o ponto das castas ou *varṇas*, uma vez que, no pensamento indiano, cada natureza de ser deve ocupar seu espaço particular dentro de suas capacidades psicofísicas, sendo – e aqui tal pensamento vai ao extremo – mais pernicioso fazer o dever do outro, mesmo que perfeitamente, do que executar o seu dever sem resultados satisfatórios aparentes. Assim proferirá a *Bhagavad-gītā* sem demora: “É muito melhor cumprir, embora imperfeitamente, as próprias obrigações [de *varṇa*] do que cumprir a dos outros da maneira mais perfeita [...]”.<sup>935</sup> Seguir o caminho ou *dharma* de outras “naturezas”, de outros dons ou aptidões é extremamente perigoso para a senda do ser que pretende iluminar-se ou ultrapassar o véu de *Māyā*, símbolo da inesgotável multiplicidade de que a variedade das matizes coloridas é reflexo.<sup>936</sup> E, *a priori*, nos parece uma contradição ou uma ação impresumível e até antissocial, mas o foco está em não se tomar como hábito o dever do outro, infinitamente mais contraproducente no seu escopo geral do que situações isoladas de insucesso.

---

<sup>932</sup> *Ibid.*, II. 12.

<sup>933</sup> **Assim Falou Zaratustra**, “Dos Poetas”, p. 160.

<sup>934</sup> *Ibid.*, “Do Homem Superior”, p. 338.

<sup>935</sup> *Bhagavad-gītā*, III. 35. Tradução de Rogério Duarte.

<sup>936</sup> *Māyā* não é uma energia independente, ela é, na verdade, uma agente do mundo na execução de seus ditames naturais, sem prerrogativas dualistas ou moralistas. Nesse contexto, portanto, não se pode falar de forças antagonicas (bem e mal), mas de forças complementares no universo de *Māyā*. Ela possui, segundo a literatura clássica indiana, três atributos: afabilidade dos entes e das coisas ou manutenção do mundo, paixão ou manifestações do mundo e escuridão ou destruição das coisas ou formas no mundo. Esses atributos são correntes usadas para aprisionar os entes em um condicionamento ao mundo, com todos os seus atributos aparentes. *Māyā* logo aplica uma dupla cobertura (*līṅga* e *sthūl*) na forma corpórea dos entes e das coisas, compostas de 24 substâncias que englobam essa cobertura: os 8 elementos básicos do mundo (terra, água, fogo, ar, espaço, mente, inteligência e ego), as suas 5 propriedades (som, visão, tato, paladar e olfato), os 5 sentidos da ação ou movimento (as mãos, as pernas, a fala, os genitais e o órgão de evacuação), os 5 sentidos com os quais se adquire informações (olhos, ouvidos, nariz, língua e pele) e os modos energéticos da natureza ou *guṇas* que unem tempo e espaço em formas. Estes 24 elementos formam o *sthūl*, a cobertura externa. A mente, a inteligência, a consciência iludida ou o egocentrismo compõem o *līṅga* ou a cobertura interna. Após cobrir o ente e as coisas com tais elementos – seu véu –, *Māyā* os ocupa em diferentes atividades compostas de *karma*, *akarma* e *vikarma*. *Karma* se resume na ação que se realiza para obter *puṇyā* ou virtudes. *Akarma* é a omissão dos deveres sociorrituais, enquanto *vikarma* é a quebra desses deveres ou o crime propriamente dito. Desta forma, a condição do ente consciente que habita o mundo é deplorável, pois ora sofre pensando estar em sofrimento e ora se ilude pensando estar desfrutando plenamente do mundo. Nesse sentido, o mundo é, portanto, uma mega prisão de segurança máxima em eterno ciclo. Cf. BERNARD, Theos. **Hindu Philosophy**, op. cit., 126; SMITH, Huston. **Religiões do Mundo**, op. cit., p. 80; TILAK, Shrinivas. **Understanding Karma: In Light of Paul Ricoeur's Philosophical Anthropology and Hermeneutics**. Mumbai: ICCSUS, 2006, pp. 165-167.

Em poucas palavras, deve-se matar o dragão montanhoso que nos impede alcançar tal ocaso, que, segundo Zaratustra, está nas mãos daquele que não mais tem como senhor o “Tu deves”, ou seja, traduzindo para a cultura indiana, o *dharma*.<sup>937</sup> O “Tu deves” ou *dharma* é o que há de mais sagrado em Zaratustra<sup>938</sup> e na Índia, tanto o é que “aquele que está perdido para o mundo conquista o *seu* mundo”.<sup>939</sup> Como nos informa o pensar indiano, tal conquista do “seu mundo” se dá quando o homem descobre que a morte não existe em essência, ao mesmo tempo em que impõe um limite a todas as impressões sensíveis. A libertação do trabalho árduo, por sua vez, significa uma maior introspecção (*manīṣī* ou *manana*), pela qual as reais ações e atividades perfuram as incontáveis camadas da personalidade, revelando seu imo subjacente e uma decisão irrevogável de aniquilar sua natureza transitória e realizar a combustão das experiências individuais, podendo chegar à rara renúncia de tudo que não coaduna com sua inclinação psicossocial ou dhármica. Para a *Bhagavad-gītā*,<sup>940</sup> esta renúncia se divide em *sannyāsa*, ou renúncia das atividades ordinárias, e *tyāga*, ou renúncia de todas as atividades.

Para Smith, esta renúncia promulgada pela Índia antiga não tem uma face de “estraga-prazeres e negadora da vida”, mas “pode assinalar a suspeita de que a vida contém mais do que aquilo que agora experimentamos”, e, no mais, sendo o oposto da desilusão, “é prova de que a energia vital está fortemente em ação”. Segundo ele, esta renúncia não é caracterizada pelo impulso e tampouco “ocorre para aqueles que falharam no caminho anterior – amantes desiludidos que, para compensar, entram para um mosteiro ou convento”.

---

<sup>937</sup> Segundo Panikkar, e aqui lembrando mais uma vez o caráter desse conceito para a intelectualidade indiana, o *dharma* “é o que sustenta, dá coesão e, portanto, força, a uma dada coisa, à realidade e, em última instância, aos três mundos (*triloka*)” – uma referência à divisão cosmológica védica que divide o Cosmos em três distintos mundos que coexistem. Panikkar ainda dirá que “Um mundo onde a noção de *dharma* é central e quase onipresente não está preocupado em encontrar o ‘direito’ de um indivíduo contra outro ou do indivíduo perante a sociedade, mas antes em avaliar o caráter *dhármico* (correto, verdadeiro, consistente) ou *adhármico* de qualquer coisa ou ação no complexo antropocósmico total da realidade” (PANIKKAR, Raimundo. “In the Notion of Human Rights a Western Concept?” In: **Interculture**, Vol. XVII, n° 1, Cahier 82, p. 39). Ainda a esse respeito, Boaventura de Souza Santos acrescentará: “Vistos a partir do *topos* do *dharma*, os direitos humanos são incompletos na medida em que não estabelecem a ligação entre a parte (o indivíduo) e o todo (o Cosmos), ou dito de forma mais radical, na medida em que se centram no que é meramente derivado, os direitos, em vez de se centrarem no imperativo primordial, o dever dos indivíduos de encontrarem o seu lugar na ordem geral da sociedade e de todo o Cosmos. Vista a partir do *dharma*, e, na verdade, também a partir da *umma* islâmica, a concepção ocidental dos direitos humanos está contaminada por uma simetria muito simplista e mecanicista entre direitos e deveres. Apenas garante direitos àqueles a quem pode exigir deveres. Isto explica por que razão, na concepção ocidental dos direitos humanos, a natureza não possui direitos: porque não lhe podem ser impostos deveres! Pelo mesmo motivo, é impossível garantir direitos às gerações futuras: não possuem direitos porque não possuem deveres” (SOUZA SANTOS, Boaventura de. “Uma Concepção Multicultural de Direitos Humanos”. In: **Lua Nova**, n. 39, 1997, pp. 116.

<sup>938</sup> Assim Falou Zaratustra, “Das Três Metamorfozes”, p. 52.

<sup>939</sup> **Ibid.**, p. 53.

<sup>940</sup> *Bhagavad-gītā*, XVIII. 2.

Não é bem assim, explica ele. A renúncia aqui apresentada, continua Smith, não pertence aos pessimistas deste mundo, mas àqueles que sentem futilidade no prazer e no sucesso ordinários, e, assim, “tendo jogado o jogo [da vida] muitas e muitas vezes, procuram outros mundos para conquistar”.<sup>941</sup> Smith ainda acrescenta, em um tom de elegância intelectual, que os renunciantes, longe de quererem “ser alguém”, permanecem:

Uma não-entidade completa, na superfície, para unir-se a todos na raiz [...]. A vida externa que melhor se adapta a essa liberdade total é a do mendicante sem lar. Outras pessoas buscarão a independência econômica na velhice; o *sannyāsin* propõe uma ruptura total com toda a economia. Sem lugar fixo na Terra, sem obrigações, sem meta, sem pertences, as expectativas do corpo são iguais a zero. Também as pretensões sociais não encontram solo onde brotar e interferir. Nenhum orgulho permanece naquele que, com a tigela de mendicante na mão, se encontra na porta dos fundos da casa de quem um dia foi seu servo, e nunca trocaria os papéis.<sup>942</sup>

Em contrapartida, os homens comuns, para Zaratustra “se enganam a si mesmos, em sua vesguice, caiada podridão encoberta por altissonantes palavras, por alardeadas virtudes, por obras vistosas e falsas”, uma vez que a plebe “não sabe o que é grande, o que é pequeno, o que reto e honesto; ela é torta, com toda a inocência, e mente sempre”. Dirá a *Bhagavad-gītā* em corroboração verossimilhante: “as pessoas de condição *asura* não compreendem o que devem fazer nem o que não devem fazer. Ademais, não guardam a pureza, a boa conduta nem a veracidade”.<sup>943</sup>

E a montanha que obstaculiza o ocaso de toda essa visão própria da “selvagem sabedoria” é descrita por Zaratustra com linguagem incontestada indiana: “nenhum pastor e um só rebanho”,<sup>944</sup> ou seja, nenhum guru e uma sociedade sem hierarquia: eis a ruína que impede o aparecimento do além-do-homem por “retribuir-se mal a um mestre, continuando-se sempre apenas aluno”,<sup>945</sup> apenas mais um, apenas rebanho.

A missão de Zaratustra ao deparar-se com tamanho obstáculo alfeire fica clara: “atrair muitos para fora do rebanho – foi para isso que vim”.<sup>946</sup> E mais: “quero unir-me aos que criam, que colhem, que festejam”.<sup>947</sup>

<sup>941</sup> SMITH, Huston. *As Religiões do Mundo*, op. cit., pp. 33-34.

<sup>942</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>943</sup> *Bhagavad-gītā*, XVI. 7. Tradução de Consuelo Martín. Utilizamos aqui o termo *āsura* do original para não cairmos no erro anacrônico, já que tal termo pode ser interpretado de várias maneiras, mas que, aqui, é melhor representado por alguém ignorante ou desprovido de inclinação ao *dharma*: marginalizado, “incivilizado”, menos que um *caṇḍāla*, enfim, pois este sabe o que se deve fazer.

<sup>944</sup> *Assim Falou Zaratustra*, Prólogo 5, p. 41.

<sup>945</sup> *Ecce Homo*, Prólogo 4, p. 17.

<sup>946</sup> *Assim Falou Zaratustra* IX, p. 47.

<sup>947</sup> *Ibid.*, p. 48.

Em torno de todo esse devaneio tresvalorativo, em solidão anil e ativa, onde todos os opostos se fundem em uma nova unidade, o amor do Zaratustra em Nietzsche inverte-se em relação ao amor do poeta histórico iraniano, levando a bênção do Sim a todos os abismos. Ainda proferindo que ama os que não sabem viver senão no crepúsculo, os grandes desprezadores, aqueles que para o seu sacrifício não procuram motivos atrás das estrelas, os que vivem para adquirir o conhecimento e fazem de tudo para que o além-do-homem tenha vida, e os que amam a sua própria virtude, querendo ser o espírito dela. Aqueles que, no mais, das suas virtudes fazem os seus próprios pendores e destinos, que não desejam ter demasiadas virtudes, que lhes agradeçam e nada devolvam, que são sempre dadivosos, que sentem vergonha se o dado cai a seus favores, que cumprem sempre mais do que prometem, que querem perecer dos presentes, cujas almas são profundas também na mágoa, que todas as coisas estão neles, cujos espíritos e corações estão livres, prenunciam as chegadas dos raios e, por fim, que não possuem bocas para os ouvidos das massas.<sup>948</sup> Envolta de tudo isso, se observarmos qualquer semelhança – muitas, aliás! – com as qualidades e imaginários dos renunciantes indianos não será definitivamente mera coincidência, pois ambos buscam uma nova aurora.

### **Uma Nova *Aurora* a Brilhar**

Em tal início no qual ascende o espírito livre, após o crepúsculo e uma passagem em descoberta pelas profundezas da moral niilista, surge, enfim, a aurora, que traz à tona o que subjaz nessa moral, o que se oculta como um segredo doentio nas regiões mais abissais, aonde a “luz” e o “ar puro” jamais chegam. Em outros termos, o lado obscuro e vergonhoso de uma moral que termina por opor-se à natureza e à vida. O que até então foi dignificado e chamado de “bem”, “verdadeiro” e “superior” esconde, segundo Nietzsche, um monstruoso sentimento de desprezo pela vida e pela existência. Para tanto, a advertência do ditirambo: “Ó seres escuros e noturnais, somente vós retirais calor do luminoso! Somente vós bebei o bálsamo e o leite dos úberes de luz!”. Curiosamente, ao mesmo tempo em que bálsamo e leite são dois dos ingredientes mais auspiciosos nos ritos védicos, tais ritos só se realizam via retirada do “calor do luminoso” ou fogo (considerado a língua dos Deuses).

Sendo assim, para insurgir a aurora da aniquilação dessa moral, é preciso ser, diz Nietzsche no início do prólogo da sua *Aurora*, um “ser subterrâneo”, um ser que “perfura,

---

<sup>948</sup> Assim Falou Zaratustra IV, pp. 38-40.

que escava, que solapa”, “lentamente avançado, cauteloso, suavemente implacável” e, em última instância, “contente com seu obscuro labor”.<sup>949</sup> Já que, só assim é possível chegar ao fundo da moral e revelar o seu lado inconfessável e bem pouco nobre.

Mas para Nietzsche, assim como para os indianos, não há apenas uma aurora, já que “há tantas auroras que não brilharam ainda”. Não por acaso essa é uma passagem da mais antiga literatura clássica da Índia, do *Rg Veda*, a qual se complementa: “certifique-se que viveremos através delas [das auroras]”,<sup>950</sup> utilizada pelo dionisíaco filósofo como epígrafe de sua obra *Aurora*. Seria o início, segundo Nietzsche, da aniquilação de um Bem *part pris* ou como um dado *a priori*: “Com *Aurora* iniciei a luta contra a moral da renúncia de si”.<sup>951</sup>

E inquietante é observarmos que ele dá início a tal luta com uma epígrafe védica, uma afirmação categórica e diante de uma bela certeza bem indiana, cantada por milênios a fio.

Oswaldo Giacóia elucidará acerca da famosa epígrafe védica em *Aurora*, primeiramente, afirmando o teor entre parênteses do parágrafo 27 da terceira dissertação da *Genealogia da Moral*:

O mesmo desenvolvimento na Índia em completa independência e por isso com algum valor de prova; o mesmo ideal levando ao mesmo fim; o ponto decisivo alcançado cinco séculos antes do calendário europeu, com *Buddha*; mais precisamente, com a filosofia *Sāṅkhya*, em seguida popularizada por *Buddha* e transformada em religião.<sup>952</sup>

Na verdade, diz Giacóia, aqui Nietzsche lança luz sobre o sentido da epígrafe indiana de *Aurora*. Para ele o filósofo alemão queria indicar que já na antiga filosofia indiana existia a intuição “daquela *lei necessária na essência da vida*, cuja fórmula Nietzsche encontrou nos conceitos de auto-superação e auto-supressão”. Com base nesses conceitos, continua Giacóia:

Poderíamos traçar outro paralelo, não menos interessante e fecundo, agora entre a história do desenvolvimento da cultura hindu e a história do desenvolvimento da civilização européia, paralelo no qual o sentido do desenvolvimento da segunda torna-se inteligível, em relação à primeira, como uma repetição modificada da mesma lógica interna, do mesmo processo de

<sup>949</sup> *Aurora*, prólogo I, p. 9.

<sup>950</sup> *The Rig Veda*, II, 28.9, p. 218.

<sup>951</sup> *Ecce Homo*, Aurora II.

<sup>952</sup> GIACÓIA Jr., Oswaldo. **Auroras que Ainda não Brilharam.** In: [http://lproweb.procempa.com.br/pmpa/prefpoa/festinverno/usu\\_doc/cursos\\_-\\_nietzsche\\_material\\_de\\_consulta.doc](http://lproweb.procempa.com.br/pmpa/prefpoa/festinverno/usu_doc/cursos_-_nietzsche_material_de_consulta.doc), conformidade do sânscrito nossa.

transformação e extração de conseqüências a partir de valores fundamentais.<sup>953</sup>

Pode-se compreender, então, como Nietzsche se inspira no *Rg Veda* para preannunciar auroras que ainda não brilharam. E pode fazê-lo precisamente na mesma obra em que empreende seu primeiro combate à moral predominante na Europa, sem nenhuma dúvida, uma daquelas auroras que ainda não brilharam. Por essa razão, é no antagonismo com o mestre Schopenhauer – o paladino do ateísmo leal e intransigente, também estilizado por Nietzsche como o sacerdote de um insólito *budismo europeu na modernidade* – que se pode erigir uma nova crença e, no brilho dessa nova aurora, construir a ponte que conduz para além do ascetismo e para além da negação do mundo.

Nietzsche muitas vezes recusa a priori o ascetismo, apontando a inversão da hierarquia gerada pelo asceta, tomando como alusão a sociedade indiana que, para ele, também é uma expressão do ascetismo. No entanto, Thomas Brobjer afirma que “a visão nietzschiana do homem (e da sociedade) era hierárquica, aristocrática e antidemocrática, sendo, portanto, aparentemente, não de todo incompatível com a estratificação social *à la* Manu ou Platão”, isto é, com uma sistematização social que também é expressão, *a priori*, do ideal ascético.<sup>954</sup>

### Nietzsche e o Budismo

Em relação ao budismo em Nietzsche, a primeira observação a ser feita vem de seu discípulo Weber, pois ele dirá que:

Em nenhum outro lugar, os limites da importância do esquema de “ressentimento” e a aplicação demasiadamente universal do esquema da “repressão” mostram-se mais claramente do que no erro de Nietzsche ao aplicar seu esquema também ao exemplo, totalmente inadequado, do budismo. É o budismo o mais radicalmente contrário a todo moralismo ressentido; se trata, porém, de uma doutrina de salvação orgulhosa e aristocrática [intelectual] que deprecia por igual as ilusões deste mundo e as do outro.<sup>955</sup>

<sup>953</sup> **Ibid.**

<sup>954</sup> BROBJER, Thomas H. “The Absence of Political Ideals in Nietzsche's Writings”. In: **Nietzsche-Studien**, Berlin: Walter de Gruyter, n. 27, 1998, p. 313.

<sup>955</sup> WEBER, Max. **Economía y Sociedad**, op. cit., p. 399.



Ou seja, o budista rechaça o mundo inteiro, incluso um possível paraíso, o que demonstra, completa Weber, que a necessidade de libertação do mundo junto à sua religiosidade ética tem outra fonte diversa da situação social dos negativamente privilegiados e do racionalismo burguês condicionado pela situação prática da vida, como bem presentes no cristianismo. E Weber será enfático ao dizer que há aqui um “puro intelectualismo”, ou seja, uma necessidade metafísica do espírito, que não é levado a meditar sobre questões éticas e religiosas por nenhuma penúria material, senão por uma força interior que lhe impulsiona a compreender o mundo como um cosmos com sentido.<sup>956</sup>

Mas o que seria o ressentimento em si para Nietzsche? Vejamos:

O aborrecimento, a suscetibilidade doentia, a impotência de vingança, o desejo, a sede de vingança, o revolver venenos em todo sentido – para os exaustos é esta certamente a forma mais nociva de reação: produz um rápido consumo de energia nervosa, um aumento doentio de secreções prejudiciais [...] O ressentimento é o proibido *em si* para o doente – *seu* mal: infelizmente também sua mais natural inclinação.<sup>957</sup>

Todavia, as observações weberianas que envolvem o ressentimento também estão aclaradas em Nietzsche, onde o mesmo coaduna que:

Isso compreendeu aquele profundo fisiólogo que foi *Buddha*. Sua “religião”, que se poderia designar mais corretamente como *uma higiene*, para não confundí-la com coisas lastimáveis como o cristianismo, fazia depender sua eficácia da vitória sobre o ressentimento: libertar a alma *dele* – primeiro passo para a convalescença [...] assim não fala a moral, assim fala a fisiologia.<sup>958</sup>

E como um transeuropeu autêntico, Nietzsche exortará essa *higiene* também para o âmbito brahmânico: “pois aqueles *brāhmaṇas* achavam, primeiramente, que os sacerdotes eram mais poderosos que os Deuses [...]”.<sup>959</sup>

Nietzsche dirá que ao se seguir a história indiana, em um passo adiante (com o budismo) os Deuses foram deixados de lado – ao menos em parte e por algum tempo. No entanto, seguindo seu raciocínio, dirá que realizar tal feito “a Europa também terá de fazer um dia!”. E mais um passo adiante, complementa, “já não havia mais necessidade dos sacerdotes e intermediários, e apareceu *Buddha*, o mestre da *religião da auto-redenção*”, e,

---

<sup>956</sup> **Ibid.**

<sup>957</sup> NIETZSCHE, F. **Ecce Homo**, “Por Que Sou Tão Sábio”, § 6.

<sup>958</sup> **Ibid.**

<sup>959</sup> **Aurora**, I, § 96, conformidade do sânscrito nossa.

por fim, conclama profeticamente: “como a Europa ainda se acha distante desse estágio da cultura”.<sup>960</sup>

Seguindo ainda sua comparação transeuropeia, Nietzsche afirmará que o conhecimento ou “a elevação acima dos demais homens pela disciplina e educação lógica do pensamento, eram erigidos como sinal de santidade entre os budistas, enquanto os mesmos atributos, no mundo cristão, são rejeitados e denegridos como sinal de impiedade”.<sup>961</sup>

Acompanhando o cortejo dionisíaco da Índia para a Grécia, ele lançará uma ideia surpreendente: “eu poderia ser o *Buddha* da Europa”,<sup>962</sup> ao mesmo tempo em que, em uma carta a Burkhardt, datada em 3 de janeiro de 1889, dirá em devaneio reencarnacionista: “Entre os indianos fui *Buddha*; na Grécia, Dionísio. Alexandre e César são minhas encarnações, da mesma forma que Lord Bakon [...], o poeta de Shakespeare. Por último, fui ainda Voltaire e Napoleão [...]”.<sup>963</sup>

Alguns autores defendem que o modo pelo qual Nietzsche entendeu o budismo está fortemente calcado pela influência de Schopenhauer, reagindo e pensando o budismo de acordo com a leitura do seu mestre inicial. Heinrich Dumolin, por exemplo, afirmará que Nietzsche “deve a sua compreensão do budismo inteiramente a Schopenhauer e ao modo pelo qual ele entendeu Schopenhauer”.<sup>964</sup> De fato, Schopenhauer será o maior propagador do budismo na Alemanha do XIX. Freny Mistry acrescentará que: “as interpretações de Nietzsche sobre o budismo baseiam-se em traduções e fontes secundárias até então disponíveis, e a insegurança destas traduções não se deve, pelo menos, à escassez de material de primeira mão sobre o budismo, acessível na Europa do século XIX”.<sup>965</sup>

Fato que leva Jared Lincourt a observar que não será por tal motivo que devemos concluir imediatamente estar Nietzsche simplesmente conjecturando interpretações erradas sobre os princípios ou ideias budistas, mas sim, que a sua predisposição diante de poucas fontes, combinada com sua significativa influência de Schopenhauer, “não permitiam interpretações precisas e completas”.<sup>966</sup> Por exemplo, Benjamin Elman bramará: “Nietzsche

---

<sup>960</sup> **Ibid.**

<sup>961</sup> **Humano, Demasiado Humano**, §144.

<sup>962</sup> LUISETTI, Federico. **Nietzsche’s Orientalist Biopolitics**. Conferência internacional na Universidad Diego Portales, Santiago do Chile, 2010. In: <http://www.nietzsche.cl/docs>, acessado em 23 de maio de 2011.

<sup>963</sup> Apud BISHOP, Paul. **Nietzsche and Antiquity**: his reaction and response to the classical tradition. New York: Camden House, 2004, p. 130.

<sup>964</sup> DUMOLIN, Heinrich . “**Buddhism and Nineteenth-Century German Philosophy**”. In: *Journal of the History of Ideas* Vol. 42, No. 3, Jul/Sep., 1981. <http://www.jstor.org/pss/2709187>, acessado em 12 de novembro de 2010.

<sup>965</sup> MISTRY, Freny. **Nietzsche and Buddhism**, op. cit., p. 09.

<sup>966</sup> LINCOURT, Jared. **Revaluating Nietzsche and Buddhism**: Active and Passive Nihilism. In: <http://organizations.oneonta.edu/philosc/papers09/Lincourt.pdf>, acessado em 19 de abril de 2011, p. 3.

concluiu que o budismo representou uma retirada niilista da existência e um desejo para um diferente modo de ser”.<sup>967</sup> E que tal retirada está atrelada ao conceito e visão do nirvana, algo que Nietzsche olhava com pouca apreciação, por representar o desejo de *nada* do nirvana uma ascese passiva que desqualifica o indivíduo e hostiliza a vida; algo que está longe de ser, senão o seu oposto, já que o nirvana é alcançado individual e ativamente. Não há eliminação das ações asceticamente, há total ação (ou inação na ação), mas sem os desejos que dela provém. Agir pacificamente não implica dizer agir passivamente, já que para exercer o *ahimsa* (*não violência*) necessita-se da ação constante em prol de um sentido do mundo que se abstém das reações psicofísicas desse mesmo mundo que nos prende. Deve-se entender esse nirvana, afirma Lincourt e com base no budólogo japonês Daisetsu Teitaro Suzuki, como um processo de realizar e experimentar a liberdade da sede insaciável do desejo e as dores de repetidos nascimentos e mortes.<sup>968</sup> E para tanto, as ações mentais e físicas são fundamentais. Dizer que se deve esvaziar a mente ou parar de desejar não se associa com o não agir, mas com o agir individualmente e com toda a força de sua existência para se atingir a finalidade da ascese. Não se deve agir ou desejar aquilo que te prende e te impede de ser realmente livre do cativeiro do maniqueísmo ou das dualidades aparentes.

A metáfora da “extinção da chama” ou daquilo que sustenta energeticamente o corpo, diz Lincourt com base em Robert Buswell,<sup>969</sup> geralmente é utilizada para ilustrar o nirvana em si, podendo ser interpretado de diversas maneiras, como um tipo de autodefinição e autoconsciência, ou mesmo como a liberdade das atitudes geradas por esse modo de pensar. Sendo um equívoco, portanto, pensar que a extinção dessas qualidades “negativas” do comportamento humano implica em uma completa extinção do individual. Nirvana deve ser visto, portanto, como um “esfriamento” ocorrido após o uso de um extintor. Nancy Ross acrescentará que:

O que se extingue na realização do nirvana é simplesmente a vida autocentrada e a vida de autoafirmação a que o homem ignorante tende a se apegar como se fosse o bem mais elevado e a segurança última. [Uma vez que] O verdadeiro “real” não se extingue quando o nirvana é alcançado: já que o real é finalmente atingido.<sup>970</sup>

<sup>967</sup> ELMAN, Benjamin. “Nietzsche and Buddhism”. In: *JSTOR: Journal of the History of Ideas*. <http://www.jstor.org/pss/2709223>, acessado em 19 de abril de 2011, p. 679.

<sup>968</sup> LINCOURT, Jared. *Revaluating Nietzsche and Buddhism*, op. cit., p. 5.

<sup>969</sup> BUSWELL, Robert E. “Nirvana”. In: *Encyclopedia of Buddhism*. New York: MacMillan Reference Books, 2003, p. 601.

<sup>970</sup> ROSS, Nancy Wilson. *Buddhism: A way of life and thought*. New York: Random House, 1981, p. 30.

Tudo isso implica dizer que o nirvana deve ser entendido simbolicamente, ao invés de apresentar-se com um sentido estrito e literal, como parece ter apresentado Nietzsche e tantos outros até os nossos dias.

Ao mesmo tempo, Nietzsche utiliza a ideia de um budismo europeu para caracterizar o que ele denomina, segundo Federico Luisetti, de “nihilismo extremo” ou “a segunda aparição do budismo”,<sup>971</sup> com o qual surge uma incoerência entre palavra e ação, algo que o oriental não permite por ser fiel a si mesmo na vida diária. Aqui, Nietzsche alimentará uma semente indiana e budista frente ao cristianismo, desintegrando-o e desmitificando-o, ao passo que também afoga o ressentimento aparente do budismo.

O que impulsiona Luisetti a pensar em um “movimento crucial da filosofia nietzschiana: a conversão do nihilismo ocidental ou a ‘tresvaloração dos valores’, [que] é marcada pelo regresso de ‘sutilezas orientais’ [...]”. Ou seja:

Nietzsche, “tornando-se oriental” é um processo multifatorial: não apenas uma performance, “tornando-se Dioniso e Zaratustra”, que é simultaneamente uma forma mais sutil e estratificada de “tornando-se indiano” por “tornando-se budista” e “tornando-se um *brahmana* sacerdote”. Em cada caso, há uma topologia específica de forças vitais que é evocada e um mecanismo de intensificação ou enfraquecimento da vontade, acompanhada por uma tecnologia de felicidade.<sup>972</sup>

Há, em outros termos, completa Luisetti, uma passagem do último estágio do nihilismo para um dionisíaco imanente a partir do “último homem”, sendo isto o arcano de todo o pensamento de Nietzsche. Fato dessa realização e da superação do nihilismo será formulada como um movimento interno europeu via renovação da sensibilidade budista, o que definitivamente provocou as principais características do vitalismo racional nietzschiano.

Para Luisetti, Nietzsche sugere que esse desenvolvimento poderia ter ocorrido mais cedo na Europa, uma vez que Cristo era de fato um “*Buddha* em um solo não indiano”. O problema cristão estaria, na verdade, no envenenamento de Paulo, o qual travou o cristianismo para a não abolição do pecado e da vingança. Em vez disso, tornou-se uma moral que nega a saúde fisiológica do budismo. O cristianismo, portanto, “em razão de um ato de autodissolução”, torna-se consciente de seu núcleo de fundação esotérica, a “vontade de verdade”, e entra em uma catástrofe inspiradora de dois mil anos. Só posteriormente decide aceitar a face intelectual. Face esta, apresentada por Nietzsche como já realizada 500 anos antes do início do cristianismo na Índia. A vida oriental ou o modo de ser oriental,

---

<sup>971</sup> LUISETTI, Federico. *Nietzsche's Orientalist Biopolitics*, op. cit.

<sup>972</sup> *Ibid.*

completa Luisetti, com suas técnicas ascéticas, com os *brāhmanas* e as práticas budistas, são para Nietzsche, “nada mais e nada menos do que o feito mais historicamente prefigurado de uma dionisiaca forma de vida”.<sup>973</sup> Os *brāhmanas*, nesse ínterim, completa Luisetti,

Encarnam os comportamentos exigidos por uma relação positiva junto à vontade de poder: [já que] são gentis, frugais, automodestos e aristocráticos. Eles entenderam que as maiores espécies de felicidade e de lazer podem ser alcançadas através de renúncias parciais e de um desdém por riquezas e honras.<sup>974</sup>

Quanto ao Budismo, diz Nietzsche, o pressuposto:

É um clima bastante ameno, grande mansidão e liberalidade nos costumes, *nenhum* militarismo; e que o movimento tenha sua origem nas classes mais elevadas e mesmo eruditas. A jovialidade, o sossego, a ausência de desejos são objetivos supremos, e o objetivo é *alcançado*. O budismo não é uma religião em que meramente se aspira à perfeição: o perfeito é o caso normal.<sup>975</sup>

No cristianismo, por outro lado, buscam-se as classes mais baixas, sendo o budismo, portanto, “mil vezes mais realista do que o cristianismo”.<sup>976</sup> Realístico, devido a nos mostrar via teoria do conhecimento e com um rigoroso fenomenalismo um combate ao sofrimento e não ao pecado, diz o filósofo ditirâmico: “ele já deixou para trás – algo que o diferencia profundamente do cristianismo – a trapaça consigo mesmo que são os conceitos morais – ele se acha usando minha linguagem, *além* do bem e do mal”.<sup>977</sup> Ao budismo, resta, portanto, completa Nietzsche, uma refinada suscetibilidade à dor, uma hiperespiritualização, conceitos e procedimentos lógicos, uma higienização da depressão, vida ao ar livre, afetos, comida e bebida seletivas, sem, enfim, preocupações maiores consigo e com os outros. Fatores que produzem ideias que animam e tranquilizam, excluem os imperativos categóricos, as vinganças a aversão e o ressentimento. Tudo isso culmina em uma excessiva objetividade para livrar-se do sofrimento.<sup>978</sup> Comparativamente, sob o olhar nietzschiano, por fim, “o budismo não promete, mas cumpre, o cristianismo promete tudo, mas *nada cumpre*”.<sup>979</sup>

---

<sup>973</sup> **Ibid.**

<sup>974</sup> **Ibid.**

<sup>975</sup> **O Anticristo**, § 21.

<sup>976</sup> **Ibid.**, § 20.

<sup>977</sup> **Ibid.**, grifos do autor.

<sup>978</sup> **Ibid.**

<sup>979</sup> **Ibid.**, grifos do autor.

Desta forma, percebe-se como Nietzsche se utiliza do seu olhar transeuropeu para contrapor-se a todos os valores vigentes e decadentes de uma Europa ressentida.

## MAX WEBER E O JARDIM ENCANTADO DA ÍNDIA

### As Fontes Indológicas de Weber

Segundo a esposa de Max Weber, Marianne,<sup>980</sup> ele iniciou suas análises indológicas em 1911 – para Turner,<sup>981</sup> a partir de 1910 – e uma primeira versão de sua obra principal *Hinduismus und Buddhismus* ficou pronta em 1913. A elaboração da parte que trata especificamente da ortodoxia (capítulos I e II, este último até *Die Heilsehre und die Berufsethik des Bhagavadgita* ou “*A Doutrina de Salvação e a Ética Profissional da Bhagavad-gītā*”) foi entregue aos editores (escrita à mão), entre novembro de 1915 e fevereiro de 1916, quando Weber residia em Berlim; sendo publicada em 29 de abril de 1916. Em junho de 1916 realiza a segunda entrega (as duas últimas partes, as quais abrangem a heterodoxia e a restauração ortodoxa indianas) para o editor, publicada em dois momentos: 2 de dezembro do mesmo ano e 16 de maio de 1917. Em 10 de setembro de 1919, a obra já estava pronta para ser impressa, e em 6 de fevereiro de 1921, quase sete meses após a morte de Weber, eis que surge a primeira versão completa em livro, com apenas cinco acréscimos ou correções quase imperceptíveis e de pouca importância, como nos informa Detlef Kantowsky.<sup>982</sup>

Tal obra será uma das investidas weberianas mais proeminentes, como singular demonstração de seu método histórico comparativo e diagnóstico de um particular desencanto (racionalização burocrática e tecnocrática) ocidental e da acentuada ética protestante *versus* a Índia – esse mundo em *Zaubergarten* ou “jardim encantado”. Tal imagem de “jardim encantado” é a imagem que Weber utilizará metaforicamente à Índia, pelo menos em duas passagens e momentos: uma, ao se referir a vertente budista *Mahayana* e sua popularização via excesso de ritualismo que se transformara “num imenso jardim

<sup>980</sup> WEBER, Marianne. **Weber: uma biografia**. Rio de Janeiro: Casa Jorge Editorial, 2003 [**Max Weber: ein Lebensbild**. Tübingen: Mohr, 1984].

<sup>981</sup> TURNER, Bryan. **For Weber. Essays on the sociology of fate**. London: Routledge, 1981.

<sup>982</sup> KANTOWSKY, Detlef (org.). **Recent Research on Max Weber's Studies of Hinduism**. Munich: Weltforum Verlag, 1986, pp. 25-26.

encantado mágico” [*in einem ungeheuren magischen Zaubergarten*],<sup>983</sup> outra, ao discorrer sobre o judaísmo antigo em contraste à Índia: “o mundo do indiano permaneceu um jardim encantado irracional” [*ein irrationaler Zaubergarten*]<sup>984</sup> – salientando que Weber aplica tal imagem não apenas ao mundo indiano, mas a toda religiosidade asiática.

Para compor *Hinduismus und Buddhismus* no início do século XX, Weber dispôs, como ele mesmo cita em sua obra, de uma bibliografia secundária e de traduções de textos indianos, principalmente em alemão e inglês e, em menor medida, em francês. Apesar disto, de muitos textos orientalistas (ingleses e franceses) estarem em suas mãos – mas não só eles –, como os aqui anteriormente já comentados, surpreendentemente, Weber não vai pelo caminho ou conclusões apressadas e de interesse imperialista e notadamente orientalista, como ficará claro mais adiante.

Livros e revistas compunham seu aparato de análise, em especial revistas como a *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* [Jornal Oriental da Sociedade Americana], assim como o *Journal of the Royal Asiatic Society*, o *Journal Asiatique*, o *Indian Antiquary* (45 tomos, dirá Weber) e o *Indische Studien* de Albrecht Weber. Em relação às obras, Weber se utilizou de Literatura, Etnologia, História e Religião para formar a sua estrutura indológica, além da história da literatura do indólogo austríaco Moriz Winternitz (1863-1937),<sup>985</sup> da história da Índia e do hinduísmo nas obras de Devadatta Ramkrishna Bhandarkar (1875-1950) e do apoio intelectual do amigo indólogo Bruno Liebich – aqui já demonstra haver obras de indianos ao seu alcance.

No entanto, Weber se refere pouco às suas fontes, com exceção de ocasiões através das quais alude constantemente a uma única obra, produzindo abundantes rodapés. Um bom exemplo é quando ele cita a *Bhagavad-gītā* traduzida por Richard Garbe, a qual tem um valor crucial para sua análise e formação de ideias indológicas. Evidência fatídica deste ponto está na força e na abundância de suas citações em relação à obra clássica indiana.

<sup>983</sup> WEBER, Max. **Hinduismus und Buddhismus**, op. cit., p. 278.

<sup>984</sup> Idem. **Ancient Judaism**. New York: Simon and Schuster, 1967, p. 222.

<sup>985</sup> Com importantes contribuições sobre o sânscrito e a etnologia em várias revistas. Winternitz editou o *Apastambiya Grihyasutra* (Viena, 1887) e o *Mantrapāṭha*, ou o livro de orações dos *Apastambins* (parte I, Oxford, 1897); traduziu de Müller sua *Anthropological Religion* e sua *Theosophy, or Psychological Religion* para o alemão (Leipzig, 1894-95); e ainda publicou *Das Altindische Hochzeitsrituell* (Viena, 1892), contendo material etnológico importante; *A Catalogue of South Indian Manuscripts Belonging* pertencente a *Royal Asiatic Society* (London, 1902); e *Geschichte der Indischen Literatur* (parte I, Leipzig, 1905). Cf. WINTERNITZ, Georg. **Glimpses of The Life of my Father**. The Indologist Moriz Winternitz. Tradução e organização de Debabrata Chakrabarti. Cópia do Tagore International, Winternitz Memorial Number, Dec/1988, pp. 35-63. In: [http://www.grieb.org/debu/download/M\\_Winternitz.pdf](http://www.grieb.org/debu/download/M_Winternitz.pdf), acessado em 10 de dezembro de 2010.

E Weber, apesar de possuir um aparato sânscrito significativo em mãos para a produção de *Hinduismus und Buddhismus*, discorre sobre a Índia sem a preocupação excessiva, mas sempre decisiva quando necessária, vale ressaltar, de explicar termos indológicos. Fato que obviamente caracteriza uma obra não destinada a principiantes e tampouco com um ar de manual ou enciclopedismo – haja vista a complexidade de uma civilização milenar com inúmeras variedades e divergências ideológicas, culturais e filosóficas, ao longo de sua história –; isso definitivamente o retira e o exclui de um conjunto de aventureiros em torno do pensamento da Índia, uma vez que por tê-la e estimá-la com apreço, como objeto fundamental de análise e compreensão em comparação intelectual com a modernidade desencantada, suscita cotejá-la com grande ímpeto e sob parâmetros fora da alçada eurocêntrica, senão antieurocêntrica.

As referências indológicas chaves citadas por Weber são o *The Sacred Books of the East*, com as traduções de vários textos do páli para o alemão de Karl Eugen Neumann. Já em relação aos *Vedas* (em particular aos *Rg* e *Atharva*) e o bramanismo, ele recorreu ao *Vedische Studien* [*Estudos Védicos*, 1889] de Richard Pischel e Karl Geldner, ao *The Atharvaveda* (1899) de Maurice Bloomfield, *Die Religion des Veda* (Berlim, 1894) de Hermann Oldenberg, *Les Religions de l'Inde* (1879) de Auguste Barth, *Brahmanism and Hinduism* (1883) de Monier Monier-Williams e o *Altindisches Leben: Die Cultur der Vedischen Arier nach den Samhitā* [*A Vida na Índia Antiga: a cultura védica dos arianos após a Samhitā*, 1879]<sup>986</sup> do celtista e indólogo Heinrich Zimmer (1851-1910).<sup>987</sup>

Em relação ao épico *Mahābhārata*, Weber recorreu a *The Religion of India* (1895), *Ruling Caste in Ancient India* (1895) e *India Old and New* (1911) do sanscritista americano Edward Washburn Hopkins; *Das Mahabharata als Epos und Rechtsbuch* [*O Mahabharata como Obra de Direito*, Berlim, 1895] de Joseph Dahmann. Sobre as leis indianas antigas: *Recht und Sitte* [*Direito e Moral*, 1896], *A Digest of Hindu Law* (1867–1869, 1883) de Raymond West e Georg Bühler, e *Die Erlösung des Menschen nach Hinduismus und Christentum* [*A Salvação do Homem no Hinduísmo e no Cristianismo*, 1902] de Wilhelm Dilger.

Sobre a história social da Índia, recorreu a *Die Soziale Gliederung im Nordöstlichen Indien zu Buddhas Zeit* [*A Estrutura Social no Nordeste da Índia no Tempo de Buddha*] (1897) de Richard Fick. Para a literatura histórica indiana, consultou *Early History*

<sup>986</sup> Publicada posteriormente em sua versão completa em 1923.

<sup>987</sup> Não confundir com o contundente indólogo alemão Heinrich Zimmer (1890-1943), autor de **Filosofias da Índia**, publicado no Brasil pela Palas Athena.



of India: from b. C. 600 to the Muhammadan conquest including the Invasion of Alexander the Great (Oxford, 1904) do historiador e indólogo irlandês Vincent Arthur Smith (1843-1920); assim como *History of the Mahrattas* (em 3 volumes, 1826) do escocês James Grant Duff.<sup>988</sup>

No tocante à relação de Weber com o *Arthaśāstra*, a Ciência Política da Índia antiga, cabe observarmos inicialmente que esta se tornou uma obra acessível aos alemães desde 1909, através do texto sânscrito do historiador da Universidade de Mysore, Rudrapatnan Shamashastry (1868-1944), e do qual se obteve uma tradução alemã completa por Johann Jacob Meyer, em 1926, segundo Johannes Laping,<sup>989</sup> Upinder Singh<sup>990</sup> e Herbert Gowen.<sup>991</sup> Vincent Smith também defende que Shamashastry foi o responsável pela redescoberta da clássica obra de política indiana.<sup>992</sup>

O *Oriental Research Institute*, onde se redescobriu o *Arthaśāstra*, foi criado em 1891, como a *Mysore Oriental Library*. Ele abrigava milhares de manuscritos sânscritos em folha de palmeira, com uma antiga técnica de preservação documental. Shamashastry, o seu bibliotecário, nos informa Narasimha Murthy,<sup>993</sup> examinava-os diariamente para apreender o seu conteúdo e catalogá-los. Em 1905, ele descobre o *Arthaśāstra* entre uma pilha de manuscritos. Transcreve-os, edita-os e publica-os em sânscrito numa edição de 1909. Então, traduz-os para o inglês e publica-os nessa língua em 1915; apesar de o manuscrito descoberto estar na língua *Grantha*, típica da região do Mysore.

Outras cópias do *Arthaśāstra* foram redescobertas mais tarde em outras partes da Índia. Não obstante, tal manuscrito havia sido entregue à *Oriental Library* por um sábio *paṇḍita*<sup>994</sup> do distrito de Thanjavur.<sup>995</sup> E até o momento desta redescoberta, o *Arthaśāstra* fora conhecido apenas via obras referenciais de inúmeros indianos e estrangeiros aventureiros

<sup>988</sup> Para verificação das fontes de Weber em geral, ver: WEBER, Max. **Ensayos Sobre Sociología de la Religión**, t. II, op. cit., pp. 11-12.

<sup>989</sup> LAPING, Johannes. **Pragmatism and Transcendence: Aspects of Pragmatic Soteriology (“Heilspragmatik”) in Indian Tradition**. In: KANTOWSKY, Detlef (org.). **Recent Research on Max Weber’s Studies of Hinduism**. Munich: Weltforum Verlag, 1986, pp. 199-207.

<sup>990</sup> SINGH, Upinder. **A History of Ancient and Early Medieval India: from the Stone Age to the 12th century**. Delhi: Pearson Education India, 2008, p. 321.

<sup>991</sup> GOWEN, Herbert. “The ‘Indian Machiavelli’ or Political Theory in India Two Thousand Years Ago”. In: **Political Science Quarterly**, Vol. 44, n. 2, Jun/1929, pp. 175-176.

<sup>992</sup> SMITH, Vincent. **The Early History of India**. Delhi: Atlantic Publishers & Dist, 1999, p. 152.

<sup>993</sup> MURTHY, N. “R. Shamashastry – the scholar who discovered *Arthaśāstra*”. In: **Bhavan’s Journal**, Dec./2009, p. 3

<sup>994</sup> De acordo com Weber, os *paṇḍitas* são “expertos em Direito sagrado, formados regularmente nas escolas brahmânicas” (WEBER, Max. **Ensayos Sobre Sociología de la Religión**, t. II, op. cit., p. 34).

<sup>995</sup> MATTESSICH, Richard. **The beginnings of accounting and accounting thought: accounting practice in the Middle East (8000 B.C. to 2000 B.C.) and accounting thought in India (300 B.C. and the Middle Ages)**. London: Taylor & Francis, 2000, p. 146.

como o antigo grego Megástenes. Esta descoberta provocou certa reviravolta nos eventos historiográficos da Índia antiga até então conhecidos, principalmente no tocante à organização política.<sup>996</sup> ela alterou a percepção da Índia e mudou o curso dos estudos de sua história, nomeadamente contrapondo-se à falsa crença dos estudiosos europeus para com o momento no qual os indianos aprenderam política e administração – salientando, todavia, que tal obra não é a única e nem a mais antiga sobre política indiana ou brahmânica.

De acordo com Dieter Conrad, seria provável que Julius Jolly (1849-1932) também houvesse entrado em contato com tal obra, por ter proferido uma palestra em Heidelberg, em 1912, e publicado em 1913 um suntuoso artigo sobre o tema.<sup>997</sup> Artigo este que provavelmente, conclui Conrad, Weber tenha acessado, incluso com a possibilidade de uma circulação prévia entre colegas.<sup>998</sup> Dez anos depois, o próprio Jolly lançará dois volumes sobre a clássica literatura política indiana.<sup>999</sup>

De acordo com Narasimha Murthy, o antigo *mahārāja* (ou rei) de Mysore (hoje, a segunda maior cidade do Estado de Karnataka, sudoeste indiano), Krishna Raja Wadiyar IV:

Uma vez visitou a Alemanha para a proferência de uma palestra, a convite de uma instituição [universitária] alemã. Após a palestra, um cavalheiro alemão se aproximou dele e perguntou: “Sua Majestade, és o *Maharaja* de Mysore, onde vive o Dr. Shamashastry, o descobridor do *Arthasāstra*?” O *Maharaja* ficou enormemente satisfeito por perceber que um de seus compatriotas era bem conhecido na distante Alemanha. Em seu retorno à Índia, ele voltou-se para o Dr. Shamashastry e disse: “no Estado de Mysore eu sou o rei e você o nosso assunto. Na Alemanha, você é o mestre e as pessoas reconhecem-nos por seu nome e fama”. [por tal feito] O *Maharaja* lhe concedeu o título “*Arthasāstra Visharada*” durante as celebrações *Dashara*<sup>1000</sup> de 1926.<sup>1001</sup>

<sup>996</sup> SHARMA, Ram Sharan. **Aspects of Political Ideas and Institutions in Ancient India**. Delhi: Motilal Banarsidass, 2009, p. 4.

<sup>997</sup> JOLLY, Julius (ed.). “Arthasastra und Dharmasastra”. In: **Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft** [*Jornal da Sociedade Oriental Germânica*], 67, 1913, pp. 49–96. Jornal este, existente desde 1847 na Alemanha.

<sup>998</sup> CONRAD, Dieter. “Weber’s Conception of Hindu Dharma as a Paradigm”. In: KANTOWSKY, Detlef (org.). **Recent Research on Max Weber’s Studies of Hinduism**, op. cit., pp. 188-189.

<sup>999</sup> JOLLY, Julius (ed.). **Arthasastra of Kautilya**. 2 vols. Lahore: Motilal Banarsidass, 1923.

<sup>1000</sup> Festival da vitória do “bem” contra o “mal”, comemorado por dez dias em várias regiões indianas, sendo o último dia o mais auspicioso, chamado *Vijayadashami* (devido a Deusa *Chamundeshvari* ter matado o “demônio” *Mahishasura*, nome do qual deriva Mysore). Tal festividade é hoje mais voltada a homenagear a vitória do épico rei e deus *Rāma* contra seu inimigo *Rāvaṇa*, relato presente na literatura sânscrita *Rāmāyaṇa*. No entanto, muitos Estados indianos ainda o celebram como representando a adoração às Deusas mães e o fim do verão e início de inverno. Na tradição hinduísta, a Mãe Divina, ou *Shakti* (energia feminina), é considerada a eterna consorte do aspecto masculino de deus e se apresenta com três formas principais: *Durgā*, a Deusa da destruição dos obstáculos, *Lakṣmī*, a Deusa da prosperidade e *Sarasvatī*, a Deusa do conhecimento. Elas representam as três qualidades da Natureza: *Tamas*, a inércia ou letargia; *Rajas*, a atividade ou criação das coisas; *Sattva*, o equilíbrio ou pureza. Durante o festival de *Navarātri* (*Nava* = nove, *rātri* = noite) ou *Dashara* (adoração às três Deusas), que ocorre, variando por estar calcado em um calendário lunar, entre os meses de setembro e outubro, essas três formas da Deusa são reverenciadas. As nove noites se dividem em períodos de

Ou seja, tal pertinente descoberta e propagação da ciência política indiana antiga fizeram-se mesmo durante os primeiros escritos indológicos de Weber, permanecendo, no entanto, nos informa Laping,<sup>1002</sup> uma difícil compreensão do quão influente foi tal obra em e para Weber: ao passo que em diversos momentos do cotidiano indiano antigo, segundo sua literatura política, houve um diálogo pragmático que muitas vezes parece contradizer a própria teoria weberiana de uma sociedade mágica por excelência. Mas essa possível contradição observada por Laping é aparente, não se reverbera de fato, pois Weber sempre esteve consciente de que seus tipos ideais muitas vezes não existiam na prática, ao mesmo tempo em que, o fato de existir certo pragmatismo político e econômico na Índia antiga não anula a prerrogativa weberiana de uma sociedade imersa na magia (algo que confunde orientalistas, críticos apressados e Said). Em outras palavras, uma sociedade mágica que se volta para uma vontade de subordinar os Deuses; o oposto daquilo alvitado pelas religiões eticizadas, que lhes fazem pedidos ao invés de coagi-los.

A magia, em Weber, assim sendo, traduz-se por uma ação pragmática, apenas com o diferencial da irracionalidade que a rege e a motiva holisticamente para um fim explicitamente racional e com resultados visíveis. A importância da presença de uma religiosidade mágica, diz Weber lembrando e citando respectivamente Nietzsche, está na significação de uma ausência do campo de ressentimento – o que favorece o tipo de pensamento político ariano presente no *Arthasāstra*. Ou seja, em sociedades mágicas (como a hinduísta) não existe o ressentimento em si, já que, complementa o alemão, sob uma visão de mundo animista que une o extramundano a uma “imortalidade terrena” via metempsicose, elimina-se uma “religiosidade de retribuição”, moralismo com “sede de vingança”, “predisposições neuróticas”,<sup>1003</sup> e, sobretudo, “não existe nenhum rastro daquele conflito manifesto entre a pretensão social criada em virtude de promessas divinas e a situação real de

---

três, durante os quais quando se invoca a cada uma das três Deusas. O objetivo é fazer com que nos lembremos de que é possível purificar os três aspectos que elas representam, conseguindo, assim, atravessar a “noite da ignorância”. Durante esse período, realizam-se rituais védicos complexos de adoração, bem como a queima do boneco *Ravana*. Desconfiamos que o dia da “malhação do Judas”, assim como outros festivais de *burning man* tenha sua origem ou adaptação do festival indiano por inúmeras semelhanças. Cf. KINSLEY, David. **Hindu Goddesses: Vision of the Divine Feminine in the Hindu Religious Traditions**. Delhi: Motilal Banarsidass, 1998; AGRAWALA, R. C. “The Goddess Mahisasuramardini in Early Indian Art”. In: **Artibus Asiae**, vol. 21, n. 2, 1958, pp. 123-130.

<sup>1001</sup> MURTHY, N. “**R. Shamashastry – the scholar who discovered Arthasāstra**”, op. cit., p. 3, conformidade do sânscrito nossa.

<sup>1002</sup> LAPING, Johannes. **Pragmatism and Transcendence**, op. cit.

<sup>1003</sup> WEBER, Max. **Economía y Sociedad**, op. cit., p. 395.

desprezo”.<sup>1004</sup> E Weber, sobretudo, rasga o verbo (bem ao estilo nietzschiano): “Distinto de tudo isso é a coisa entre os judeus. A religiosidade dos salmos está cheia de necessidade de vingança [...] franca ou penosamente contida, de um povo pária”,<sup>1005</sup> fator que os leva a viver “em uma tensão permanente contra sua situação de classe” e motivando-se sempre por “uma esperança estéril” e “observância amarga”.<sup>1006</sup> Isso promoveu no judaísmo, diz Weber, uma teodiceia com a base exclusiva de ressentimento e fruto de uma “rebelião de moral de escravos”.<sup>1007</sup>

Tudo isso implica dizer que, enquanto os ressentidos ou os “instintos proletários” esperam em um Messias a sua vingança, colocando os seus inimigos sobre seus pés – já que, acrescenta Weber, “em nenhuma religião do mundo existe um deus universal com a enorme sede de vingança de Jeová” –,<sup>1008</sup> os arianos, por outro lado, como o budismo, “são os mais radicalmente contrários a todo moralismo ressentido”, que despreza totalmente e por igual “as ilusões do mundo e as do outro”. Desta forma, segundo Weber, a política e a economia do mundo mágico indiano situam-se em puro intelectualismo, pois a necessidade de libertação da alma tem, todavia, outra fonte diferente da situação social dos negativamente privilegiados do judaísmo e racionalmente burguês do protestantismo, qual seja, uma:

Necessidade metafísica do espírito, que não é levada a meditar sobre questões éticas e religiosas por nenhuma penúria material, senão por uma força interior que o impulsiona a compreender o mundo como um cosmos com sentido, e a tomar posição frente a ele.<sup>1009</sup>

Flávio Pierucci corroborará a análise weberiana de uma sociedade mágica com racionalidade específica, que justifica a presença da política contida no *Arthaśāstra*, como segue:

Embora possa parecer que o ato de magia, por não corresponder aos termos da lógica do nosso conhecimento, não seja exatamente o que costumamos chamar de racional, Weber aqui o classifica como uma ação *subjetivamente racional* com relação a fins, ou seja, subjetivamente racional também em sua preocupação com os efeitos imediatos que o ritual mágico diz ter sobre as coisas e os eventos, os quais por sua vez são percebidos unicamente em termos de sua mera facticidade [...]. Um mundo mágico assim tão pragmático como de fato é, só pode aparecer (paradoxalmente?) como pobre em significação, pois afinal os bens que as pessoas procuram obter com a

---

<sup>1004</sup> *Ibid.*, 397.

<sup>1005</sup> *Ibid.*, p. 395.

<sup>1006</sup> *Ibid.*, p. 397.

<sup>1007</sup> *Ibid.*, p. 398.

<sup>1008</sup> *Ibid.*, p. 396.

<sup>1009</sup> *Ibid.*, p. 399.

magia preenchem realmente a definição do que sejam fins indiscutivelmente racionais [...]. A magia tem a seu favor essa racionalidade dos fins. Ela tem fins racionais – fins “econômicos”, dirá Weber no início de sua *Sociologia da Religião* [...].<sup>1010</sup>

Como efeito a essa praticidade subjetivamente racional indiana, em particular ao *Arthaśāstra*, diz Weber:

A literatura hindu chega a oferecer-nos uma exposição clássica do “maquiavelismo” radical, no sentido popular de maquiavelismo. Basta ler o *Arthaśāstra*, de *Kauṭilya*, escrito muito antes da era cristã, provavelmente quando governava *Chandragupta* [séculos IV e III a. C.]<sup>1011</sup> Comparado a esse documento, *O Príncipe* de Maquiavel é um livro inofensivo.<sup>1012</sup>

Para entendermos esse “maquiavelismo” radical indiano apresentado por Weber, deve-se ter em mente que o autor do *Arthaśāstra*, com seu profundo realismo, defende que todos os atos políticos – independentemente do agente e do tipo de ato – são para maximizar o poder e os interesses pessoais da realeza. Consequentemente, os princípios ou as obrigações morais não possuem quase nenhuma influência nas ações entre reinos, pois, como nos relata Zimmer: “não está [a ação] cerceada ou alterada em seus fundamentos por pudores morais [...] Os textos são secos, incisivos, inclementes e cínicos, refletindo no plano humano as leis desapietadas do conflito animal”<sup>1013</sup> – o que Zimmer caracterizará como uma lei “do fundo do mar”, em sânscrito chamada de *Matsya-nyāya* (“lei dos peixes”), para a qual o mais forte come o mais fraco. Leis estas que envolvem todo o âmbito político, diz Zimmer, e que remontam ao início dos tempos.<sup>1014</sup>

Fato que representa, segundo Weber, um verdadeiro e tipo ideal manual de política e de guerra do mundo brahmânico, e que orienta os reis a manterem magnânimo poder. Foi composto mais ou menos no século III a.C. por *Cāṇakya Paṇḍita*, também conhecido como *Kauṭilya* ou *Vātsyāyana*: um *brāhmaṇa* mendicante e conselheiro do primeiro rei – fora dos ditames épicos e míticos – que unificou o subcontinente indiano em um império, o guerreiro *Candragupta* (317-293 a.C.). Esse rei é o mesmo que exterminou os exércitos dos sucessores gregos de Alexandre (323 a.C.), pois se sabe que, imediatamente

<sup>1010</sup> PIERUCCI, Flávio. **O Desencantamento do Mundo**: todos os passos do conceito em Max Weber, op. cit., p. 75.

<sup>1011</sup> KULKE, Hermann & ROTHERMUND, Dietmar. **A History of India**. London: Routledge, 1998, p. 59.

<sup>1012</sup> WEBER, Max. **Ciência e Política**, op. cit., p. 117, conformidade do sânscrito nossa.

<sup>1013</sup> ZIMMER, Heinrich. **Filosofias da Índia**, op. cit., p. 36.

<sup>1014</sup> **Ibid.**, p. 37.

após a morte de Alexandre, *Candragupta* e seu conselheiro *Cāṇakya* começaram a conquista dos territórios indianos e derrotaram os invasores gregos sem nenhuma piedade.<sup>1015</sup>

O império *Maurya* estabelecido por *Candragupta* e continuado por seu filho *Bindusana*, entre 293-268 a.C., e por seu neto *Aśoka*, entre 268-232 a.C., tinha proporções espantosas para a época, já que a sua população estava em torno de 50 milhões de habitantes – sendo, portanto, o império mais próximo do futuro império mogol –<sup>1016</sup> abarcando o que hoje conhecemos como Irã, Afeganistão e Paquistão, chegando até a Bengala, na extremidade nordeste da Índia.<sup>1017</sup> Segundo os relatos de Megástenes, embaixador de Alexandre e depois de Seleucus no império *Maurya*, o exército de *Candragupta* totalizava cerca de 600.000 infantes, 30.000 cavaleiros, 8000 carruagens e 9000 elefantes.<sup>1018</sup> A capital desse grandioso império era *Pataliputra*, atual Patna, no norte da Índia e próxima ao Nepal; possivelmente a maior cidade do planeta na época, uma vez que era duas vezes maior do que a cidade de Roma no governo de Marcus Aurelius, com cerca de 13km de comprimento e 20,5km de largura, contendo 570 torres de pedras e centenas de torres de madeiras para arqueiros, além de 64 grandes portões, todos cercados por um fosso com 185m de largura e 14m de profundidade.<sup>1019</sup>

Um reino como esse, com um grande exército em um grande território, necessitava certamente de um grande rei com um conselheiro *brāhmaṇa* de tamanha grandeza. *Cāṇakya* foi esse *brāhmaṇa*, o qual legou à Índia, com base na literatura brahmânica, um manual de política capaz de assustar qualquer estrategista ocidental por seu realismo extremado e sem nenhuma ligação com uma concepção de ética ou moral moderna.

O historiador e matemático indiano Dharmananda Kosambi<sup>1020</sup> traduz a obra de *Cāṇakya* como “Ciência da Política”, já o historiador e indólogo Llewellyn Basham (1963)<sup>1021</sup> a traduz como “Ciência do Ganho Material”. Nós preferimos a tradução de Kosambi, pois, apesar de tal obra se referir tanto ao ganho material quanto à política, a obra abrange e intenciona a conquista e proteção de um reino, oferecendo ao leitor uma ciência técnica para a vitória militar.

---

<sup>1015</sup> *Arthasastra*, XV.1.73.

<sup>1016</sup> O Império Mogol chegou a possuir 150 milhões de habitantes em 1600 e 200 milhões em 1800, segundo o historiador indiano Irfan Habib (Cf. RICHARDS, John. *The Mughal Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 190).

<sup>1017</sup> BHATTACHARJEE, Arun. *History of Ancient India*. Delhi: Sterling Publishers, 1979, p. 173; WOLPERT, Stanley. *A New History of India*. New York: Oxford University Press, 1982, p. 59.

<sup>1018</sup> THAPAR, Romila. *A History of India*. Baltimore: Penguin Books, 1996, p. 66.

<sup>1019</sup> HERMANN, Kulke & ROTHERMUND, D. *A History of India*. Delhi: Rupa and Co, 1991, p. 60.

<sup>1020</sup> KOSAMBI, D. D. *The Culture and Civilization of Ancient India*. Delhi: Vikas P. House, 1994.

<sup>1021</sup> BASHAM, A. L. *The Wonder that Was India*. New York: Hawthorn Books, 1963.

Como nos ensina Weber, as comunidades políticas “[...] podem limitar-se a exercer uma ação cujo conteúdo consiste na segurança contínua do domínio de fato em um determinado espaço”.<sup>1022</sup> Nesse contexto, o principal é a vitória e não o ganho material em si, visto que o sentido máximo da vida de um guerreiro indiano *kṣatriya* é sair desse mundo em direção aos planos celestiais por meio da morte gloriosa – sendo vergonhoso e uma grande desonra morrer em um leito doméstico –, como bem nos explicará Weber:

O guerreiro hindu estava sempre tão certo de que, após a morte heróica, alcançaria o céu do [deus] Indra quanto o guerreiro germânico de ser recebido no Walhalla; sem dúvida, o guerreiro hindu desdenharia o nirvana tanto quanto o guerreiro germânico desdenharia o paraíso cristão com seus coros de anjos.<sup>1023</sup>

Esse valor tradicional é sabido por *Cāṇakya*, e através disso ele escreve sua obra, a qual possui sua nítida formação brahmânica.

Em suma, o objetivo do guerreiro *kṣatriya* para tal autor é o poder e a conquista. Ele chega a afirmar que “o poder é posseção de força” e que “a força transforma a mente”, o que também demonstra uma preocupação não só com o comportamento externo do *kṣatriya*, mas também com os pensamentos subjetivos dele. O autor objetiva dar aos leitores da realeza uma técnica que leve-os à satisfação de possuírem os três bens de um guerreiro: a “conquista do mundo”, a visão espiritual e o prazer.<sup>1024</sup>

Para *Cāṇakya*, após o rei ter “conquistado o mundo”, ele deve dividi-lo em uma sociedade hierárquica óctupla de *varṇa* e *āśrama*<sup>1025</sup> de acordo com os preceitos brahmânicos.<sup>1026</sup> Mas essa “conquista do mundo” à qual o autor se refere se restringe ao

<sup>1022</sup> WEBER, Max. **Economía y Sociedad**, op. cit., p. 662.

<sup>1023</sup> Idem. **Ciência e Política**, op. cit., p. 117.

<sup>1024</sup> **Arthasastra**, IX.7.60.

<sup>1025</sup> Os quatro estágios fixos sociais (as *varṇas*) são: *brāhmaṇa* (sacerdote ou mago e intelectual), *kṣatriya* (guerreiro, príncipe ou administrador), *vaiśya* (comerciante ou fazendeiro) e *śūdra* (trabalhador manual); já as etapas passageiras e sucessivas (os *āśramas*) da sociedade são: *brahmacārin* (estudante), *grhastha* (chefe de família), *vānaprastha* (retirante anacoreta) e *sannyāsin* (renunciante). Cf. SMITH, Huston. **As Religiões do Mundo**: nossas grandes tradições de sabedoria. São Paulo: Cultrix, 1997, p. 68; SMITH, Brian K.. **Classifying the Universe**: The Ancient Indian Varna System and The Origin of Caste. New York and Oxford: Oxford University Press, 1994, pp. 26-57; FLOOD, Gavin. **El Hinduismo**, op. cit., pp. 83-91.

<sup>1026</sup> Aqui temos a indicação de que a divisão social é estabelecida e controlada na prática diretamente pelo rei. E tais preceitos brahmânicos se voltam para os “sentidos da vida” promulgados pelos indianos, do superior para o inferior, da seguinte forma: *mokṣa* (libertação), *dharma* (dever ritual), *artha* (desenvolvimento econômico, fama e poder) e *kāma* (prazer, erotismo e toda espécie de satisfação obtida dos sentidos, direta ou indiretamente, como, por exemplo, tudo aquilo que expressa lazer, segurança, adorno e conforto materiais). Esses quatro sentidos consistem, portanto, na ordenação de todos os valores particulares em torno de quatro valores de referência, hierarquizados e irredutíveis uns aos outros. A ideia é que todas as ações humanas possam ser interpretadas e designadas para um desses sentidos, tomados isoladamente ou combinados entre si. Desta forma, todos os homens, em um momento ou em outro de sua vida, serão impulsionados por cada um

mundo indiano e suas proximidades, pois além (em transposição) desse espaço geográfico – já na sua época – todos eram considerados incivilizados ou *mlecchas* e, portanto, sem interesse para uma conquista digna de um grande rei ariano. O “mundo” a ser conquistado de acordo com *Cāṇakya* está entre os *Himālayas* e o Oceano Índico, e entre o Mar Arábico e a Baía da Bengala, abarcando uma área, de acordo com o próprio *Cāṇakya*, de 1000 *yojanas* ou 14.500km em uma extensão transversal, extensão esta conquistada pelo império *Maurya*.

Aqui embarca Nietzsche com força total, no sentido de apercebe-se além do bem e do mal, por estar a política da Índia antiga calcada em um dever ritual ou *dharma*, que não se molda por padrões de bom ou ruim, mas por padrão de casta que deriva-se das normas de magia das práxis de um passado remoto indiano.<sup>1027</sup> Ou seja, para uma casta, *isso* pode ser *ruim* ou *bom*, para outra, não, e até mesmo o extremo oposto. Explicará Huston Smith: “se você perguntar como deve viver, o hinduísmo responderá que o seu modo de viver depende não só do tipo de pessoa que você é, mas também do estágio da vida no qual você está agora”.<sup>1028</sup> O *bom* e o *ruim* são, portanto, relativos e dependentes de contextos e da sua inserção ou posição na hierarquia social, já que a justiça, por exemplo, se define como um estado no qual os privilégios são proporcionais às responsabilidades.<sup>1029</sup> Hierarquia esta, sancionada por Weber, nas primeiras linhas de seu *Hinduismus und Buddhismus*, como a maior estrutura estamental imóvel ou imperturbável já vista. E tal afirmação weberiana, em uma análise apressada, pode causar um imediato indício de orientalismo típico hegeliano, no entanto, tal suposto estatismo não representa, aqui, nada além de não seguir o padrão racionalista ocidental.

No entanto, ao contrário da China, dirá o olhar orientalista e etnocêntrico de Hegel, a Índia não possui uma história precisa e que ambas permanecem estáticas e fixas – sem se importar em afirmar concomitante e contraditoriamente a liberdade estática proporcionada pelo Espírito germano-luterano –, obtendo desenvolvimento pleno apenas para dentro de si mesmas. Em sua visão, para se fazer história, em todo caso, necessita-se de *Verstand* (*intelecto*) e compreensão, ou a força para liberar o objeto para si e concebê-lo em sua

---

dos sentidos em graus variados e não podem pretender, sem o devido prejuízo para si mesmos, ignorar esse ou aquele grau manifestado. Convém inicialmente ter muito claro que *artha* e *kāma*, mesmo situados na base da hierarquia dos “sentidos”, são considerados como valores universais e legítimos. Não são “falsos domínios”, e nenhum estigma está associado a eles. Eis por que ambos puderam suscitar literaturas sagradas e técnicas que escandalizaram muitos ocidentais puritanos – como o *Kāmasūtra* (tratado erótico) e o *Arthaśāstra* (tratado político). Cf. SAIGAL, Krishan. **Vedic Management: the Dharmic and Yogic Way**. New Delhi: Gyan Books, 2000, pp. 133-140; MORGAN, Kenneth W. **The Religion of the Hindus**. Delhi: Motilal Banarsidass, 1987, pp. 21-22.

<sup>1027</sup> WEBER, Max. **Ensayos Sobre Sociología de la Religión**, t. II, op. cit., p. 34.

<sup>1028</sup> SMITH, Huston. **As Religiões do Mundo**, op. cit., p. 63.

<sup>1029</sup> **Ibid.**, p. 69.



relação inteligível. Para tanto, são aptos apenas os povos que chegam à conclusão e partem da premissa de que os indivíduos entendem-se como existindo para si e com consciência de si mesmos. A Índia em particular, diz ele, é incapaz de produzir *Geschichtsschreibung* (*Historiografia*) porque, enquanto o nascimento lhe consente uma determinação substancial, seu Espírito eleva-se à idealidade, de forma que se contradizem através da determinação inteligente dissolvida por essa idealidade, que, por sua vez, é rebaixada até atingir a diversidade sensível. Tudo se volatiliza em sonhos, em realidades irreais e imoderadas. Desta forma, a História seria negligenciada.<sup>1030</sup>

Eliade concordaria com o fato de a História ser negligenciada na Índia, mas explicaria melhor – explicaria, enfim! –, com valiosos acréscimos sobre os seus porquês:

Na *Bhagavad-gītā* o problema colocava-se [...] nestes termos: como resolver a situação paradoxal criada pelo duplo fato de que o homem, de um lado, se encontra no tempo e está engajado na História e, de outro lado, percebe que estará condenado caso se deixe consumir pela temporalidade e pela historicidade? Para resolver este paradoxo a obra propõe achar *no mundo* uma via que desemboque em um plano trans-histórico e atemporal.<sup>1031</sup>

Portanto, o indiano, segundo Eliade, não coloca a História de lado por não possuir capacidade de produzi-la, como afirma Hegel, mas por desejar escapar de seus ditames, por vê-la como um empecilho à liberdade de *Māyā*, esse devir histórico. Na Índia, há uma intrínseca relação entre ilusão, temporalidade e sofrimento, sendo *Māyā*, portanto, a própria historicidade que amarra essas relações.

A Índia, desse modo, é “estática” sim, mas por seguir sua história com dinâmica própria ou em enteléquia [*Eigengesetzlichkeiten*], sem relação com a dinâmica também particular da Europa moderna: um eterno devir em mudanças que nunca se sustenta devido à sua fragilidade. A Europa moderna e a Índia antiga são marcos culturais conformados através de sistemas de ideias divergentes que, por sua vez, possuem desenvolvimentos e retrocessos particulares, unívocos e com ampla *Eigengesetzlichkeit* [*autonomia*]. Possuem, por fim, tipos de racionalidades diferentes, independentes de outros fatores. No entanto, a racionalidade indiana, como não cansaremos de repetir, para Weber, pode ser considerada como uma das fontes da racionalidade técnica que alhures se caracteriza como especificamente ocidental. Weber não esconde nem os avanços racionais, nem o afã pelo lucro na Índia; e muito menos

<sup>1030</sup> HEGEL, F. *Filosofia da História*, op. cit., p. 140.

<sup>1031</sup> ELIADE, Mircea. *Yoga, Imortalidade e Liberdade*. São Paulo: Palas Athena, 1996, p. 13.

os desqualifica diante do Ocidente; sobretudo, porque ele busca sempre explicações monocausais ou com sendas adequadas. Não havia nenhuma limitação intelectual indiana para qualquer desenvolvimento de uma racionalidade técnica, senão falta de supervalorização ou interesse, por ser tal racionalidade entre os indianos um grande sintoma de decadência em todos os âmbitos pensáveis da vida: humana e não humana.

O capitalismo típico ocidental não surgiu na Índia, nem antes e nem durante as invasões britânicas devido a sua imperturbável hierarquia, sendo o visível capitalismo moderno nela presente um produto de importação, diz Weber.<sup>1032</sup> E mais, se ele afirmasse – como Hegel e Marx – que tal capitalismo racionalista já estivesse presente na Índia, estariam todos caminhando no determinismo histórico e econômico que aponta tal capitalismo como único ponto de chegada válido da racionalização em si ou mesmo de uma racionalização universal, necessariamente caminhando via evolução. Etnocentrismo e evolucionismo que Weber não demonstra aceitar ou defender: senão combater incansavelmente.

E para elucidar ainda mais a ideia de Weber sobre essa que ele considera imperturbável hierarquia, deve-se saber que: “o sistema hindu fazia de cada uma das profissões o objeto de uma lei ética particular, de um *dharma*, estabelecendo entre elas uma separação definitiva, por castas, que, em seguida, [como assinalado,] integrava numa hierarquia imutável”.<sup>1033</sup> Em outros termos, uma sociedade que se faz necessariamente *imutável* por estar baseada em uma *hierarquia*, no sentido profundo da palavra, ou seja, uma antonímia de *confusão*, por ser *hierós* (*sagrada*) em *arkhé* (*comando*) o filo do equilíbrio das variedades presentes nas camadas portadoras. No mais, será por tal motivo que Weber verá nesse sistema hierárquico indiano uma tipologia da “ética religiosa orgânica”, ou seja, baseada em estamentos e profissões como providência divina, não deixando de observar ou anotar que tudo isso parte daquilo que foi construído através das próprias ações dos indivíduos. Isso implica dizer que o *karma* (ou substratos de ganho e perda) desse indivíduo nada mais é do que aquilo que ele moldou em circunstâncias prévias – junto aos Deuses, mundos e sociedade –, e que agora resulta em sua inerência, a qual compõe o *cosmos* objetivo da sociedade. E isso se diferencia tanto da providência apontada por Weber em Tomás de Aquino e Pascal – apesar da verossimilhança em torno da “santificação pelas obras” –, já que eles defendem a *causae naturales* ou o acaso do *officium*,<sup>1034</sup> como da

<sup>1032</sup> WEBER, Max. **Ensayos Sobre Sociología de la Religión**, t. II, op. cit., p. 11.

<sup>1033</sup> Idem, **Ciência e Política**, op. cit., p. 116.

<sup>1034</sup> Idem, **A Ética Protestante**, op. cit., p. 193, nota 57.

providência calvinista, uma vez que esta, apesar de formar um sistema de vida, rechaça as ações meritórias isoladas e eliminava a magia como meio de salvação da alma.<sup>1035</sup>

Por isso, conclui Weber, entre as éticas religiosas “orgânicas, a única a se distinguir a esse respeito é a mais fechada de todas: a indiana”.<sup>1036</sup> Por esse e outros motivos, aferirá o alemão:

A solução formalmente mais perfeita do problema da teodiceia que conhecemos, devemos à doutrina do “*karma*” da Índia, à chamada crença na transmigração das almas. O mundo é um cosmos sem vazios de retribuições éticas. Mérito e delito com retribuições indefectivelmente no mundo por meio dos destinos em uma vida futura, a qual a alma atravessará indefinidamente, levando em uma nova vida uma existência animal, humana ou divina. Os méritos éticos nesta vida podem operar um renascimento nos planos celestes [ainda na imanência], mas sempre de um modo temporário, até que se esgotem as reservas de méritos. De igual modo, a finitude de toda a vida terrena é a consequência da finitude dos atos bons e maus da vida anterior da mesma alma, e os padecimentos da vida atual, que podem parecer como injustos do ponto de vista da retribuição, representam expiações de delitos de uma vida passada. Aqui, exclusivamente, o indivíduo cria o seu próprio destino no sentido mais rigoroso.<sup>1037</sup>

Dessa forma, o *karma*, na verdade, não representa a transmigração em si: ele a provoca junto com *Māyā* (a historicidade = ilusão cósmica)<sup>1038</sup> e a segue, podendo se dividir em um conjunto vivencial de uma única vida ou em conglomerados de ações presentes em muitas delas. Ou seja, *karma* é essa soma de causa e efeito (positivo ou negativo), mas que *a priori* não está dissociada do cosmos, senão, segundo Eliade, “é uma lei da causalidade universal que solidariza o homem com o cosmos e o condena a transmigrar indefinidamente”.<sup>1039</sup>

Uma sábia definição em torno desse conceito chave do pensamento indiano, que foi amplamente ora vulgarizado ora extrapolado, pode ser encontrado em Huston Smith:

<sup>1035</sup> *Ibid.*, pp. 105-106.

<sup>1036</sup> *Ibid.*, p. 193, nota 57.

<sup>1037</sup> Idem, **Economía y Sociedad**: esbozo de sociología comprensiva. México: Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 416.

<sup>1038</sup> Acrescenta Mircea Eliade que ela é “o processo misterioso que gera e sustenta o cosmos e, desse modo, torna possível o ‘eterno retorno’ das existências – *Māyā*, a ilusão cósmica suportada (por ainda valorizada) pelo homem durante todo o tempo em que está cego pela ignorância (*avidyā*)” (ELIADE, Mircea. **Yoga, Imortalidade e Liberdade**, op. cit., p. 19). Enquanto o *karma* condiciona as experiências humanas, *Māyā* tece o mundo. Em outros termos, lembrando Schopenhauer, seria o mundo enquanto representação e submetido ao princípio de razão.

<sup>1039</sup> ELIADE, Mircea. **Yoga, Imortalidade e Liberdade**, op. cit., p. 19.

A ciência alertou o Ocidente para a importância das relações causais no mundo físico. Tendemos a acreditar que todo acontecimento físico tem sua causa, e que toda causa terá seus efeitos determinados. A Índia amplia esse conceito de causalidade, incluindo também a vida moral e espiritual. Até certo ponto, o Ocidente faz o mesmo. “Colhemos o que plantamos”, por exemplo, ou “Semeie um pensamento e colha um ato, semeie um ato e colha um hábito, semeie um hábito e colha um caráter, semeie um caráter e colha um destino”, são as maneiras ocidentais de apresentar essa questão. A diferença é que a Índia, mais severa, amplia seu conceito de lei moral para vê-la como um absoluto; não admite exceções. A condição atual de cada vida interior – até que ponto é feliz, se é confusa ou serena, quanto ela vê – será um produto exato daquilo que ela desejou e fez no passado. Do mesmo modo, seus pensamentos e decisões atuais determinarão suas experiências futuras. Cada ato que o indivíduo dirige ao mundo tem sua reação, igual e oposta, sobre ele próprio. Cada pensamento desfecha um invisível golpe de cinzel que esculpe seu destino.<sup>1040</sup>

Ou seja, segundo Smith, não existem desculpas pessoais ou culpas alheias e fora de si projetadas – como bem presente no judaísmo-cristianismo –, nem acaso e nem acidentes, nem sorte e nem azar patéticos, mas, ao mesmo tempo, sem fatalismo, ou o que Nietzsche chama de *unfreier Wille* ou “cativo-arbitrio”,<sup>1041</sup> que literalmente seria uma vontade não livre, condicionada, já que as escolhas estão em jogo e não se desobrigam Deuses, Cosmos, ancestrais e sociedade, de tudo. Há um conjunto de relações que lhe obriga a fazer escolhas, e há um conjunto de relações que lhe impulsiona a não querer escolhas. Parece contraditório, mas é mero paradoxo. O cosmos e a vida têm, assim sendo, uma função ambivalente. De um lado, projetam o homem no sofrimento e, em virtude do *karma*, o inserem em um ciclo de nascimento e morte. De outro lado, ajudam-no a buscar e achar a sua libertação e superautonomia (*Mokṣa*). Como efeito, quanto mais o indivíduo sofre e quanto mais é solidário com o cosmos – ao seguir seu *dharma* pessoal – mais cresce nele o desejo de libertar-se. No pensamento indiano, “de *Brahman* [até a minúscula erva, a Criação (*śṛṣṭi*) existe para benefício do espírito, até que ele desabroche no conhecimento supremo”.<sup>1042</sup> Em outros termos, na base dessa filosofia está o desejo dos seres vivos de evadir-se definitivamente à imposição dos três grandes sofrimentos: incitado pelos Deuses, pela natureza e pelo corpo.

No entanto, complementa Eliade, essa dor universal não culmina em uma filosofia pessimista, pois, “nenhuma filosofia, nenhuma ‘gnose’ indiana desemboca no desespero. Pelo contrário, a revelação da ‘dor’ como lei da existência pode ser considerada

<sup>1040</sup> SMITH, Huston. *As Religiões do Mundo*, op.cit., p. 75.

<sup>1041</sup> NIETZSCHE, F. *Além do Bem e do Mal*, op. cit., §21.

<sup>1042</sup> *Sāṅkhya-sūtra*, III.47, apud ELIADE, Mircea. *Yoga, Imortalidade e Liberdade*, op. cit., p. 25.

como a condição *conditio sine qua non* da liberação”.<sup>1043</sup> Há, portanto, uma dor estimulante, uma necessidade cósmica, pois ser um deus ou um inseto que existe no tempo, na duração, já implica dor. Filosofia e ciência para um indiano que não tem a finalidade de explicar, possibilitar a convivência e sobrepor-se à dor são desprovidas de todo valor, diz Eliade.<sup>1044</sup>

À luz dessa perspectiva, tem-se a máxima da filosofia indiana *Vedānta* para a qual “tudo o que é distinto dele [do *ātman*, potência da vontade metafísica] está submerso em dor”,<sup>1045</sup> ou seja, toda a imanência ou consciência imanente resume-se em *duḥkha* [dor] quando vista separada ou desconectada de um caos harmonioso e divino. Em outra perspectiva tem-se, de acordo com o clássico *Yoga-sūtra*, do filósofo indiano *Patañjali* (VI a.C.): “*duḥkham eva sarvam vivekinaḥ* [tudo é sofrimento para o sábio]”,<sup>1046</sup> ou seja, quanto mais iluminado, mais ciente da realidade naturalmente caótica do mundo e mais ciente do quão dramaturgos e trágicos são os Deuses, o que gera certa comiseração, mas ainda assim ciente da permanência caótica necessária, sem a qual não há equilíbrios possíveis.<sup>1047</sup> Tem-se também a máxima budista: “*sarvam duḥkham, sarvam anityam* [tudo é dor, tudo é efêmero]”,<sup>1048</sup> em outros termos, a dor é fruto de uma mente ignorante ou que ignora a dor como inerente ao mundo. Ou ainda tais ecos em Schopenhauer: “*Alles leben leiden ist* [toda a vida é sofrimento]”.<sup>1049</sup> Nessas condições, a liberdade, então, faz-se garantida, os amparos se desmancham no ar, mais uma vez podemos dançar em bosques antigos, e, assim, nos capacitar para o sofrimento que nos engrandece; pois, sem ele não se filosofa profundamente. É o que Nietzsche chama de um impulso trágico para o sublime, o encanto ditirâmico que nos leva a continuar a viver; os móveis dos homens heroicos, “os grandes *portadores de dor* da humanidade: estes seres poucos ou raros, que necessitam exatamente da mesma apologia que a dor”.<sup>1050</sup>

Para um melhor entendimento disto, Wilhelm Halbfass acrescenta que na teoria do *karma* não cabe, conseqüentemente, “o pensamento antropocêntrico que outorga aos humanos um lugar especial”.<sup>1051</sup> Não obstante, nessa teoria, completa Halbfass, “os valores

<sup>1043</sup> ELIADE, Mircea. **Yoga, Imortalidade e Liberdade**, op. cit., p. 25.

<sup>1044</sup> **Ibid.**, p. 26.

<sup>1045</sup> **BU**, XXX.II. Cf. TOLA, Fernando. **Doctrinas Secretas de la India, Upanishads**. Barcelona: Barral editores, 1973a.

<sup>1046</sup> **YS**, ILXV. Cf. TOLA, Fernando. **Los Yogasūtras de Patañjali**. Barcelona: Barral editores, 1973b.

<sup>1047</sup> Parece-nos que a contraface do racionalismo, com seus sempre ingênuos otimismo, é mesmo a tragédia natural, nunca convidada e sempre presente.

<sup>1048</sup> Apud ELIADE, Mircea. **Yoga: Imortalidade e Liberdade**, op. cit., p. 143.

<sup>1049</sup> SCHOPENHAUER, A. **O Mundo Como Vontade e Como Representação**. São Paulo: Editora UNESP, 2005, p. 400.

<sup>1050</sup> NIETZSCHE, F. **A Gaia Ciência**, op. cit., § 318.

<sup>1051</sup> HALBFASS, Wilhelm. **Karma y Renacimiento**, op. cit., p. 214.

morais, a diferenciação entre o bem e o mal e entre o *karma* positivo e o negativo, assim como a mesma ideia da causalidade compensatória não são susceptíveis de ser separados do sistema de *dharma*”,<sup>1052</sup> ou dever sociorritual.

Portanto, apesar da teoria do *karma* aparentar um abuso de causa e efeito, como assim nos apresenta Smith, não os coisifica por não ser e estar no âmbito do mecanicismo, eles (causa e efeito) são conceitos que aproximam interpretativamente as ações à nossa mente e sentidos sensoriais para que possamos raciociná-los e relacioná-los à vida, mas, em última análise, até mesmo o *karma* é ilusório e relativo em última instância, o que aumenta a importância de seu contraponto: o *dharma*. Não obstante, o que se deve ter em mente é que o *karma*, de uma mesma ação ou ação semelhante, muda de acordo com a camada social e o *dharma* ou dever ritual e social que a ela se preconizam; podendo um ser violento (como os guerreiros) alcançar o mesmo destino que o pacífico (como os intelectuais); podendo alguém que mata alcançar o mesmo que aquele que salva – tudo depende dos contextos sociais e do *dharma* envolvido, sendo que nada se fixa realmente fechado em parâmetros mecânicos. Nietzsche mais uma vez acerta nesse ponto, pois aqui há apenas “vontade forte” e “vontade fraca”: graus de vontades.

Em outras palavras, tudo depende das ações que agora se decide realizar e do quanto se está engajado no *dharma* pessoal; sendo o *dharma* distinto segundo a situação social, e não sendo absolutamente fechado “por estar submetido a um ‘desenvolvimento’”. Com isto, afirma-se que o *dharma* [e o *karma*] se rege pela casta [ou *varṇa*] na qual cada indivíduo nasceu”, conclui Weber.<sup>1053</sup>

Para Weber, o *dharma*, e não a religião em si, também é o principal aspecto que mantém e ampara o sistema social indiano, sustentando toda a estrutura típica das possibilidades de libertação do homem, sejam elas quais forem, de acordo com as variadas escolas de pensamento indianas. Portanto, a exposição de Weber admite que o hinduísmo possa ser denominado como *civilização dhármica* (com base no *dharma*), o que implica dizer que a variabilidade própria do *dharma* não contradiz a estrutura total do hinduísmo; pelo contrário, a confirma e a sustenta. Nosso autor considera, portanto, que o *dharma* ou o “dever ritual” – como ele bem o caracteriza – é o fator decisivo no hinduísmo, sabendo que este é antes de tudo puro ritualismo.

---

<sup>1052</sup> **Ibid.**

<sup>1053</sup> WEBER, Max. **Hinduismus und Buddhismus**, op. cit., p. 80.

Ele ainda acrescenta que os representantes modernos do hinduísmo expressam essa ideia apontando que a doutrina e a meta de libertação são mutáveis e até efêmeras; quer dizer, pode-se eleger livremente ou filosoficamente, mas o *dharma* é eterno e válido em todos os casos – o que implica dizer que a essência do hinduísmo não é a doutrina (*matā*) em si, senão o *dharma*.

De acordo com o sanscritista Carlos Fonseca, o *dharma* é o “ponto fundamental de todas as considerações sociais na Índia antiga, a verdadeira pedra-de-toque da vida cotidiana”.<sup>1054</sup> Fonseca ainda acrescenta que o *dharma* abrange um termo aparentado ao latim, “forma”, “que na Índia se resume no próprio ‘formato’ da sociedade [*varṇāśrama*], na sua organização e na sua dinâmica. Para cada participante dessa sociedade há um lugar a ocupar e uma função a cumprir, bem como uma longa lista de deveres e direitos”.<sup>1055</sup> Cada um com o seu espaço e regras particulares. Para Will Durant, o “*dharma* é para o indivíduo o que o desenvolvimento normal é para a semente – o ordenado desdobrar de um destino, de uma natureza inerente”.<sup>1056</sup>

Como exemplo teórico desse típico pensamento indiano, que coaduna com o incessante estar *além do bem e do mal* – pois o *karma* nos força a negar nossos juízos de valor – Weber mergulha nos textos de filosofia. E em comparação, como sempre, ele cita o filósofo alemão Friedrich William Foerster (1869-1966), por quem ele tem alta estima devido à sinceridade de suas convicções, mas a quem, diz Weber:

Recuso inteiramente a qualidade de homem político, [já que] acredita poder contornar essa dificuldade preconizando, num dos livros que escreveu, a tese seguinte: o bem só pode engendrar o bem e o mal só pode engendrar o mal. Se assim fosse, o problema deixaria de existir. É verdadeiramente espantoso que tese semelhante haja podido merecer publicidade, dois mil anos depois dos *Upanishads* [com o judaísmo e o cristianismo]. O contrário nos é dito não só por toda a História universal, mas também pelo imparcial exame da experiência cotidiana.<sup>1057</sup>

Como tamanha tese sem aparato empírico, histórico e filosófico sobreviveu após os *Upanishads* indianos? Indaga Weber. E mais, quão espantoso é tal fato, uma vez que o desenvolvimento de todas as religiões do mundo se fez a partir da verdade sempre oposta à opinião vigente, ou seja, os *bens* e *maus* sempre estiveram e vagaram por todos os lados.

<sup>1054</sup> FONSECA, Carlos Alberto da. “A Mulher na Índia Antiga: quando se Apaga a Brasa do Incenso”. In: *Revista Bharata, Cadernos de Cultura Indiana* 1, USP, 1987, p. 62.

<sup>1055</sup> **Ibid.**

<sup>1056</sup> DURANT, Will. *Nossa Herança Oriental*. Rio de Janeiro: Record, 1995, p. 328.

<sup>1057</sup> WEBER, Max. *Ciência e Política*, op. cit., pp. 115-116.

Weber parece nos dizer que *bem* e *mal* estão nos olhos de quem os vê, não nos fatos em si; assim como estão para os indianos, de acordo com a natureza dos indivíduos, sem universalismos ou generalizações.

### Suas Fontes Sobre o Budismo

Mas voltemos às fontes de Weber. Já para compor suas análises sobre o budismo, Weber utilizará a segunda edição de *Buddha, Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde* [*Buddha, sua Vida, seu Ensino e sua Comunidade*, 1890] de Hermann Oldenberg, que traduziu para a língua inglesa três volumes do *Vinaya*,<sup>1058</sup> bem como dois volumes dos *Gṛhyasūtras* ou “ritos domésticos” e de passagem, e dois volumes de hinos védicos; todos publicados na série *Sacred Books of the East*, editada por Max Müller. Usou também do *Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien* [*O Budismo e sua História na Índia*, 1882], do linguista e sanscritista alemão Hendrik Kern, uma respeitada obra em torno do budismo em seus primeiros momentos; bem como os escritos de um dos maiores especialistas em língua páli na época e fundador britânico da *Pali Text Society*, Thomas William Rhys Davids; além do budólogo belga e discípulo de Sylvain Lévi, Louis de La Vallée Poussin.

Weber também recorrera a muitas epigrafias como a série *Epigraphica Indica* que oferta inúmeras compreensões do cotidiano presente nas literaturas épicas, assim como se apoiou em *Asoka, the Buddhist emperor of India* (1901) do indólogo Vincent Arthur Smith (1843-1920), um dos melhores trabalhos sobre a história do primeiro imperador budista, e no *Journal Asiatique* (1899-1900), uma publicação do linguista e arqueólogo Étienne Aymonier (1844-1929). Já para as reflexões em torno do budismo tailandês, olha para *Le Siam ancien*, do arqueólogo e etnólogo especialista em história Indochina, Lucien Fournereau (1846-1906) e à série de budologia *Religionsgeschichtliche Volksbücher* (1905-1906).

Para a compreensão do budismo fora da Índia, como no Tibete, Coréia, Japão, China, Camboja e Birmânia, debruçar-se-á, além da obra de Fournereau, sobre os famosos relatos de viagem dos chineses Fa-hsien, Sung-yün, Hsüan-tsang e seus discípulos Hui-li e Yen Ts'ung, junto ao clássico *I Ching*, na versão inglesa do primeiro britânico a traduzir

<sup>1058</sup> Conjunto de textos canônicos e normativos da comunidade monástica budista, também conhecido como *Saṅghā*. Cf. GOMBRICH, Richard, **Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo**. New York: Routledge and Kegan Paul, 1988, p. 89.



textos budistas chineses, Samuel Beal, junto ao budólogo japonês Junjiro Takakusu; e na versão francesa do sinólogo Stanislas Julien.

Segundo o indólogo alemão Heinz Bechert (1932-2005), desde 1916 houvera inúmeros avanços ocidentais em torno da budologia, mas para Weber seria complicado acrescentar novas abordagens a partir de então, uma vez que já havia concluído *Hinduismus und Buddhismus*.<sup>1059</sup>

E uma das mais complicadas ou turvas fontes de Weber volta-se para os censos orientalistas ingleses, em particular os de 1901 em 26 tomos e os de 1911 em 23 tomos. Material que, apesar de maior escopo quantitativo, possui nítida versão orientalista e de pouquíssima confiança, já que representava a máquina invasora britânica como novo modelo de propaganda política, via censo, como até os nossos dias.

Por fim, para o budólogo da Universidade de Bonn, Karl-Heinz Golzio, deve-se observar também o fato das reproduções sânscritas (por parte da editora) na obra de Weber, terem sofrido algumas variações em relação ao texto manuscrito do autor, tanto mecanográfico quanto ao passar pela imprensa; necessitando-se, completa Golzio, de uma revisão indológica apurada.<sup>1060</sup> No entanto, isso não descaracterizou ou atrapalhou a intelectualidade e muito menos a análise weberiana, visto que, aparentemente, fez seus manuscritos sanscritistas com o minucioso cuidado como sempre. O que dizer de seu aporte teórico, metodológico e conclusivo? Esteja ele com o auxílio ou não (e geralmente estava) dos conceitos sânscritos chaves que caracterizam o pensar dos arianos. Para o entendimento do pensamento e da sociedade indianas – em seus espaço e tempo delimitados pelo autor –, tais aportes são mais apurados e polidos do que muitos trabalhos atuais de Indologia, por estes últimos estarem na esteira do orientalismo à moda saidiana, do eurocentrismo hegeliano – raízes que ainda se alongam – ou respaldos em mera aventura e sem profundidade teóricas; o que não é absolutamente o caso de Weber.

### **A Obra *Hinduismus und Buddhismus***

---

<sup>1059</sup> BECHERT, Heinz. “Max Webers Darstellung der Geschichte des *Buddhismus* in Süd- und Südostasien”. In: SCHLUCHTER, Wolfgang. **Studie über Hinduismus und Buddhismus**. Frankfurt: Suhrkamp, 1984, p. 278-279.

<sup>1060</sup> GOLZIO, Karl-Hein. “Zur Verwendung indologischer Literatur in Max Weber Studie über Hinduismus und Buddhismus”. In: SCHLUCHTER, Wolfgang. **Studie über Hinduismus und Buddhismus**. Frankfurt: Suhrkamp, 1984, p. 370.

Ampliando essa empreitada orientalista hegeliana, Sérgio da Mata,<sup>1061</sup> um dos maiores defensores do Weber historiador no Brasil, elucida que Weber continua a ser conhecido como sociólogo, apesar de ter escrito parte substancial de sua obra na condição de historiador – como bem expresso em *Hinduismus und Buddhismus* –, assim como de analista de complexos problemas relativos à lógica do conhecimento histórico.

Mas se tal obra foi intitulada *Religionssoziologie* [*Sociologia da Religião*], como se explica que ela seja historiográfica? Mata<sup>1062</sup> explicará que, dos três volumes dos mencionados ensaios, exclusivamente o primeiro foi efetivamente organizado por Weber. E, na nota preliminar do primeiro volume, em nenhum momento Weber caracteriza o conjunto dos trabalhos ali incluídos, bem como sua sequência de volumes, como obra sociológica. Ao contrário, continua a explicar Mata, ele fala muito mais de abordagem “histórico-cultural” ou “histórico-universal”. O que implica confirmar, *a priori*, que o título *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* [*Ensaaios Reunidos de Sociologia da Religião*] não tenha sido nomeado por Weber. Não sendo por acaso que a edição mais completa de *Hinduismus und Buddhismus* seja recolhida com o título: *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen* [*A ética econômica das religiões mundiais*], tomo 20 da seção I, de *Max Weber Gesamtausgabe* [*Edição Completa de Max Weber*], de 1996, elaborada com o apoio de Karl-Heinz Golzio.

Concomitantemente, a esposa de Weber (Marianne) juntamente com o editor Paul Siebeck interferiram profundamente na edição da obra weberiana, guiando-a por critérios próprios, dirá Mata. Muitos dos títulos das seções de *Economia e Sociedade*, por exemplo, foram inventados por eles. Dessa forma, há fortes indícios para se concluir que seja de responsabilidade de ambos, e não de Weber, a “sociologia” incluída no título dos *Ensaaios*. Mata apontará um indício neste sentido:

Numa carta a Siebeck, 24 de maio de 1917, Weber diz estar retrabalhando os textos que deveriam ser publicados, após a guerra, em suas “obras completas” [*Gesamtausgabe*]. E acrescenta, numa clara menção ao título da futura obra: “ou, se você preferir: os ‘ensaaios reunidos’” [*Gesammelten Aufsätze*]. Nem uma palavra, portanto, sobre sociologia da religião.<sup>1063</sup>

<sup>1061</sup> MATA, Sérgio da. “O Mito de ‘A ética protestante e o espírito do capitalismo’ como Obra de Sociologia”. In: *LOCUS*, revista de história, Juiz de Fora, v. 12, n.1, 2006.

<sup>1062</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>1063</sup> *Ibid.*

Sabendo-se disto, um dos aspectos mais originais da visão weberiana<sup>1064</sup> é a importância que concede a perspectiva histórico-universal de nosso autor. O que faz de Weber, agora reconhecido e consagradamente um dos nomes mais representativos da análise da história ocidental, especialmente da gênese do capitalismo, o pensador dos desenvolvimentos sociais e culturais asiáticos. Nesse ínterim, Mommsen apontará que, “em certo sentido, não só se pode denominar Max Weber como historiador da cultura ou historiador social, mas também como historiador dedicado à história universal [*Universalhistoriker*]”.<sup>1065</sup> Opinião semelhante também defendida por Astor Diehl: “em muitos sentidos, justifica-se citá-lo não apenas como historiador da cultura e historiador social, mas também como historiador do universal”.<sup>1066</sup> E Diehl vai além, afirmando que a construção dos *tipos ideais* de Weber é simultaneamente “história teórica e sociologia histórica com um extraordinário grau de abstração”.<sup>1067</sup>

O que leva Ringer a concluir:

É deveras significativo que alguns dos estudantes de Weber mais comprometidos na Alemanha atual sejam historiadores, e que tenha sido Weber quem inspirou a nova direção mais significativa na historiografia alemã contemporânea, historiografia que deu seguimento à análise comparativa da mudança estrutural.<sup>1068</sup>

Contudo, é sabido que os estudos sociológicos em geral se apropriaram de Max Weber como um de seus autores fundadores, ou seja, como um eminente (e já clássico) precursor, com inúmeras e variadas contribuições às Ciências Sociais. Entretanto, hoje, sabemos e apreciamos o quanto historiador Weber também o é. Na verdade, um proeminente teórico da história que, em parte, está sendo justificada e amplamente aceita como historiador a partir de sua identificação de conceitos e princípios advindos de suas análises indológicas, abundantemente presentes em uma de suas principais obras: *Hinduismus und Buddhismus* (1921, póstumo), ainda pouco conhecida ou quase ignorada pelos estudos weberianos, sobretudo no Brasil.

Por tais análises, mas não só por isso, hoje em dia é muito comum afirmar que Weber fez uma sociologia-histórica. O que devemos nos perguntar é se esse hibridismo

<sup>1064</sup> PEUKERT, D. J. K. **Max Weber Diagnose der Moderne**. Gotinga: Vandenhoeck und Ruprecht, 1989.

<sup>1065</sup> MOMMSEN, Wolfgang J. **Max Weber**. Gesellschaft, Politik und Geschichte. Frankfurt: Suhrkamp, 1982, 182.

<sup>1066</sup> DIEHL, Astor Antônio. **Max Weber e a História**. Passo Fundo: UPF, 2004, p. 23.

<sup>1067</sup> **Ibid.**, p. 45.

<sup>1068</sup> RINGER, Fritz. **Metodologia de Max Weber**: unificação das ciências culturais e sociais. São Paulo: EDUSP, 2004, p. 162.

poderia ser reconhecido pelos homens de ciência no início do século XX. Parece-nos que não. E se nos inclinamos para a negativa, em oposição a essa leitura atual, é porque temos o intuito de evitar determinado anacronismo. Weber é, além de pensador da sociedade, um exímio teórico da história. E isto serve à sua própria estratégia metodológica, já que concebia a Sociologia como auxiliar da História. Defendemos que resgatar a importância do Weber historiador não implica em negar seu viés sociológico, mas recuperar, dentre outras coisas, a obra do historiador, obscurecida pela sua apropriação nas Ciências Sociais, sobretudo a partir de sua análise indológica.

E ao nos atermos com minúcias à indologia weberiana, particularmente ao seu historiográfico *Hinduismus und Buddhismus*, podemos averiguar sua originalidade e primazia de precursor no tocante à disposição metodológica e uso das fontes, uma vez que não possuía nenhum modelo anterior para sua organização histórico-etnográfica em torno da Índia. E mais, através da indologia weberiana, complementa em fortalecimento à nossa ressalva o indólogo e sinólogo Krishna Prakash Gupta (University of Delhi),<sup>1069</sup> ratificaram-se boa parte das inquietações ambivalentes até então teoricamente vivenciadas. Weber, completa Gupta, não só por isso, mas principalmente por isso, possui um aporte individual em torno da Índia sem precedentes na Europa.

Nesse sentido, *Hinduismus und Buddhismus* é uma obra de História, a qual ampara uma das principais oposições teóricas weberianas: desencantamento *versus* encantamento do mundo. A Índia figura como tipo-ideal do encantamento, contra o desencantamento proliferado pelo protestantismo europeu, com o advento do puritanismo e do calvinismo, tão lucidamente analisados em sua também clássica obra – histórica e não sociológica, segundo Sérgio da Mata:<sup>1070</sup> *Die protestantische Ethik und der “Geist” des Kapitalismus [A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo]* (1904-5, 1920). Pois, assim como na *Ética Protestante*, em *Hinduismus und Buddhismus* Weber exagera seus exemplos e elucida definitivamente seu método e seus pressupostos. Mas a Índia de Weber ficou, além de praticamente silenciosa, reduzida a um apêndice da sociologia.

Muitos ovacionaram, compararam, denegriram, orientalizaram, eurocentrizaram, plagiaram, se inspiraram e até esqueceram, mas Weber simplesmente esmiuçou conexões historiográficas complexas. E, em sua indologia, decifrou enigmas (como o caso da centralidade do *brāhmaṇa* na sociedade), montou quebra-cabeças nunca antes pensados

<sup>1069</sup> GUPTA, Krishna Prakash. “Probleme der Bestimmung des Hinduismus in Max Webers Indienstudie”. In: SCHLUCHTER, Wolfgang. *Studie über Hinduismus und Buddhismus*. Frankfurt: Suhrkamp, 1984, p. 159.

<sup>1070</sup> MATA, Sérgio da. *O Mito de ‘A ética protestante e o espírito do capitalismo’ como Obra de Sociologia*, op. cit., pp. 113-126.

(como a herança budista na formação de novas escolas ortodoxas não budistas), traduziu com precisão conceitos antes (e até hoje) vistos como de difícil apreensão para as línguas europeias (como o caso de *dharma*), e ainda nos disse sem medo e com toda a sua elegante sensatez, que a Índia é o berço do cultivo da ciência, da Filosofia e da metafísica.

## A Ásia

A Ásia é para Weber um verdadeiro *Zaubergarten* ou “jardim encantado”, uma terra de livre convivência entre as religiões, de tolerância no sentido helênico e de um real conjunto de coexistências de cultos, escolas e ordens de todo tipo. Ele ressalva que também aconteceram as disputas armadas, os conflitos políticos e as perseguições religiosas, principalmente na China, mas tudo isso não tira o encanto dos intercâmbios mútuos que cultivaram diversas formas de soteriologias, para as diversas *Träger* ou camadas portadoras, com suas diversas atitudes e mentalidades.

Weber acrescenta que, com pouquíssimas exceções, as soteriologias asiáticas oferecem promessas apenas acessíveis àqueles que levam uma vida exemplar (no caso indiano, acessíveis de acordo com o cumprimento do dever ritual específico). Todos participam de alguma forma e todos possuem uma esperança e um dever em torno dela. No entanto, a intelectualidade tem sido sempre o guia de toda prática asiática, a mola mestra das motivações, a categoria que eleva e transcende, e a camada que detém os modelos extremados do agir religioso e o desabrochar das inquietações sociais e filosóficas. Os intelectuais na Ásia sempre deram os primeiros passos quando munidos de certezas e nunca foram pensadores meramente teóricos, mas sempre os infantes de suas teorias. Eles foram os modelos dos demais e sempre chegaram ao topo do possível e desejado.

A Índia, em particular, diz Weber, é o país típico dessa luta intelectual e inquietante, única e exclusivamente, por uma cosmovisão no sentido próprio da palavra: por um sentido da vida no mundo. E acrescenta ele: “não há absolutamente nada no âmbito do pensamento sobre o ‘sentido’ do mundo e da vida que não tenha sido já pensado de alguma forma na Ásia”.<sup>1071</sup> Mais antieurocêntrico impossível. Desta forma, no pensamento weberiano, todo o sentido da vida, da libertação do mundo, dos afazeres cotidianos, das festas, dos anseios e dos devaneios é moldado pelo pensamento especulativo, pelo caráter da

---

<sup>1071</sup> WEBER, Max **Hinduismus und Buddhismus**, op. cit., p. 528.

gnose que agita intensamente o homem asiático. Toda a soteriologia asiática, portanto, está no âmbito do saber e é a porta de entrada para a libertação suprema, ao mesmo tempo em que um excepcional caminho para o reto agir; por isso, ela é sempre vista como a guia que conduz toda a sociedade.

Só o saber, diz Weber, dá ao homem asiático poder ético e mágico sobre si mesmo e sobre os demais. E este é um saber geralmente irracional e algumas vezes relativamente racional – como no caso da doutrina indiana do *karma* e do *samsāra* –, mas nunca um estudo de conhecimento típico ocidental, senão um meio de domínio místico e mágico sobre si e sobre o mundo, como bem caracterizado pelo *Yoga*.

Na Índia, de um modo geral (na Antiguidade), o intelectual é o centro, é o portador do saber que conduz ao sagrado, é o agente mais importante da sociedade, é a cabeça e a fala dos Deuses. Por isso, Weber se limita em geral aos intelectuais; seja no estudo inicial e comparado das duas culturas, seja em relação à ortodoxia ou heterodoxia indiana.

### **A Índia como Antítese à Judaína, ao Racionalismo Europeu e à Ética Protestante**

Com esse aparato e aporte substancial que alimenta sua teoria, antes mesmo de partir para uma comparação entre extremos, em *Hinduismus e Buddhismus*, Weber se preocupa em firmar as diferenças entre a Índia e a China, tendo como primeira constatação o fato de que os chineses são dominados pelo âmbito urbano, enquanto a Índia pelo âmbito campesino, o que a caracteriza como uma terra de aldeias e estamentos hereditários fixos, unida ao comércio exterior (inclusive com ocidentais) e à usura. E será com tal comparação inicial que Weber apresentará a peculiaridade dos indianos: uma terra sem ou quase sem unidade política, com guerras e economias financeiras de principados racionais, inclusive uma gama de literaturas que as teorize.

Em *Allgemeine Charakter der asiatischen Religiosität* [*O Caráter Geral das Religiões Asiáticas*], apresentará uma China semelhante à França moderna, ou seja, com finura cosmopolita, enquanto à Índia coube um papel semelhante ao helenismo antigo. Para ambos, no entanto, diz Weber, raras são as “concepções que transcendem os interesses práticos”.<sup>1072</sup> Fator que promoveu as religiões da Índia ao patamar de “à parte as exceções locais e no mais das vezes temporárias, nenhuma delas [das religiões ortodoxas ou

---

<sup>1072</sup> Idem, “Religião e Racionalidade Econômica”. In: COHN, Gabriel (org.). **Weber**, op. cit., p. 142.

heterodoxas] foi alçada à condição de confissão dominante única, como ocorreu na Europa durante a Idade Média [...]”.<sup>1073</sup> Contrária assim ao mundo cristão europeu, “a Ásia era e permaneceu, em princípio, a terra da livre concorrência das religiões, da tolerância [...]”.<sup>1074</sup> O que não impediu de existir, acrescenta Weber, religiões majoritárias e mais ou menos clássicas, com suas distinções sociais próprias. Tais distinções, diz Weber, por um lado, em maioria, fazia-se conforme o tipo de libertação da alma; por outro, em minoria, de acordo com sua camada social. Ressalvando que, com pouquíssimas exceções,<sup>1075</sup> um mesmo caminho religioso poderia apresentar práticas diferenciadas e de acordo com a camada social, assim como regras diferenciadas para aqueles que levavam uma vida exemplar e para os leigos. E unida a tudo isso, existia uma premissa comum a todas as filosofias e caminhos religiosos:

A de que o *saber*, seja o saber literário seja a gnose mística, seria finalmente a única via absoluta para a salvação suprema aqui e no além. Um saber, bem entendido, que não é das coisas deste mundo, do cotidiano da natureza e da vida social e das leis que dominam ambas; mas um saber filosófico sobre o “sentido” do mundo e da vida. [Em suma,] Um saber dessa ordem evidentemente jamais pode ser substituído pelos meios de ciência empírica ocidental e conforme seu próprio fim, tampouco pode ser perseguido por ela. Ele a transcende.<sup>1076</sup>

Mais claro impossível! Weber marginaliza o eurocentrismo e o orientalismo em uma única tacada intelectual, assumindo, definitivamente, seu caráter de historiador das ideias e sancionando a prerrogativa que o perseguirá em todo o seu conjunto indológico: de que a Índia é a terra do saber filosófico, incluso em termos pragmáticos e religiosos. Saber este, – e eis seu antieurocentrismo presente –, que “evidentemente jamais pode ser substituído”, por ser ele transcendente à ciência empírica ocidental, e sem possibilidades de inversão dos valores. Lembrando que, para Weber, a ciência ocidental e moderna não possui nenhum elemento cabal para dizer ao homem o que é “bom”, “melhor” e qual o sentido da vida e do mundo. E a irracionalidade mágica indiana supera a racionalidade tecnocrata (ou utilidade racional da riqueza e do trabalho) ocidental moderna nesse sentido, e ainda no sentido de não ter sucumbido à duríssima prova das tentações da riqueza ou do acúmulo material junto ao ascetismo racional (ou seja, ao efeito secularizante dos haveres frente ao

---

<sup>1073</sup> **Ibid.**

<sup>1074</sup> **Ibid.**

<sup>1075</sup> Desconhecemos tais exceções e Weber não as cita.

<sup>1076</sup> COHN, Gabriel (org.). **Weber**, op. cit., p. 143.

ideal de vida religioso sem usufruto irrestrito dos bens), sendo isso o mais cômodo dos espantos e a mais sincera das ousadias weberianas em sua época, bem ao estilo nietzschiano, e tendo como base para tais comparações a sua visão de uma Índia tipo ideal de sociedade mágica. Em outros termos, para Weber, aqueles indianos que se preocupavam com o controle dos sentidos sensoriais ou com o ascetismo, não desafiavam as tentações do mundo com acúmulo de bens, como assim fizeram e fracassaram os puritanos, combatendo o consumo, mas estimulando o lucro.<sup>1077</sup> Ao querer usufruir dos dois mundos, ou seja, da vida espiritual e da vida burguesa economicamente racional, os puritanos se fixaram ao extremo oposto dos indianos; já que o indiano que acumulava também usufruía o seu acúmulo e sem culpas, enquanto os ascetas se privavam de qualquer luxo ou ostentação material para que suas práticas mágicas não fossem interrompidas ou corrompidas por uma intramundandade utilitária.

Concomitantemente, e não por razões alheias ao discurso até então apregoadado, dirá Weber: “A Ásia, e isso implica por sua vez a Índia, é o local típico do empenho intelectual unicamente em busca de ‘visão de mundo’, nesse sentido autêntico do termo: de busca de um ‘sentido’ da vida e do mundo”.<sup>1078</sup> E ele voa alto e com olhos grandes de albatroz, pois, tudo isso resulta em que, como já afirmamos: “nada há no domínio da reflexão sobre o ‘sentido’ do mundo e da vida que não tenha sido pensado, de uma forma ou de outra, na Ásia”,<sup>1079</sup> vale dizer, na Índia. E ele prossegue o voo, agora em um âmbito que relaciona toda essa intelectualidade buscada e ovacionada com as ações sociais nobres ou corretas: “em lugar algum, portanto, atingiu tal evidência a proposição tão grata a todo e qualquer intelectualismo: a de que a virtude pode ser ‘aprendida’ e de que o conhecimento correto tem por consequência infalível a ação correta”.<sup>1080</sup>

“Em lugar algum”, eis a questão chave weberiana que atormenta os mais apressados críticos, no entanto, uma fatídica imagem não orientalista ou eurocêntrica. Por conseguinte, somente o saber ministra poderes sobre si e sejam quais forem as finalidades, ao menos as finalidades que não possibilitem, complementa Weber, “domínio racional da natureza e dos homens”, como bem visível nos dias atuais,<sup>1081</sup> uma insígnia típica do conhecimento empírico-científico ocidental.

---

<sup>1077</sup> WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**, op. cit., pp. 156-159.

<sup>1078</sup> COHN, Gabriel (org.). **Weber**, op. cit., p. 144.

<sup>1079</sup> **Ibid.**

<sup>1080</sup> **Ibid.**

<sup>1081</sup> **Ibid.**



Nesse ínterim, Weber conclamará desafiadora e inquietantemente, aos seus intelectuais ouvintes, em sua clássica palestra de 7 de novembro de 1917, em Munique, intitulada *Ciência como Vocação*:

Tentemos, de início, perceber claramente o que significa, na prática, essa racionalização intelectualista que devemos à ciência e a técnica científica. Significará, por acaso, que todos os que estão reunidos nessa sala possuem, a respeito das respectivas condições de vida, conhecimento de nível superior ao que um hindu ou um hotentote poderiam alcançar acerca de suas próprias condições de vida? É pouco provável.<sup>1082</sup>

Por que pouco provável? Devido ao fato de que “a intelectualização e a racionalização crescentes não equivalem, portanto, a um conhecimento geral crescente acerca das condições em que vivemos”.<sup>1083</sup> Noutras palavras, sarcasticamente infere Weber: “sem querer, comove-nos melancolicamente o espetáculo de uma evolução que, ao aspirar o mais alto, perde sua base material e rui sobre si mesma”. Crer na verdade da ciência moderna é, de fato, um produto cultural e temporal, “não um dado da natureza”.<sup>1084</sup>

E assim percebemos claramente quão longe de orientalismos alheios está Weber. Ele não apenas faz comparações a esmo, por conjecturas que se desmancham no ar, ele as faz jogando todos os valores modernos no calabouço das vulgaridades, uma vez que a capacidade para essa gnose indiana, conclui, “é um dom, um carisma, e de nenhum modo acessível a todos”. Tendo tal privilégio não por ser sobrenatural, mas por ser apolítico e antissocial. Ele parece nos dizer, com ar nietzschiano, que no Ocidente moderno “estão marginalizando os gênios e colocando a massa no poder, resultado: sem gnose, sem contemplação, sem felicidade”. Rege no indiano, assim sendo, um determinismo do intelecto.

O que procede comparativamente:

De todo modo, a idéia de que as ações transitórias de um ser transitório nessa terra possam acarretar castigos ou prêmios “eternos” num “além”, e isso graças à presença de um deus simultaneamente onipotente e benévolo, é algo que sempre pareceu e sempre parecerá absurdo e espiritualmente subalterno para qualquer pensamento genuinamente asiático.<sup>1085</sup>

“Subalterno” por não ser genuinamente indiano e sempre parecendo “absurdo” por ser judaico-cristão. Noutros termos, o indiano é indiano por facilitar a manifestação de uma camada portadora de homens vocacionais raros e que, além de serem doutos, dedicam-se

<sup>1082</sup> WEBER, Max. *Ciência e Política*, op. cit., p. 30.

<sup>1083</sup> *Ibid.*

<sup>1084</sup> COHN, Gabriel (org.). *Weber*, op. cit., p. 126.

<sup>1085</sup> *Ibid.*, p. 145.

“à reflexão sobre o sentido do mundo sem outras preocupações senão esse próprio sentido”.<sup>1086</sup>

Tudo isso acarreta em um mundo onde o capitalismo ou a camada portadora da economia não se sobrepõe, haja vista que a posição da camada não letrada (ou menos letrada) na Índia, como os comerciantes, “divergia de maneira particular das condições correspondentes ocidentais. Suas camadas mais altas contribuíram em parte para sustentar a constituição das soterologias dos intelectuais”.<sup>1087</sup> No Ocidente, com o advento do protestantismo e de sua ética antimágica, surge a oportunidade de repúdio do rito e da leitura intelectual, passando o “espírito” dos comerciantes a desenvolverem uma conduta intramundana; um caráter racionalista e uma soterologia por via de um salvador. Deixam de lado os encantos mágicos por milagres, os campos pelas cidades e os profetas pelos políticos. A “roda” da existência passa a ter seu brilho e o interesse pelo mecanismo sem sentido do mundo o seu único escape. As línguas populares formam agora o cenário das nações e das políticas nacionais; contrário à falta de comunidade linguística na Índia e na Ásia, já que a língua cultural tinha caráter sacro e era de domínio de poucos, tal como o sânscrito.

Resta-nos lembrar de que, para Weber, a camada intelectual, com seu elemento racional, de toda e qualquer sociedade tem, desde sempre, no sentido da coerência lógica de uma atitude teórico-cognitiva, poder sobre os homens, por mais instável e limitado que tenha sido tal poder diante de outros poderes.

Desta forma, em voos indológicos mais altos e para o incômodo dos etnocêntricos e orientalistas de plantão, dirá Weber que em qualquer parte do mundo:

Onde quer que uma camada intelectual busque alcançar o “sentido” do mundo e da própria vida através do pensamento e – após o malogro desse esforço diretamente racionalista – procura captá-la existencialmente e, em seguida, num procedimento indiretamente racionalista, se esforça para trazer essa vivência para o plano consciente, ela acabará seguindo o caminho da mística inefável hindu [indiana].<sup>1088</sup>

Com essa ideia em mente – de um intelectual indiano como meio inefável de orientação ideal típico –, Weber encontrará na Índia o extremo oposto ao *magicofóbico* judaísmo, à ética intramundana protestante e ao “capitalismo avançado”

---

<sup>1086</sup> **Ibid.**, p. 146.

<sup>1087</sup> **Ibid.**, p. 147.

<sup>1088</sup> **Ibid.**, p. 151; **Ensayos Sobre Sociología de la Religión**, t. II, op. cit., pp. 358-359.

[*Hochkapitalismus*]<sup>1089</sup> dos nossos tempos – e aqui estamos apontando os três grandes ídolos que propagam uma virtude utilitária, disciplinadora e escrupulosa do modo de ser ocidental na atualidade –, uma vez que, por outro lado, ela (a Índia) representa o que há de mais encantado, mágico, substancialmente vivo e que não quer “por natureza” acumular excedentes (o “quanto mais melhor!”); não possuindo, portanto, o senso aquisitivo típico do capitalismo moderno.<sup>1090</sup> Portanto, um objeto privilegiado para suas comparações interculturais e constrição da decadência, quase em involução estática, de um mundo tecnocrata que subsiste e propaga em suas entranhas um “deus morto” e que esqueceu-se de esquecer suas vãs promessas racionais iluministas.

E assim como o confucionismo será o “espírito” mais próximo do puritanismo, Weber dirá que a diferença entre a ética protestante e o confucionismo evidencia-se em torno do consumo das produtividades do próprio trabalho, pois os puritanos acumulam riquezas mediante coerção ascética à poupança; e que, no confucionismo, diferentemente do puritanismo, a ética racional reduziu ao mínimo a tensão contra o mundo. Mas assim como os contrastes – como a presença da magia no confucionismo e a total abominação dela no puritanismo –, algumas significativas afinidades entre confucionismo e puritanismo serão uma parte essencial da perspectiva analítica weberiana, principalmente na busca de compreensão das diferentes religiões mundiais.

Alguns autores assinalam que, devido ao racionalismo e sentido prático da vida confucionista, a verdadeira afinidade no tipo de racionalização religiosa para Weber está entre puritanismo e confucionismo, mais do que entre os puritanos e o hinduísmo ou o budismo, pois, para o confucionismo e o puritanismo, a riqueza é uma virtude ou um sintoma dela. Weber define ambos como racionalistas e possuidores de consequências “utilitaristas”; o oposto do pensamento indiano. Mas, enquanto o confucionista abrange e condiciona suas relações ao parentesco, o puritano dissolve tudo em empresas e relações comerciais. O racionalismo confucionista tende à adaptação ao mundo, enquanto o racionalismo puritano tende à dominação do mundo. Nesse contexto, os chineses podem ser considerados

---

<sup>1089</sup> Sobre adjetivação “capitalismo avançado”, ele expõe: “Antes de mais nada, porém, há que lembrar que o ‘capitalismo avançado’ dos dias de *hoje* tornou-se independente daquelas influências que a religião professada *podia* exercer no passado, particularmente junto à vasta camada inferior da mão-de-obra não qualificada” (WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**, op. cit., p. 169). Em outros termos, “capitalismo avançado” implica dizer capitalismo que teve campo fértil com a ética intramundana protestante, mas que agora, não mais depende dos favores irracionais e da força motriz religiosa, senão do mero caráter ou da contabilidade moral, predominante e em predisposição dos protestantes: ao acúmulo motivado de capital. Eis um *ethos* peculiar, o utilitarismo moral ou a “calculação” como decisivo prêmio psicológico e social, que não existe na Índia (**Ibid.**, p. 45).

<sup>1090</sup> WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**, op. cit., p. 53.

materialistas na medida em que buscam estímulos econômicos para seu próprio benefício – mas se estabelece aí uma diferença com o puritanismo quando sua ética econômica não permite o acréscimo de uma conduta impessoal e metódica, como bem explicitada na *Ética Protestante* de Weber e endeusada pela sociedade moderna.<sup>1091</sup>

Nas páginas iniciais de seu *Hinduismus und Buddhismus* ele aclara sua intenção indológica: “o que vamos investigar aqui, portanto, é o modo pelo qual a religiosidade indiana pôde ficar ausente do desenvolvimento capitalista (no sentido ocidental)”.<sup>1092</sup>

Weber, desse modo, dispôs-se a explicar a “combinação de circunstâncias”, a qual foi responsável pela diferenciação inicial entre a cultura ocidental e a oriental. Isto fica evidente quando a contemplação mística e a Filosofia – especialmente tal como se desenvolveu na Índia – é posta em contraste, ponto por ponto e passo a passo, com o ascetismo interior, tal como se desenvolveu no cristianismo ocidental; enfatizando que o ascetismo puritano, por exemplo, viola o metafísico, em contraposição ao pensamento budista antigo que encara a ação deliberada como uma forma perigosa de secularização.

Nas primárias linhas de *Das antike Judentum [O Judaísmo Antigo]*,<sup>1093</sup> Weber também dirá que a conduta social e ritual das castas ou *varṇas* indianas antigas – para as quais o mundo é um eterno retorno e carece de “história” linear, ou típica ocidental – é justamente o oposto da conduta judaica antiga, pois, para esta, o ordenamento social do mundo é visto como algo que confirmaria a eleição escatológica do povo judeu como dominador da terra. Promessas e anseios que não coadunam com a visão de mundo indiana. O que provoca, segundo Weber, “uma distância enorme” e evidente entre o pensamento judaico e o indiano. Evidência estabelecida na explícita dicotomia em relação à visão do tempo (judaica, linear-finalista; indiana, cíclica); na visão da magia (judaica, antimágica; indiana, totalmente mágica); e assim sucessivamente em relação ao trabalho, à mulher, à política, à comensalidade, à economia, à sexualidade, à filosofia etc.

Há em Weber uma certeza teórica que contrapõe ética-doutrinária (judaísmo) de estímulos psicológicos (hinduísmo), ao passo que lhe resta ultimar:

O hindu piedoso podia obter possibilidades favoráveis de reencarnação *somente* com a condição do estrito cumprimento dos deveres *tradicionais* de

<sup>1091</sup> Cf. COHN, Gabriel (org.). **Weber**, op. cit., pp. 151-159; ALEXANDER, Jeffrey C (1983). **Theoretical Logic in Sociology**. Vol. III: The Classica Attempt at Theoretical Syntesis: Max Weber. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, pp. 37-39.

<sup>1092</sup> Idem, **Ensayos Sobre Sociología de la Religión**, t. II, op. cit., p. 14.

<sup>1093</sup> **Ibid.**, t.III, Madrid: Taurus, 1987 [**Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie**. T.III (*Das antike Judentum*), Tübingen: Mohr, 1978].

sua própria casta: eis a mais firme ancoragem religiosa do tradicionalismo que se pode imaginar. De fato, a ética hinduísta é nesse ponto a antítese mais conseqüente da ética puritana, assim como, em outros aspectos do tradicionalismo estamental, é a antítese mais conseqüente do judaísmo.<sup>1094</sup>

E o desencantamento ou processo histórico-religioso de desmagificação do mundo, que se processa longe do *ethos* típico indiano, segundo Weber, teve início com as profecias do judaísmo antigo – com seu dogma emissário de interpelação ética – em conjunto com o pensamento científico helênico (estoico-semítico<sup>1095</sup>, com a prática sobrelevando a teoria). Tal processo rejeitou os meios da racionalização mística (contemplação intelectual), tendo como efeito o *Entgötterung der Natur* [desdivinização da natureza] e deixando no espírito um vazio, e um mundo submetido meramente ao ganho e o interesse material,<sup>1096</sup> não obstante, instalando a insatisfação de um tempo presente permanente, um amanhã sempre ausente e um passado atrasado que se deve esquecer.

Isto é, as ideias judaico-cristãs se despojaram da magia, eliminando os significados da vida cotidiana, tendo como mediador ou afinidade eletiva a técnica helenística e como ponto de chegada ou fim (*Abschluss*) à cruzada puritana – “pirataria superior, nada mais”, dirá Nietzsche<sup>1097</sup> –, com sua divinização do trabalho e ainda com seu *pathos* racional finalista como meio para o vazio de um pluralismo cognoscitivo recheado de Nada. Tudo isso explica, segundo Weber, como tal ilusão progressista e desencantada adentrou o campo científico e filosófico (ou mecanismo causal desprovido de sentido) da racionalização do mundo e criou ou provocou, dentre outras coisas, falsas ideias sobre as ideias do Oriente<sup>1098</sup> ou falsas ideias longe do que não se percebeu ou alcançou do Oriente, como sendo ideias primais e complexamente desenvolvidas.

Tal sintagma (desencantamento do mundo), entendido como desmagificação ou desracionalização do pensamento místico, representa a função, portanto, de um processo histórico grandioso e especificamente ocidental, quase à guisa de um nome próprio e não

<sup>1094</sup> WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**, op. cit., pp. 254-255, nota 225, grifos do autor.

<sup>1095</sup> Elucida Bertrand Russel: “a preparação psicológica do cristianismo para a outra vida começa no período helenístico” (RUSSEL, B. **História da Filosofia Ocidental**. Vol. I, São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1957: 268). Fato que o faz observar: “até Aristóteles, os filósofos gregos, embora pudessem queixar-se disto e daquilo, não se sentiam, em modo geral, cosmicamente desesperados, nem se achavam politicamente impotentes”. Pois, completa Russel, Aristóteles é o último filósofo grego que enfrenta o mundo alegremente (*Ibid.*, 271).

<sup>1096</sup> WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**, op. cit., p. 96.

<sup>1097</sup> NIETZSCHE, F. **O Anticristo**, op. cit., § 60.

<sup>1098</sup> Logicamente, com suas devidas exceções.

comum, o enorme e peculiar período de racionalização alcançada por esta forma de moral monótono-teísta, como inferirá Nietzsche.<sup>1099</sup>

Para o weberólogo Wolfgang Schluchter:

Somente quando o protestantismo em consequência da reforma retomou as heranças judaicas e cristãs primitivas – amalgamando-as sobre o fundamento de um individualismo religioso radical – pôde acontecer [...] o desencantamento (*Entzauberung*) radical [...]. Nesse sentido, Weber pode afirmar o fato de somente aqui ser realizado o desencantamento completo do mundo com todas as consequências [inclusive a invenção e difamação do Oriente e o rechaço a sua filosofia].<sup>1100</sup>

Para entendermos esse significativo ponto da teoria weberiana, na Inglaterra, por exemplo, a magia de um modo em geral perdeu sua força social antes mesmo que a maquinaria técnica em grande escala (industrial) fosse criada no intuito de substituí-la. Foi o “abandono” da magia que possibilitou/facilitou a erupção da tecnologia mecanicista e não o contrário.<sup>1101</sup> Na verdade, como eloquentemente nos apresentou Weber e sublinhou Keith Thomas, a magia era potencialmente um dos maiores obstáculos (muitas vezes conscientes, como no caso indiano e chinês) à racionalização da vida econômica tecnocrata, especialmente na Inglaterra, o berço da industrialização massificada. Sendo desobstruída a magia com a fundição entre a racionalidade neo-helênica europeia e a doutrina protestante, como uma providência do mal-estar histórico, dirigido pela visão de mundo em “negócio” ou negação do ócio como prerrogativa do desencantamento do mundo: esse reino mecanicista, no qual os efeitos seguem as causas de maneira previsível e calculista, sem o auxílio de uma visão mística racional que o detecte.

Keith Thomas defenderá a posição weberiana ao inferir que:

A maioria dos historiadores de espírito sociologizante tem uma tendência natural a favor da hipótese de que as mudanças nas crenças são precedidas por mudanças na estrutura social e econômica. No tocante à magia e à tecnologia, porém, parece indiscutível que, na Inglaterra, a primeira estava definindo muito antes que a segunda estivesse pronta para assumir seu lugar.<sup>1102</sup>

<sup>1099</sup> NIETZSCHE, F. **O Anticristo**, op. cit., § 19.

<sup>1100</sup> SCHLUCHTER, Wolfgang. “As Origens do Racionalismo Ocidental”. In: SOUZA, Jessé (org.). **O Malandro e o Protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira**. Brasília: Editora UNB, 1999, p. 113.

<sup>1101</sup> THOMAS, Keith. **Religião e o Declínio da Magia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 535.

<sup>1102</sup> **Ibid.**

Ironicamente, Weber, sob a sombra de Marx que afirmara ser o capitalismo um judaísmo prático ou *Judentum*, será o único, dentre os autores alemães clássicos<sup>1103</sup> que rompe em definitivo com as premissas da Filosofia da História hegeliana, bem como das hipóteses fundamentais do evolucionismo darwiniano. Não por acaso, Weber ironicamente dirá: “ao contrário do que pensam os otimistas [evolucionistas] entre nós, vê-se que nem sempre a seleção realizada num livre jogo de forças acaba beneficiando a nacionalidade mais desenvolvida ou melhor dotada economicamente”.<sup>1104</sup> Ao mesmo tempo em que lamenta a queda da “magnificência marmórea” da Antiguidade: “comove-nos melancolicamente o espetáculo de uma evolução que, ao aspirar o mais alto, perde sua base material e rui sobre si mesma”.<sup>1105</sup>

Tal observação leva Luís Gusmão a elucidar:

Weber está perfeitamente consciente de que o mundo dos homens é o mundo da ação intencional, isto é, da ação orientada por crenças e propósitos, dos significados culturais intersubjetivamente partilhados, dos valores e das normas, e não o mundo das forças cegas, das regularidades e dos autonomismos naturais que vinham, desde o século XVII, sendo objeto de um rigoroso e abstrato saber nomológico. Neste reconhecimento, lúcido legado do ponto de vista historicista. Weber se afasta da crença filosófica [hegeliana], tão explicitamente professada por Durkheim em seus textos metodológicos e, ao nosso ver, implícita na obra marxiana, segundo a qual as regularidades e invariâncias, indubitavelmente presentes na vida social, autorizariam o projeto de uma sociologia causal e determinista, voltada para o estabelecimento de leis tão gerais e inflexíveis como aquelas encontradas no âmbito das ciências naturais.<sup>1106</sup>

Weber, portanto, concebeu a modernização (lê-se “espírito do capitalismo”: alfa e ômega da moral *auri sacra fames*) social da velha Deusa Europa, como resultado de um processo histórico de racionalização ou mecanização das relações sociais, o qual se manifestou com o sagrado auxílio (com afinidade eletiva) de um terreno fértil chamado protestantismo, que, por sua vez, determinara que o lucro e o acúmulo fossem atos naturais, podendo ser praticados sem o chamado especial de seu deus e que o indivíduo ou o Eu individual, *in majorem Dei gloriam*, não pode e não deve divinizar a criatura (no caso, o homem) através das relações pessoais e com caráter místico-racional. Não será por acaso que

<sup>1103</sup> Podemos citar outros expressivos ou menos conhecidos autores alemães que inferiram acerca de tal relação histórica entre protestantismo e capitalismo, como, por exemplo, Werner Sombart em seu *The Jews and Modern Capitalism*, 1911.

<sup>1104</sup> COHN, Gabriel (org.). **Weber**, op. cit., p. 65.

<sup>1105</sup> **Ibid.**, p. 56.

<sup>1106</sup> GUSMÃO, Luís. “A Concepção de Causa na Filosofia das Ciências Sociais de Max Weber”. In: SOUZA, Jessé. **A Atualidade de Max Weber**. Brasília: UNB, 2000, p. 244.

Nietzsche definirá o protestantismo como a hemiplegia (paralisia parcial ou total do corpo) da razão.<sup>1107</sup>

Isso implica dizer, nos informa Gabriel Cohn, que na hipótese da ausência do protestantismo no mundo moderno, o capitalismo não existiria na forma como o conhecemos, e que, uma contrapartida lógica disso, como a indiana, sancionaria a certeza de que “[...] sempre que a ética religiosa de sociedades historicamente dadas tenha características significativamente diversas da protestante, isso deveria representar um empecilho ao desenvolvimento de uma orientação da conduta econômica análoga à capitalista racional”.<sup>1108</sup>

Desta forma, na Índia, diz Weber, apesar de se proclamar uma avidez de lucro equiparada ou maior que a do ocidental, aconteceria de forma diferente em seus meios utilizados, em seus sentidos e satisfações. O indiano utiliza a astúcia e a magia, ausentando-se daquilo que caracteriza a afã ocidental: “a quebra e a objetivação racional desse caráter *compulsivo* na busca de lucro e sua corporação em um sistema de ética racional e intramundana, como os realizados pela ‘ascese intramundana’ do protestantismo no Ocidente [...]”.<sup>1109</sup> Tudo isso, dirá Weber, está fora do cenário asiático, o qual ainda exige mendicância periódica e vida ascética extracotidiana, além de recorrer como meio universal à magia. Nunca houve ou ocorreu a um indiano, por fim, acrescenta Weber, “ver no êxito de sua fidelidade econômica a sua profissão ou sinal de seu estado de graça ou – o que é mais importante – valorar e levar a cabo a remodelação racional do mundo segundo princípios objetivos como realização da vontade divina”.<sup>1110</sup> O que Weber quer dizer, em outras palavras, é que o comerciante ou fazendeiro indiano, por exemplo:

Ao invés do impulso à acumulação de bens e ao uso de capital economicamente racionais, o indiano criou oportunidades de acumulação irracionais para os magos e pastores de almas e prebendas para os mistagogos e estratos intelectuais de orientação ritual ou soteriológica.<sup>1111</sup>

Os meios econômicos poderiam ser parecidos, e até muitas vezes não eram (como o caso da proteção à vaca e muitos outros),<sup>1112</sup> mas os fins eram completamente diversos,

<sup>1107</sup> NIETZSCHE, F. **O Anticristo & Ditirambos de Dionísio**. § 10.

<sup>1108</sup> COHN, Gabriel (org.). **Weber**, op. cit., p. 24.

<sup>1109</sup> WEBER, Max. **Ensayos Sobre Sociología de la Religión**, t. II, op. cit., p. 354.

<sup>1110</sup> **Ibid.**, p. 344.

<sup>1111</sup> **Ibid.**, p. 345.

<sup>1112</sup> Marvin Harris afirma que apesar do exotismo de não existir “maior sacrilégio para um indiano que matar uma vaca”, na verdade, “o que parece ainda mais incrível nessas práticas” é o fato de terem sido “interpretadas como prova de costumes hindus perdulários e antieconômicos quando, na verdade, refletem um grau de economicidade que suplanta os padrões ocidentais ‘protestantes’ de economia e poupança domésticas”; já que o esterco da vaca serve de base para assoalhos e paredes nas construções das casas, é utilizado como combustível, fertilizante, pavimentação e antisséptico. Além disso, sendo queimado, afugenta maus espíritos e



como lucidamente defende Weber. Deve-se, aqui, ressaltar que todos os animais ou homens nascidos sob a jurisdição territorial de um rei *kṣatriya* na Índia antiga são considerados um *prajā*: “ser vivo, membro do reinado”. Portanto, matar ou maltratar um animal membro do reinado equivale a matar ou maltratar um homem.<sup>1113</sup> Só o Estado teria o direito de tirar a vida de um animal feroz (que demonstre ameaça) ou contagioso, enquanto só um *brāhmaṇa* pode sacrificar um animal com propósitos mágicos.

Não só economicamente as diferenças se apresentam para que o típico capitalismo racional e moderno não seja manifestado e motivado na Índia, mas a política também possui sua parcela de impedimento necessário, uma vez que a gênese da ética intramundana racional no Ocidente está ligada, informa Weber, à aparição de pensadores e profetas que surgem sobre a base dos problemas políticos de uma formação social específica, qual seja: “a burguesia política da cidade”, algo totalmente alheio ao mundo indiano e asiático.<sup>1114</sup> Weber ainda acrescentará que “os centros culturais ocidentais se não formados no geral em lugares de comércio exterior e de trânsito [...], o contrário sucedeu na Ásia”.<sup>1115</sup>

Esse alheamento torna-se fatídico especialmente por três grandes motivos: devido à firmeza do poder de grupo de parentesco, à heterogeneidade das castas (ou *varṇas*) e aos *brāhmaṇas* ou à intelectualidade indiana não se interessar pela política, já que apenas orientavam os membros da realeza quando necessário e para que o *dharma* se estabelecesse sempre e em todas as ações reais.<sup>1116</sup> O intelectual indiano está interessado, em última instância, na libertação atemporal promovida pela mística, evitando ao máximo o maquiavelismo da política e seu contato com os bárbaros ou *mlecchas* ocidentais, especialmente e ritualmente impuros [*mit dem westländischen Barbaren*].<sup>1117</sup>

Os reis indianos da Antiguidade costumam seguir e receber orientações dos *brāhmaṇas* eruditos e especialistas nas leis védicas. Estando estas leis acima do poder real, se faz necessário que cada rei possua vários conselheiros *brāhmaṇas*, sendo um deles o *purohita* (“aquele que está à frente”): um *brāhmaṇa* em particular, geralmente mendicante, que orienta

---

inúmeras doenças – não esquecendo que a sua urina e manteiga clarificada também são muito utilizados na medicação contra diversas infecções e, juntamente com o leite, um dos principais ingredientes na adoração aos Deuses. Um animal com tamanha particularidade certamente ocupa um lugar de destaque, mesmo antes (muito antes) do lacto-vegetarianismo universal estabelecido pelo budismo imperial (antes de III a.C.). Cf. HARRIS, Marvin. **Vacas, Porcos e Bruxas: Os Enigmas da Cultura**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978, pp. 17-28.

<sup>1113</sup> Como também apregoa a lei judaica, hoje esquecida: “Quem mata um boi é como o que tira a vida de um homem” Cf. ISAÍAS 66.3.

<sup>1114</sup> WEBER, Max. **Ensayos Sobre Sociología de la Religión**, t. II, op. cit., p. 354.

<sup>1115</sup> **Ibid.**, p. 357.

<sup>1116</sup> **Ibid.**, p. 355.

<sup>1117</sup> **Ibid.**, p. 357.

religiosamente cada passo do rei. Esta função de *purohita* tem uma importância tal que até os Deuses rejeitam as oferendas de um rei sem um *purohita* – este está para o rei como o pensamento está para a ação, dizem os textos clássicos. Algo semelhante ocorrerá no medievo europeu entre Igreja e reis cristãos. Weber assim esclarece:

O *brāhmaṇa* está como uma torre por cima do rei. Não se trata apenas de um “super-homem” ritual, senão que seu poder [mágico] iguala ao dos Deuses; e a um rei sem *brāhmaṇa* se lhe chama simplesmente “desencaminhado”, pois a guia do *purohita* é algo evidente por si mesmo.<sup>1118</sup>

O que diferenciaria esse estado tradicionalista medieval europeu do indiano será a autonomia do mago que é geral e necessariamente um mendicante: uma real situação insonhável para os ocidentais. Afinal, mesmo a relação da Igreja medieval europeia com o Estado Absolutista não chegou à tamanha façanha. Dificilmente um rei taumaturgo, ungido pela Igreja francesa ou inglesa,<sup>1119</sup> seria deposto por um simples desejo de franciscanos maltrapilhos, por exemplo. Na Índia, por outro lado, as relações de poder não dependiam de classe social ou de fatores econômicos, mas de casta.

Não deixando escapar à nossa análise o imaginário brahmânico político típico dessa época indiana, podemos constatar que o próprio deus *Kṛṣṇa* afirma que “*narāṇām ca narādhipam*”, ou seja, “entre os seres humanos eu sou o rei”.<sup>1120</sup> Desta forma, é a partir da presença e do conselho dos *brāhmaṇas* que os *kṣatriyas* passam a ter um *status* concreto (social) de *nara-deva* (“homem divino”): aqueles que mantêm a lei para que todos os homens *varṇa-saṅkaras* (“inseridos na *varṇāśrama*”, ou sistema social) possam seguir apropriadamente os princípios do *dharma*. Acrescentamos que no *Ṛg Veda* se diz: “habita próspero em sua morada, para ele na terra prodigaliza todos os seus dons, a ele o povo obedece de bom grado, o rei para quem o *brāhmaṇa* [intelectual mendicante] está em primeiro lugar”.<sup>1121</sup>

No mais, desconhecemos alguma história na literatura indiana que mencione um rei *kṣatriya* que não dependa da *vipra-bala*, isto é, da sanção ou benção de um *brāhmaṇa* para qualquer atividade real que envolva a sociedade em geral ou algum grupo em especial.

<sup>1118</sup> Idem. **Hinduismus und Buddhismus**, op. cit., p. 210.

<sup>1119</sup> Ver: BLOCH, Marc. **Os Reis Taumaturgos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

<sup>1120</sup> **Bhagavad-gita**, X. 27.

<sup>1121</sup> **Rig Veda**, IV. 50. 8.

Portanto, nada pode sair da jurisdição ou visão do *dharma* e da conclusão filosófica e prática, própria de cada caso e determinada por um *brāhmaṇa*.

Nesta articulação entre hierarquia e poder, a primeira posição cabe ao *brāhmaṇa*, pois é ele quem consagra o poder régio, o qual, de resto, repousa apenas na força. O rei é consagrado<sup>1122</sup> pelos *brāhmaṇas* através do sacrifício *rājasūya*, o qual representa o resultado das cerimônias anuais – uma espécie de celebração do “ano novo”, geralmente no mês de março – para a “restauração” do Cosmos, tendo o futuro rei como agente central, que incorpora magicamente esse Cosmos. Ao se transformar em candidato cosmocrata, o futuro rei regride ao estado embrionário e, por isso, há a preparação durante um ano para que ele possa renascer misticamente enquanto ser cósmico – condição plenamente realizada quando o mesmo senta no trono, que representa o centro do mundo, ou o *axis mundi*.<sup>1123</sup>

E aqui Weber entra mais uma vez no rol dos não orientalistas, quase reproduzindo ironicamente a teoria crítica saidiana, ao apontar que o ocidental, até então, só olhou para a Ásia com olhos exóticos, enxergando apenas nesse intelectual asiático, o *brāhmaṇa*, o “enigmático” e o “cheio de segredos”:<sup>1124</sup> eis uma causa do fracasso ou do desenvolvimento de uma via inadequada ocidental, no seu intento de conhecimento do “outro”, ao abordá-lo mediante a “psicologia” e detendo-se exclusivamente a observar que existem diferenças de disposições físicas raciais e psíquicas. E mais, acrescenta o não orientalista Weber, o ocidental só aprecia via interesses impostos por uma situação objetiva e coagidos pela educação, sem nenhuma preocupação com os “conteúdos emocionais”. O que resulta inevitavelmente uma conclusão orientalista da irracionalidade e da conduta dos asiáticos em torno dos costumes cerimoniais e rituais. E Weber será incisivo ao apontar o erro crucial do ocidental nesse ponto específico, inferindo que o “sentido” de tais rituais e costumes lhe escapa, não havendo, portanto, compreensão do fato.<sup>1125</sup> Não entendendo o “sentido” dos costumes e ritos, como poderá compreendê-los? Essa é a indagação weberiana. E uma indagação absolutamente fora do cenário eurocêntrico, senão, mais uma vez, antieurocêntrico.

E Weber não satisfeito com o seu ataque, ainda ousadamente declara: “ademais, a contenção reservada e cheia de dignidade e o silêncio em aparência cheio de significado dos

---

<sup>1122</sup> Bem ao estilo de todos os povos antigos, como podemos verificar na consagração dos faraós no Egito, de Montezuma no México, dos reis chineses na dinastia Hsia, dos reis japoneses no período Yamato ou dos reis celtas no festival de Beltane.

<sup>1123</sup> ELIADE, Mircea. **Mefistófeles e o Andrógino**. São Paulo: Martins Fontes, 1999a, pp. 164-165.

<sup>1124</sup> WEBER, Max. **Ensayos Sobre Sociología de la Religión**, t. II, op. cit., p. 356.

<sup>1125</sup> **Ibid.**

intelectuais asiáticos, só atormentam a curiosidade ocidental”, por não conseguir remover o véu exótico e por se utilizar de “um racionalismo puramente objetivo” que “aspira a dominar praticamente o mundo através do descobrimento de suas próprias regularidades impessoais”.<sup>1126</sup> Um Weber mais saídiano seria impossível!

Desta forma, além do judaísmo e purgando toda crítica de um Weber orientalista, ele coloca em pauta o protestantismo (esse espírito ocidental moderno) frente à Índia, pois somente o protestantismo ascético efetivamente eliminou a magia em seu âmbito maciço na Europa e contribuiu para um racionalismo empirista, que, na verdade, representa o oposto da concepção de profissão hinduísta tradicionalista, ou seja, um mundo tal qual “um grande jardim encantado”,<sup>1127</sup> onde a orbe das ideias visava produzir, manter e acatar a existência de gênios *brāhmaṇas*, fator que impulsiona uma necessária hierarquia social sólida que os mantenha, para que assim a sociedade nunca fique desprovida de uma visão além das aparências do mundo.

A Índia, portanto, como todo o passado humano antes do advento do protestantismo, segundo Weber, não desenvolveu uma racionalidade “com sua ‘vocação profissional’ entendida como missão, exatamente como dela precisa o [espírito do] capitalismo”.<sup>1128</sup> Mas ele não encara tal fato como desenvolvimento ou evolução, pelo contrário, vê nessa empreitada única do ocidental puritano um desencanto, o qual provocará a retirada dos valores mais sublimes e essenciais da vida pública, surgindo o que ele denomina de “especialistas sem espírito” e “gozadores sem coração: esse Nada [homem moderno que] imagina ter chegado a um grau de humanidade nunca antes alcançado”.<sup>1129</sup> Para Weber, tal homem moderno, esse Nada, em tais circunstâncias, está destinado a viver em uma época desencantada: “sem Deuses nem profetas”.<sup>1130</sup>

A Índia, no arguto olhar weberiano, e insistentemente mais uma vez, e em definitivo, rompendo com os ditames eurocêntricos, é a terra natal do atual sistema numérico racional (fundamento de toda calculabilidade, matemática e gramática) ocidental, o qual manifestou na condução da guerra, da política e da economia – todas circundadas de um racionalismo que acompanha a literatura que as teoriza, a *Arthaśāstra*. Uma terra onde tanto a guerra cavalheiresca (*yuddham*) como os exércitos disciplinados (*daṇḍa*) tiveram sua época;

<sup>1126</sup> **Ibid.**, p. 359.

<sup>1127</sup> Idem. **Economía y Sociedad**: esbozo de sociología comprensiva. México: Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 489.

<sup>1128</sup> Idem. **A Ética Protestante**, op. cit., p. 68.

<sup>1129</sup> **Ibid.**, p. 166

<sup>1130</sup> **Idem.**, “La Ciencia como Vocación”. In: GERTH, Hans & MILLS, Carl Wright (eds.). **Ensayos de Sociología Contemporánea**. Barcelona, Martínez Roca, 1975.

onde o arrendamento dos impostos (*kara-danḍayoh*) e o desenvolvimento das cidades (*jānapada*) nada deviam ou se distinguiam do patrimonialismo ocidental; bem como o cultivo da ciência racional (*Sāṅkhya*), de escolas filosóficas (*darśanas*) e da consequente metafísica profunda (*Yoga*)<sup>1131</sup>, conclui Weber.<sup>1132</sup>

E não por menos, concluiu: “surgiram estas sobre o substrato de uma poderosa tendência ao intelectualismo”.<sup>1133</sup> Sua expressão “poderosa tendência ao intelectualismo” junto às suas conclusões historiográficas, desarma muitas teorias e abre um leque de discursões maior do que provocara os românticos, Schopenhauer e Nietzsche, pois incomoda ícones sagrados gregos, já que a tolerância religiosa e filosófica (lê-se, produção maciça e original de pensamento racional e irracional) foi em todo caso “*jedenfalls ungleich größer als irgendwo im Occident vor der allerneusten Zeit*” [“infinitamente maior que em qualquer parte do Ocidente antes da Idade contemporânea”], e como em nenhum outro lugar ou cultura.<sup>1134</sup>

E suas asas cognitivas se abrem para planar mais uma vez na Índia quando aponta semelhantemente que tal “tolerância religiosa não é nada especificamente moderno ou ocidental”, ao ponto que na Índia, dentre outros espaços mentais antigos, “reinou por longos períodos com uma abrangência tal [...] que jamais se viu em parte alguma do mundo nos séculos XVI e XVII, e muito menos nas regiões onde o puritanismo era *dominante*”. O que caracteriza o Ocidente moderno então, “é precisamente a *intolerância religiosa*”, uma vez que “a tolerância *como tal* com certeza não tem nada a ver com o capitalismo”. E Weber, por fim, lançará no ar da modernidade a incômoda conclusão: “Tudo depende disto: a *quem ela beneficiou*”.<sup>1135</sup>

Além disso, continua o autor, a Índia também é a região onde o artesanato (*kāru*) e a especialização dos ofícios (*vāṇijyam*) alcançaram estágios grandiosos; onde, como em nenhum outro lugar, apreciou-se tanto a riqueza (*Lakṣmī*) sem, por outro lado, cair nos determinismos de uma ética econômica (com afã de lucro ou *Erwerbstrieb*) do tipo

---

<sup>1131</sup> Lembrando sempre que a terminologia *Yoga* nada, ou quase nada, tem em relação com o que se observa nas academias estéticas ocidentais atuais, pois *Yoga*, termo que designa a forma-propulsora do pensamento indiano clássico, deriva da raiz sânscrita *yuj*, “ligar”, “manter unido”, “atrelar”, “jungir”, a qual originou o termo latino *jungere*, *jungum* e o inglês *yoke*. *Yoga* designa, evidentemente, um liame; e a ação de ligar-se ao Absoluto pressupõe como condição primeira a ruptura dos liames que unem o espírito ao mundo, ou seja, um estado mental e corpóreo prévio, capaz de promover uma emancipação ou união de si com a metafísica (como coisa em si ou representada numa personalidade ou energia transcendente).

<sup>1132</sup> WEBER, Max. *Ensayos Sobre Sociología de la Religión*, t. II, op. cit., p. 13; **Hinduismus und Buddhismus**, op. cit., p. 54.

<sup>1133</sup> **Ibid.**

<sup>1134</sup> **Ibid.**

<sup>1135</sup> Idem, **A Ética Protestante**, op. cit., p. 230, nota 111.

“capitalismo avançado”, caracterizado por Weber como fruto do mecanismo desdivinizado do mundo, através do qual (do protestantismo à ciência profissionalizante moderna) se chega ao reducionismo do mundo com seu mecanismo causal desmágicizante.<sup>1136</sup> E mais uma vez lembramos que para Weber, a ciência moderna, além de não possuir os ingredientes do “bem” e do “bom” para o homem, já que desalojou a metafísica religiosa e a magia, entregando-nos um mundo desdivinizado e reduzido a um mecanismo causal, muito menos pode apontar algum sentido válido e objetivo, já que: “faço ciência para saber quanto tempo posso suportar”, nada mais. Em comparação com a ciência ocidental moderna, a qual exclui em sua totalidade do pensamento o “saber”, por antonomásia, a Índia, diz ousadamente Weber, busca insistentemente uma visão de mundo [*Weltanschauung*] em estado puro. Em suma, esclarece Pierucci: “é o mesmo princípio que opera por trás da veemente recusa em reconhecer à ciência qualquer aptidão para produzir cosmovisões doadoras de sentido ao mundo e à vida dos humanos”.<sup>1137</sup>

Weber também nos apresenta uma Índia onde as éticas religiosas de negação do mundo (como o budismo), seja teórica ou praticamente, e com a maior das intensidades, deram margem, originaram e desenvolveram a contemplação extramundana, o ceticismo,<sup>1138</sup> a ascese e o monasticismo, manifestando-se de forma mais coerente e dando início a um caminho histórico que se espalharia por todo o mundo. Essa é a Índia de Weber: original, sempre cobiçada e ao mesmo tempo racional e mágica; uma verdadeira terra de filósofos e pensadores inquietos – sempre inquietos! Uma Índia, portanto, que contradizia, e muito, aquela que Hegel apresentara; justificava a que Schopenhauer e os românticos alemães ovacionavam; e se assemelhava muito com a Índia das castas e do código de leis de *Manu* em Nietzsche: o qual resume as castas, como já assinalamos, naquela que “formula a lei maior da própria da vida”.<sup>1139</sup>

<sup>1136</sup> Cf. COHN, Gabriel. “Epígrafe”. In: **Crítica e Resignação** – fundamentos da sociologia de Max Weber. São Paulo: T. A. Queiroz, 1979.

<sup>1137</sup> PIERUCCI, Flávio. **O Desencantamento do Mundo**, op. cit., p. 146.

<sup>1138</sup> O antigo historiador e biógrafo dos filósofos gregos, Diógenes Laércio, faz clara referência aos gimnosofistas (sábios) indianos, ao reportar que Pirro de Eléia foi influenciado por eles enquanto viajava pela Índia com Alexandre Magno, e que após seu regresso à Eléia, imitou seus hábitos e inaugurou o ceticismo, ou seja, um movimento à moda indiana que duvida dos sentidos sensoriais e da razão, ou seja, de tudo (LAÉRCIO, Diógenes. **Vidas, Opiniones y Sentencias de los Filósofos mas Ilustres**. Valladolid: Editorial Maxtor, 2008, p. 206). Esta penetração na total indiferença de todas as coisas e nos empreendimentos humanos introduziu um elemento novo e original no pensamento grego: a aversão pelos excessos dialéticos. Com isso, Pirro se torna o primeiro filósofo ocidental a intuir e a denunciar o caráter erístico, estéril e teatral de todo filosofar dialético.

<sup>1139</sup> NIETZSCHE, F. **O Anticristo**, op. cit., §57), contrapondo o hinduísmo ao cristianismo como já observamos (*Ibid.*, §56-57).

## O Budismo

Já em relação ao budismo, Weber explica que, apesar de não ter uma importância definitiva na Índia atual, seu grande êxito na Índia antiga, radicado em seu desenvolvimento – hoje bem mais ampliado – na China, Tibete, Coréia, Japão etc., o qualifica como religião universal, sendo ela “uma das maiores religiões missionárias da terra”.<sup>1140</sup>

A diferença entre o budismo e o jainismo, segundo Weber, está na busca do sagrado: no budismo esta não se vincula a um mero conhecimento especulativo,<sup>1141</sup> senão a um estado de paz e tranquilidade que se alcança renunciando ao mundo mediante a autorrealização; o que se busca não é a libertação para a vida eterna, mas uma tranquilidade para a morte. Fritjof Capra afirma que o budismo – ao contrário do hinduísmo que lhe serviu de preparação e que possui um fortíssimo viés mitológico e ritualístico – tem um caráter e um “sabor” predominantemente psicológicos. Segundo Capra,

*Buddha* não estava interessado em satisfazer a curiosidade humana acerca da origem do mundo, da natureza do divino ou questões desse gênero. Ele estava preocupado exclusivamente com a situação humana, com o sofrimento e frustrações dos seres humanos. Sua doutrina, portanto, não era metafísica; era uma psicoterapia. *Buddha* indicava a origem das frustrações humanas e a forma de superá-las. Para isso, empregou os conceitos indianos tradicionais de *Māyā*, *karma*, *nirvāṇa* etc., atribuindo-lhes uma interpretação psicológica renovada, dinâmica e diretamente pertinente.<sup>1142</sup>

Ademais, dirá o weberólogo Richard Bendix,

Weber via o budismo antigo, o jainismo e a ortodoxia hindu como desenvolvimentos religiosos de uma elite culta, que considerava os leigos como cidadãos de segunda classe em todos os assuntos relativos à religião. O budismo antigo, sobretudo, não fazia qualquer exigência severa aos leigos, satisfazendo, desse modo, aos interesses dos grupos seculares dominantes. Nessas circunstâncias, segundo Weber, as principais religiões passaram a competir umas com as outras, passando por um processo maciço de “popularização” [no budismo, a partir da primeira formação de um reino sob sua doutrina, com *Aśoka*].<sup>1143</sup>

<sup>1140</sup> WEBER, Max. **Ensayos Sobre Sociología de la Religión**, t. II, op. cit., p. 242.

<sup>1141</sup> A este respeito, Weber assinala o caso do monge *Malukia*, que foi interrompido por seu mestre ao querer indagar se o mundo é infinito ou eterno e se *Buddha* sobrevivera à morte (**Hinduismus und Buddhismus**, op. cit., p. 334).

<sup>1142</sup> CAPRA, Fritjof. **O Tao da Física**. São Paulo: Cultrix, 1999, p. 77. Conformidade do sânscrito nossa.

<sup>1143</sup> BENDIX, R. **Max Weber: um perfil intelectual**, op. cit., p. 149.

Portanto, como o jainismo, o budismo se expressa e se firma através dos intelectuais, mas, séculos depois de sua manifestação, assim como acontece atualmente com o vaishnavismo,<sup>1144</sup> busca uma adesão maciça da população laica e leiga, o que definitivamente não faz parte do caráter ortodoxo brahmânico, o qual delinea para cada camada social, como já assinalamos, um dever ritual (*dharma*) específico, tendo os sentimentos devocionais e os devaneios orgiásticos como subprodutos destinados às pessoas simples ou não inclinadas para a austeridade e filosofia, ou mesmo para a complexa magia védica; situação que só mudará com a restauração da ortodoxia através do filólogo *San̄kara*.

O antigo budismo também apresenta características opostas a outras éticas orientais, como o confucionismo e as crenças do mundo islâmico, principalmente em sua especificidade não política e antipolítica – esfera apenas incorporada posteriormente com os reis budistas. Devido a isso, Weber manifesta pontos de vista ambivalentes para sua caracterização: por um lado, apresenta o budismo como uma religião de monges mendicantes e indiferentes ao mundo, centrados nas questões de “como”, “de onde” e “para que” a libertação; por outro, devido à ausência de deidades<sup>1145</sup> e de um “culto” próprio, ele lhe nega o próprio caráter de “religião”, considerando-o como um movimento ético que leva à busca de uma libertação individualizada, com a conseqüente minimização dos laços comunitários. O caráter especificamente antissocial de todo misticismo extramundano chega assim a sua expressão máxima.<sup>1146</sup>

Weber compartilha com o indólogo alemão Oldenberg (uma de suas fontes) a opinião de que, enquanto a ortodoxia brahmânica se manifestou em um contexto agrário e se vinculou à soteriologia intelectual dos magos ou sacerdotes, o budismo o fez em um contexto urbano, vinculado à soteriologia dos príncipes.

Para Weber, o pecado ético-intencional não é a força definitivamente inimiga da libertação no budismo, pois o *dharma* está destinado apenas para o forte e sábio, e só para ele – afirma *Buddha* repetidas vezes em sua doutrina.<sup>1147</sup> Desta forma, a inquietude de toda a

---

<sup>1144</sup> Caracterizado sinteticamente pela devoção ao deus *Viṣṇu* (“o Onipresente” ou “o que está em toda parte”), também conhecido como *Nārāyaṇa* e, muitas vezes, no período equivalente ao medievo europeu, relacionado com o deus *Kṛṣṇa*. Com isso, tal deus passa a ser caracterizado como a manifestação original e mais adorada de *Viṣṇu*. Poderíamos até dizer que, historicamente, do vaishnavismo passa-se para o krishnaísmo (adoradores de *Kṛṣṇa*) e que na modernidade tem-se na verdade uma prioridade pela devoção da divindade em seu aspecto de *Kṛṣṇa* (etimologicamente, “o Todo Atrativo”). Assim, o termo “vaishnavismo” é utilizado pelos indólogos modernos para indicar a manifestação histórica do sistema filosófico-religioso dos adoradores de *Viṣṇu*, mais conhecidos como os *vaiṣṇavas*. Cf. WEBER, Max. **Ensayos Sobre Sociología de la Religión**, t. II, op. cit., pp. 322-335.

<sup>1145</sup> Só incorporadas posteriormente.

<sup>1146</sup> WEBER, Max. **Hinduismus und Buddhismus**, op. cit., pp. 330-331.

<sup>1147</sup> **Ibid.**, p. 332.



vida, continua Weber, não é o mal, mas a existência perene, a absurda inquietude de toda vivência formada. Qualquer moral não pode ser mais que um meio para tudo isso, tendo sentido apenas enquanto tal. A pura paixão, incluso destinada ao bem ou à forma do mais nobre entusiasmo, é hostil à libertação por antonomásia, pelo fato de que todo desejo está unido à vida ordinária.

Por isso, o que se busca no budismo é a libertação pessoal mediante o saber, o qual não se expressa por um conhecimento ampliado das coisas terrenas ou celestiais, mas “caminhar solitário como o rinoceronte”, ou seja, ser duro com os sentimentos, e mais, eliminar o afã pelo saber das coisas do outro mundo, pós-morte, uma vez que tudo isso também é “desejo”, “sede”, e não favorece à libertação. O “saber” libertador consiste exclusivamente na iluminação prática por meio das *Ārya-satyas* ou as “quatro grandes verdades” sobre a essência, origem, condições e meios de aniquilação da dor.

Weber ainda especifica que,

[...] tampouco a forma específica do “altruísmo” dos budistas: a compaixão universal, é mais que um dos degraus que recorre a compreensão da futilidade da luta pela existência de todos os indivíduos na roda da vida, um sinal da progressiva iluminação intelectual, mas não uma expressão de fraternidade ativa: nas regras para a contemplação [por exemplo, ela, a compaixão universal] está expressamente destinada a ser substituída, como estado final, pelo frio e estoico desinteresse emocional do sábio.<sup>1148</sup>

Tudo isso implica dizer que a confirmação do estado iluminado e, portanto, a libertação das amarras do mundo não se buscam por meio da ação intramundana, mas em um estado alheio a toda atividade, alcançando-se, assim, um grau máximo de caráter antissocial. Isto resulta decisivo para a posição ideal do iluminado em face do mundo da ação racional: do iluminado ao mundo não haverá nenhuma ponte. A libertação será individual, o que implica dizer que nenhuma comunidade pode ajudar o indivíduo nessa árdua tarefa.

Para Weber, a peculiaridade do budismo que impede o seu avanço em direção a uma ética racional econômica ocidental é a total erradicação de qualquer tipo de motivação para a ação no mundo;<sup>1149</sup> o atuar com um fim racional. O budismo em seus primórdios está definitivamente orientado para fora do mundo, visto que não possui uma planificação sobre o modo de vida dos laicos, diferentemente do jainismo. Diz Weber que os budistas tinham tão poucos vínculos e regulamentos, e estes estavam tão pouco estruturados que sempre

<sup>1148</sup> *Ibid.*, p. 342.

<sup>1149</sup> *Idem*, *Economía y Sociedad*, op. cit., p. 399; *Ensayos Sobre Sociología de la Religión*, t. II, op. cit., p. 216.

estiveram ameaçados por cisões da comunidade. Weber tem a impressão de que os poucos elementos de organização e disciplina que havia se criaram após a morte de *Buddha* e contra suas próprias intenções.<sup>1150</sup>

Os seguidores do budismo antigo, que rejeitaram a submissão dos monastérios aos domínios senhoriais seculares, foram recrutados principalmente entre as famílias *kṣatriyas*,<sup>1151</sup> posteriormente entre os laicos.<sup>1152</sup> Também há muitos *brāhmaṇas* entre eles, pois, ao mesmo tempo em que podemos assumir que o budismo é antagonista desses, também verificamos que ele se aproveitou de uma rivalidade já instalada: entre os *brāhmaṇas* renunciantes interessados exclusivamente na libertação e os *brāhmaṇas* chefes de família que estavam interessados apenas nos sacrifícios, e menos na libertação. Estes últimos – agora já nascidos das mesclas entre *varṇas* – passaram a encarar o sacrifício como um comércio, como um mero meio de subsistência; fato que provocou uma revolta por parte de muitos ortodoxos que seguiam os *Vedas*. Tais renunciantes encontraram no budismo uma via de escape contra a especulação não apresentada pelas escrituras ou pelas tradições orais, pois a matança corrompida (com propósitos materiais) de animais era algo que eles não podiam tolerar; era algo que prendia a mente ao mundo. Com isso, muitos se tornaram discípulos da proposta de *Buddha*, a qual rejeitava radicalmente qualquer matança de animais e priorizava a renúncia.<sup>1153</sup>

Tudo isso originou um grande debate dentro da ortodoxia brahmânica, preocupada com a heresia da nova doutrina antivédica – fato que contribuiu em boa medida para que esta se transformasse. Por outro lado, ao mesmo tempo em que esses ortodoxos renunciantes aceitaram os ensinamentos de *Buddha*, levaram consigo a visão de mundo de seu meio, principalmente no que diz respeito à posição do intelectual.

Enquanto viveu *Buddha*, com seu carisma, seu ar profético e sua liderança inquestionável – devido ao seu exemplo pessoal e prático –, muitos resistiram contra tais influências ortodoxas, mas, assim que o mesmo partiu desse mundo, a influência ortodoxa muito contribuiu para a formação da nova ordem monacal, a qual culminará na conversão do rei *Aśoka*.<sup>1154</sup>

Os *kṣatriyas* foram a segunda unidade em importância dentro do movimento budista. Isso é confirmado por Oldenberg e Weber, autores que não visto o budismo também

<sup>1150</sup> Idem, *Ensayos Sobre Sociología de la Religión*, t. II, op. cit., p. 245.

<sup>1151</sup> Idem, *Economía y Sociedad*, op. cit., p. 399.

<sup>1152</sup> Idem, *Ensayos Sobre Sociología de la Religión*, t. II, op. cit., p. 246.

<sup>1153</sup> *Ibid.*, p. 250.

<sup>1154</sup> *Ibid.*, 247.

como uma reação dos nobres *kṣatriyas* – os quais adotaram a nova doutrina em número significativo – contra a grande proeminência e dominação social dos *brāhmaṇas*. Não obstante, o *status* dos *kṣatriyas* como detentores do poder político posicionou-se, com o desenvolvimento das cidades e da maior necessidade de sua proteção territorial, contra a proeminência da renúncia que vinha tomando fôlegos sem precedentes na Índia; situação que levou os *brāhmaṇas* chefes de família a também aderirem ao budismo.<sup>1155</sup>

Lembramos que a renúncia era destinada para poucos e raros, e quase sempre em idade avançada. Nesse período, no entanto, ela tomava proporções desenfreadas e não védicas, pois muitos *brāhmaṇas* “puros de nascimento” estavam desestimulados pela presença maciça de filhos “mesclados” ou miscigenados (em castas diversas) que usavam o cordão sagrado e exigiam sua presença nos ritos; o que proporcionou uma verdadeira quebra da tradição. Com isso, muitos “puros de nascimento” decidiram pela total abstenção do mundo, principalmente à vida familiar e social. Passaram a viver nas cavernas das montanhas geladas – locais inacessíveis para a maioria – sem posses e sem nome, vestidos apenas de ar e movidos apenas pela libertação. Na Índia atual, muitos renunciantes ainda persistem com tais práticas, e que são conhecidos como *Nāgas*, “homens serpentes”. Eles aparecem em público apenas no maior festival religioso do planeta: o *Kumbha-melā*, que é realizado de 12 em 12 anos nas confluências dos rios *Gaṅgā* e *Yamunā*.

Em suma, *Buddha*, como profeta exemplar na teoria weberiana,<sup>1156</sup> deu ênfase à libertação e atraiu com isso os renunciantes, enquanto a influência antirrenúncia dos *kṣatriyas* atraiu os *brāhmaṇas* chefes de família. Mas, com tudo isso surge a seguinte indagação: como os *kṣatriyas* se atraíram por uma religião que apregoava a “não violência” (sem guerras)<sup>1157</sup> como ética universal?

Primeiro, porque o profeta *Buddha* nasceu em família real, tendo, assim, sangue *kṣatriya*, e, segundo, porque eles estavam perdendo terreno e força política com o avanço dos renunciantes – iniciado provavelmente a partir do século XIX a.C. (época das *Upaniṣads*) – e o conseqüente abandono dos ritos de consagração do rei – tudo era ilusão, transitório e sujeito a mudanças, até mesmo satisfazer aos reis, diziam os renunciantes. Tanto era assim, que o

<sup>1155</sup> *Ibid.*, 240.

<sup>1156</sup> *Idem.*, *Economía y Sociedad*, op. cit., p. 361.

<sup>1157</sup> Diz Coomaraswami que *Buddha* evitou uma guerra entre os *Śakyas* e os *Kolis*, os quais estavam prestes a lutar pela água do rio *Rohiṇī* (COOMARASWAMI, Ananda. *Mitos Hindus e Budistas*, op. cit., p. 263).

próprio *Buddha* foi direcionado pelos *brāhmaṇas* a alcançar sua desejada iluminação através da mortificação extremada.<sup>1158</sup>

Com a grande adesão dos *brāhmaṇas*, *Buddha* enfatizou ainda mais a ideia monacal – particularmente heterodoxa –, e a mendicância, inclusive para as mulheres,<sup>1159</sup> contradizendo assim a própria ortodoxia (no que diz respeito ao monacato) e abandonando, conseqüentemente, os ritos sacrificiais que eram públicos, pomposos e não exigiam templos (feitos ao ar livre e temporários). Essa estratégia, ao mesmo tempo em que coagia a prática ortodoxa do sacrifício, motivava os convertidos a uma prática já existente e socialmente estabelecida (a mendicância), adaptando, assim, o costume da renúncia e a “não violência” universal (*ahimsā*) com o aparato monacal. *Buddha*, na verdade, institucionalizou o mago e o renunciante – antes autônomos – em portas fechadas e os tirou do campo para a cidade.<sup>1160</sup>

Acrescenta Weber que a personalidade profética de *Buddha* foi muito diferente dos profetas cristãos e islâmicos, sobretudo porque sua forma de influência típica exercia um diálogo dirigido ao intelecto com efeitos sobre o pensamento sereno e objetivo, sem excitação interior.

O budismo apresentado por Weber também não aparece vinculado à esfera política, nem estabelece uma meta para a sociedade nesse sentido; ou seja, ignora por completo a divisão ortodoxa das castas ou *varṇas*.

[...] o budismo ignorou completamente a pertença de casta, ao menos para o ingresso na ordem monacal, todavia, dava uma grande importância aos bons modos e, indiretamente, através da educação, à boa família, ressaltando com grande insistência as origens estamentalmente elevadas da maioria de seus adeptos.<sup>1161</sup>

Na região onde surgiu o budismo (*Magadha* e territórios adjacentes do norte da Índia), o sistema social *varṇāśrama* não estava muito sólido: o *status* do *brāhmaṇa* começara a ficar relativo devido à prioridade destes pela renúncia inapropriadamente não védica e fora de tempo; os *vaiśyas* (comerciantes e agricultores) estavam desaparecendo; e os *śūdras*

<sup>1158</sup> SMITH, Huston. **As Religiões do Mundo**, op.cit., pp. 93-94.

<sup>1159</sup> Coomaraswami nos apresenta as razões pelas quais *Buddha* admitiu mulheres ao monacato. Diz ele que, na mesma ocasião em que ele evitou a guerra entre os *Śakyas* e os *Kolis*, 250 príncipes se tornaram seus discípulos. Com isso, todas as esposas dos príncipes (inclusive seus parentes) passaram a reivindicar suas admissões na ordem monacal. *Buddha* relutou várias vezes, por pensar que isso levantaria dúvidas e ditos desonrosos sobre a ordem, por aqueles que não eram ainda seus seguidores; mas, através de um diálogo com um de seus principais discípulos, *Ānanda*, ele finalmente disse: “a estrada está aberta para mulheres como para homens”, e assim se formou a ordem das monjas (**Mitos Hindus e Budistas**, op. cit., pp. 264-265).

<sup>1160</sup> WEBER, Max. **Ensayos Sobre Sociología de la Religión**, t. II, op. cit., p. 229.

<sup>1161</sup> Idem, **Hinduismus und Buddhismus**, op. cit., p. 371.

(trabalhadores comuns), como *varṇa* profissional, estavam, pelo menos nessa parte da Índia, enfraquecidos.<sup>1162</sup> Não havia, portanto, uma forte camada brahmânica, fato que também facilitou a expansão da nova doutrina.

Entretanto, para Weber, *Buddha* não “lutou” contra os *brāhmaṇas* ortodoxos, apenas os rechaçou filosoficamente; isso fez com que os *kṣatriyas* da região, contrários aos renunciantes, se simpatizassem com o budismo. Contudo, sua visão apolítica não aceitou *a priori* reis budistas: a ênfase era o monacato para qualquer indivíduo que o aderisse.<sup>1163</sup> Assim, o tipo de libertação que se prometia ao monge – baseada na vida do profeta – não estava acessível ao não monge; o que implica dizer que não formava um dever social, mas monacal. O ideal de monge ou vida monacal se transformou, assim, em um dever excepcionalmente missionário e vinculado à transformação do ideal de libertação.<sup>1164</sup> Algo expandido, atualmente, a todas as escolas de pensamento indianas, principalmente entre *vaiṣṇavas*.

Segundo Weber, diferentemente do jainismo, o budismo, ao mesmo tempo em que foi favorecido por diversos fatores socio-históricos, na prática, se tornou, por meio de tais fatores, debilitado em face à competência da futura restauração ortodoxa. Isso devido aos primeiros budistas serem pouco exigentes para com os laicos (para não dizer totalmente negligentes), e faltavam-lhes uma sólida organização comunitária e um interesse prebendeiro fixo para os próprios monges, já que o monge era indiferente ao mundo.<sup>1165</sup> Weber afirma que a organização extremadamente acósmica, unida ao rechaço a qualquer relação com os laicos, excluiu por muito tempo as prebendas, o que manifestou uma relação da busca de comida nas cidades e o compromisso relaxado com as regras rituais. Os laicos não faziam doações à comunidade, apenas aos monges individualmente.

A mudança só ocorreu com o tempo e principalmente com o auxílio dos monges que ficavam todo o ano no monastério (não só na estação chuvosa, como de costume). Serão esses monges que desenvolverão um monacato senhorial, o estudo dos *Sūtras* (literatura sagrada) e a meditação profunda. Também será através deles – advindos das camadas intelectuais brahmânicas e agora chamados de *avasikas* – que a literatura budista será compilada.<sup>1166</sup> Tudo isso culmina, como efeito social, na expansão missionária extraterritorial

<sup>1162</sup> *Ibid.*, pp. 362-363; Idem, *Ensayos Sobre Sociología de la Religión*, t. II, op. cit., p. 240.

<sup>1163</sup> Idem, *Ensayos Sobre Sociología de la Religión*, t. II, op. cit., p. 241.

<sup>1164</sup> *Ibid.*, p. 229.

<sup>1165</sup> *Ibid.*, p. 241.

<sup>1166</sup> *Ibid.*, p. 244.

iniciada pelo rei *Aśoka*, o primeiro rei indiano convertido – através da pregação do santo budista *Upagupta* – ao budismo.

Weber assinala que essa afirmação heterodoxa de que o *dharma* do rei está voltado exclusivamente para o bem-estar do povo, sem a guerra, representa um tímido início “de um conceito de cidadão afastado da organização de castas”, o qual corresponde a uma “também tímida aparição de doutrinas do estado original, que posteriormente conduzirão à ideia absolutamente não hinduísta de uma igualdade originária e de uma pacífica liberdade dourada [ilusória] dos homens”.<sup>1167</sup>

Para Weber, os grêmios também tiveram um papel predominante nas cidades indianas sob a influência budista, pelos quais se desenvolveu um verdadeiro “ideal de Estado”: um Estado voltado para o bem-estar coletivo.

Na visão de *Aśoka*, diz Weber, o rei havia de trabalhar para o público e levar uma vida exemplar, marcada pela não violência, tolerância, piedade e equidade; depreciando, contudo, os ritos orgiásticos. E mesmo respeitando os demais cultos (ortodoxos e jainistas), ele considerará que o *dharma* de *Buddha* é a forma mais perfeita, cujo conteúdo se resumirá no que ele denominará “lei da piedade”: obediência aos pais e anciãos; generosidade para com os amigos, parentes, sacerdotes e renunciantes; respeito à vida e rechaço à violência e aos excessos materiais.<sup>1168</sup>

Com tudo isso, o rei passou a se sentir o senhor do budismo, zelando cada vez mais pela doutrina.<sup>1169</sup> Na opinião de Weber, a inovação mais importante é a de ser esse rei o primeiro instrutor da administração sistemática da escrita tradicional, passando o budismo a ser uma religião do livro, antes, bem à moda ortodoxa, preferencialmente oral. Isso dará ao budismo uma maior conservação de sua unidade e uma fixa e continuada ação missionária. Diz Zimmer que *Aśoka* enviará missionários para a Síria, Egito e Macedônia;<sup>1170</sup> e Weber acrescenta que o mesmo enviará missionários até Alexandria e ao *Śrī Laṅkā*, no Sul da Índia.<sup>1171</sup>

O fato de um soberano secular ter assumido direitos dentro do budismo será decisivo para sua expansão. Isso ficará claro com a particular teocracia do monarca budista: *Aśoka* designará o abade carismático de um monastério como patriarca local.<sup>1172</sup> Ele também

<sup>1167</sup> Idem, *Hinduismus und Buddhismus*, op. cit., p. 463.

<sup>1168</sup> *Ibid.*, pp. 378-379.

<sup>1169</sup> Idem, *Ensayos Sobre Sociología de la Religión*, t. II, op. cit., p. 252.

<sup>1170</sup> ZIMMER, Heinrich. *Filosofias da Índia*, op. cit., p. 345.

<sup>1171</sup> WEBER, Max. *Hinduismus und Buddhismus*, op. cit., p. 382.

<sup>1172</sup> Idem, *Ensayos Sobre Sociología de la Religión*, t. II, op. cit., p. 253.

terá o *status* de monge e dará títulos de “monges destacados”, além de inspecionar os monastérios e suas disciplinas mediante funcionários, exigindo responsabilidades em caso de infração. Terá ele, portanto, uma posição oficial, chegando a regulamentar a educação dos jovens nos monastérios. Isso fez com que a piedade dos laicos se aproximasse da libertação desejada pelos monges, contudo, sem que o estado de bem-estar se transformasse em um sentido econômico racional da vida.<sup>1173</sup>

Todavia, as transformações do budismo antigo continuaram, pois as comunidades de monges tiveram que suavizar seu estrito caráter de fuga do mundo por causa da adesão massificada. Também tiveram que fazer muitas concessões à capacidade do monge e às exigências da vida nos monastérios, os quais não deviam ser lugares de busca da libertação de nobres pensadores, senão centros de missão e cultura religiosa. Por isso, a soteriologia teve de dar um giro rumo à magia e à ideia salvacionista/libertadora.<sup>1174</sup>

Segundo Weber,<sup>1175</sup> no concílio *Vaiśālī*, provavelmente convocado por *Aśoka*, apresentar-se-ão três questões: **1)** se a existência do mundo é real; **2)** se havia a possibilidade de se alcançar a iluminação seguindo-se um caminho de pensamento continuado; e **3)** se um conquistador da iluminação poderia perdê-la. A partir de tal concílio surge naturalmente uma grande cisão no budismo, a qual se perdurará até os nossos dias. Em outras palavras, surgem, apesar das críticas dos conceitos empregados, as escolas *Hīnāyānas* (ou “*Therāvādas*”, defensora da antiga observância estrita, que predominará no Sul da Índia) e a mais popular, *Mahāyāna* (ou “grande jangada”, que abarcará todo o norte indiano, desde o século I d.C.).

A doutrina *Mahāyāna* desenvolveu a teoria *trikaya*, ou seja, a doutrina da essência sobrenatural de *Buddha*, com três formas de manifestação: **1)** *Nirvāṇakāya*, o “corpo transformado” com o qual caminhou pelo planeta; **2)** *Sambhogakāya*, o “corpo etéreo onipresente” que forma a congregação; e **3)** *Dharmakāya*, a deificação de *Buddha* inserida em uma apoteose da reencarnação, ou seja, uma perpétua renovação da graça divina que possui um representante eterno, o *Adi-Buddha*. O monge que alcança a iluminação – atingindo o estado de *Buddha* será aqui denominado *Bodhisattva* (cuja “essência”, *sattva*, é a iluminação, *bodhi*).

Não será por acaso, diz Weber, que o budismo *Mahāyāna* se desenvolverá, sobretudo, no norte da Índia, junto aos antigos centros de filosofia e soteriologia

---

<sup>1173</sup> *Ibid.*, p. 254.

<sup>1174</sup> *Ibid.*, p. 248;

<sup>1175</sup> *Ibid.*, pp. 255-256.

brahmânica.<sup>1176</sup> Das influências brahmânicas mais importantes, Weber destaca: **a)** a idêntica teoria da transmigração das almas – desaparecendo a forma budista antiga; **b)** a potência divina como uma alma universal, assim como no *Vedānta*; **c)** tudo sendo *Māyā*, ilusão; **d)** a alma que se opõe a tudo que não é espiritual; e **e)** o início de um relativismo ético orgânico que recorda a ética da *Bhagavad-gītā*. Tudo isso leva essa doutrina a definir dois tipos de *nirvāṇas* intramundanos: **1)** *Upādhiśeṣa*, ou a ausência da paixão sem a devida libertação do ciclo de nascimentos e mortes, ou *samsāra*; e **2)** a livre de materialização ou estado de bem-aventurança.<sup>1177</sup>

Já para a escola *Hīnāyāna* – da qual Weber pouco fala, possivelmente porque ela manteve a tradição –, o avanço compete à pessoa e não à graça divina, sem Deuses e sem permanência no *nirvāṇa* após a iluminação alcançada pela meditação, pois o iluminado retorna sempre ao mundo para devotar sua vida aos demais.<sup>1178</sup>

### Combate ao Budismo

Weber elucida que o budismo no primeiro milênio da era cristã foi quase aniquilado por completo na Índia, primeiro cedendo espaço para o jainismo na região meridional, e, segundo, isto relacionado a uma melhor organização comunitária por parte dos que confessavam o jainismo; mas, por fim, e com mais significância, também cedeu espaço aos mistagogos ortodoxos, os quais atacaram a filosofia e a prática budistas diretamente.<sup>1179</sup>

O primeiro sintoma dessa retomada ortodoxa está em sintonia com o renascimento do sânscrito. Aqui se estabelece um primeiro aspecto de combate brahmânico diante das duas religiões heterodoxas. Este aspecto está referido, no começo mesmo da heterodoxia (VI a.C.), à sacralização da língua *pāli* por parte do budismo no *Śrī Laṅkā*. Língua esta originada diretamente do sânscrito, constituindo-se em dialeto oficializado na época de *Aśoka*, presente nos cânones budistas cingaleses. “A velha língua sagrada”, como diz Weber em relação ao sânscrito, foi substituída pelo *pāli* em alguns escritos antigos do budismo, os quais preservaram o significado mágico da antiga língua sânscrita.<sup>1180</sup>

<sup>1176</sup> *Ibid.*, p. 263; Idem, *Hinduismus und Buddhismus*, op. cit., p. 398.

<sup>1177</sup> Idem, *Ensayos Sobre Sociología de la Religión*, t. II, op. cit., p. 266.

<sup>1178</sup> *Ibid.*, 269.

<sup>1179</sup> Idem, *Hinduismus und Buddhismus*, op. cit., p. 463.

<sup>1180</sup> Idem, *Ensayos Sobre Sociología de la Religión*, t. II, op. cit., p. 246.



Interessante notarmos que etimologicamente *pāli* refere-se a “manter”, enquanto *pālya* (“ya”, em sânscrito, o caso instrumental “através de”) indica literalmente “objeto de proteção” ou “pessoa que é mantida”, como se os budistas estivessem mantendo algo sagrado e implícito ao sacralizarem o *pāli*, sem desmerecer o sânscrito como tal, sendo o *pāli* sua versão mais “popular” e, portanto, um sagrado dialeto. Todavia, o budismo *Mahāyāna* elaborou inúmeros textos em sânscrito, e entre os principais desses escritos encontram-se os *Prajñā-Pāramitā*. Portanto, os primeiros budistas tinham no sânscrito uma língua sagrada, mas, por motivos de identidade e combate à ortodoxia, aprimoraram e oficializaram uma língua popular – surgida no *Ujjayinī*, lugar de nascimento da esposa de *Aśoka*.<sup>1181</sup>

O segundo aspecto de combate à heterodoxia está expresso na reafirmação (ou permanência) do *status* brahmânico por parte de inúmeros mistagogos que se rebelaram contra a visão antivédica estabelecida por essa heterodoxia, ou seja, uma verdadeira retomada (ou manutenção) da posição mítica, religiosa e social do *brāhmaṇa*, sob a guia de mestres que desejaram retomar a divisão social de seus antepassados, presente no período ortodoxo ou antes do budismo, utilizando-se do carisma sacramental e hereditário, típico da Índia.

Na verdade, para Weber, os *brāhmaṇas* nunca foram eliminados pelas linhas heterodoxas, principalmente sob a guia do budismo, a mais influente delas; e isso teria um motivo externo: a heterodoxia não praticava rito algum. Com isso, os budistas, no intuito de satisfazer a população inquieta que exigia algum rito, bem como muitos convertidos que estavam acostumados com os sacrifícios solenes e domésticos, transformaram os *brāhmaṇas* em monges institucionalizados, fechados em templos, proibidos de meditarem de acordo com sua tradição ou mesmo de exercerem seu labor docente à moda antiga, moldando-os como “salvadores de almas”. De mestres professores ou magos do sacrifício, o budismo transformou os *brāhmaṇas* convertidos em verdadeiros monges profissionais. Desta forma, o budismo na verdade ignorou a ortodoxia, mas nunca a combateu no sentido repressivo.<sup>1182</sup> Não combateu porque manteve o que parecia inevitável, o *status* do *brāhmaṇa*: do mestre que sabe, que orienta, que conduz os demais para a iluminação, e que por tradição milenar estava (e está) arraigado à cultura indiana como algo ontológico.

Com a sobrevivência desse *status* brahmânico e com a retomada da autoridade dos escritos ortodoxos, os budistas pereceram posteriormente na Índia, pois os críticos da

<sup>1181</sup> Hipoteticamente podemos inferir que por influência de sua esposa, seja por ela ter nascido na região onde a língua era falada, seja por ela ter exigido ou convencido o rei a decretar tal língua como a oficial do império. Outra hipótese seria a própria influência dos *brāhmaṇas*, pois não esqueçamos que alguns mestres budistas eram ex-*brāhmaṇas* conhecedores e falantes do sânscrito e do *pāli*.

<sup>1182</sup> WEBER, Max. **Hinduismus und Buddhismus**, op. cit., p. 463.

heterodoxia ou *Ālvārs* (entre os séculos II e VIII a.C.) retomaram pouco a pouco o *status* dos *Vedas* e a ética devocional dos antigos *bhāgavatas*. O filósofo indiano *Śaṅkara* (788-820 d.C.), ademais, retomou o *status* e a ética brahmânica de forma mais enfática e com maior vigor – em definitivo – agora sob a guia dos próprios *Vedas* e dos *brāhmaṇas* de nascimento.

Todo o renascimento brahmânico, portanto, esteve nas mãos dos mestres, que restabeleceram a autoridade dos *Vedas*. Todavia, afirma Weber, foi decisiva a ação da realeza, como no *Śrī Lankā* e na Birmânia, sob o poder do rei Vellala Sena, uma vez que os príncipes indianos se vangloriavam de nunca matar fora de sua profissão (a guerra), mas, no caso da restauração ortodoxa, “preferiu a vinculação com o estrato intelectual brahmânico e com a organização de castas ao antigo monacato budista e aos grêmios, e tomou partido [...] pelo brahmanismo ortodoxo puramente ritual”.<sup>1183</sup>

Com isso, podemos observar que tanto a cisão da ortodoxia como a sua restauração não se dão meramente entre éticas políticas ou econômicas, mas entre *dharma*s, que no caso do budismo foi especializado e generalizado: o *dharma* do rei budista não mais estava voltado para a guerra, mas focado apenas no bem-estar de todos. Esta é uma visão tipicamente heterodoxa, pois o rei ortodoxo vê na guerra um caminho para a defesa do bem-estar de todos, além de saber que tal bem-estar só faz-se possível com a centralidade dos *brāhmaṇas* na sociedade; e sabendo, também, que a violência deve ser utilizada a serviço da coletividade e dos Deuses. No entanto, no caso budista, nenhuma violência foi empregada, o que nos leva mais uma vez a concluir que a “disputa” foi realizada religiosa e filosoficamente entre intelectuais, durante mais de um milênio.

Até a grande invasão islâmica do século X d.C., a circulação de bens, de homens e de ideias no interior da Índia segue fácil e intensa. A prosperidade da época *Gupta* se prolonga até o século VII, mas logo os grandes reis do Sul (principalmente em *Cola*), do Oeste (em *Cālukya*) e do norte indianos cedem cada vez mais sua administração à orientação dos *brāhmaṇas* filósofos. E, assim, os budistas e jainistas passam a não mais obter favores dos reis e gozam de pouco prestígio diante da população, passando a se recolher no atual *Gujarat*, até hoje o seu único refúgio.<sup>1184</sup> Tudo isso foi possível com a retomada das forças religiosas ortodoxas, que se movimentaram contra o budismo como verdadeiras avalanches em todo o território indiano.

---

<sup>1183</sup> **Ibid.**

<sup>1184</sup> BIARDEAU, Madeleine. “Las Filosofías de la India”. In: PARAIN, Brice. **El Pensamiento Prefilosofico y Oriental**, vol. I. México: Siglo XXI Editores, 1976, p. 153.

O budismo também assinou sua sentença de morte na Índia ao integrar o panteão ortodoxo e os ritos devocionais populares tântricos aos seus cultos,<sup>1185</sup> formando o que se denomina hoje de a “Grande Jangada” ou *Mahāyāna*. Introduz-se em suas práticas a graça divina e a salvação através do *Buddha*, elabora-se uma metafísica, enfatiza-se o ritual e dá-se ênfase à prece devocional. Tudo isso aproximou cada vez mais as massas de suas antigas divindades, tornando o budismo cada vez mais popular. Por outro lado, ele foi cada vez menos se distinguindo da ortodoxia, o que deixou na mente da população poucas razões para a proclamação de uma fé budista, já que o padrão religioso de seus ancestrais, ainda vivo e forte em muitos lugares, não mais era visto como pernicioso ou inútil à alma. Entretanto, mantiveram-se o vegetarianismo e o monacato como éticas universais.<sup>1186</sup>

Tais exigências populares abriram espaço para inúmeros líderes carismáticos e mestres que defendiam um imediato retorno às práticas ortodoxas, o que nos revela a ligação íntima entre o carisma e sua propícia aceitação coletiva, pois, como afirma Lísias Negrão,

São estes [os agentes religiosos] que concebem o carisma desta forma, como algo inato, ou então, que possa ser criado mediante rito mágico. Isso apenas para salientar que a aquisição do carisma não é um ato voluntário, apesar de todo o empenho do pretense líder em ostentá-lo, mas que depende do referendo coletivo.<sup>1187</sup>

Com base na teoria do carisma de Weber, podemos afirmar que os mestres são decisivos ao renascimento da ortodoxia brahmânica, pois o carisma deles representa um poder criativo importante na estrutura social. É o carisma que consagra, transforma e legitima uma determinada situação, mas sempre ignorando a economia, já que ele jamais é fonte de lucro privado para seus possuidores. Este fato revela o porquê do afastamento de todas as ações que se prendem ao mundo e às atividades rotineiras, por parte dos portadores do carisma e de seus discípulos. Por isso, é ele um fenômeno universal repetitivo, mas que se desenvolve mais claramente como fenômeno religioso, uma vez que atende às necessidades que estão além do cotidiano. O carisma também não faz parte de um corpo profissional, não possui ascensão, mas sim se relaciona com a inspiração do portador e possui um caráter emocional nas relações comunitárias. Tampouco existe hierarquia, prebenda ou autoridade institucionalizada. Não conhece regras, desdenha da economia cotidiana, está ligado

<sup>1185</sup> Já vimos que o budismo manteve as doutrinas do *karma* e *saṃsāra*, mas tais doutrinas não foram suficientes para conquistar a população acostumada com os ritos domésticos, principalmente o culto aos antepassados, os agrários e os de magia popular.

<sup>1186</sup> **Ensayos Sobre Sociología de la Religión**, t. II, op. cit., p. 232.

<sup>1187</sup> NEGRÃO, Lísias. “Nem ‘Jardim Encantado’, Nem Clube dos Intelectuais Desencantado”. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 20, nº 59, 2005, p. 25.

diretamente ao direito individual, ao juízo divino e à revelação, e, por fim, é um real poder revolucionário que “dita” a história.

Isto significa que os chefes “naturais” [...] não eram pessoas que ocupavam um cargo nem agentes que desempenhavam uma “profissão”, no sentido atual do vocábulo, aprendida mediante um saber especializado e praticada mediante remuneração, senão, portadores de dons específicos do corpo e do espírito, estimados como sobrenaturais (no sentido de não ser acessível a todos).<sup>1188</sup>

Desta forma, o carisma só conhece determinações internas e limites próprios, tendo êxito prático através de um portador que exige obediência e adesão em virtude de sua missão. Todavia, o carisma não é eterno, pois o portador pode sentir-se “abandonado por deus” ou mesmo não mais alcançá-lo ou mantê-lo através da “demonstração” de suas próprias energias. Sua missão, então, estará extinta e os adeptos lhe abandonarão. Se quiser ser um profeta, deve demonstrar poderes sobrenaturais; se quiser ser um guerreiro honrado, deve realizar ações heroicas; e se quiser ser um reformador ou contestador da ordem (religiosa) vigente, deve ser um *brāhmaṇa* e *guru*. E serão justamente esses *gurus* que, de uma forma ou de outra, moldarão e restaurarão a ortodoxia na Índia.

### O Islã na Índia

O antropólogo e sociólogo da Universidade de Berlim, Martin Fuchs, critica Weber por verificar que tal autor refere-se unicamente ao budismo, jainismo e hinduísmo quando o mesmo aborda a história indiana, marginalizando o islamismo, religião de suma importância para o entendimento histórico de tal cultura, já que politicamente a dominou durante séculos.<sup>1189</sup>

Mais uma incongruência em torno da teoria weberiana, uma vez que o islamismo é de origem semítica e não ariana, ou seja, uma *confissão importada* não nascida no berço da cultura indiana, ao mesmo tempo em que não possui significativos elementos religiosos que a ligue a tal cultura, ou que tenha adquirido grandes aportes teológicos durante seu domínio por lá – tendo ali chegado, inclusive, com toda uma estrutura já montada. Por outro lado, Weber abordou o budismo em terras fora da Índia, como a China, Tibete e Coreia, por aceitar que são estas fortificações que frutificaram a partir da Índia.

<sup>1188</sup> WEBER, Max. *Economía y Sociedad*, op. cit., p. 848.

<sup>1189</sup> FUCHS, Martin. *Theorie und Verfremdung*. Max Weber, Louis Dumont und die Analyse der indischen Gesellschaft. Frankfurt: Peter Lang, 1988, pp. 30-31.

Em relação ao islã, Flávio Pierucci afirma que “Weber não teve muito tempo de vida bastante para escrever um tratado sistemático inteiramente dedicado” a esta religião, “como era sua vontade”. De certo modo,

Um ensaio exclusivo sobre o islã de fato constava de seu programa de estudos comparativos sobre ‘A Ética Econômica das Religiões Mundiais’, mas morreu antes da hora, tendo-os feito, e extensos, para o judaísmo antigo, para as religiões da China (confucionismo e taoísmo) e as da Índia (hinduísmo e budismo).<sup>1190</sup>

Weber destacará a presença do islã na Índia como fator influente no que tange à admissão das castas inferiores para a posição de *guru* – prática adotada pelo budismo desde suas origens –, pois ele (o islã), mediante a conversão imposta, o extermínio de templos e deidades e o destronamento político da nobreza secular, forçou os indianos a combatê-lo por meio de seus tradicionais poderes espirituais e carismáticos investidos aos *brāhmaṇas*.<sup>1191</sup> Todavia, os poderes carismáticos dos *brāhmaṇas* que tentavam reviver os ritos védicos praticamente não mais existiam, pois estavam agora na era de ferro indiana: *kali-yuga*; restavam-lhes, então, os fundadores e carismáticos *brāhmaṇas* das escolas restauradas ou renascidas. Essa aproximação efetiva e dinâmica da massa com os *brāhmaṇas* restaurados solidificou uma disputa religiosa sem precedentes na Índia, e Weber mencionará *Rāmānanda* como um desses *brāhmaṇas* restauradores.

Até *Rāmānanda* (séc. XIV), diz Weber, todos os *gurus* eram necessariamente *brāhmaṇas*, mas a partir dele essa tradição se rompeu. Entre os seus discípulos mais próximos encontramos Pipa (um soldado), Kabir (um artesão) e, também, Ray Das (um curtidor de peles). *Rāmānanda* concedia o “cordão sagrado”<sup>1192</sup> típico dos “duas vezes nascidos”<sup>1193</sup> para qualquer casta que estivesse disposta a manter a tradição da devoção. Até

<sup>1190</sup> PIERUCCI, A. Flávio. “Máquina de Guerra Religiosa: O Islã Visto por Weber”. In: **Novos Estudos CEBRAP**, n. 62, São Paulo, 2002, p. 76.

<sup>1191</sup> WEBER, Max. **Hinduismus und Buddhismus**, op. cit., p. 499.

<sup>1192</sup> Weber assinala que os *brahmacārins* ou estudantes na Índia antiga se caracterizam como aqueles que servem e acompanham seu *guru* com obediência. E a qualidade de *śiṣya* (discípulo) designa o estudante aprendiz que deve ser ensinado em *yama* (disciplina em geral), e que é simbolicamente unido ao *guru* por meio do cordão sagrado (*upavita*). Este cordão, que une umbilicalmente o *dvija* ao *Brahman* (Espírito) supremo, representa o símbolo externo e visível do cordão espiritual (*suṭrātman*). Uma vez com ele adornado – circularmente do ombro esquerdo até o quadril direito –, imagetivamente não tem só o corpo circulado, mas, e principalmente, a divindade presente no coração como fonte de energia da alma e fonte de energia do corpo. O cordão sagrado também é o símbolo externo e visível da união mística entre todos os seres, pela qual todas as existências individuais são ligadas inseparavelmente na sua origem divina.

<sup>1193</sup> Os *brāhmaṇas*, *kṣatriyas* e os *vaiśyas*, de acordo com a cultura indiana, estão inseridos no conjunto dos “duas vezes nascidos” (*dvijas*), porque para estas categorias de homens há um nascimento biológico ou seminal e outro nascimento de rejuvenescimento cultural e psíquico através da iniciação mágica.

monjas entraram na ordem de *Rāmānanda*, o que para a época, mesmo com o exemplo dos antigos *Ālvārs*, era algo ainda inconcebível. A disciplina austera dos renunciantes e dos *brāhmaṇas* estava definitivamente definindo por um propósito de sobrevivência cultural: ou sacrificava-se a tradição, ou ela se perdia para sempre, pois – diferentemente dos budistas que eram “nativos” e de alguma forma mantiveram a mentalidade indiana com a doutrina do *karma*, do *saṃsāra* e da “não violência” –, os islâmicos invadiram a Índia para massacrar a cultura, para aniquilar o que eles condenavam como “heresia” e para conquistar com a força e a impiedade.<sup>1194</sup>

Joseph Campbell apresenta o que ele intitula de “o ataque do islamismo”, dando ênfase – além do avanço islâmico na Europa e África – ao massacre na Índia, começando pelo general Sabuktigin, o qual atacou e saqueou o Punjab em 986 a. C.; seguido pelo seu filho, Mahmud AL-Ghazni, o qual atacou em 1001 a.C. boa parte da Índia.<sup>1195</sup> Campbell apresenta uma crônica da época, na qual se verificam a crueldade e a “façanha” de AL-Ghazni contra Jaipal, o governante do Punjab: em uma única empreitada transformou 500.000 indianos em escravos e 50.000 indianos foram passados a fio de espadas; deidades foram quebradas e enterradas nas portas das mesquitas, para serem pisadas pelos pés dos invasores.

Em 1194, a cidade sagrada de Benares caiu sob as garras do islamismo, e toda a província budista de Bihar, em 1199. Nesta ocasião, a universidade de Nalanda foi totalmente destruída, sua população de cerca de 6000 monges foi sumariamente degolada a fio de espada, e, assim, complementa Campbell, “a última chama da luz budista se extinguiu na Índia”. Esse foi, em geral, o humor de guerra instalado pelo islã na Índia: sem piedade ou muito diálogo com os que eles chamavam de “inimigos da verdadeira fé”.

Todavia, sendo o “igualitarismo” na Índia um corpo extremamente estranho e inóspito, sem motivo de existência ou praticidade, reagiu-se prontamente e inevitavelmente contra a tendência reformista de *Rāmānanda*. Os seus próprios seguidores, apresenta Weber, limitaram posteriormente o ingresso na sua escola de homens que não fossem da linhagem brahmânica – fato que retoma novamente a inconcebível posição do *brāhmaṇa* na Índia.

---

<sup>1194</sup> Tal magistrado ouviu os *brāhmaṇas* ortodoxos e acatou suas observações, todavia, sob o olhar weberiano, podemos inferir que esse caso foi uma exceção; não fez parte da regra islâmica de combater a “heresia” em todos os seus ramos, pois, após o incidente com *Caitanya*, subiu ao posto de governador da Bengala Yusuf Shah – o qual sucedeu Nawab Hussain Shah –, tido como um dos mais intolerantes políticos islâmicos contra os hindus, por ser ele um grande destruidor de templos e deidades. A Yusuf sucederão três governantes que foram igualmente tirânicos para com os hinduístas, até que chegou Husain Shah (1493-1519), que aplicou uma política mais amena aos hindus. Mas, no geral, os islâmicos na Índia sempre foram destruidores de templos e iconoclastas radicais, principalmente durante sua dominação política.

<sup>1195</sup> CAMPBELL, Joseph. *As Máscaras de Deus: Mitologia Oriental*, op. cit., pp. 286-288.

### “Hinduísmo”, um conceito orientalista

Para Weber, o significado central da ordem de vida inserida na forma nacional de religiosidade indiana, o hinduísmo, se manifesta, sobretudo, na relação recíproca das partes doutrinárias (*karma* e *saṃsāra*) e ético-rituais (*dharma* de acordo com o *varṇāśrama*) da religião. E para que se manifeste essa relação tem-se a presença (o *status* e a autoridade) do *brāhmaṇa*.

Ou seja, Weber mostra-se consciente ao associar o conceito de “nacional” à esfera política, à comunidade religiosa e linguística, e também racial,<sup>1196</sup> mas, e especialmente, às ideias de prestígio cultural e prestígio de poder.<sup>1197</sup> Ao mesmo tempo em que especifica que os intelectuais são os que portam e propagam a ideia nacional, conclui que não hão de vincularem-se exclusivamente com o Estado-nação. Desse modo, nosso autor entende que os indianos encontram em sua raiz religiosa e cultural, denominada hinduísmo, um vínculo comunitário de ordem nacional, fundado sob o prestígio cultural e de poder que seus intelectuais encarnam e administram.

Todavia, acerca do polêmico conceito “hinduísmo”, observa Ainslee Embree:

O cenário físico é a terra que, desde épocas passadas, o mundo ocidental conhece como sendo a Índia, uma palavra que os gregos tomaram emprestado dos persas, que, por causa da dificuldade que tinham com o “s” inicial, chamavam o grande rio Sindhu (moderno Indu) de “Hindu”. Foi com esta palavra que os estrangeiros passaram a designar a religião e a cultura dos povos que viviam na terra banhada pelos dois rios, o Indo e o Ganges, embora os próprios nativos não usassem o termo.<sup>1198</sup>

Richard King corrobora Embree e acrescentará que o conceito “hinduísmo” é uma pura abstração inventada pela ideologia colonial ocidental e moderna, o qual, até meados do século XIX, pouco se relacionava com a grande diversidade das religiões indianas, sendo, no entanto, um termo persa (do sânscrito, *Sindhu*, como também o vê Embree). E tal termo, inventado pelos mulçumanos persas, diz King, apenas será empregado pelos próprios indianos nos séculos XV e XVI para se diferenciarem dos estrangeiros invasores, mas sem nenhuma conotação religiosa, a princípio, como assim a moldou o orientalismo do século XIX. Todavia, complementa King, a partir do crescente interesse pelo

<sup>1196</sup> WEBER, Max. **Economía y Sociedad**, op. cit., p. 244.

<sup>1197</sup> **Ibid.**, p. 668.

<sup>1198</sup> EMBREE, Ainslie T. **The Hindu Tradition**. New York: Vintage, 1972, p. 08.

pensamento indiano no século XVIII europeu, o termo “hinduísta” ganhou força como termo geográfico e cultural especificamente. Segundo King, a primeira expressão do termo como o conhecemos hoje, surgiu no início do século XIX, já que as referências do século XVIII voltavam-se para o termo “gentio”, como é o caso do filólogo inglês Nathaniel Brassey Halhead (1751-1830) em sua obra *A Code of Gentoo Laws* (1776).<sup>1199</sup> King nos informa ainda que o *The Oxford English Dictionary*, de 1829, já refere-se a “Hindooism”; assim como Charles Neumann, em 1831<sup>1200</sup> e Max Müller, em 1858. E sob a guia de Dermot Killingley,<sup>1201</sup> dirá que o primeiro indiano a utilizar o termo nesse sentido foi Ram Mohan Roy (1772-1833), em 1816, já influenciado pelos orientalismos inglês e muçulmano. E, ironicamente, diz King, Roy é considerado por muitos como o “pai da Índia moderna”.

Sem nenhuma surpresa para nós e longe mais uma vez de certo orientalismo, Max Weber também observa que o termo “hinduísmo” ou “hindu”:

É uma expressão que aparece pela primeira vez com a dominação islâmica ao referir-se aos nativos da Índia não convertidos. Os próprios indianos não hão começado a designar como “hinduísmo” sua afiliação religiosa até a literatura moderna.<sup>1202</sup>

Ele ainda aclara que está ciente de ser tal conceito “de denominação oficial do Censo inglês para o complexo da religiosidade que na Alemanha também se designa como brahmanismo”.<sup>1203</sup> Assim, com ar de precursor e mesmo sem todo o arcabouço necessário para tamanho problema filológico e imperialista exógeno, Weber se acautelará diante de tal termo, ao mesmo tempo em que adverte estarem muitas coisas desconexas – com exceção da teoria da transmigração das almas – no pensamento indiano, sendo necessário precaver-se de que “estas ideias não são falsas, mas necessitam de clarificação sobre a base das abundantes fontes e escritos”.<sup>1204</sup>

Por conseguinte, contrariando os orientalistas e críticos, declara que na realidade, deve-se concluir que precisamente o hinduísmo é algo diferente de uma “religião” como expressa no Ocidente, tendo senão uma prerrogativa de civilização dhármica (baseada no *dharma*, como já analisamos anteriormente). E Weber sucintamente descreverá que a

---

<sup>1199</sup> KING, Richard. **Orientalism and Religion: postcolonial theory, India and 'the mystic East'**. London: Routledge, 1999, pp. 98-100.

<sup>1200</sup> **Ibid.**, p. 233, nota 13.

<sup>1201</sup> KILLINGLEY, Dermot. **Rammohun Roy in Hindu and Christian Tradition: the Teape lectures 1990**. Newcastle Upon Tyne: Grevatt & Grevatt, 1993, p. 60.

<sup>1202</sup> WEBER, Max. **Ensayos Sobre Sociología de la Religión**, t.II, p 14 [**Hinduismus und Buddhismus**, p. 54].

<sup>1203</sup> **Ibid.**

<sup>1204</sup> **Ibid.**



expressão mais próxima do que os ocidentais chamam de “religião” é *sampradāya*, pois são comunidades que não exigem, *a priori*, o pertencimento por via de nascimento, “sendo neste sentido *open-door-castes*” ou “teofratrias”, quer dizer, comunidades às quais não se passa a pertencer através do nascimento, mas a partir do compartilhamento de ideias e meios [*Heilsziele und Heilswege*] de libertação.<sup>1205</sup> Sendo assim, o hinduísmo em Weber, em um sentido estrito, seria o conjunto de comunidades nas quais se nasce dentro de uma camada social concreta, fechada; *sampradāya*, por outro lado, seria tão só o conjunto daqueles religiosos indianos definidos como teofratrias (jainismo, budismo e alguns grupos como os *lingayats*<sup>1206</sup> e o vaishnavismo).

Deste modo, o hinduísmo é, antes de tudo, uma teodiceia racional que se constrói de forma “similar” a uma religião que assegura a libertação através das sucessivas reencarnações bem sucedidas. E Weber vai mais longe, bem longe do seu tempo, observando que qualquer afirmação generalizada sobre o “hinduísmo” há de ser relativizada, já que até os “modernistas” possuem também tendenciosas visões.<sup>1207</sup>

Weber insiste, acertadamente, no caráter particularíssimo do universo indiano. Tão particular, que ele assinala que o hinduísmo possui componentes estruturais dificilmente similares às outras religiões. Um exemplo disso está no fato de que o hinduísmo possui um princípio diferente das categorias clássicas adotadas pela sociologia da religião: Igreja, seita e conversão. Entende-se Igreja por um “instituto hierocrático de atividade continuada, quando e na medida em que seu quadro administrativo mantém a pretensão ao monopólio legítimo da coação hierocrática”;<sup>1208</sup> ou seja, uma instituição que, convencida de ser depositária da salvação dos homens, reivindica simultaneamente a posse de um fundador-salvador para legitimar a sua autoridade e o monopólio dos bens do sagrado. Por outro lado, a seita se trata de uma “comunidade que, por seu sentido e natureza, rechaça necessariamente a

<sup>1205</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>1206</sup> Weber inicia a descrição dessa escola religiosa afirmando que o renascimento do culto ao deus *Śiva* não foi capaz de penetrar na massa populacional com suas próprias forças e com sua doutrina de libertação ortodoxa, já que essa escola teve de compartilhar com o budismo tardio a peculiaridade de atrair, por um lado, os intelectuais brahmânicos e, por outro, a camada popular. Mais uma vez a intelectualidade entra em cena, e agora para elaborar uma estratégia de propaganda contra a heterodoxia. Weber acrescenta que o culto à *Linga* sempre teve algumas resistências práticas, por parte da ortodoxia, por não ser um culto em absoluto e originalmente ortodoxo, e também que, “todo o ‘espírito’ deste culto estava tão em contradição com as tradições da soteriologia intelectual e também com o ritual védico clássico, que sempre subsistiu aqui o perigo de uma ruptura: que logo havia de colocar em destaque essa discordância entre a orientação orgiástica e a ascética, a qual o shivaísmo [ou *Śaiva*] sempre teve em seu amparo. Tal ruptura se consumou, em grande escala, na heresia de *Basava*, o fundador da linha *Lingayat*, a qual, na opinião geral, é a mais beata de todas as comunidades religiosas hindus” (*Ensayos Sobre Sociología de la Religión*, t.II, p. 320; *Hinduismus und Buddhismus*, p. 485).

<sup>1207</sup> *Ensayos Sobre Sociología de la Religión*, t. II, p. 29, nota 13.

<sup>1208</sup> *Ibid.*, p. 44.

universalidade e deve necessariamente basear-se em um acordo completamente livre de seus membros”;<sup>1209</sup> ela rejeita a indulgência eclesiástica e o carisma oficial, e para converter-se em membro o indivíduo tem de ser qualificado, ou seja, a seita recusa qualquer espécie de mediação, pois cada um dos fiéis está investido dos mesmos poderes, dos mesmos carismas e das mesmas funções em uma visão igualitária que preserva a autonomia.

Estas categorias são insuficientes para a compreensão do hinduísmo (pelo menos até o filósofo *Caitanya*, séculos XV e XVI), visto que o voluntariado das seitas e a congregação das massas promulgada pela Igreja não são parâmetros compatíveis com a Índia ortodoxa, a qual prioriza o nascimento que determina uma ética possível. O hinduísmo nada mais é do que uma “estrita religião hereditária”, na qual, conseqüentemente, as conversões são impossíveis, ao menos até o advento do shivaísmo e do vaishnavismo.

Mas o fato decisivo para que a sociedade indiana se firmasse como tal, e essa firmeza digerisse a heterodoxia e perdurasse até os nossos dias, foi (e é) a posição central dos *brāhmaṇas*, que não assumiram os elementos orgiásticos e emocionais dos ritos mágicos populares, cujos ecos se percebem no *Atharva Veda*, porém, reduzidos ao sacrifício.

Evitando qualquer tipo de culto orgiástico, a literatura brahmânica indicará um caminho de ritualização formalista da vida. Simultaneamente, portanto, os *brāhmaṇas* chefes de família (*grhastas*) serão os carregadores dos mais importantes deveres rituais.

Desde a Antiguidade védica, presente no *Yajur Veda* e *Atharva Veda*, até a invasão inglesa, afirma Weber, o *brāhmaṇa* ocupou uma posição superior na sociedade, seja como conselheiro real, mago, *guru* ou intelectual brahmânico.

Na Índia, diferentemente da China – onde surgiram os pontífices supremos –, havia um grande número de pequenos reinos autônomos, com soberanos que não contavam com nenhum senhor superior (da realeza) para legitimar seu poder; o príncipe se legitimava progressivamente (ou seja, se posicionava ritualmente correto) na medida em que se comprometesse com uma conduta orientada pelos *brāhmaṇas* e com a tradição sagrada. Caso não se relacionasse ao mesmo tempo com o *brāhmaṇa* e com a tradição sagrada, ele seria considerado “bárbaro”. Assim, ao contrário da China, na Índia, não se gerou reis-sacerdotes, e eram os eruditos *brāhmaṇas* que decidiam a qualificação dos jovens aprendizes.

Com essa superioridade – mágica e intelectual – dos *brāhmaṇas*, a magia brahmânica dominou a questão do carisma, ao menos para a doutrina oficial ou ortodoxa. Quando apareceram os primeiros reinos universais (principalmente com *Aśoka*), o

---

<sup>1209</sup> *Ibid.*, p. 932.

“sacerdócio” mágico, até então autônomo, se transformou em um grêmio com carisma gentílico, ou seja, em um monacato profissional, com uma potente qualificação cultural como pré-requisito para se estabelecer na posição de autoridade espiritual. Em outras palavras, o *brāhmaṇa*, mago e independente, se transformou em um monge institucionalizado e totalmente dependente do rei. Estava decretada a quebra da “hierarquia pura” apresentada por Dumont<sup>1210</sup> e do início da era dos impérios.

Contudo, o *status* do intelectual *brāhmaṇa* sobreviveu a todas as investidas heterodoxas; e poderíamos ainda dizer que a heterodoxia só teve seu respaldo através do carisma desses intelectuais (na condição de convertidos), principalmente dos renunciantes.

Mas como surgiu essa grandiosa centralidade brahmânica capaz de sobreviver até os nossos dias?<sup>1211</sup> Aqui aparece mais uma vez a originalidade weberiana, a qual se volta à fixação e atenção ao *dharma*, ou dever ritual, que varia de acordo com a posição do indivíduo (*varṇa*) e ética religiosa (*āśrama*), como um real e crucial testemunho para se compreender a sociedade indiana, integrada ao direito sagrado dos *brāhmaṇas*.

Weber dirá que esse *dharma* se estendeu na Índia até às prostitutas,<sup>1212</sup> do mesmo modo que para magos e reis, pois na Índia antiga não havia nenhuma ética social ou privada com caráter universal, exceto algumas proibições rituais gerais imprescindíveis, como a matança indiscriminada das vacas. Os homens não eram substancialmente iguais e a desigualdade era sagrada e legítima. As oportunidades de riqueza econômica não se destinavam aos superiores *brāhmaṇas* e também eram desaconselhadas aos *śudras*, apesar de poderem ter bens próprios – estes últimos vistos pela sociedade com melhores olhos caso obtivessem riquezas.

Devido à diferenciação do *dharma*, a concepção de um “mal radical e independente da divindade” não era em absoluto possível na ordem do mundo e da visão indiana, uma vez que não se concebia um “pecado” como prazerosamente difundiu o cristianismo ao mundo, senão tão só uma falta ou ofensa contra o *dharma*, correspondente à *varṇa* do ofensor. Essa situação implica na exclusão racional que dera vida aos “direitos humanos”, já que, na Índia, os animais, homens e Deuses não são mais que encarnações de almas condicionadas pelo *karma*, não podendo haver, portanto, direitos ou deveres comuns.

<sup>1210</sup> DUMONT, Louis. **Homo Hierarchicus**, op. cit., p. 127.

<sup>1211</sup> Pois verificamos que muitas religiões indianas, permanentes exclusivamente na Índia ou também migradas para o Ocidente, propagam o *status* brahmânico; mesmo que esse *status* não se equipare com o dos antigos *brāhmaṇas*; situação cujos melhores exemplos são os das linhas *vaiṣṇavas*.

<sup>1212</sup> Weber também cita o *dharma* do ladrão, mas isso é contestado por toda a literatura brahmânica, principalmente por *Manu*, o legislador indiano.

Weber assinala, contudo, que, na literatura épica indiana, encontram-se vestígios de pensamento jusnaturalista.<sup>1213</sup> Ele cita a lamentação de *Draupadī* no *Mahābhārata* como fonte de “direito eterno” ou *śāśvata-dharma*.<sup>1214</sup>

Desta forma, desprovidos de direitos e deveres universais estão os interesses filosóficos e teológicos direcionados aos meios técnicos e mágicos para libertação da alma; o que nos leva a concluir que não há uma escatologia religiosa do mundo, senão uma escatologia prática do indivíduo concreto, o qual aspira escapar do *samsāra*.

Não é à toa, diz Weber, que,

A ascética Índia há sido a mais desenvolvida no mundo, do ponto de vista técnico. Não existe quase nenhuma metodologia ascética que não tenha sido praticada magistralmente na Índia, incluso a racionalizada em uma doutrina teórica, e só aqui foram levadas muitas destas técnicas até suas últimas consequências [...].<sup>1215</sup>

Também os Deuses,<sup>1216</sup> diz Weber, realizaram poderosos exercícios ascéticos, utilizando-se de forças mágicas sobre si mesmos (*tapasya*). Toda essa ideia fez com que a ortodoxia brahmânica rechaçasse a magia popular, a qual estava desvinculada totalmente da ascese.

Ao lado do caráter ascético dos *brāhmaṇas*,<sup>1217</sup> localiza Weber a metodologia racional para se conseguir estados de pureza cotidianos e extra-cotidianos. Seu desenvolvimento significou uma racionalização e uma sublimação dos estados de libertação mágicos e sacrificiais, apropriados pelos *brāhmaṇas* renunciantes. Com a renúncia, esse estado sublimado toma o caráter de êxtase apático, próprio dos intelectuais, os quais passam, a partir do período brahmânico, a aspirar uma forma de busca mística ou possessão de *Brahman*, ou até uma comunhão mística com ele.

---

<sup>1213</sup> WEBER, Max. **Hinduismus und Buddhismus**, op. cit., p. 233.

<sup>1214</sup> Esse fato literário citado por Weber diz respeito à ocasião na qual a princesa *Draupadī* estava por ser despida diante de uma grandiosa assembleia pelos *Kurus*, inimigos de *Kṛṣṇa*, na batalha de *Kurukṣetra*. Quando os *Kurus* passaram a despi-la, ela resistiu a princípio vigorosamente, mas sem muitos resultados; todavia, quando desistiu de lutar por conta própria e soltou o seu *sari* (roupa feminina típica da Índia), orou a *Kṛṣṇa* em clemência e obteve a ajuda devida, pois o *sari* passou a se multiplicar sem parar, e com isso a princesa não foi totalmente desonrada.

<sup>1215</sup> WEBER, Max. **Hinduismus und Buddhismus**, op. cit., p. 239.

<sup>1216</sup> Como, por exemplo, o demiurgo *Brahmā*, o qual fez ascetismo, segundo os *Purāṇas*, durante 1000 anos celestiais ou 2.160.000.000 anos humanos na intenção de obter forças para moldar o mundo (**BP**, II.9.8).

<sup>1217</sup> E aqui acrescentamos o rechaço dos *brāhmaṇas* “puros” em relação ao crescimento e às reivindicações dos homens “duas vezes nascidos”, mas não “puros”, ou seja, nascidos de pais de diferentes *varṇas* (ou camadas sociais).

## CONCLUSÕES

### NIETZSCHE

**Comparando Ideias e Valores: entre as tarântulas da moral e “a mais profunda das três grandes religiões”,<sup>1218</sup> o hinduísmo.**

Certamente, um dos objetivos da filosofia nietzschiana, bem como a posterior análise socio-histórica de Weber, seria realizar um diagnóstico realístico e trágico da situação, das ideias e dos valores do homem moderno: esse se apresenta confiante no deus *Logos* e nos seus subprodutos, como a ciência e a técnica, relativizando valores tais como a justiça, o bem, o mal e a virtude.

A partir deste perfil do homem moderno, Nietzsche proporá compreender como este otimismo na razão, no progresso do conhecimento e na relativização dos valores são otimismo de uma razão desencantada, de rebanho, hedonista e pretensamente virtuosa: “Tento compreender de que idiosincrasia provém a equação socrática de razão = virtude = felicidade: a mais bizarra equação que existe, e que, em especial, tem contra si os instintos dos helenos mais antigos”.<sup>1219</sup> E demonstrando os seus limites e denunciando as formas com as quais esse homem trabalha para fugir da visão dos perigos de sua condição, Nietzsche abordará tal empreitada moderna, qual seja, a moral da *décadence* e a vontade de fim,<sup>1220</sup> de origens socráticas, como um erro em si:

Antes [na Grécia não socrática, em Roma e na Índia] se tomava a mudança, a transformação, o vir-a-ser como prova da aparência [transitoriedade], como sinal de que aí deve haver algo que nos induz ao erro. Hoje [na modernidade europeia], ao contrário, é justamente na medida em que o preconceito da razão nos obriga a estipular unidade, identidade, duração, substância, causa, materialidade, ser, vemo-nos enredados de certo modo no erro, *forçados* ao erro; tão seguros estamos nós, com base em rigoroso exame, que aqui está o erro.<sup>1221</sup>

---

<sup>1218</sup> Afirmção de Nietzsche em **Genealogia da Moral**, III, §17.

<sup>1219</sup> **Crepúsculo dos Ídolos**, II, §4.

<sup>1220</sup> **Ecce Homo**, Aurora II.

<sup>1221</sup> **Ibid.**, III, §5.

Ele comparará os antigos com os modernos em termos de moral individual e moral comunal ou do costume. Da antiguidade fazia-se parte, por exemplo:

Do domínio da moralidade toda a educação e os cuidados da saúde, o casamento, as artes da cura, a guerra, a agricultura, a fala e o silêncio, o relacionamento de uns com os outros e com os Deuses: ela exigia que alguém observasse os preceitos *sem pensar em si* como indivíduo.<sup>1222</sup>

Enquanto que, na modernidade, a partir e na esteira de Sócrates, inicia-se um novo caminho, ou seja, da moral voltada ao indivíduo, na qual o bem do indivíduo é ambicionar sua própria felicidade: “Já os moralistas que, como os seguidores das pegadas de Sócrates, encarecem no indivíduo a moral do autodomínio e da abstinência como *vantagem* mais sua, como a sua chave pessoal para a felicidade”.<sup>1223</sup> Esse período, ademais, é caracterizado pela responsabilidade moral que abafa os instintos em prol do *daimon*, significando que a razão “contaminou” e caminha no sentido do progresso moral e histórico, seja no cristianismo, na moral hegeliana ou no utilitarismo moral. O indivíduo está, dessa forma, submetido à coerção das instituições sociais e de leis convencionais e arbitrárias – o que Nietzsche chama de “camisa-de-força social”.<sup>1224</sup>

Como nos adverte Giovanni Reale, “Nietzsche procura mostrar como a civilização grega pré-socrática<sup>1225</sup> explodiu em vigoroso sentido trágico, que é aceitação extasiada da vida, coragem diante do destino e exaltação dos valores vitais”, ou seja, “[...] o símbolo de uma humanidade em plena harmonia com a natureza”,<sup>1226</sup> seja através dos mistérios órficos, da tragédia ou dos êxtases dionisíacos, os quais, agora, pensa o adepto de Dionísio, retornam com o homem que canta e dança, que sobrepõe a alegria perpassada ao prazer efêmero, se manifestando como um membro de uma comunidade superior, a qual desaprendeu a caminhar e falar como os antigos, mas que está a ponto de, dançando (ou transcorrendo como peregrino e não como turista),<sup>1227</sup> voar pelos ares com gestos encantados.<sup>1228</sup>

---

<sup>1222</sup> **Aurora**, §9, grifos do autor.

<sup>1223</sup> **Ibid.**

<sup>1224</sup> **Genealogia da Moral**, II, §2.

<sup>1225</sup> Juntamente com seus mestres, os asiáticos, como o próprio Nietzsche defende.

<sup>1226</sup> REALE, Giovanni & ANTISERI, Dario. **História da Filosofia**: do Romantismo até nossos dias. Vol. 3, São Paulo: Paulus, 2003, p. 426.

<sup>1227</sup> Lembrando aqui a analogia de Zygmunt Bauman entre o peregrino e o turista para caracterizar o mal-estar da modernidade. Dentre as imagens utilizadas por Bauman para representar esse homem na modernidade, ele usará a imagem do turista, ou seja, do indivíduo que visita muitos lugares, mas não pertence a nenhum deles. Podendo ele até ficar deslumbrado com o visível, mas desdenhando por ter em sua mente anacronismos, comparações e preconceitos. Seja qual for seu sentimento, não pretende se comprometer com nada à sua volta. Ele está apenas de passagem, como um transeunte lúdico em um zoológico. Sua maior motivação está

Tudo isso sob a total desaprovação dos representantes da moralidade do costume. E Nietzsche com sagacidade explanará que para um virtuoso romano da antiguidade, por exemplo, todo cristão que antes de tudo cuidava de sua particular salvação, parecia mal, tornava-se um imoral, sendo convidado deliberadamente a afastar-se da comunidade ou sendo punido pelo dano que sua ação causou, já que as reações para tais ofensas contra a comunidade voltar-se-iam, sobretudo, à própria comunidade.<sup>1229</sup>

Nietzsche observará que tal hedonismo racional ou da razão terá seus pressupostos e alcances em crise a partir de Kant, o qual demonstra que o tal deus cristão, a liberdade em si e a imortalidade da alma não poderiam ser explicados ou alcançados racionalmente, seja pela ciência, seja pela teoria especulativa, mas sim e apenas pela vontade. Assim ele se exprime: “Pois ante a natureza [moral dos costumes] e a história [moral ética], Kant era pessimista, como todo bom alemão desde sempre”.<sup>1230</sup>

Todavia, Nietzsche critica também a fundamentação da moral dada por Kant a partir da vontade, por ela ainda confiar na moral. Entretanto, não se trata mais da vontade como essência Uma (*Brahman*, em sânscrito), mas da vontade de poder, em sua multiplicidade. Schopenhauer, posteriormente, também teria permanecido no meio do caminho, por deter-se em preconceitos morais, na ética da compaixão e por afirmar o valor moral das ações não egoístas. Nessa perspectiva, a tarefa kantiana de criticar a razão mediante a própria razão seria contraditória, já que tal procedimento, da razão ser ao mesmo tempo árbitra e suspeita, é ilegítimo e absurdo, e ocultaria interesses escusos de uma teologia moral: “a resposta correta seria, isto sim, que todos os filósofos construíram sob a sedução da moral, inclusive Kant”, cuja tarefa oculta seria a de aplinar, preparar e dirigir-se a “majestosos edifícios morais”. Sendo Kant, portanto, nada mais do que um filho do seu século, “o século do entusiasmo”, que quer instalar o reino da moral, inatacável e inapreensível pela razão.<sup>1231</sup>

Tudo isso seria um verdadeiro pecado do espírito para todo “verdadeiro” romano, grego e indiano. Em outras palavras, a confiança na razão é um fenômeno moral: retirando-se

---

vinculada à descoberta de novos lugares e à vivência de novas experiências exóticas. Mas, num contraponto com a imagem do turista, Bauman apresenta a imagem do peregrino, uma espécie em extinção. Diferentemente do turista, o peregrino não está envolvido numa aventura de entretenimento e hedonismo, mas em uma jornada transformadora com todos os seus percalços. Algo o motiva a iniciar a jornada, percebendo que ao longo da mesma existe uma missão, um sentido a ser vivenciado e uma realidade modificante e presente em sua chegada. Cf. BAUMAN, Zygmunt. **La Posmodernidad y sus Descontentos**. Madrid: Ediciones AKAL, 2001, pp. 107-119.

<sup>1228</sup> **O Nascimento da Tragédia**, I.

<sup>1229</sup> **Aurora**, §9.

<sup>1230</sup> **Ibid.**, Prólogo 2.

<sup>1231</sup> **Ibid.**, prólogo 3.

a confiança na moral por moralidade.<sup>1232</sup> O que explicaria, diz Nietzsche – e aqui o que mais nos importa – o porquê de “dividir o mundo em um ‘verdadeiro’[europeu] e um ‘aparente’ [oriental], seja à maneira do cristianismo, seja à maneira de Kant (um cristão *insidioso*, afinal de contas), é apenas uma sugestão da *décadence* – um sintoma da vida que *declina*”.<sup>1233</sup>

Aqui, o conceito de moral (a razão pura prática) não está na essência do mundo, visto que a razão não teria poderes para legislar. Essa será a tarefa dos filósofos vindouros que pensarão no “ritmo do Ganges” – como o próprio Nietzsche o definiu, por conseguinte –, para os quais a verdadeira vontade é a vontade de poder<sup>1234</sup> ou o instinto de crescimento, de duração, de acumulação de forças, de afetos tônicos e de essências da vida.

Surge, então, a necessidade de se ampliar e combater em definitivo essa esperança racionalmente irracional dos modernos, para um novo ressurgimento da cultura trágica, para a qual o homem científico (verdadeiramente científico) só se faz presente quando há o desenvolvimento do homem artístico; ou seja, quando se elimina as dicotomias entre Ciência e Arte,<sup>1235</sup> ou quando “a felicidade do homem que conhece aumenta a beleza do mundo e torna mais ensolarado tudo o que há”.<sup>1236</sup>

E, partindo filosoficamente da constatação da relativização desses valores, Nietzsche propõe outros valores (“extramoral”, “além-da-moral”, “supramoral”, “autossupressão da moral”, enfim, e porque não, como ele bem assinalou: o próprio código de leis brahmânicas de *Manu*) ou a tresvaloração de todos os valores até então manifestos, ou até então propostos pelos otimistas e niilistas de plantão ou tarântulas da moral. A moral, para Nietzsche, portanto, somente poderia ser justificada como fenômeno estético, válida somente para indivíduos singulares, mais uma vez, como os *brāhmaṇas*, os quais se colocam para além do período moral da humanidade.

As tarântulas da moral, por outro lado e em última instância, desvalorizam a vida e a vivência da tragédia, iniciando-se um processo de valorização da razão junto aos seus produtos, como a ciência e a técnica, na tentativa desesperada e prófuga de fugir do lado trágico da existência. Em suma, para a razão moderna e notadamente europeia, é insuportável e incompreensível a existência, já que absurda. Para engendrar um tipo nobre é preciso, de qualquer modo, uma nova disciplina e educação; lembrando sempre, nos alertará Nietzsche, que “é um preconceito dos eruditos achar que agora [na modernidade] sabemos mais do que

<sup>1232</sup> *Ibid.*, prólogo 4.

<sup>1233</sup> *Crepúsculo dos Ídolos*, III, §6, grifos do autor.

<sup>1234</sup> *Além do Bem e do Mal*, §211.

<sup>1235</sup> *Humano, Demasiado Humano*, §222.

<sup>1236</sup> *Aurora*, §550.



em qualquer tempo [como entre os indianos antigos]”.<sup>1237</sup> E com tal afirmação, ele romperá com a maioria dos pensadores modernos, em particular com os orientalistas ingleses, franceses e alemães (Hegel, Marx e Müller). Importa ainda lembrar que Nietzsche, contudo, aproxima-se calorosamente da defesa de uma verdadeira cultura germânica, ao contrário do que defendeu Heine – longe dos paradigmas modernos e dos ditames cristãos –, senão com o júbilo de um paganismo vibrante e ostentoso que diz Sim à vida, nos mínimos detalhes de seu cotidiano e de suas ideias. Para Nietzsche, parece haver um *deutscher Sonderweg* [excepcionalismo germânico] com raízes nórdicas bem acentuadas.

Para tanto, a comparação sociocultural, posteriormente seguida por Weber, será uma arma epistemológica crucial na empreitada tresvalorativa nietzschiana, em especial, colocando a postos esses valores racionais e europeus modernos (surgidos pelos ditames socráticos) frente aos indianos. E mais detidamente, sua explicação genealógica dos valores morais desvenda e faz desaparecer as antíteses entre polos opostos (como bom e mal e belo e feio) e a ideia de entidades estáveis.

Nessa esteira, por exemplo, o intelectual indiano pensará quando exorta o desapego ao entusiasmo e ao abatimento diante de um suposto bem e mal como segue: “Neste mundo transitório, quem não se deixa afetar pelo bem ou pelo mal que poderão sobrevir, sem louvá-lo ou maldizê-lo, já se encontra situado na consciência divina”,<sup>1238</sup> na permanente sabedoria; ou ainda: “Tu que és o melhor dos homens, sabes que aquele que não se altera pelas circunstâncias, aquele que considera iguais o prazer e a dor, está apto para a imortalidade”.<sup>1239</sup>

Nietzsche percebeu do “alto” tal transitoriedade entre as dualidades do mundo:

Quem vê essas bacias cheias de sulcos em que se formam geleiras, dificilmente acredita que virá um tempo em que no mesmo sítio se estenderá um vale de campos, bosques e riachos. Assim também é na história da humanidade [...]. Essas terríveis energias – o que se chama de mal – são os arquitetos e pioneiros ciclóticos [fantasiosos] da humanidade.<sup>1240</sup>

<sup>1237</sup> *Ibid.*, §2.

<sup>1238</sup> *Bhagavad-gītā*, II.57, tradução de DUARTE, Rogério (ed.). **Canção do Divino Mestre**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. Na tradução de MARTÍN, Consuelo (ed.). *Bhagavad-gītā*. Con los comentarios advaita de Śankara. Madrid: Editorial Trotta, 2009, encontra-se: “a sabedoria permanece estável na pessoa que não tem apego por nada, em nenhuma situação, que não recebe nem rechaça nada, boa ou má, que se lhe apresenta”. Na tradução de Bhaktivedanta Swami encontramos: “No mundo material, quem não se deixa afetar pelo bem ou mal a que está sujeito a obter, sem louvá-los nem desprezá-los, está firmemente fixo em conhecimento perfeito” (SWAMI PRABHUPADA, A. C. Bhaktivedanta. *Bhagavad-Gītā Como Ele é*. São Paulo: BBT, 1995).

<sup>1239</sup> *Bhagavad-gītā*, II.15, tradução de Consuelo Martín

<sup>1240</sup> **Humano, Demasiado Humano**, §246.

Como conclusão, dirá que o mundo está em constante transformação ou recriação, principalmente dos valores. Valores estes que interferem, moldam e direcionam a visão sobre o outro, não obstante, do outro transeuropeu, do outro oriental. E à flor da pele indiana, Nietzsche ratificará conclusivamente o estado “além do bem e do mal” do pensamento indiano:

O estado supremo, a própria *redenção*, aquela hipnotização e quietude total enfim alcançada, é para eles [indianos] o mistério em si, para cuja expressão não bastam sequer símbolos mais elevados, sendo retorno e refúgio no fundo das coisas, sendo desprendimento de toda ilusão, sendo “saber”, “verdade”, “ser”, sendo libertação de todo fim, todo ato, todo desejo, sendo estar além também do bem e do mal. “Bem e mal”, diz o budista, “são ambos cadeias: de ambos o Perfeito se tornou senhor”; “o efeito e o não-efeito” diz o crente vedanta,<sup>1241</sup> “não lhe causam dor; o bem e o mal sacodem ele de si como um sábio; nenhum ato pode ferir seu reino; bem e mal [*Māyā*], a ambos ele superou”: – uma concepção de toda a Índia, portanto, brahmânica assim como budista.<sup>1242</sup>

Tudo isso – as referências às tradições que não as judaico-cristãs –, se faz presente em Nietzsche, dirá Anne-Gaëlle Argy, para se inscreverem no “quadro de uma análise crítica dos valores europeus”, compreendendo “como as outras tradições religiosas entendem o divino [por exemplo] e, em torno dele, estruturam a religião”, permitindo, assim, distanciar-se dos dogmas para só então compreender o real interesse pela degenerescência na modernidade. Isso permite a Nietzsche, como a Weber, “retornar à busca dos valores sobre os quais repousa a forma do divino elaborada na civilização judaico-cristã”, ou seja, consente adentrar o universo da intersubjetividade humana contrário à hierarquia natural entre os homens, conclui Argy.<sup>1243</sup>

Para tanto, assim como dirá Nietzsche acerca da Grécia não socrática, contrária aos modernos niilistas ou aos carregadores dos sacos de culpas, também a percepção de si mesmo para os indianos será exaltada, já que os Deuses – tais como *Varuṇa*, *Indra*, *Śiva*, *Agni* etc. –, dividem com os humanos os mesmos “defeitos” e “virtudes”, de tal forma que é uma característica do homem ser como é: como uma representação integral e alquímica do “alto” no “baixo”, enquanto a perfeição e o poder absoluto ficam para uma Verdade, a qual não está desprovida de bem e mal e nem do “além de bem e mal”. O Tudo e o Nada, acima e abaixo, preto e branco, bem e mal, raso e profundo, dentro e fora, são apenas complementos que podem permitir uma visão além ou aquém de tais conceitos, e não meramente sob um

<sup>1241</sup> Seguidor dos princípios védicos ou especificamente dessa escola de pensamento indiano.

<sup>1242</sup> *Genealogia da Moral*, III, §17.

<sup>1243</sup> ARGY, Anne-Gaëlle. “*Nietzsche e o Bramanismo*”, op. cit., p. 57.

julgo ou encaço dogmático, mas arraigados no solo da consciência, da percepção ou da imaginação, como um apriorismo das ideias ou como um surrealismo tangível. Tanto a Nietzsche quanto aos guerreiros *kṣatriyas* da Índia clássica, por exemplo – e aqui averiguando verossimilhanças –, pode-se ouvir os ditirambos: “como soam bem a música ruim e os maus motivos, quando marchamos sobre um inimigo”.<sup>1244</sup>

Em outras palavras, inferirá Argy:

A religião dos *brāhmaṇas*, tal como Nietzsche a compreende, e em particular pela via de seu conhecimento do *Vedanta*, é em muitos aspectos, ao lado do politeísmo grego, a religião que lhe traz mais elementos que tratam da possibilidade de uma concepção do divino que não entrave a expansão da vontade de potência. Ele compreende que, até um certo ponto, o que ele chama de “a mais profunda das três grandes religiões” (*Genealogia da Moral*, III, §17) impede que seus fiéis se refugiem na esperança debilitante de um outro mundo, para, ao contrário, encorajar a superação de si. O divino aparece, aqui, como um potente motor de expansão e de domínio de si [...]. Nietzsche pensa que a redenção, tal como ela é compreendida no mundo indiano, “tem verdadeiramente libertado [...], ou seja, [...] a via que leva a esse objetivo passa pela possibilidade de uma ação desvinculada da crença em um fundamento transcendente dos valores morais. Assim, para Nietzsche, os *brāhmaṇas* souberam, ao mesmo tempo, elaborar uma estrutura religiosa que deixa aos que não são capazes de suportar a idéia de sua própria liberdade a possibilidade de idolatria, e souberam, também, colocar todas as condições para que uma certa elite fosse capaz de ir além dessa religião do povo e afirmar sua própria potência desafiando os Deuses.”<sup>1245</sup>

Desta forma, assim como na Grécia não socrática, os indianos também manifestaram e tornaram-se necessários em um contraideal nietzschiano frente à tendência ao nivelamento do igualitarismo e à uniformização dogmática (científica e cristã) que caracteriza os valores da sociedade europeia moderna. Contraideal este que nos revela homens capazes de ir “além dessa religião do povo e afirmar sua própria potência desafiando os Deuses”.

O homem, ou aquele que pretende ir além de si mesmo (sendo o grego e o indiano modelos não contingentes), não é um fim em si mesmo, mas um meio para se chegar ao além-do-homem ou ao além-da-humanidade. Sendo ele verdadeiramente “o sentido da terra”, que é uma condição temporária e circunstancial, passageira, transitória, muitas vezes fugaz e vã, mas necessária para uma passagem: aquém, além ou em retorno. Ou seja, “o que há de grande, no homem, é ser ponte, e não meta: o que pode amar-se, no homem, é ser uma

<sup>1244</sup> *Aurora*, §557.

<sup>1245</sup> ARGY, Anne-Gaëlle. “*Nietzsche e o Bramanismo*”, op. cit., p. 69, adaptação do sânscrito e grifos nossos.

transição e um ocaso [ou crepúsculo]”,<sup>1246</sup> para além-do-homem e de ser ou sentir-se um ser demasiado humano.

Dirá surpreendentemente a *Bhagavad-gītā*, indo mais uma vez além do bem e do mal e da moral de rebanho que aqui Nietzsche tanto critica: “uma vez adquirida a sabedoria [...], não cairás outra vez na confusão”,<sup>1247</sup> já que, com isso, realizarás o fato de “os que compreendem olham, com a mesma equanimidade, um sábio e um humilde *brāhmaṇa*, a uma vaca, a um elefante, e incluso a um cachorro e um comedor de cachorro”.<sup>1248</sup> E com tal visão em devaneio, tal ser, mesmo que outrora quiçá fora o pior dos humanos, o mais vil, completa a *Bhagavad-gītā*, “entrando na embarcação do saber transcendental, será capaz de cruzar o oceano de misérias”,<sup>1249</sup> ou seja, o oceano das visões humanas, enquanto humano, sendo humano e para os humanos.

Dirá o filósofo indiano *Śāṅkara* que apenas e unicamente nessa embarcação do conhecimento da verdade “podemos usar essa verdade para flutuar no mal. Aqui, incluso [complementa o filósofo], a obediência à virtude se considera um mal para aquele que aspira a libertação [destas ilusões]”.<sup>1250</sup> E Consuelo Martín aclarará, finalmente, tal comentário inquietante:

Ao ajustar-se às regras estabelecidas para ser virtuoso, se está obedecendo consignas que se encontram, todavia, dentro da ilusão daqueles que não hão descoberto a unidade do Ser. A verdade não dualista [consequentemente] cria uma nova maneira de viver em liberdade. [Uma vez que] As regras de conduta religiosas e sociais se hão instituído baseando-se na ideia separatista dos seres. Por isso, a obediência à virtude [em *Śāṅkara*] é considerada um mal partindo-se desta verdade.<sup>1251</sup>

## WEBER

### Intervenção de Weber no debate historicista

<sup>1246</sup> **Assim Falou Zaratustra**, Prólogo 4, p. 38.

<sup>1247</sup> *Bhagavad-gītā*, IV.35. Tradução de Consuelo Martín.

<sup>1248</sup> **Ibid.**, V.18. Tradução de Consuelo Martín.

<sup>1249</sup> **Ibid.**, IV.36. Tradução de Rogério Duarte.

<sup>1250</sup> **Ibid.**, IV. 36. Tradução de Consuelo Martín.

<sup>1251</sup> **Ibid.**, nota 22.

A extenuante formação da ciência histórica e social alemã está marcada pelo debate original, largo e intricado entre o Iluminismo (*Aufklärung*) e o Historicismo (*Historismus*), “surgido” a propósito da Revolução Francesa e reforçado com a Revolução fracassada de 1848. E uma de suas investidas principais e decisivas foi repensar a relação entre Filosofia e Tempo, Razão e História. Um inegável mérito do pensamento alemão também foi a reivindicação do “pensar-se na história” em oposição ao “pensar-se como homem” (legado do antropocentrismo renascentista europeu). Ante esse intenso turbilhão intelectual, a defesa alemã do “histórico” foi entendida como o equivalente a uma tomada de partido lúcida: pela tradição, pelo passado e pela restauração de uma cultura perdida. Todavia, o histórico não se esgotou com esta mudança, senão que inaugurou a cultura alemã do século XIX, determinando, assim, sua tensão com o resto da Europa<sup>1252</sup> e seu riquíssimo debate filosófico.

Em geral, a crítica historicista alemã contra o Iluminismo se centrou na separação que esta última havia estabelecido entre razão e história (interpretando a historiografia como arte). A razão, no Iluminismo, havia desembocado num conceito abstrato da “natureza humana” e seu conceito pretendia ser a forma e a norma dos fatos sociais. Todavia, os alemães cuidaram para que a intelectualidade e as relações de poder (Estado) chegassem a uma “verdade” particular e separada: vigorosa especulação intelectual *versus* devoção apolítica. Na Alemanha, o apriorismo de Kant era o paradigma desta separação: lugar de manifesto na desarticulação que o mesmo Kant havia estabelecido entre teoria e prática da razão.

O historicismo enfrentou essa tese de Kant com a afirmação de que, por um lado, a unidade do conceito de natureza humana não contém a riqueza da pluralidade e das diferenças históricas, nacional-populares, culturais e individuais, e, por outro, que sua identidade prescinde das contradições e dos conflitos reais.<sup>1253</sup>

Dentro do debate entre *Aufklärung* e *Historismus* coloca-se também a questão do determinismo e da teleologia. Kant será o ponto de partida dessa questão com sua afirmação da dupla causalidade na história: os fatos históricos enquanto “fenômenos”, “objetos de conhecimento”, não podem ser conhecidos além de causas-efeitos, sob o princípio do

<sup>1252</sup> Em torno de 1800, deu-se uma revolução (podemos assinalar: uma “re-volta” no sentido de “retorno”) educacional nos Estados germânicos; portanto, anterior à Inglaterra e à França e bem antes da devastação do *homo faber* alcançar a Alemanha (fato instalado pelos nazistas ao advento das grandes guerras no século XX).

<sup>1253</sup> Do ponto de vista social, a devoção apolítica aos poderosos como precondição para a introspecção e a rejeição germânica do mundo prefigura, talvez, o traço mais marcante da cultura alemã a partir de então, sabendo que suas origens advêm da influência da figura de Lutero e de sua reforma social e religiosa. Noutras palavras, o indivíduo autodidata (incomparável e não meramente intelectual) era sempre descrito como absolutamente único e imbuído de potencial distintivo para a realização pessoal.

determinismo; enquanto “ações humanas”, por outro lado, postulam liberdade e se regulamentam pelo dever-ser, sob o princípio de uma teleologia moral imperativa.

Tal debate entre o determinismo e a teleologia tomou, durante a segunda metade do século XIX, a forma mais específica de uma questão acerca da possibilidade e da pertinência cognoscitiva da explicação (causal) ou da imprecisão (dos fins e do sentido das ações) no método histórico-social. Ele foi importante para o nascimento de uma “história compreensiva”, a qual provocou o renascimento da hermenêutica (Schleiermacher), assumida como o método próprio da filosofia clássica e, por extrapolação, da historiografia romântica alemã. Consequentemente, o cânone hermenêutico da compreensão do “texto pelo contexto” foi assumido pela História num duplo sentido: **1)** os fatos históricos e suas obras só podiam ser compreendidos situando-os como momentos e componentes de uma totalidade estrutural e em processo (época, sociedade, cultura, personalidade etc.); **2)** tais eventos e obras eram produtos dessas totalidades cuja dinâmica obedecia não só a princípios racionais teóricos ou práticos, senão que se desenvolvia com o impulso de “toda a alma”, do “ser inteiro”, remarcando, assim, a influência histórica da tradição, do sentimento e, particularmente, dos valores e fins livremente decididos e não necessariamente fundados de maneira racional. É o momento no qual se fala de “espírito da nação”, “espírito das leis”, “espírito do capitalismo” etc.

Desta perspectiva, o ato de conhecimento próprio da história era “compreender o sentido” dessa totalidade no “espírito” (*Geist*) em movimento. E, uma vez capturada a teleologia de uma época, de uma cultura, de uma sociedade ou de uma personalidade, se podia explicar a aparição real e a configuração peculiar de certos fatos particulares: do todo à parte, do real à análise conceitual. Explicar os fatos significava compreendê-los como condições, instrumentos ou conseqüências do desenvolvimento teleológico de uma totalidade “espiritual”.

Para estabelecer essa questão em uma forma e em um nível diferentes foi decisivo o retorno a Kant, na segunda metade do século XIX, o que foi proposto por Dilthey e realizado com maior ênfase pelos neokantianos da Escola de Baden (Windelband e Rickert, por exemplo).<sup>1254</sup>

---

<sup>1254</sup> O famoso discurso reitoral de Wilhelm Windelband sobre *História e Ciências Naturais*, de 1894, manifestou uma nova linha analítica neokantiana – aperfeiçoadas e reelaboradas mais tarde por Heinrich Rickert –, transferindo o enfoque do princípio de empatia para o princípio de individualidade. E, apesar de Windelband praticamente ignorar a psicologia descritiva e as reflexões sobre as disciplinas humanistas de Dilthey, defendia que se devia reduzir o estudo das questões humanas à busca de regularidades psicofísicas – o que Weber considerava e condenava como formas de “psicologismo”.

Assim como Kant pretendeu dar conta da Física e da Matemática de seu tempo, a escola neokantiana de Baden pretendeu fazer o mesmo com as nascentes disciplinas histórico-sociais que em Kant ficaram fora da ciência ou submissas à regularização ético-jurídica racional. A “crítica da razão histórica”, sem abandonar os princípios da teoria “transcendental” do conhecimento, tomou a forma de uma axiologia transcendental e, mais especificamente, a forma de um “interesse” ou “valor” de conhecimento que presidia e determinava a orientação e o exercício do método. A Escola de Baden refutou que o objeto determinara o método – posição mantida por toda a Escola histórica e aguçada por Dilthey – e, inversamente, afirmou que o valor ou o interesse do conhecimento conduzia a diversos processos de formação ou elaboração do conceito dos objetos dados empiricamente.

Com isso, a ciência histórico-social mergulhou na Filosofia, uma vez que os neokantianos esquentaram o debate e apontaram novas propostas que podiam ser retomadas e reinterpretadas sem a necessidade de aceitar ortodoxamente suas premissas e conclusões.

Esta será a tarefa metodológica de Max Weber – notadamente, um vigoroso neokantiano –: fundar uma ciência historicista da história social, tendo como apoio a Sociologia e a Filosofia.

E para compor sua obra indológica, *Hinduismus und Buddhismus*, no início do século XX, portanto, Weber dispôs de um historicismo neokantiano, além de todo o seu arcabouço teórico e metodológico particular em demasia, o que já incomodou os aventureiros desprovidos de tal complexidade ou aos diletantes. Fato que provoca um erro crasso ao se analisar tal obra sem tais pressupostos ou perspectivas em mente, assim como seria limitado analisar uma obra de Mozart apenas sob a óptica da teoria musical, sem levar em conta o contexto teórico e o sentido dado à sua produção.

A arte pela arte ou a indologia pela indologia geralmente, aos olhos de um historiador, não representa ou se traduz em substância suficiente para uma análise específica que o diferencie. Sendo assim, as leituras indológicas que se voltam a assinalar os supostos equívocos ou orientalismos de Weber, à luz da indologia atual e em seus diferentes aspectos teóricos e retóricos, ou mesmo à luz de uma crítica pós-colonial como a denúncia saidiana frente ao orientalismo, cai inevitavelmente em contradição e deixa visíveis lacunas.

*A priori*, para os não weberólogos de plantão, deve-se anunciar que os impulsos intelectuais que levaram Weber a produzir *Hinduismus und Buddhismus* são exclusivamente compreendidos e contextualizados quando, e somente quando, levam-se em conta as reflexões teóricas presentes em sua conferência de 1917: *Ciência como Vocação*. O *pathos* criador expresso aqui é essencial para toda e qualquer análise sobre Weber.

Devemos ter em conta que, por conseguinte, há de se observar a lógica, as retóricas conceituais e indológicas, o seu ambiente intelectual, as estruturas metodológicas empregadas e suas conclusões inéditas ou de difícil alcance, em torno do sentido que os agentes sociais presentes na obra impõem às suas ações. Junto a tudo isso, deve-se ter em mãos a própria Indologia, a Budologia, a Sociologia, a incansável tentativa (com raro grau de abrangência como bem presente em Weber) de uma neutralidade axiológica frente ao “outro” e a ideia sempre presente do vastíssimo e complexo espaço-tempo indiano, bem como de sua dedicação e preocupação com o sânscrito. Como se vê, uma análise apressada da indologia weberiana fácil e fatalmente nos leva a cair em graves erros.

Todavia, como exemplo, podemos citar o seu estado consciente das hipóteses filosóficas que pesavam nas investigações historicistas, opondo-se, porquanto, a toda teologia (judaico-cristã), ontologia e axiologia que tiveram pretensões de alcançar a universalidade e o absoluto na determinação do princípio e do sentido da história. Weber fará suas, nesse ínterim, as exigências historicistas relacionadas com a “compreensão do sentido”, com o “indivíduo histórico”, a teleologia, o “universal concreto”, mas, ao mesmo tempo, tentará reelaborá-las de maneira que não excluam a necessidade do conceito, a formação de enunciados causais e a comprovação empírica dos mesmos.

Sendo assim, com Weber, o tema da “racionalidade” recupera a “razão” dentro do historicismo, sem denotar com isso que o real e o racional, o cronológico e o lógico coincidam. E com isso, muitos se enganam, não percebendo que a racionalidade em Weber é apenas uma estratégia metodológica para facilitar conceitualmente a compreensão hermenêutica dos fatos históricos: ela possui uma função heurística.

Ele acrescentará ainda que os fatos histórico-sociais devem ser explicados a partir da premissa de que eles são consequências de ações e que as ações são a realização de certos fins mediante o emprego de certos meios. Por conseguinte, a explicação causal da aparição de determinados fatos se baseia finalmente na compreensão do sentido da ação do agente histórico.

Ou seja, um dos significativos feitos teóricos de Weber – que nos ajuda a entender sua empreitada indológica – foi a integração de duas perspectivas divergentes que vinham dividindo teóricos e profissionais das ciências históricas, sociais e culturais desde o início do século XIX: as chamadas abordagens *interpretativista* e *explicativa*. A barreira entre ambas apareceu em outras épocas e contextos científicos, mas foi particularmente acentuada na cultura acadêmica de Weber. Na verdade, seus resíduos ainda constituem sérios obstáculos ao pensamento intelectual e isso nos proporciona um maior crédito analítico.



Ao nosso modo de ver, Weber teria resolvido a tensão – operando, assim, a união entre ciências culturais e historicismo – por meio de duas reformulações cruciais, e, no que mais nos importa, com seu olhar também (e porque não dizer, principalmente) voltado à Índia. Para começar, adotou um esquema intrincado e flexível de análise causal singular; um tipo de análise que o faz remontar a seus antecessores causais pertinentes, a determinados eventos e às mudanças históricas ou desfechos. Depois, ao longo dessa linha de análise, desenvolveu um modelo de interpretação baseado na atribuição hipotética de racionalidade, o qual independe de pressupostos subjetivos e naturalistas, ao mesmo tempo em que redime o processo hermenêutico como uma forma de análise causal singular.

Essa íntima conexão entre interpretação e explicação, no pensamento weberiano, é ainda ilustrada por sua recomendação de *tipos ideais* como recursos heurísticos. Tais *tipos ideais* são simplificações ou caracterizações unilateralmente exageradas de fenômenos complexos, os quais podem ser hipoteticamente concebidos e depois comparados com a realidade que devem elucidar.

Para Paul Veyne,<sup>1255</sup> Weber, para quem a história é relação de valores, não procura, na verdade, estabelecer as leis ou regras de suas comparações (sociologia), mas aproxima e classifica os casos particulares de um mesmo tipo de fato através dos séculos, utilizando-se do fator tempo como prerrogativa de sua epistemologia (história) – o que fica evidenciado em sua análise do mundo asiático.

### **A Indologia em Weber Frente à História Universal**

Todavia, com o advento da indologia na Europa, principalmente na Alemanha romântica, a Índia deixará de ser uma matéria de especulação livre e passará a ser uma disciplina ministrada com regras rígidas, não obstante, etnocentricamente hegelianas. Para tanto, Hegel, em *Filosofia da História*,<sup>1256</sup> no início do capítulo sobre a *Divisão da História Universal*, desenvolverá uma analogia já corrente entre os cristãos: assim como o sol percorre o firmamento do Oriente ao Ocidente, da mesma forma ocorre também com o desenvolvimento do Espírito na história em busca de seu autoconhecimento e de sua

<sup>1255</sup> VEYNE, Paul. **Como se Escreve a História**. Lisboa: Edições 70, 1983, p. 319.

<sup>1256</sup> HEGEL, G.W.F. **Filosofia da História**. Brasília: UNB, 2008, p. 93; **The Philosophy of History**. Kitchener: Batoche Books, 2001; **Lecciones sobre la Filosofia de la Historia Universal**. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

liberdade, alcançando sua consumação na *Abendland*, ou seja, na Europa. Ele descreve a experiência do homem cego que passa a enxergar contemplando a saída do sol e seu levantar no horizonte (Ásia). Absorto no princípio desse espetáculo, o homem começa a centrar sua atenção nas coisas observadas sob a luz desse sol (princípio exterior característico do pensar oriental), passando a intuir um trabalho que transforma a natureza (como os gregos), fator que lhe proporciona um maior passo rumo ao sol interior (cristianismo luterano): o sol da consciência que conquistou mediante seu esforço. Em outras palavras, o sol interior segue o mesmo processo do sol exterior: dá os seus primeiros balbucios no Oriente e chega à sua consumação no Ocidente.

O Oriente hegeliano se apresenta tipicamente *Kindheit (infantil)* ou sendo a infância da história, sem filosofia plena, *Unreife (imaturado)*, despótico, sem liberdade ou conhecimento dela, primitivo e imerso na natureza. Segundo ele, este Oriente deve ser esquecido por apenas fazer parte da origem pagã que jaz nos escombros da ignorância espiritual da história.

Hegel considera o mundo oriental como a primeira etapa da história ou o primeiro princípio em efetivação do que ele chama de *Espírito Universal*. Tal mundo oriental, portanto, se insere na esteira conceitual segundo a qual o Espírito está, nesse momento, imerso em si, em sua essência. No Oriente, os homens não sabem que o Espírito ou o ser que forma o Espírito, como eles mesmos, é em si livre. Como este em si não é para si, como não o conhecem, não o são: nem livres em si e nem para si, senão apenas em potência. Vê-se aqui refletida a identidade e a união em um único ato de autocriação (ser) e de autoconhecimento (saber) do Espírito. Desta forma, os orientais – assim como suas instituições éticas –, para Hegel, não possuem um Espírito Absoluto livre, o qual possa lhes mostrar objetivamente (com realidade efetiva espiritual) que são livres e que possuem uma determinação à liberdade dentro de si. Assim sendo, a liberdade dos orientais estaria limitada pelo conceito do apenas *Um* livre, o que provocara a manifestação do déspota. Este *Um* não será livre de acordo Hegel e nem mesmo representará um homem autêntico ou um Todo autêntico.<sup>1257</sup>

Definitivamente, o tipo de liberdade possível em um mundo que Hegel concebe como fossilizado, ou seja, submisso a um patriarcado e aos costumes mais arbitrários, não poderia se afinar com a liberdade em si. Um conceito hegeliano explicitamente baseado nos ideais de homem livre de Lutero. Como assim ele se expressará:

---

<sup>1257</sup> HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*, op. cit., pp. 34, 93-94.

A simples doutrina de Lutero é a doutrina da *liberdade*, a saber, que o homem natural [como o oriental] não é como deve ser, que necessita superar a natureza mediante sua espiritualidade interna,<sup>1258</sup> que o intermediário entre o homem e a essência de seu Espírito, deus, não pode ser mais do que o sensível, que, portanto, o “isto”, a subjetividade infinita, que dizer, a verdadeira espiritualidade, Cristo, não está presente e nem é real de modo algum no externo, senão que, como o espiritual em geral, só é alcançado pela reconciliação com deus, na fé e na apreciação de deus.<sup>1259</sup>

Hegel, desencantado assim pela influência das ideais puritanas, defenderá que a suposta liberdade oriental não é outra coisa que arbitrariedade, barbarismo e embrutecimento das paixões naturais, um real estereótipo de tudo que é instintivo e selvagem, em outras palavras, está fora do alcance da moral e ascese cristãs. O todo substancial se impõe, sem exceção, aos indivíduos, de uma forma natural e imediata, condicionando-os por igual – seja rei ou servo. Ou seja, o Oriente e o oriental correspondem ao Espírito infantil, imersos e submetidos à natureza,<sup>1260</sup> sem liberdade e sem conhecerem o processo para alcançá-la.<sup>1261</sup>

No mundo oriental, assim como na natureza, a qual é sempre idêntica a si mesma e se expressa mediante instintos, dirá ainda o Espírito teohistórico de Hegel, o indivíduo é um mero acidente, estando condenado a repetir eternamente a vida de seus antepassados. Este mundo se encontra, todavia, no interior da natureza mesma do imediatismo. Por isso, reina nele a mais absoluta unidade, a qual nega a subjetividade e a autonomia dos indivíduos.<sup>1262</sup>

Com isso, vê-se um Hegel atrelado à sua lógica racional – linear, luterana e evolucionista –, amparada no desencanto que assola a parte da modernidade com uma racionalização que rejeita e desassocia-se do paganismo. Mundo pagão este que se guia pelo ócio em vez do negócio, pela mística em vez do tecnicismo, pelas causas e efeitos da vida cotidiana centradas no rito e na imagem oculta do mundo em vez do “tempo é dinheiro”. Em outras palavras, é um mundo moldado por uma cosmovisão hierárquica, comunal e motivada pela tradição; contrária, portanto, à ética protestante desencantada que guia o Espírito ao capitalismo ou, no caso hegeliano, o Espírito contra o oriental, a natureza e o culto ao externo.

---

<sup>1258</sup> Pensando no caso indiano, ele poderia até dizer: “o indiano pagão não conhece e nem tem o Espírito, Cristo. Como pode, então, um povo assim ser livre, ter filosofia e qualquer coisa que possa nos ensinar ou tomar a atenção?”.

<sup>1259</sup> HEGEL, F. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, op. cit., p. 658.

<sup>1260</sup> Como nos advertirá Heleno Saña: “a sensibilidade teológica de Hegel o incapacita radicalmente para compreender em toda a sua complexidade o mundo concreto da matéria, da natureza” (SAÑA, Heleno. *La Filosofía de Hegel*. Madrid: Editora Gregos, 1983, p. 25).

<sup>1261</sup> HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*, op. cit., pp. 94, 101.

<sup>1262</sup> *Ibid.*, p. 24.

No mundo oriental tem-se como meta, não obstante, ainda segundo Hegel, o autodescobrimento do Espírito, o qual há de sair da natureza e fixar os olhos em si mesmo. O resultado do mundo oriental, assim sendo, é que o Espírito pode começar a conhecer-se como tal e a superar sua vida inconsciente, natural e meramente em si. No Oriente, deste modo, já existe o Espírito, mas apenas inconsciente de si. Existe como uma natureza que se impõe sobre os homens, sem a mediação do pensamento ou da reflexão – isto só será possível através dos gregos.<sup>1263</sup>

Sabemos desta forma, que é sob o olhar da Filosofia da História hegeliana, muito mais que da filologia, literatura, política etc., que se vociferam as presunções ou soberbas de uma convicta superioridade ocidental frente ao oriental e tantas coisas mais, seja em pensamento, economia, política ou tudo que possa vangloriar e reerguer essa antiga Deusa pagã (Europa), que foi profanada (para Hegel, abençoada) pelas cruzes e hexagramas. Pois será a partir de Hegel – senão só através dele, mas principalmente com ele –, que o Ocidente intelectual passará a desqualificar ou ignorar veementemente todas as filosofias não europeias, quais sejam, as sem fundos intelectuais helenístico-patristico-escolásticos.

A história, nesse caso e sob a faceta filosófica hegeliana, foi (e é) a mais influente variável racionalizante que legitimara verdades científicas, ideológicas e filosóficas, eurocentricamente modernas e presentes nas visões economicistas, imperialistas, teológicas e materialistas. Estando tais “verdades” estrategicamente armadas e ordenadas para eliminar quaisquer e mínimas neutralidades necessárias, com o intuito explícito e sem nenhum receio em transformar o Outro em um objeto atrasado, não progressista ou não finalista. Algo semelhante com a atividade de um médico legista: examinar mortos que não falam, mas dizem tudo.

No caso dos orientalistas saidianos e de estrategistas como Hegel, mata-se o corpo das ideias do Oriente para evitar sua fala de espírito pagão, na tentativa de extrair apenas o que podem dizer acerca de tudo aquilo que precisam para despedaçá-lo e destruí-lo e, se necessário, congelam algo que possam provar (em propaganda pró-difamação) tudo aquilo que justifique escatologicamente suas teses. Em outras palavras, como em um passe de mágica, esquivam-se de suas prerrogativas filosóficas e de seu âmago racional, viram suas faces lógicas para o desencanto promulgado e centram-se meramente no exotismo do objeto que pouco exprime suas razões puras – por ser observado prematuramente como desrazão e, conseqüentemente, como desprovido de filosofia ou pensar sistêmico.

---

<sup>1263</sup> *Ibid.*, pp. 24, 141.

Por outro lado, ao adentrarmos a Filosofia da História voltairiana, em parte resgatada por Weber,<sup>1264</sup> ultrapassamos a fenomenologia eurocêntrica do orientalismo apresentado por Said e adentrarmos o espaço orientalista ontológico, filosoficamente centrado. Então, uma vez que a pluralidade das formas de racionalização, própria dos novos tempos, com sua vestal (a razão) profanada, pode-se, para Weber, observar os encadeamentos das circunstâncias mentais (e vivas), os cruzamentos recíprocos e a simultaneidade das contingências temporais. Detecta-se, assim, o grau de *Entzauberung der welt* [*desencantamento do mundo*] das ideias: esse processo histórico-religioso que teve início com as profecias do judaísmo antigo – com sua profecia emissária de interpelação ética – em conjunto com o pensamento científico helênico (estoico-semítico<sup>1265</sup>, com a prática sobrelevando a teoria). Esse processo rejeitou os meios da racionalização mística (contemplação intelectual), tendo como efeito o *Entgötterung der Natur* [desendeusamento da natureza] e deixando no espírito um vazio e um mundo submetido meramente ao ganho e o interesse material,<sup>1266</sup> simultaneamente, instalando a insatisfação de um tempo presente permanente, um amanhã sempre ausente e um passado atrasado que se deve esquecer.

Desta forma, em contraponto a esse hegelianismo eurocêntrico e orientalista, Weber será o único intelectual não-orientalista ligado à investigação histórica<sup>1267</sup> que tentará transgredir as barreiras impostas pelo academicismo indológico alemão com essas raízes hegelianas,<sup>1268</sup> combatendo intelectualmente a Filosofia da História que desqualificava integralmente a Índia como sem qualquer fundamento de ideias profundas. Tal

<sup>1264</sup> Assim como em Voltaire, Weber não seguirá mais uma ordem de uma relação cronológica, uma vez que historicizará sobrevoando os tempos e examinando as origens, criticando a história providencialista e procurando explicações racionais calcadas nas motivações, ações e sentidos das ações humanas, o que lhe permitiu comparar e encontrar semelhanças entre os povos e não mais se contentar com sucessões de eventos, mas com os “espíritos” e valores dos homens. O que diferenciará Weber de Voltaire será a falta de otimismo no primeiro em relação a uma utópica libertação dos fantasmas irracionais do homem no segundo, já que, para Weber, serão justamente estes fantasmas que facilitarão, dentre outros fatores, o desencanto do homem moderno. O desencanto da modernidade promulgada por Weber não marginaliza a religião, pelo contrário, ovaciona-a, uma vez que os sentidos da vida cotidiana são racionalizados por ela, e em particular, pelo protestantismo e sua ética que invadiu o mundo via capitalismo.

<sup>1265</sup> Elucida Bertrand Russel: “a preparação psicológica do cristianismo para a outra vida começa no período helenístico”, fato que o faz observar: “até Aristóteles, os filósofos gregos, embora pudessem queixar-se disto e daquilo, não se sentiam, em modo geral, cosmicamente desesperados, nem se achavam politicamente impotentes” (RUSSELL, Bertrand. **História da Filosofia Ocidental**. Vol. I, São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1957, p. 268). Pois, completa Russel, Aristóteles é o último filósofo grego que enfrenta o mundo alegremente (*Ibid.*, 271).

<sup>1266</sup> WEBER, Max. **A Ética Protestante**, op. cit., p. 96.

<sup>1267</sup> Na Filosofia, Schopenhauer e Nietzsche farão sua parte.

<sup>1268</sup> Muitos pensadores alemães, e em parte Marx, olharam para a Índia com preconceito e desdém; com um olhar típico eurocêntrico, semelhante aos cristãos portugueses que a invadiram com suas prerrogativas sentimentalistas. Tais pensadores não a compreenderam ou mal interpretaram-na, ora por não absorverem significativamente o sistema social (*Varṇāśrama*), a lógica (*Nyaya*), a ciência (*Sāṅkhya*), a filosofia (*Darśana*) e a religião (*Sanātana-dharma*) indianas, ora por constatarem inúmeras contradições e insuficiências entre a Índia como objeto e seus métodos analíticos.

desqualificação, como nos alerta Bermejo Barrera,<sup>1269</sup> expressava aqueles elementos que constituem a ideia clássica da *história universal*: a unidimensionalidade política, o caráter linear do progresso, o caráter sexista que exclui a mulher da história, a supressão ou rebaixamento do “outro” não ocidental e não cristão, o caráter providencial que reflete a ideia de que vivemos no melhor dos mundos históricos possíveis, onde tudo cumpre uma função e é necessário; e, por fim, o etnocentrismo que sustentou o discurso – por meio de inúmeras ciências, inclusive da História – do colonialismo e da superioridade do homem branco e europeu.

Frente à história universal, portanto, Weber não verá o não ocidental ou não cristão como o “outro”; ele não tratará o Oriente, por exemplo, como primitivo ou subdesenvolvido, o qual permanecera estancado até seu encontro com o Ocidente europeu. Nada disso! Em seus estudos da Índia, por exemplo, o Ocidente aparecerá apenas como contraste e sempre como a região do mundo que se desencantou, que perdeu valores necessários para o sentido da vida. Até mesmo o uso dos termos “racional” e “irracional” não estará associado a uma dicotomia: Ocidente (racional) e Oriente (irracional); pois, a própria ideia weberiana de “racionalidade” se divide em *racionalismo conceitual* e *racionalismo pragmático* – o primeiro relacionado com o domínio teórico da realidade através de conceitos abstratos cada vez mais precisos, e, o segundo, num sentido de artifício metódico de um objetivo prático, determinado através de um cálculo cada vez mais conciso dos meios adequados – ambos são muito diferentes.

Nas palavras de Laurent Fleury, Weber “compreende que o que pode ser considerado racional a partir de determinado ângulo pode inversamente ser julgado como irracional de outro. Em outras palavras, Weber não separa [em certo sentido] a racionalidade e a irracionalidade”;<sup>1270</sup> conclui Fleury,

Apesar da idéia da especificidade ocidental, Weber evita a armadilha do etnocentrismo. De fato, estuda estas civilizações com neutralidade, qualificando o elo que une o comportamento dos indivíduos às formas econômicas, às estruturas sociais e às instituições políticas. Adota uma posição anti-evolucionista pela sua recusa da idéia de progresso e de leis dialéticas de uma história universal, linear e necessária. Insiste num encadeamento de circunstâncias, nos cruzamentos recíprocos de fatores e na simultaneidade das contingências temporais. Este pluralismo causal elimina tudo o que é unívoco [...].<sup>1271</sup>

<sup>1269</sup> BARRERA, J. C. Bermejo. **Genealogía de la Historia**. Ensayos de Historia Teórica III. Madrid: Akal, 1999.

<sup>1270</sup> FLEURY, Laurent. **Max Weber**. Lisboa: Edições 70, 2003, p. 35.

<sup>1271</sup> **Ibid.**, 33.

Isto para a época – e ainda para nós – representa uma verdadeira revolução intelectual e uma alternativa à Filosofia da História de tipo hegeliano. Weber é, definitivamente, um intelectual continuamente evanescente.

### **Análise da Posição Indológica de Weber**

Desta forma, sabendo de suas pretensões historiográficas e historicistas e do seu esforço intelectual não orientalista no sentido saidiano, segundo Andreas Buss,<sup>1272</sup> ao analisarmos a posição weberiana frente ao âmbito asiático, devemos levar em conta uma série de fatores.

Primeiramente, a atitude weberiana diante da sociedade moderna (com sua visão lúgubre do capitalismo e do suposto progresso ocidental) pode resultar surpreendente para a sua época, pois o mesmo já combatia as teorias etnocêntricas, as quais etiquetavam e generalizavam de irracionais as religiões orientais. Não obstante, Weber estava convencido da originalidade e da importância universal da sociedade ocidental europeia e moderna, caracterizando-a como racionalista e burocrática, ao mesmo tempo em que observa o efeito do hinduísmo e do budismo sobre a vida econômica indiana, atribuindo, concomitantemente, um alto grau de racionalidade a suas teodiceias, práticas religiosas, modo de vida e Filosofia. Parece claro, portanto, segundo Buss, que por sua atitude ambivalente frente ao capitalismo, à ciência e à sociedade ocidental em geral, Weber não havia usado nunca o Ocidente como exemplo para o Oriente.

Em segundo lugar, muitos autores viram nas obras de Weber uma defesa do colonialismo e do domínio imperialista ocidental, o qual havia amparado sua suposta superioridade racional. No entanto, Weber em nenhum momento considerou o “outro” como irracional, mas com ideias irracionistas (ao exemplo do Ocidente também), o que diferem significativamente; nem sequer utilizou o termo “subdesenvolvido” ou “despótico”, e muito menos subdesenvolvimento asiático ou indiano. Finalmente, Weber não queria passar uma imagem acabada de cada *Weltreligion*, senão falar das peculiaridades que servem de contrastes em relação a outras religiões, as quais, ao mesmo tempo, ajudam a entender as mentalidades econômicas.

---

<sup>1272</sup> BUSS, Andreas. **Max Weber and Asia**. Contributions to the sociology of development. Munich: Weltforum Verlag, 1985.

Em suma, Weber, ao estilo nietzschiano, nos previne ante o otimismo do progresso presente no hegelianismo e marxismo, assim como diante da teoria da modernização, e se motiva a escrever uma história do processo da racionalização ocidental como uma perspectiva da patogênese da modernidade, tendo, como extremos comparativos interculturais, a Índia e seu esboço alternativo de sociedade. O que nos permite entender que Weber foi além das teorias dos sistemas vigentes, construindo uma perspectiva da história que possui indicadores sobre “como se podia afrontar o dilema da escrita histórica atual entre a Cila do enciclopedismo sem limites e a Caribdis das construções teleológicas”.<sup>1273</sup> Vendo desta forma, Weber nos adverte que uma perspectiva historiográfica não só deixaria que entrassem em conflito várias imagens históricas, como também animaria e permitiria um pluralismo de relações de valor.

Assim sendo, Weber munuiu-se de um método particular, resgatou o tema da racionalidade e o utilizou como parâmetro para compreender as sociedades ocidental e oriental. Noutras palavras, tendo como base seu método compreensivo e comparativo, e estando inserido numa sociedade contagiada pela Índia,<sup>1274</sup> não se limitou ao Ocidente – fato que também o motivou a introduzir em suas análises socio-históricas o método comparativo entre as culturas (principalmente entre as éticas religiosas) ocidentais e orientais. Seu método não só preconizava uma abordagem causal do mundo cultural e social, como ainda via a “cadeia de causas” históricas movendo-se em direções divergentes e ocasionalmente opostas, dependendo das circunstâncias, o que o levou a comparar as culturas ocidentais com as orientais, sem conjecturas evolucionistas. Assim elucidada Colliot-Thélène, ao analisar Weber nesse aspecto:

Cada um dos aspectos de nossa civilização [ocidental] se encontra, assim, posto em evidência através da comparação com os aspectos correspondentes em outras civilizações [orientais], anteriores ou desconhecidas, os quais se acham reduzidos ao estatuto de imagens invertidas.<sup>1275</sup>

### **Weber e sua indomania**

---

<sup>1273</sup> PEUKERT, D. J. K. **Max Weber Diagnose der Moderne**. Gotinga: Vandenhoeck und Ruprecht, 1989, p. 40. Cila e Caribdis são divindades aquáticas presentes na mitologia grega. Da narração sobre Cila e Caribdis, surge a expressão: “estar entre Cila e Caribdis”, o que equivale dizer: “estar entre a cruz e a espada” ou “entre a espada e o muro”, ou seja, estar diante de um problema complicado ou de difícil solução.

<sup>1274</sup> Principalmente, com a descoberta do sânscrito, da poesia, da literatura, da mitologia, da filosofia e da religião indianas.

<sup>1275</sup> COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine. **Max Weber e a História**. São Paulo: Brasiliense, 1995, p. 77.



Por fim, voltando-se para essa “evidência através da comparação”, desde os anos 1910, Weber se debruçou sobre as ideias da Índia, sua encantada Índia, fato que, segundo Conrad, seria “como se ao estudar o objeto indiano, Weber houvesse descoberto feitos paradigmáticos de uma ideia geral que havia tratado de identificar para definir sua atitude básica no debate científico contemporâneo, [e] o mesmo que em política”.<sup>1276</sup> Desta forma, Conrad, ao aprofundar sua análise, percebe relações e influências entre teorias weberianas e ideias indianas, tais como aquelas presentes na sua ideia do “irredutível politeísmo dos valores” modernos (em autonomia [*Eigengesetzlichkeit*] e obedientes exclusivamente às suas lógicas internas, como a ciência) ou “guerra de deuses desdivinizados” em um mundo desencantado que promove a total perda de sentido da vida. O que significa estado de guerra politeísta desdivinizada e permanente entre as tépidas esferas de valores [*Wertsphären*] do mundo (economia, estética, política, intelectualidade – especialmente a científica –, vida doméstica e o erotismo), e o “frio escárnio da ética da fraternidade universal de base genuinamente religiosa”.<sup>1277</sup>

E tal guerra será fruto, hoje, acrescenta Pierucci, “no mundo que o monoteísmo triunfante no Ocidente desencantou, porque lhe ‘unificou’ e ‘despovoou’ a imagem de mundo religiosa, destituindo os Deuses de seu panteão e moralizando radicalmente a religiosidade na base do pecado e da internalização do senso de culpa”, o que levou conseqüentemente a uma precipitação para uma “instalação de um estado de tensão ‘permanente’ e ‘insolúvel’” entre os homens.<sup>1278</sup> Novamente, diz Pierucci, um mundo “duplamente desencantado” pela religião e pela moderna atitude científica. Mas agora uma desdivinização radical sem precedentes por parte da religião e da ciência que assolam o mundo com seus monoteísmos, tornando-o, ironicamente, “sem deus e sem profetas”, sem, enfim, um “sentido mágico de cada acontecimento da vida”.<sup>1279</sup>

O mundo passará, então, na visão weberiana, de uma cosmologia ordenada (encantada) a um mecanismo causal (desencantado), onde a ciência se esbarra com sua incapacidade de produzir visões de mundo que possam pretender científicas, já que ciência implica objetividade sem ouvido para a religião e os valores implicam ouvidos musicais subjetivos para os sentidos do viver. Da hierarquia do tradicionalismo mágico passamos para a anarquia do modernismo, com seus respectivos politeísmos sem magia ou Deuses. A

<sup>1276</sup> CONRAD, Dieter. “Weber’s Conception of Hindu Dharma as a Paradigm”. In: KANTOWSKY, Detlef (org.). **Recent Research on Max Weber’s Studies of Hinduism**, op. cit., p. 180.

<sup>1277</sup> WEBER, Max. “Rejeições Religiosas do Mundo e suas Direções”. In: **Textos Selecionados. Coleção os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 259.

<sup>1278</sup> PIERUCCI, Flávio. **O Desencantamento do Mundo**, op. cit., p. 139.

<sup>1279</sup> **Ibid.**, p. 140.

importância da presença de uma religiosidade mágica, nos vale lembrar mais uma vez, diz Weber e lembrando respectivamente a teoria nietzschiana, está na significação de uma ausência do campo de ressentimento, ou seja, em sociedades mágicas não existe o ressentimento em si.<sup>1280</sup>

E, uma vez que o mundo contraposto ao desencanto, senão encantado, de Weber, como a Índia, assemelha-se ao caos realístico e indiferenciado do mundo – com sua dor inerente –, unido ao panteão hierarquizado de Deuses, os quais mantêm o mundo imanentemente encantado, vê-se insistentemente seu método comparativo em vigor. Mas não só isso, uma vez que surge uma caracterização de tais valores modernos atrelada ao conceito “autonomia” [*Eigengesetzlichkeit*].

Tudo isso implica dizer que a razão em Weber, como já observamos, pode significar muitas coisas, com inúmeros pontos de vista diversos e de acordo com a contingência histórica, os interesses de partida (motivações) e os sentidos buscados. Por conseguinte, aponta Conrad, devemos perceber que Weber utilizará inicialmente o termo *Eigengesetzlichkeit* [autonomia], nunca antes existido na língua alemã e curiosamente ausente em *A Ética Protestante*, durante sua composição de *Hinduismus und Buddhismus* (especialmente quando aborda a questão do *dharma*). E como vimos anteriormente, é a teoria do *dharma* indiano que aponta uma autonomia das diversas camadas portadoras da sociedade amplamente apresentadas por Weber.

Gabriel Cohn, um dos mais respeitados weberólogos do mundo, ainda nos acrescentará: “já foi assinalado, no comentário sobre a Sociologia da Religião de Weber, a importância que ele dá à autonomia interna das diferentes esferas da existência humana – ou, mais precisamente, da ação social orientada por sentidos particulares [...]”.<sup>1281</sup> E finalmente adverte:

Chegamos à ideia, totalmente decisiva em Weber, da *autonomia das esferas de ação*, tomando-se o termo autonomia no seu sentido exato, de *legalidade própria* (que é, aliás, a tradução mais aproximada do termo originalmente utilizado por Weber). Vale dizer, cada esfera da ação desenvolve-se, enquanto processo, conforme sua lógica imanente particular, ao mesmo tempo em que entra em contato e estabelece relações com as demais, *através dos sujeitos individuais*.<sup>1282</sup>

<sup>1280</sup> WEBER, Max. *Economía y Sociedad*, op. cit., p. 395.

<sup>1281</sup> COHN, Gabriel. “Weber”, op. cit., pp. 28-29.

<sup>1282</sup> Idem. *Crítica e Resignação*, op. cit., p. 141, grifos do autor.

Para esclarecer tal ponto com a Índia, agora relacionando as observações em torno do conceito *autonomia* em Weber apresentadas por Conrad e Cohn, Louis Dumont, baseado na teoria da “ortopraxia” de J. F. Staal,<sup>1283</sup> afirma:

Se você [na modernidade] come carne de vaca, você deverá aceitar ser classificado entre os intocáveis, e só com essa condição sua prática será tolerada [na Índia]. Ela só causará escândalo se você insistir para que sua prática seja reconhecida como indiferente, ou para entrar em contato físico com vegetarianos.<sup>1284</sup>

Desta forma, conclui Dumont, o hinduísmo e a sociedade indiana conhece mais do que uma *ortodoxia*, conhece uma *ortopraxia*, ou seja, uma prática social que depende de tempo, lugar e circunstância, ao mesmo tempo em que define limites exatos (éticas próprias) de cada grupo, entendendo a igualdade na diversidade sem a necessidade do contato, mas da *autonomia*. Assim, entendemos que, onde os ocidentais condenam e excluem, a Índia hierarquiza e inclui, via a *autonomia* de casta.

Dumont afirma que na sociedade de castas existe, portanto, uma fortíssima reciprocidade entre os homens, a qual para ele representa o que há de mais importante nela, pois é nesta efetiva reciprocidade que se verifica a importância da hierarquia. Sem observarmos isto, diz Dumont, estaremos projetando nosso igualitarismo para essa sociedade, o que acarretará em uma imagem distorcida e parcial da mesma,<sup>1285</sup> porque não podemos esquecer, ao estudamos as castas, que estamos lidando com “uma vasta sociedade historicamente portadora de uma grande civilização”.<sup>1286</sup>

E é aqui que a observação de Conrad aclara nossas ideias, pois, ao mesmo tempo em que a Índia afigura a ideia de *autonomia* em seus órgãos sociais como prerrogativa de união dos contrários, o que, segundo Dumont, demonstra sua ortopraxia, a modernidade a supervaloriza, mas agora carregada pela desdivinização e desmágicação do mundo, o que a torna, na visão de Weber, não mais uma união dos contrários, mas uma eterna guerra de valores.

A sagacidade de Weber assusta e ao mesmo tempo cega os críticos do orientalismo à moda saidiana, pois aqui ele não só apreende uma racionalidade original na Índia, como a utiliza em sua teoria. Conrad prossegue afirmando que o título do ensaio

---

<sup>1283</sup> STAAL, J. F (1963). “Sanskrit and Sanskritization”. In: **Journal of Asian Studies**, vol. XXII, n. 03, pp: 261-265.

<sup>1284</sup> DUMONT, Louis. **Homo Hierarchicus**, op. cit., p. 250.

<sup>1285</sup> **Ibid.**, p. 20.

<sup>1286</sup> **Ibid.**, p. 21.

filosófico<sup>1287</sup> *Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung* [Consideração intermediária: teoria dos estágios e direções da rejeição religiosa do mundo], presente, como nos informa Pierucci, “‘entre’ o ensaio sobre as religiões da China e o ensaio sobre as da Índia” (1915), poderia muito bem intitular-se *Teoria da Interferência Mútua entre a Autonomia da Religião e a das Outras Esferas Culturais*.<sup>1288</sup> Mas com qual pretensão Conrad conjecturará isso? Dirá ele que: “Certamente existem boas razões para assumir que o segundo ensaio [de *Hinduismus und Busshismus*] estava ao menos disposto em rascunho antes que Weber traçara suas conclusões sistemáticas [...]”. E conclui Conrad:

Este descobrimento textual nos leva a crer que não pareça inverossímil a ideia de que Weber acunhou o termo em conexão com sua interpretação de *dharma* [já que,...] todo o tema dessa interpretação é a elaboração do princípio de *svadharma* [*dharma* pessoal de cada um, ou seja, *autonomia*]<sup>1289</sup>, levado, incluso, ao ponto da exageração. O que parece haver impressionado a Weber é a racionalização normativa independente das diferentes esferas da ação [das castas indianas]; um paradigma prematuro para a diferenciação cultural moderna em suas distintas esferas reguladas por sua própria racionalidade.<sup>1290</sup>

E o próprio Weber definirá o que ele entende por autonomia: “Autonomia significa, ao contrário de heteronomia, que a ordem da associação [ou camada social] não está outorgada – imposta – por alguém de fora da mesma e exterior a ela, senão por seus próprios membros e em virtude da qualidade de tais (qualquer que seja a forma em que este tenha lugar)”<sup>1291</sup>.

Conrad reconhece as similitudes de tais conceitos, assinalando que Weber alude à contiguidade dos mesmos em situações diversas. A palavra de origem grega *autonomia*, articula Conrad, estabelece diferenças com a utilização de *Eigengesetzlichkeit* (do alemão, em Weber) e o *svadharma* indiano (ou seja, o “correto fazer” de acordo com a inclinação

<sup>1287</sup> Pierucci defende que tal ensaio é altamente teórico, “cabendo-lhe com toda a justiça o elogio de ensaio filosófico”, uma vez que os vários intérpretes e comentaristas atuais de Weber, complementa Pierucci, “[...] em sua totalidade avaliam a *Consideração intermediária* como texto mais altamente filosófico de sua vasta produção, só comparável em ambição filosófica e *pathos* existencial à conferência de 1917 sobre *A Ciência como Vocação*” (PIERUCCI, Flávio. **O Desencantamento do Mundo**, op. cit., p. 136; nota 67, grifos do autor). Segundo Patrick Diggins também “poder-se-ia dizer que Weber pensou mais como filósofo ou poeta do que como cientista social” (DIGGINS, Patrick. **Max Weber: a política e o espírito da tragédia**. Rio de Janeiro: Editora Record, 1999, p. 89).

<sup>1288</sup> CONRAD, Dieter. **Weber’s Conception of Hindu Dharma as a Paradigm**, op. cit., p. 181.

<sup>1289</sup> Também pode ser traduzido como representando o “si próprio”, o “eu verdadeiro” ou a “face real” de alguma coisa.

<sup>1290</sup> CONRAD, Dieter. **Weber’s Conception of Hindu Dharma as a Paradigm**, op. cit., p. 181-182.

<sup>1291</sup> WEBER, Max. **Economía y Sociedad**, op. cit., p. 40.

peçoal),<sup>1292</sup> mas, ao mesmo tempo, denota sujeição e capacidade de decidir e manifestar conscientemente sua própria lei ou dever,<sup>1293</sup> o que não difere muito de *svadharma*, já que *svadharma* implica em “tornar-te quem tu és” e age como tal. E Conrad autenticará nossa percepção ao informar que este termo:

[...] denota um nexo lógico, normativo e subentendido, mais que causal. Ou seja, novamente análogo a *svadharma*. Neste ponto, fala Weber da suposta confusão entre as duas ideias [centrais] na *Bhagavad-gītā*. Ele descreve a relatividade orgânica da ética intramundana da *Bhagavad-gītā* como ética de *Eigengesetzlichkeit* [autonomia]. Seu interesse se encontra com os ditados da coerência racional em relação às orientações de valor divergentes e, portanto, com os inevitáveis conflitos que surgem por extrapolação de uma esfera a outra.<sup>1294</sup>

Fazendo isso, Weber, completa Conrad – e aqui desmontando muitos juízos orientalistas –, nada mais fez do que olhar “[...] a sociedade ocidental, por assim dizer, através das lentes indianas ou, dito de outro modo: mesclando dois horizontes e duas tradições para chegar a um novo nível de percepção”.<sup>1295</sup>

O que evidencia uma fascinação de Weber, semelhante àquela promulgada pelos românticos alemães à *Bhagavad-gītā*. O que podemos supor não apenas uma interiorização da ideia de um conceito, como o *dharma*, para sua utilização analítica, mas como extensão, porque não, de seu pensamento valorativo particular.

Fascinação esta presente nas entrelinhas (e reproduzindo o discurso da *Bhagavad-gītā*) de sua carta sobre Ernst Frick e destinada à sua esposa Marianne, datada em 05 de abril de 1914:

Que o resultado da boa ação seja com frequência completamente irracional e tenha más consequências, lhe há induzido ao erro no tocante ao *dever* de atuar bem: valorização da atuação moral a partir do resultado em vez de partir de seu próprio valor. Nesse momento não vês que aí se esconde um erro; tente conseguir *Os Irmãos Karamazov*<sup>1296</sup> e mais tarde o diálogo de

<sup>1292</sup> Podendo ocorrer uma situação na qual a autonomia não representa o *svadharma*, uma vez que posso decidir não seguir o próprio *dharma* pessoal. No entanto, para se seguir o *dharma* pessoal ou *svadharma*, deve-se ter certa autonomia para manter-se em tal exercício existencial. O *svadharma* não é um dogma ou lei fechada alheia, ele possui aberturas necessárias para que se possa mantê-lo, e, para tanto, a autonomia é fundamental.

<sup>1293</sup> CONRAD, Dieter. *Weber's Conception of Hindu Dharma as a Paradigm*, op. cit., pp. 182-183.

<sup>1294</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>1295</sup> *Ibid.*, p. 186.

<sup>1296</sup> Romance de Dostoiévski, escrito em 1879, uma das mais importantes obras da literatura russa.

Lukács sobre a pobreza de espírito [*Von der Armut am Geist*],<sup>1297</sup> onde se aborda o problema.<sup>1298</sup>

E tal problema será abordado por Weber mais uma vez em *Política como Vocação*, quando o mesmo afirma ser um elemento essencial e incontestável da história, o fato de que o resultado de nossas ações, no caso, ações políticas, raramente corresponder “à intenção original do agente”. E nitidamente pensando no caso do guerreiro indiano *Arjuna* – um dos protagonistas da *Bhagavad-gītā* – diante do exército inimigo (seus parentes, mestres e amigos), ele dirá:

Cabe mesmo afirmar que muito raramente corresponde e que, frequentemente, a relação entre o resultado final e a intenção primeira é simplesmente paradoxal [e não contraditória]. Essa constatação não pode, contudo, servir de pretexto [mental] para que se fuja à dedicação ao serviço [*dharma*] de uma causa, pois que, se assim ocorresse, a ação perderia toda a coerência interna [subjéctiva, valorativa]. Quanto à natureza da causa em nome da qual o homem político [como *Arjuna*] procura e utiliza o poder, nada podemos adiantar: ela depende das convicções pessoais de cada um. O homem político pode dedicar-se ao serviço de fins nacionais ou humanitários, sociais, éticos ou culturais, profanos ou religiosos [...] Pode também pretender servir a uma “ideia” [...] para apenas cultivar fins materiais da vida cotidiana.<sup>1299</sup>

Semelhantemente dirá o deus *Kṛṣṇa* a seu discípulo *Arjuna* na *Bhagavad-gītā* para convencê-lo da necessária e sagrada luta aos olhos indianos:

[...] Aparta de ti essa debilidade do coração e levanta-te, aniquilador dos inimigos.<sup>1300</sup> [...] Te lamentas pelo que não deverias lamentar-te, mesmo falando sensatamente. Os verdadeiros sábios não se angustiam nem pelos vivos nem pelos mortos.<sup>1301</sup> [...] E tendo em conta teu próprio dever, não deves vacilar, já que não há nada melhor para os que pertencem à casta dos guerreiros do que lutar por uma causa justa;<sup>1302</sup> [...] cometerás um grave erro ao descuidar de teu próprio dever e de tua honra. Esses grandes guerreiros, que te estimam, pensarão que abandonastes o campo de batalha pelo temor e te menosprezarão. E teus inimigos te recriminarão com desagradáveis palavras, e depreciarão teu poder. Pode haver algo mais doloroso? Se morreres na luta, conseguirás o firmamento, e se venceres, desfrutarás da terra. Portanto, levanta-te e decide lutar. Empreende a batalha

<sup>1297</sup> Ver LUKÁCS, G. “Da Pobreza de Espírito. Um diálogo e uma carta”. In: MACHADO, C. E. J. **As Formas e a Vida**. Estética e ética no jovem Lukács (1910-1918). São Paulo: UNESP, 2004, pp. 173-188.

<sup>1298</sup> Apud WHIMSTER, Sam (ed.). **Max Weber and the Culture of Anarchy**. London: MacMillan, 1999, p. 57.

<sup>1299</sup> WEBER, Max. **Ciência e Política**, op. cit., p. 108.

<sup>1300</sup> *Bhagavad-gītā*, II. 3. Tradução de Consuelo Martín.

<sup>1301</sup> *Ibid.*, II. 11.

<sup>1302</sup> *Ibid.*, II. 31.

sem tomar em conta o prazer ou a dor, a vitória ou a derrota. Assim não cairás em falta.<sup>1303</sup>

Schopenhauer resumirá o fato da seguinte maneira:

Na *Bhagavad-gītā Kṛṣṇa* coloca seu noviço, Arjuna, nesse ponto de vista, quando este, cheio de desgosto (parecido a Xerxes) pela visão dos exércitos prontos para o combate, perde a coragem e quer evitar a luta, a fim de evitar o sucumbir de tantos milhares. É quando *Kṛṣṇa* o conduz a esse ponto de vista, e, assim, a morte daqueles milhares não pode mais deter: dá então o sinal para a batalha.<sup>1304</sup>

E Weber claramente lança mais uma vez seu olhar transeuropeu indológico na esteira da *Bhagavad-gītā*:

Não há nenhuma diferença entre essa atitude [lamentação justificada] e a do vencedor que, após triunfar no campo de batalha, proclama com pretensão desprezível: “Venci porque a razão estava comigo”. O mesmo ocorre com um homem que, à vista das atrocidades da guerra, entra em derrocada moral e que – em vez de dizer simplesmente “era demasiado, não pude suportar mais” – experimenta a necessidade de justificar-se perante a própria consciência [...].<sup>1305</sup>

E ainda com quase as mesmas palavras do deus *Kṛṣṇa*, conclui: “Uma nação sempre perdoa os prejuízos materiais que lhe são impostos, mas não perdoa uma afronta à honra”.<sup>1306</sup> Só faltou dizer: “levanta-te e luta”, pois isso implica dizer que a ética, tanto na *Bhagavad-gītā* quanto em Weber, é crime para o político e não lhe cabe, não havendo nenhuma relação possível. Weber também denunciara sua associação literária indológica ao dizer, como já anotamos anteriormente, que: “Guerra e política encontram, nesse esquema, o seu lugar. Que a guerra faça parte integrante da vida é coisa que se verifica lendo na *Bhagavad-gītā* a conversa que mantêm *Kṛṣṇa* e *Arjuna*”.<sup>1307</sup>

Fascinação também confirmada por Raymond Aron ao dizer:

Max Weber, segundo parece, experimentou simpatia pela solução da Índia: a casta dos guerreiros possuía sua própria moral [*dharma*] que implicava a violência, assim como a política com suas regras em torno de um acabado maquiavelismo, de modo que o bem-estar de cada um estava assegurado pelo respeito às normas próprias da casta. Assim, pois, aceitava a lei da

<sup>1303</sup> *Ibid.*, II. 33-38.

<sup>1304</sup> SCHOPENHAUER, A. **O Mundo Como Vontade e Como Representação**, op. cit., pp. 368-369.

<sup>1305</sup> WEBER, Max. **Ciência e Política**, op. cit., p. 109.

<sup>1306</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>1307</sup> *Ibid.*, p. 117, conformidade do sânscrito nossa.

política e optava por uma *moral da responsabilidade*, a única que não se via condenada a contradições perpétuas.<sup>1308</sup>

Finalmente, vê-se claramente essa fascinação e relação visível com a teoria do *svadharma* indiano em Weber, quando o weberólogo e sociólogo alemão Wolfgang Schluchter a denuncia:

Em minha visão, Weber verá isto [a ação intramundana orientada para uma fuga do mundo e o marco da mística contemplativa] como as duas grandes realizações da “História da Religião” indiana. Precisamente por essa razão, ele ficou fascinado de modo particular pelo intento da *Bhagavad-gītā* ao vinculá-los de forma consistente. Isto me revela que esta fascinação possuía não só uma dimensão científica, mas também uma dimensão pessoal. Na atitude perante a vida, que deve ter afinidades eletivas ao próprio Weber, se expressa na distância interior com a qual o herói indiano [*Arjuna*] realizou sua “tarefa necessária” [*dharma*]. Weber desprezou – talvez mais do que qualquer outra coisa – a falta de distanciamento, tanto na ciência como na vida pessoal. Claramente, ele não concebe suas análises como conselho prático para a vida dos outros, muito menos para si mesmo. E se ele tivesse necessidade de tal aconselhamento prático, provavelmente haveria de buscá-lo rapidamente nas obras do último Goethe e na *Bhagavad-gītā*. Não obstante, seu estudo do hinduísmo em particular mostra o quanto ele foi capaz – precisamente nos casos concernentes às atitudes últimas diante da vida humana – de se distanciar de sua própria herança cultural. No entanto, quem ganhou mais simpatia pessoal dele continua a ver, no mínimo, uma questão em aberto. Foi o ativo protestante ascético que, na arrogância feliz renuncia a qualquer pergunta ou que, no zelo de lutador da fé se envolve no combate com o mundo e consigo mesmo? Ou, por outro lado, será o intelectual indiano gentil que, na quietude interior, leva a cabo a tarefa necessária [*dharma*] ou então renuncia a este mundo?<sup>1309</sup>

Distanciar-se “de sua própria herança cultural”, eis um ponto decisivo que leva Weber a sair do orientalismo saidiano, e Said, por sua vez, dentre outros fatos, do âmbito alemão. Weber se transmuta, assim como Nietzsche, em um transeuropeu que não olha para o outro indiano com dissimulações e interesses políticos ou religiosos, senão com a dura labuta intelectual ao entendimento da modernidade desencantada. Ironicamente, mas sem sua observação em torno de Weber, Said também defenderá que: “Quanto mais facilmente pudermos abandonar o nosso lar cultural, mais aptos estaremos a julgá-lo, e a todo o mundo, com o distanciamento espiritual e a generosidade necessários para a verdadeira visão”.<sup>1310</sup>

<sup>1308</sup> ARON, Raymond. *La Sociología Alemana Contemporánea*. Buenos Aires: Paidós, 1965, p. 140.

<sup>1309</sup> SCHLUCHTER, Wolfgang. “Hinduism and Buddhism: world flight and organic relativism”. In: **Rationalism, Religion, and Domination: a Weberian Perspective**. Berkeley: University of California Press, 1989, pp. 161-162, conformidade do sânscrito nossa.

<sup>1310</sup> SAID, Edward W. *Orientalismo*, op. cit., p. 264.



No entanto, apesar de todas essas relações teóricas, há um nítido obscurecimento da indologia histórica weberiana, o qual não está apenas em obras arguciosas, recentes e bem elaboradas, como em *Orientalism and Religion*, do professor de Filosofia Asiática e Religião Comparada da Derby University, Richard King (anteriormente citado),<sup>1311</sup> por exemplo, o qual não dedica uma única alusão ou exame à indologia weberiana, uma vez que Weber lhe transporta teoricamente com exemplos e contraexemplos para aferições e asseverações que lhe são particularmente importantes. Ademais, Weber chega a ser emudecido por seus compatriotas como o famoso indólogo e eminente professor da Universidade de Königsberg, Helmuth von Glasenapp, o qual, em seu precursor *Das Indienbild Deutscher Denker [A Imagem Alemã Sobre os Pensadores Indianos]* se detém extensivamente a diversos autores que não têm o fôlego e a coragem intelectual de Weber em torno da Índia. Ou como o mais recente indólogo alemão Wilhelm Halbfass, que nas 550 páginas de sua indologia referencial *Indien und Europa*, tão só inclui uma triste alusão a Weber numa nota final,<sup>1312</sup> referida à problemática da carência do direito natural na Índia. Sem falar do weberólogo alemão Fritz Ringer, que elaborou uma exaustiva e minuciosa análise de Weber em *Max Weber's Methodology* (1997)<sup>1313</sup> mas não fez uma única menção ao método indológico weberiano, tocando no assunto enquanto breve resumo apenas em *An Intellectual Biography*.<sup>1314</sup> No Brasil, um dos maiores weberólogos, Flávio Pierucci, chegou a escrever sobre a China e o Islã, mas nunca sobre a Índia em Weber. Jessé de Souza também já escreveu abundantemente e organizou obras sobre Weber, mas não existe um único olhar direcionado para a Índia pela via weberiana.

Tudo isso, provavelmente, desmotivado pela falta de conhecimento indológico e pela incompreensão da abundante língua sânscrita utilizada por Weber, o que, para os indólogos alemães, diferentemente dos brasileiros, dentre outros, não se justifica.

E em uma tentativa de recuperar esse viés, utilizamos aqui uma breve história filosófica e indológica weberiana, em geral ignorada ou lida apressadamente; mal compreendida, mal apropriada e visivelmente sugerida como secundária. Já que a função da indologia weberiana, assim como toda a sua obra, volta-se, dentre outros interesses, para a compreensão das particularidades da sociedade ocidental moderna. Notadamente, em Weber,

<sup>1311</sup> KING, Richard. **Orientalism and Religion**, op. cit. Ele citará Nietzsche em quatro momentos na obra (pp. 15, 70, 169, 207), mas também sem nenhuma alusão à indologia nietzschiana.

<sup>1312</sup> HALBFASS, W. **Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung**. Stuttgart: Schwabe & Co AG Verlag, 1981, p. 521, nota 53.

<sup>1313</sup> RINGER, Fritz. **Metodologia de Max Weber: unificação das ciências culturais e sociais**. São Paulo: EDUSP, 2004.

<sup>1314</sup> Chicago: The University of Chicago Press, 2004.

o desencantamento sem precedente ocidental será identificado por contraste com a Índia encantada, ou seja, ele deixará explícito que existem dois extremos que facilitam uma comparação *tipo ideal*, por assim dizer, para só então podermos entender compreensivamente a decadência promovida pelo racionalismo ocidental.

Supomos que essa ausência (ou silêncio) da indologia weberiana deveu-se a algumas razões – e algumas já mencionadas. Por exemplo, alguns indólogos modernos consideram, por um lado, que o trabalho de Weber não contribui com nada significativamente profundo sobre a Índia; e, por outro, que está cheio de imprecisões, clichês e erros.<sup>1315</sup> Mas isto se deve, em especial, ao fato de tal pesquisador não perceber as múltiplas faces da teoria da *racionalidade* em Weber junto às suas devidas comparações analíticas em torno da Ásia pré-moderna e da Europa moderna. Além destes fatores, *Hinduismus und Buddhismus* lhes põe a dificuldade – muito mais do que outras obras – de se ter em conta as linhas fundamentais dos desenvolvimentos teóricos weberianos, acrescidas da exigência de conhecimento mínimo da cultura indiana, principalmente da língua sânscrita (exaustivamente utilizada por Weber) – quase sempre não familiar aos pesquisadores ocidentais –, para relacioná-los e compreendê-los.

Como diz David Gellner,<sup>1316</sup> muitos estudiosos (ocidentais) de Weber possuem em *Hinduismus und Buddhismus* sua única fonte de conhecimento sobre a Índia. Isso revela um problema tanto para o pressuposto teórico de um Weber historiador quanto para o entendimento da indologia de Weber.

## SAID, ORIENTALISMO E ALEMANHA

### Quando a Alemanha Sai de Cena

Said assim apresenta seu objeto tempo espacial e sua senda analítica:

[...] tive de me concentrar rigorosamente no material franco-britânico, e mais tarde no americano, pois parecia inevitavelmente verdadeiro não só que a

<sup>1315</sup> KULKE, Hermann. “Max Weber’s Contribution to the Study of Hinduization in India and Indianization in Southeast Asia”. In: KANTOWSKI, D. (ed.), **Recent Research on Max Weber’s Studies of Hinduism**. Munich: Weltforum Verlag, 1986, p. 97.

<sup>1316</sup> GELLNER, David. “Max Weber, Capitalism, and the Religion of India”. In: HAMILTON, P. **Max Weber: critical assessments 2**, vol. IV. London: Routledge, 1991, pp. 247-267.

Inglaterra e a França eram as nações pioneiras no Oriente e nos estudos orientais, como também que essas posições de vanguarda foram mantidas graças às duas maiores redes coloniais da história anterior ao século XX.<sup>1317</sup>

Quando ele assevera “tive”, em outras palavras quer dizer: “essa é minha escolha e não poderia ser outra”. Uma escolha “rigorosamente” decidida e “inevitavelmente” centrada naquilo que ele denomina de “nações pioneiras”, em invasão e estudo, “de vanguarda” e mantidas (sob disciplina) graças ao poder que rumara ao Leste. Inegavelmente nações invasoras, pioneiras e vanguardistas, mas cuja compreensão do Oriente, com suas nuances em exceção (como apresentamos), restringiu-se à produção de uma literatura de aculturação. Em outras palavras, nações pioneiras modernas que se serviram de literatos eloquentes, no que se refere à invasão do Oriente, diferentemente daquilo que procuramos elucidar: o orientalismo indológico alemão.

Em nossa opinião, de tal posição de vanguarda intelectual se eximiram aqueles intelectuais na modernidade ocidental que de fato ficaram profundamente envolvidos com a filosofia oriental (em especial com a Índia), inegavelmente com maior ênfase, mais uma vez, aqueles da Alemanha.<sup>1318</sup> Tal olhar filosófico manteve-se quase que absolutamente à parte dos exotismos, das especiarias ou das explorações econômicas, tão atraentes às mentes missionárias e políticas europeias, os *vulgus* de Said – aqui apresentados minimamente –, e tão exploradas pelos ditames literários e orientalistas descritos por ele.

Assim sendo, confirmamos e discordamos ao mesmo tempo do autor de *Orientalismo* em um ponto fundamental: a Alemanha possui orientalismos opostos. Por exemplo, um, calcado em Hegel, Marx e Müller, que confirma a tese de Said e assemelha-se ao orientalismo anglo-francês; outro, sob o olhar de vários românticos, Schopenhauer, Nietzsche e Weber, contrapondo-se ao orientalismo imperialista. O que nos impulsiona também a tratar do pioneirismo de nações movidas pela estratégia de conhecer para invadir ou decifrar para dominar, já que este chega às mãos e mentes alemãs. No entanto, buscamos a possível ocorrência de um entendimento intelectual frutífero e amplo,<sup>1319</sup> no tocante ao

<sup>1317</sup> SCHLUCHTER, Wolfgang. **Rationalism, Religion, and Domination**, p. 29.

<sup>1318</sup> Diríamos que muitos outros intelectuais americanos e europeus, como o russo Tolstói, também nutriram grande interesse intelectual pelo Oriente, em especial pela Índia, sem o sentido do orientalismo em Said.

<sup>1319</sup> O que nos levou a tratar inicialmente de eventuais condutas análogas à alemã dentro do universo franco-anglicano orientalista de Said – o que ironicamente o contrariou em parte –, uma vez que lembramos e podemos ainda lembrar algumas exceções nesse sentido, como no caso de René Guénon, Abraham H. Anquetil-Duperron e Alain Daniélou (franceses) ou ainda os americanos William D. Whitney, Henry David Thoreau e Ralph Waldo Emerson. De todo modo, salientamos que nossas manifestações anglo-francesas apresentadas reforçam nossas críticas a Said, já que ele concentrou-se, sobretudo, na denúncia generalizante e no diagnóstico dos interesses de poder desses intelectuais. Além disso, nosso enfoque de um orientalismo

contato ou transmissão de ideias desde o século XIX e início do XX entre os assim chamados Oriente indiano e o Ocidente alemão; especificamente em Nietzsche e Weber, por serem estes, como vimos, exemplos de olhares transeuropeus. E inicialmente buscamos confirmar nossa afirmação de ausência, total ou parcial, da pretensão imperialista – expressa na relação poder-saber – por parte dos alemães: eis um de nossos problemas analisado, tendo em vista a indologia alemã.

Sabemos que o orientalismo apresentado por Said está focado exclusivamente em uma mórbida versão – segundo ele, eliminadora dos valores humanísticos – de impérios invasores e ocidentais em combate contra a prerrogativa cristã de certo Lúcifer oriental: o islamismo. Não poderia ser diferente, devido ao recorte espacial definido (mundo árabe), a seus pressupostos teóricos (oriundos do marxismo vintecentista e de Foucault) e ao método aplicado (crítica literária).

Com isso, nossa investigação ora coincidiu conceitual e circunstancialmente com a interpretação do orientalismo de Said, ao aludirmos alguns anglo-franceses, aos missionários e minimamente a alguns teólogos dissimulados,<sup>1320</sup> como Hegel (com suas consequentes apreensões orientalistas em Müller e Marx),<sup>1321</sup> ora abrimos o leque e apontamos para um orientalismo não imperialista, a nosso ver representado e iniciado pelos românticos alemães (aqui, pouco aludidos), passando por Schopenhauer (também como mero adendo), Nietzsche e Weber.

Em outras palavras, referirmos a um processo do *Geist* equivalente a um segundo nascimento, ou como preferiu Raymond Schwab – nosso principal autor a ser contrastado com Said – ao intitular sua obra: *La Renaissance Orientale*. Título este que ele admite compatível com *La Renaissance Indienne* ou “*le renouvellement d’atmosphère produit au XIX<sup>e</sup> siècle par l’arrivée des textes sanscrits en Europe*”.<sup>1322</sup> Tal fenômeno, mais especificamente na Alemanha, seria comparável, completa ele, ao impacto dos textos gregos

---

alemão com faces de encanto em Nietzsche e Weber, especialmente, contraria contundentemente as conclusões do palestino.

<sup>1320</sup> Dirá Nietzsche: “o processo hegeliano [...] é somente teologia dissimulada” (NIETZSCHE, F. **Escritos Sobre História**. Rio de Janeiro: PUC-RIO, 2005, p. 235. Adjetivação que confirma não só o seu escopo intelectual, mas também suas influências, como assim nos descreve Bernard Sesboué: “notável influência, aliás, terá Hegel, até o Vaticano I, na teologia do século XIX [...]” (SESBOUÉ, Bernard. **História dos Dogmas**. Tomo 4: a palavra da salvação (séculos XVIII - XX). São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 168).

<sup>1321</sup> É essencial salientar que – diferentemente de Max Müller – Hegel e Marx não são orientalistas especialistas, focados no Oriente (menos Marx do que Hegel), a exemplo também dos eruditos analisados por Said – como Renan, Lane e Sacy. Contudo, dedicaram parte de seus escritos intelectuais ao Oriente: basta recordarmos o “modo de produção asiático” (Marx) ou a “evolução do Espírito Universal”, do passado ao futuro ou do Oriente ao Ocidente (Hegel), para verificarmos tal relação.

<sup>1322</sup> SCHWAB, Raymond. **La Renaissance Orientale**. Paris: Payot, 1950, p. 18.

na Europa com as marcas da ciência indiana, transmitidos pelos árabes ou pelos cristãos expulsos após a queda da Constantinopla cristã-romana.

E contagiados pelo Oriente, surge na Europa uma indomania<sup>1323</sup> e um afã pelas descobertas da literatura filosófica e poética indianas, mobilizando quase todas as nações do velho continente, com uma azáfama só antes visto em tempos do Renascimento greco-latino. O novo Renascimento, agora oriental, foi um movimento cultural igualmente amplo, com ramificações das artes às letras, do pensamento à arquitetura, da política às ciências. Se o Renascimento grego-romano fora iniciado na Florença do século XIV com o resgate dos textos herméticos, dos Oráculos Caldaicos e do *corpus* platônico, mediados pela leitura dos mestres neoplatônicos, o novo Renascimento buscará também desvelar tradições tão sagradas e filosóficas quanto, além de sapiências presentes apenas em círculos iniciáticos, obras transmitidas através de longas e milenares linhagens discipulares e ideias que marcariam definitivamente o pensar europeu.

Nesse contexto, cintila o pioneirismo dos tradutores prodigiosos e de incomum políglotismo, e, em ambos os Renascimentos, assiste-se a uma exigência crescente de textos mais completos, com mais credibilidade e soltos das amarras da Igreja, ou seja, uma inevitável corrida à primazia editorial, à febre dos achados e desvendados, ao patrocínio dos nobres, à mobilização de recursos vultosos para uma empreitada prestigiante, honrosa e intelectualmente compensadora.

Esse interesse intelectual alemão pela filosofia e língua indianas fora identificado, antes mesmo de Schwab, principalmente em duas instâncias. Primeiramente, pelo historiador francês, especialista em história alemã, Edgar Quinet, em sua obra *Le Génie des Religions*, de 1841. Em segundo lugar, pelo indólogo americano William D. Whitney, com seu artigo de 40 páginas intitulado *On the Main Results of the Later Vedic Researches in Germany*, de 1852.

É no mínimo curioso, tanto um francês como um americano, já no final da primeira metade do século XIX, observarem tal “renascença” indológica na Alemanha. Isso nos dá um pequeno vislumbre do impacto que o pensamento indiano exerceu sobre os alemães e a sua conseqüente propagação. Diríamos que hoje, assim como para Quinet, Whitney e muitos outros a partir do século XIX, tornou-se uma constatação natural entre germanistas, indólogos ou pesquisadores que tratam das ideias alemãs – e aqui podemos ironicamente incluir, inclusive, o próprio Said<sup>1324</sup> – destacarem as marcas de uma torrente de ideias indianas, como que caracterizando uma Renascença oriental entre os alemães.

<sup>1323</sup> Interesse deslumbrado e encantamento pela Índia.

<sup>1324</sup> SAID, Edward W. **Orientalismo**, op. cit., pp. 30-31.

Renascença essa confirmada por Quinet:

Este é o maior caso em voga hoje na filosofia. O panteísmo do Oriente, transformado pelos alemães, corresponde a um renascimento oriental, assim como o idealismo de Platão, corrigido por Descartes, uma obra-prima do século XVII, o Renascimento grego e latino.<sup>1325</sup>

Sem dúvida, o lado poético ou lírico indiano foi uma seiva que circulou abundantemente entre inúmeros intelectuais alemães, como nos lembra Humboldt acerca de um dos mais conhecidos épicos indianos: “A *Bhagavad-gītā* é a mais bela e talvez a única verdadeira poesia filosófica contida em toda a linguagem conhecida”.<sup>1326</sup> Uma apreciação ecoada também por não alemães, tais como o francês Émile-Louis Burnouf (sobrinho de Eugène Burnouf): “provavelmente o mais belo livro que já tenha saído das mãos dos homens”<sup>1327</sup> e o inglês Aldous Huxley: “a *Gītā* é um dos resumos mais claros e mais completos da Filosofia Perene que jamais se tem escrito. Daí seu valor duradouro, não somente para indianos, mas para toda a humanidade”.<sup>1328</sup> Fenômeno que, paradoxalmente, não aguçou suficientemente a curiosidade do crítico literário Said, que parece ter renunciado a indagar o porquê de literaturas filosóficas como a *Bhagavad-gītā* serem amplamente apreciadas por românticos e filósofos alemães e não alemães, sem os ditames imperialistas.

Contudo, faltam, ou estão longe da discussão saidiana, as aferições em torno dos frutos intelectuais das árvores indianas, sobre os bosques da *philosophische Kultur* alemã, juntamente com a percepção ou aprofundamento do quanto tais lirismos sob a *vina*<sup>1329</sup> – e estamos falando da poesia e filosofia indianas – influenciaram e instigaram significativamente o filosofar de alguns dentre os mais importantes pensadores europeus dos nossos tempos.

Said se defenderá dos autores que criticaram a exclusão dos alemães em seu *Orientalismo*, afirmando “que não teve sua inclusão justificada por ninguém”,<sup>1330</sup> ademais, pareceram-lhe francamente superficiais e, por isso, não viu sentido em responder ao que questionaram. Incrível e surpreendente ao mesmo tempo como ele coloca de lado toda a sua leitura – inclusive sua elaboração do prefácio da *La Renaissance Orientale* – de Schwab, o qual demonstrou habilmente a ligação entre a Alemanha e o Oriente. Por isso, tentamos aqui

<sup>1325</sup> Apud SCHWAB, Raymond. *La Renaissance Orientale*, op. cit., p. 18.

<sup>1326</sup> Apud NEHRU, Jawaharlal. *The Discovery of India*. New York: Anchor Books, 1960, p. 62;

<sup>1327</sup> BURNOUF, Émile-Louis. *La Bhagavad-Gītā (le chant du bienheureux): Poème épique indien*. Edição bilingue sânscrito/francês, Paris: Librairie de l'Art Indépendant, 1861, p. 6.

<sup>1328</sup> Apud ROSEN, Steven. *Essential Hinduism*. Westport: Greenwood Publishing Group, 2006, p. 107.

<sup>1329</sup> Instrumento musical de cordas, típico da Índia antiga.

<sup>1330</sup> SAID, Edward W. *Reflexões Sobre o Exílio*, op. cit., p. 61.

preencher tal omissão apesar de não podermos mais contar com a crítica de Said para tal empreitada.

Ademais, segundo Said, os orientalistas teriam começado por um completo estudo dos textos clássicos orientais e só depois os teriam comparado com o Oriente moderno. A partir daí, e devido à discrepância verificada entre o ideal clássico e o real moderno, tais eruditos consideraram como dever pessoal resgatar a grandeza clássica oriental perdida, em uma ação de eleitos históricos autoproclamados, com o intuito de “ajudar” o Oriente a recuperar sua glória. Said dará o exemplo de Alexandre e Napoleão como dois estrategistas ímpares na elaboração de projetos orientalistas, visando a invasão do Oriente e sua recuperação gloriosa, todavia, agora sob seus domínios. Said dirá que “Napoleão [...] via o Oriente apenas como tinha sido codificado, primeiramente pelos textos clássicos e depois pelos especialistas orientalistas, cuja visão, baseada em textos clássicos, parecia ser um substituto útil a qualquer encontro de fato com o Oriente real”.<sup>1331</sup>

Nessa perspectiva, teriam construído uma falsa realidade em torno do Oriente, a qual pertence “ao reinado das ideias e dos mitos extraídos de textos e não à realidade empírica”.<sup>1332</sup> O discurso orientalista, baseado em textos clássicos, serviria, portanto, como substituto útil a qualquer encontro de fato com o Oriente “real”.

O Oriente [para os orientalistas], em resumo, existia como um conjunto de valores [pensamentos] ligados não às suas realidades modernas, mas a uma série de contatos [pensamentos] valorizados que tivera com um distante passado europeu.<sup>1333</sup>

Dirá ainda Said: “a idéia, em todos os casos, é que as pessoas, lugares e experiências podem sempre ser descritos por um livro, de tal modo que o livro (ou texto) adquira maior autoridade, e uso, que a própria realidade que descreve”.<sup>1334</sup> Incluso o próprio livro do Said, obviamente.

Todavia, verificamos que tal caracterização não serve para identificar boa parte do orientalismo alemão, pois o seu “real” se impõe com outras faces, com outros sentidos e vozes. O que Said apresenta é um típico desencantamento das ideias, como se elas fossem meras marionetes racionais sob o jugo de um *totem* teórico e imageticamente onipresente de Foucault: o poder. Para o crítico palestino, o Oriente dos orientalistas, em resumo, existe como um conjunto de valores ligados, não às realidades modernas dos orientais, mas a uma

---

<sup>1331</sup> *Idem.*, **Orientalismo**, op. cit., p. 89.

<sup>1332</sup> *Ibid.*

<sup>1333</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>1334</sup> *Ibid.*, p. 103.

série de contatos valorizados que o Oriente tivera com um distante passado europeu. E ainda dirá: “este é um exemplo puro da atitude esquemática e textual à qual me venho referindo”.<sup>1335</sup>

Esse “exemplo puro” saidiano, que separa radicalmente uma realidade oriental das ideias orientalistas, não permeia, em geral, a indologia germânica – e eis aqui um dos motivos do caráter não imperialista de seu orientalismo – sendo ela contrária à priorização de um real empírico em detrimento de mitos, imaginários, clássicos literários, estudos de lógica e filosofia, enfim, da transmissão intelectual de ideias. Tal atitude exemplar não justifica e nem faz entender a relação absorvedora e encantada de boa parte do pensamento alemão em relação ao pensamento indiano, ao mesmo tempo em que não satisfaz plenamente o orientalismo generalizante apresentado por Said.

Lembremos que, para os saberes alemão e indiano, aqui tratados, o saber filosófico sobre o sentido do mundo e da vida dificilmente é substituído pelos meios da ciência empírica, como bem nos disse Weber, tampouco pode ser perseguido por ela – ele a transcende. Eles (os saberes alemão e indiano) tornam possíveis as descobertas de um homem-sujeito que escolhe, interessa-se e faz emergir o significado do mundo, ao qual confere valor e define ações sociais, minimizando as condições econômicas, políticas ou sociais. O que importa, portanto, é a decisão, a originalidade das escolhas e conclusões e o interesse de pensar sobre coisas nobres ou do espírito. As investigações filosóficas nem sempre são redutíveis a determinações econômicas (Marx) ou de poder (Foucault e Said), mas também por interesses intelectuais (Nietzsche e Weber).<sup>1336</sup> As ideias e os interesses, dirá Weber, influenciam-se mutuamente de acordo com cada situação histórica específica; pois, o homem é um agente que possui conjuntamente necessidades internas ou simbólicas e necessidades externas, ou seja, motivações e ações intersubjetivas, não importando o tipo de necessidade externa, mas o que a ideia faz com ela, qual o fim dado, qual o sentido aplicado, qual inferir esboçado. Para muitos alemães o “fim dado” não estava direta ou indiretamente conectado a um imperialismo.

Por privilegiar o “real” empírico, ou melhor, por descartar completamente a dinâmica interna do saber filosófico, Said se mantém lacônico em sua defesa metodológica que exclui a Alemanha, por achar que “o que o orientalismo alemão tinha em comum com o

---

<sup>1335</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>1336</sup> Observando que a ideia de “poder” em Foucault e Nietzsche se diferenciam significativamente, já que em Nietzsche o mais importante aspecto do poder não está nas relações sociais, como em Foucault. Mesmo assim, aqui, os “interesses intelectuais” não impede-nos de verificar que não existem fatos, apenas interpretações, como nos dois autores.



orientalismo anglo-francês, e mais tarde com o americano, era uma espécie de autoridade sobre o Oriente no interior da cultura ocidental”.<sup>1337</sup>

Procuramos também rever essa afirmação de Said: que o orientalismo alemão, quando apresentado em sua totalidade, é “uma espécie de autoridade sobre o Oriente” no interior de sua cultura.

Said, justificando sua escolha, também dirá que a enorme quantidade e consistência dos trabalhos britânicos, franceses e americanos sobre o Oriente ergue-se acima dos trabalhos dos alemães, o que ele admite ser crucial: “[...] acho que também é verdade que os passos mais importantes da erudição oriental foram dados primeiramente na Inglaterra ou na França, e depois elaborados pelos alemães”.<sup>1338</sup>

Tais “passos mais importantes”, aqui apresentados, podem ser entendidos como “ligados ao poder”, pois Said cita Silvestre de Sacy, William Lane e William Jones (seus orientalistas modelos) como docentes dos alemães. É justamente isso que criticamos, pois, para nós, os passos mais importantes são aqueles produzidos filosoficamente pelos alemães – independente de terem ou não tomado conhecimento do Oriente por meio de outros – *interessados* em aprender com aquilo que o Oriente tem a dizer, e não meramente com aquilo que o Oriente tem a oferecer materialmente – e só materialmente – por imposição da força.

Concordamos, portanto, com o comentário conclusivo e iluminante de Keith Windschuttle:

Resulta evidente, todavia, de onde obtive Said o incentivo para tal estratégia. Os alemães eram orientalistas proeminentes e, no entanto, a Alemanha não ia converter-se jamais em um poder imperial dos países orientais [...] Para os alemães, o conhecimento não gerava poder no modo em que a teoria de Foucault dizia que haveria de gerar. Por isso, ao invés de admitir isto ou de tratar de explicá-lo, Said omite convenientemente a Alemanha de sua análise.<sup>1339</sup>

O afã político, considerado “emancipador” ou “libertador”, presente na teoria saidiana, que o deixa distante da Alemanha, na verdade, possui, além de Foucault, as marcas registradas dos destacados intelectuais marxistas, cada um com seu distintivo próprio, tais como György Lukács, Raymond Williams e Antonio Gramsci.<sup>1340</sup>

<sup>1337</sup> SAID, Edward W. **Orientalismo**, op. cit., p. 31.

<sup>1338</sup> **Ibid.**, p. 29.

<sup>1339</sup> WINDSCHUTTLE, Keith. “Edward Said’s ‘Orientalism Revisited’”. **The new Criterion**, vol. 17, nº 5, 1999. In: [http://www.travelbrochuregraphics.com/extra/orientalism\\_revisited.htm](http://www.travelbrochuregraphics.com/extra/orientalism_revisited.htm). Acessado em 10/07/2009.

<sup>1340</sup> As marcas de Gramsci seriam a ideia de “intelectual orgânico”, rompedor da distinção entre teoria e prática, a “conquista da sociedade civil” ou dos modos específicos de persistências e a apreensão essencialmente geográfica e territorial da história humana. Em outras palavras, deriva a Gramsci a história de

O que se pode destacar desse diálogo entre Said e seu trio socialista (sem o clichê da luta armada) é a consideração de que a dissonância e suas resoluções pertencem ao presente, não a uma imagem remota e ideal do passado, o que é uma verdade urgente para os árabes engajados na modernidade como Said. Porém, não apenas isso: tal pressuposto modernista, ao nosso modo de ver, foge por completo da intelectualidade germânica, com suas idealidades adequadamente indológicas, fato que rompe completamente com a tese de Said em sua base mais profunda.

Weber ainda lembraria a Said e a seus três mestres aqui elucidados que “somente como professor intelectual é que se ocupa uma cátedra”. E complementar: “seria inquietante o fato de todo professor titular de uma cátedra universitária abrigar o sentimento

---

uma geografia descontínua, ao mesmo tempo em que concebe a política como conquista de espaços na guerra de posições sociais e sempre pressupõe que a política e o poder também estão envolvidos em toda e qualquer ideia ou obra. Com isso, o intelectual deixa de ser o desinteressado pesquisador da verdade e transforma-se em político, dirigente orgânico de partido, dedicando-se ativamente à vida prática como construtor, organizador e persuasor permanente; sendo, assim, a encarnação de uma suposta vontade coletiva revolucionária. Disto surge a ideia de que ele deve combater, com toda a voracidade possível, todos os desvios “científicos”, não obstante, pensando em Said, orientalistas. A marca de Williams seria a ideia da “insuficiência da cultura dominante”, a qual se limita aos homens e, portanto, torna-se suscetível e possível de ser atacada. Por outro lado, a história da literatura, pela qual Said se interessa, nesse autor, quanto à disputa social do território, não enxergando, portanto, a literatura como um progresso liberal-conservador em consciência formal e estética, nem como um registro plácido, privilegiado e descomprometido, mas militante na realizabilidade do compromisso com a vida e o trabalho e com a reconciliação entre história e literatura, sem deixar de levar em conta as complexidades da nova geografia mundial, desejosamente – e muitas vezes só desejosamente – não eurocêntrica. Já a influência do húngaro, aluno e amigo de Weber em Heidelberg, Lukács (considerado por Said o maior teórico da literatura moderna). Em seu salão em Heidelberg, Weber recebia a maioria dos sábios alemães da época como Windelband, Jellinek, Troeltsch, Naumann, Sombart, Simmel, Michels e Tönnies. Com seus conselhos orientava os jovens universitários como Georg Lukács e Karl Löwenstein. A influência de Lukács em Said se dá pela dissonância entre sonho e realidade, sobre a qual o mero poeta não pode fazer nada, mas sendo um verdadeiro artista, como doador de forma romântica moderna, é capaz de conciliar ou de fornecer uma resolução estética às dificuldades do homem. Isso corrobora a objetividade inerente à construção viril e madura que os sentidos sensoriais jamais penetram totalmente na realidade. Por outro lado, uma realidade sem sentido sucumbe à inessencialidade, e qualquer reconciliação possível entre opostos dialéticos só poderá ser estética e privada em romantismo. Caracterizando-se, assim, um otimismo redentor e um real escape com o qual todas as possíveis rupturas e dissonâncias entre o individual e geral são resolvidas, mesmo na esteira da corrente dominante. Além disso, Lukács utilizar-se-á do método dialético marxista, com o qual os fatos individuais da vida social são integrados em uma totalidade como momentos do desenvolvimento histórico, tornando-se possível o conhecimento dos fatos como conhecimento da realidade. Dele, Said absorverá os ensaios estético-literários, nos quais a arte é (e deve ser) um reflexo da realidade, ou seja, o espelhamento do mundo externo na consciência, situando o realismo no centro da teoria da arte. Não sendo por outro motivo o ataque frontal que Said estabelecerá contra os literatos orientalistas, os quais distorcem a “realidade” oriental (árabe) e desvinculam a grandeza artística do referido realismo autêntico e do humanismo. No entanto, Said divergirá de Lukács quando este último afirmar que o instrumento com o qual se permite refletir artisticamente a realidade é o “tipo”, pois, aqui, Lukács assemelhar-se-á não só a Marx como também ao seu professor Weber. Todas essas influências são citadas pelo próprio Said em **Reflexões Sobre o Exílio**, op. cit. Ver também BRENNAN, Timothy. “The Critic and the Public: Edward Said and World Literature”. In: ISKANDAR, Adel & RUSTOM, Hakem (org). **Edward Said: a Legacy of Emancipation and Representation**. Berkeley: University of California Press, 2010, pp. 113-114; KENNEDY, Valerie. **Edward Said: a critical introduction**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2000, pp. 31-37.

de estar colocado diante da impudente exigência de provar que é um líder”.<sup>1341</sup> Para Weber, os indivíduos que se autointitulam ou se julgam líderes são, frequentemente, os menos qualificados para tal função. O professor, acrescentará Weber, pode mostrar a necessidade das escolhas, mas nada além. Tal postura de Weber assemelha-se ao *ethos* social apresentado pelos filósofos da Índia antiga: os *brāhmaṇas*. A ideia central, tanto a Weber quanto aos *brāhmaṇas*, é que um intelectual só pode falar o que realmente pensa quando está desligado e não submetido ao poder político. Louis Dumont, olhando para essa Índia, denomina tal relação (a do intelectual acima e não submetido ao poder) de “hierarquia pura” em uma “sociedade holística”.<sup>1342</sup>

O que queremos enfatizar é que para nós é inconcebível imaginar uma Alemanha, antes do nazismo, padronizada por um poder absoluto disciplinando e ditando as regras para o saber de gênios; ou uma Alemanha sem divergências conceituais, sem hereges gloriosos, sem pagãos vibrantes, seguindo uma única *épistémè*, como se todos estivessem escatologicamente destinados à caverna platônica, acorrentados e sem nenhum feixe de luz.

E aqui entra nossa ênfase de certa Alemanha encantada, movida e renascida pela Índia, a busca de uma Índia para além das especiarias, dos exotismos e das aparências. Uma Índia além, até, do poder onipresente e disciplinador foucaultiano ou imperialista saidiano, indo – e eis nossa apreciação – direto à intelectualidade e às ideias dos sábios indianos (em sânscrito, *sādhus*), como dirá Nietzsche;<sup>1343</sup> pois são eles “os homens mais espirituais” (intelectuais), “sendo os *mais fortes* [e os que] encontram sua felicidade onde outros achariam sua ruína”, complementa o filósofo ditirâmico.<sup>1344</sup>

<sup>1341</sup> WEBER, Max. **Ciência e Política**: duas vocações. São Paulo: Cultrix, 2004b, p. 44. Nietzsche, em seus *Fragmentos Póstumos e Aforismos* (II. 1 29[56]383; **Escritos sobre História**. Rio de Janeiro: Editora PUC-RIO, 2005, p. 316) também criticará uma educação que oferece ação política, política comercial e questões de poder a adolescentes.

<sup>1342</sup> De acordo com Dumont, a cultura da Índia é caracterizada pelo fenômeno do caráter da subordinação e da disjunção radical entre a hierarquia e o poder, provavelmente único no mundo, graças à qual a hierarquia aparece de forma pura, exclusiva e sem mistura. Assim, a Índia ocupa, por sua reafirmação da hierarquia, o ponto extremo das sociedades holistas – entendendo holismo para Dumont como uma “orientação geral dos valores”, na conformidade de cada elemento com seu dever inserido em um conjunto social abrangente. Como Dumont sublinha, a distribuição diferencial de valor na sociedade não implica necessariamente dominação e exploração (categorias estruturantes das ideias individualistas de poder: Estado e classe social). Seu exemplo predileto é o das castas indianas, em que a preeminência hierárquica (sustentada pela ideologia da pureza) incumbe aos pensadores mendicantes (*brāhmaṇas*), enquanto o poder político (da realeza, por exemplo) incumbe aos guerreiros aristocratas (*kṣatriyas*) – segundos, e não primeiros, na ordem hierárquica. Um dos aspectos mais notáveis da proposta de Dumont é o da não linearidade da oposição entre os dois termos em questão. Como salienta o autor, todas as sociedades são essencialmente holistas, na medida em que têm que pressupor um agenciamento de sentido, uma cosmologia, *a priori*, e têm de se fundar em algum tipo de ordem relacional nas suas formas societárias efetivas. Cf. DUMONT, Louis. **Homo Hierarchicus**, op. cit.

<sup>1343</sup> NIETZSCHE, F. **O Anticristo & Ditirambos de Dionísio**, op. cit., § 56.

<sup>1344</sup> **Ibid.**, § 57.

Weber, contrário a Foucault e Said, nos alertou também que um poder racionalmente “perfeito”, ou um mundo “bem administrado” e planificado, também é aquele que se obstina em eliminar radicalmente a liberdade.

### **A Individuação Alemã: fator que lhe favorece estar mais próxima da Índia**

A favor de nossa interpretação quanto ao papel das ideias, podemos invocar que boa parte da produção historiográfica atual, como bem apresentada por Paul Veyne, não tem muitas pretensões políticas. Veyne dirá que “os existencialistas desconfiam da história porque ela está despolitizada”,<sup>1345</sup> sendo ela um produto desvalorizador, desapaixonante e decepcionante aos que buscam algo além da dor humana. Veyne elucida que a catarse do teatro histórico:

[...] faz experimentar ao expectador paixões que sendo vividas sob a forma intelectual, sofrem uma espécie de purificação; a sua gratuidade torna vão qualquer sentimento não apolítico [...]. Isto não é evidentemente uma lição de “sabedoria”, dado que escrever a história é uma atividade de conhecimento e não uma arte de viver; é uma particularidade curiosa do ofício de historiador, eis tudo.<sup>1346</sup>

Em outras palavras, não basta encontrar no passado uma categoria política que espelhe a nossa imagem para que nossa paixão nos leve a ela. A atitude contemplativa muitas vezes não se confunde com a atitude prática; a história é não somente, mas essencialmente subjetiva e sublunar. O que é interessante para um historiador não é o que interessa meramente à sua época, mas o que é historicamente interessante (como aponta Weber). Sendo, certamente,

Mais higiênico lembrar esta verdade desagradável do que cair na apologia corporativa. Não é menos verdade que, quaisquer que sejam os fins aos quais se faz servir a história quando é escrita, ela se escreve não visando mais do que ela e sua verdade: ou então não se trata de história.<sup>1347</sup>

A história é uma atividade intelectual: se entendemos que fazer historiografia pressupõe recuperar o antigo, não deixa de haver entre antigo e historiografia, todo o oásis do intelecto.

<sup>1345</sup> VEYNE, Paul. **Como se Escreve a História**. Lisboa: Edições 70, 1983, p. 103.

<sup>1346</sup> **Ibid.**, pp. 103-104.

<sup>1347</sup> **Ibid.**

Com este exato alvo, entra em cena o que a tradição historiográfica germânica, segundo Fritz Ringer, denominou de *princípio de individualidade*, o qual pressupõe que o indivíduo autodidata ou incomparável está imbuído de potencial distintivo, absolutamente único, para a autorrealização, excluindo, inclusive, visões adicionais como os agrupamentos políticos.<sup>1348</sup> Dessa forma, complementa Ringer, os aspectos culturais de um povo podem restringir suas escolhas (políticas, por exemplo) e seu caráter, no entanto, necessidade e regularidade, na história, estão sempre sujeitas à variabilidade introduzida pelo agente histórico. À luz dessa perspectiva, as ideias individuais ou atos livres em prol de fins escolhidos (e apolíticos, principalmente), lado a lado com o papel do “acaso” no desenvolvimento histórico, não podem ser ignorados, como bem assinalou Eduard Meyer ao elucidar que os historiadores ignoraram o livre-arbítrio do agente histórico e o papel das ideias na história, ou seja, a importância do ato livre em prol de fins escolhidos, paralelo à função do “acaso” no desenvolvimento histórico.<sup>1349</sup> Assim, esses motivos e escolhas individuais com certeza afetam os desfechos históricos – não estando submetido a um determinismo político vigente, por exemplo –, como também defendeu Dilthey, ao afirmar que a ação humana só pode ser compreendida “de dentro”, em termos de intenções e crenças (prioritariamente religiosas);<sup>1350</sup> premissas que Weber adotará veementemente. Este princípio de individualidade é um dos elementos do conceito de *Bildung*, já amplamente discutido nos estudos germanistas e na literatura historiográfica e sociológica acerca da cultura germânica, tão majestosamente resumido por Humboldt:

Mas quando na nossa língua dizemos *Bildung*, queremos dizer algo ao mesmo tempo mais elevado e mais intrínseco [que humanização em suas instituições e usos externos], isto é, a atitude mental originária do conhecimento e do sentimento da totalidade das aspirações da ética e do espírito que se dilui harmoniosamente sobre a afetividade e o caráter do indivíduo.<sup>1351</sup>

Said definitivamente ficará longe do objeto “Alemanha”, ao acrescentarmos, na esteira de Fritz Ringer, que os mandarins alemães a partir da década de 1880, combateram a dita industrialização “tardia”, as concentrações de capital, a ascensão da burguesia e das organizações proletárias, a urbanização desordenada, a tecnologia que tentara ocupar a posição da tradição e do “espírito”, a política de interesses, a massificação das universidades,

<sup>1348</sup> RINGER, Fritz. **Metodologia de Max Weber**, op. cit., p. 22.

<sup>1349</sup> MEYER, Eduard. **Zur Theorie und Methodik der Geschichte**. In: *Kleine Schriften*, Hale: Niemeyer, 1902, pp. 3-11.

<sup>1350</sup> DILTHEY, Wilhelm. **Einleitung in die Geisteswissenschaften**. Stuttgart: Teubner, 1990, pp. 5-6.

<sup>1351</sup> HUMBOLDT, Wilhelm von. **Linguagem, Literatura, Bildung**. Edição bilíngüe organizada por Markus J. Weininger (et al.). Florianópolis: UFSC, 2006, p. 259.

enfim, tudo que um desencantado Estado moderno deseja promover ao progresso devastador. Tais pensadores (re)começaram e intensificaram, assim, seus duros questionamentos contra o lugar de suas instituições. Ringer assim resumirá o período:

A maioria ortodoxa dos “mandarins alemães” enfrentou esses desenvolvimentos com indisfarçável hostilidade. Eles se opuseram ao “influxo das massas” nas universidades; condenaram a nova “política de interesses” e o “materialismo” do povo apelando para a “retórica apolítica” da “causa nacional”; lamentaram o declínio da “cultura” e o advento de uma “civilização” espiritualmente árida. Consideravam a sua uma época de “utilitarismo” rasteiro, de dissolução social [...].<sup>1352</sup>

Fator que aproxima a Alemanha (desde os românticos até o advento do nazismo) da Índia e a afasta de Said, no que tange à hostilidade contra as “ciências profissionais”, as quais buscam quase que exclusivamente uma autoconsciência em detrimento dos bens promovidos pelos gênios (sejam mandarins, *brāhmanas* ou simplesmente espíritos autônomos), em particular seus esforços por atribuir sentido ao mundo.

Todavia, não queremos defender com isso que todos os alemães olharam à Índia com toda *Wertfreiheit* [*neutralidade axiológica*] racionalista em pura indomania, ou que sua *Bildung* (cultura espacial e temporal) não os levou (como Müller, Hegel e Marx, por exemplo) a conclusões orientalistas inventadas ou supérfluas sobre a Índia; acerca deles, muitas vezes concordaremos com as posições de Said. Exemplo disto, lembremos novamente, serão as afirmações de Hegel, para o qual, enquanto a China perpetuava-se como “existência natural vegetativa”,<sup>1353</sup> a Índia e o seu Ser Absoluto estava “em um estado feliz de sonho”,<sup>1354</sup> o que leva a razão hegeliana (e depois a marxista) a concluir que: “o domínio pela Europa” era “o destino necessário dos impérios asiáticos”.<sup>1355</sup> Mas também procuramos mostrar o quanto pensadores como Nietzsche e Weber, por outro lado, tentaram filosoficamente sair desse padrão escatológico cristão e eurocêntrico ao debruçarem-se sobre a Índia, com um interesse de caráter oposto ao dos orientalistas de Said.

Essa diferença é crucial para o entendimento de nosso ócio intelectual: Said visa garimpar exclusivamente o poder que tenta ser invisível e legitimador de discursos imperialistas em páginas orientalistas e anti-islâmicas dos ingleses, franceses e americanos. Na verdade, apresenta uma história sem um “sujeito” autônomo, como se a humanidade

<sup>1352</sup> RINGER, Fritz. *Metodologia de Max Weber*, op. cit., pp. 28-29. Para ampliação desse contexto histórico-social e intelectual, ver RINGER, Fritz. *Decline of German Mandarins: the German academic community, 1890-1933*. Hanover: Wesleyan University Press, 1990, pp. 57-59, 73-79, 219-223, 242-250.

<sup>1353</sup> HEGEL, F.G.W. *The Philosophy of History*. New York: Dover, 1956, p. 173.

<sup>1354</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>1355</sup> *Ibid.*, pp. 142-143.

realmente andasse a paços largos sobre o jugo teleológico (e porque não dizer teológico) hegeliano, da progressiva superação da autoalienação, ignorando o “livre-arbítrio” dos agentes históricos (filósofos, carismáticos, profetas e mistagogos, por exemplo) e o papel das ideias na história, como nos orientou Weber. Em suma, uma história como uma testemunha do “fim do indivíduo” foucaultiano, diante do caráter onipresente do poder, com suas surpreendentes prioridades políticas em relação aos valores. Poder este que produz os acontecimentos humanos, tal qual o discurso orientalista.

### **Enfim, o Oriente Resume-se ao Islã?**

Desta forma, o mais importante para Said é inegavelmente aquele conhecimento inventado que legitima uma invasão imperial. Entretanto, não um invento e uma invasão qualquer e, sim, um invento e uma invasão ao mundo particularmente islâmico. Ele se defende dessa crítica, afirmando que:

Longe de ser uma defesa dos árabes ou do islã – como meu livro foi entendido por muitos [como nós] –, meu argumento era que nenhum dos dois existia senão como “comunidade de interpretação” [...] Rótulos como “árabe” ou “muçulmano” como subdivisões do “Oriente” estão tão saturados de significados, tão sobredeterminados pela história, pela religião e pela política que ninguém pode usá-los hoje sem dar atenção às tremendas mediações polêmicas que filtram os objetos – se é que eles existem – que os rótulos designam.<sup>1356</sup>

Porém, em seguida, para justificar sua defesa teórica, ele enfatiza seu foco particular utilizando as mesmas “comunidades” saturadas de significados:

A própria razão para compreender o Oriente em geral e o mundo árabe, em particular, foi, em primeiro lugar, que ele se impôs, exigiu a atenção urgente – por motivos econômicos, políticos, culturais ou religiosos – e, em segundo lugar, que ele resistia a uma definição neutra, desinteressada ou estável.<sup>1357</sup>

Assim, fica mais claro seu “particular” voltado ao islã e seus porquês com devida “atenção urgente”, quando ele se revela um iconoclasta (anti-ídolos, longe do sentido nietzschiano e próximo do semítico) à moda islâmica ao afirmar que “o intelectual não representa um ícone do tipo estátua, mas uma vocação individual, uma energia, uma força

<sup>1356</sup> SAID, Edward W. **Reflexões Sobre o Exílio**, op. cit., pp. 64-65.

<sup>1357</sup> **Ibid.**

obstinada”.<sup>1358</sup> O exemplo aqui utilizado por Said, ou o que ele apresenta como ícone “imóvel”, sem energia e força obstinada ou mero objeto estético, é, por outro lado, o que há de mais enérgico na maioria das culturas não semíticas. Ele também se denuncia ao conclamar, sob o comentário de Dani Rubenstein, que a ocupação por Israel da faixa ocidental de Gaza, com a destruição da sociedade palestina e o ataque contínuo do sionismo ao nacionalismo palestino “foram de forma bastante literal liderados e executados por orientalistas”.<sup>1359</sup> Dessa forma, a história do orientalismo nada mais é do que um ataque à cultura islâmica – senão direcionado apenas a ela, principalmente e quase que exclusivamente a ela –, seja no passado com os cristãos e sua assertividade anti-islâmica, seja na modernidade com o movimento nacionalista-político judaico ou americano.

Said ainda dirá que “o árabe é a língua do Alcorão e, portanto, essencial para o islã, no qual tem um uso hierático, histórico e cotidiano que quase não encontra paralelo em outras culturas”.<sup>1360</sup> “Quase” foi o seu escape, mas acreditamos que tal “quase” pode ser traduzido por uma diplomacia acadêmica que acalma os ânimos dos mais exaltados a não denunciar o seu lado valorativo de um islã superior e sem “paralelo em outras culturas”. A indicação “quase não encontra paralelo” também nos informa que Said nunca estudou com afinco a história indiana e muito menos a influência milenar da língua sânscrita em tal cultura. O que dizer do impacto que essa cultura – com sua ciência – produziu sobre os árabes ou como, e em que grau, tal língua influenciou os pesquisadores europeus, a exemplo dos alemães.

Fica evidente então, que existem inúmeras indicações explícitas de sua defesa do mundo árabe e islâmico, fato comprovado também por Mona Abaza e Georg Stauth em *Occidental Reason, Orientalism, Islamic Fundamentalism: a critique* (1990), pois, mesmo que os “rótulos” orientalistas sejam meras “comunidades de interpretação” – o que muitos árabes não admitem serem –, observamos que mesmo assim, sendo rótulo ou não, possui um espaço definido, homens definidos, estandarte definido e ovacionado, histórias, memórias, *habitus* com sentidos visados e toda uma identidade que depende e vive de tais rótulos. Isso porque eles são experimentados, tocados, vivenciados e até defendidos obstinadamente. O próprio Said afirmará que tais rótulos se impuseram como prática cultural, econômica, política e, principalmente, religiosa.

<sup>1358</sup> Idem, **Representações do Intelectual**, op. cit., p. 78.

<sup>1359</sup> Idem, **Reflexões Sobre o Exílio**, op. cit., p. 71.

<sup>1360</sup> **Ibid.**, p. 137.



Sendo assim, nossa observação também aponta que Said foi além de sua embriagante politização gramsciana em versão árabe, para algo que nos revela importante: uma Alemanha sem grandes pretensões voltadas ao Islã – objeto *In integrum* da análise do autor. Há, obviamente, algumas exceções, como *Mahometsgesang* e *Westöstlicher Diwan* de Goethe, a atração da música turca (mística sufi) aos olhos de Wolfgang Mozart, a qual frutifica sua presença intuitiva em *A flauta mágica* e em *O rapto do serralho*. Havendo também algumas expressões indicativas em Nietzsche – como a sua referência ao poeta Hazir –, outras em Weber – como a sua descrição da invasão islâmica na Índia –, o qual pretendia inclusive escrever uma obra sobre tal objeto, mas que não foi nem ao menos iniciada devido a sua morte prematura.

Desse modo, o Islã e a cultura árabe foram abordados pelos intelectuais orientalistas alemães durante os séculos XVIII-XIX, até nossos dias, mas em proporções muito inferiores aos vasos comunicantes da intelectualidade indiana; diríamos até que com menos expressão em comparação aos chineses e japoneses.

A *Trägerschicht* [camada portadora] dos intelectuais na Alemanha, de fato, ao buscar um retorno de sua antiga cultura *der nordische Heidentum* [nórdica e pagã] procurava algo menos semítico que o islã e o judaísmo e mais identificador com sua *Bildung* apolítica, tão filosófica quanto ela e mais, muito mais original e tradicional. A Índia, nesse aspecto, encaixava-se como uma luva, pois além de cultuar Deuses guerreiros como os nórdicos e possuir uma língua que indicava uma origem possível ao alemão, se apresentava como a mais antiga e viva cultura milenar com padrões sistemáticos de filosofia, música e poesia – algo necessário no combate aos ditames dogmáticos da Igreja ainda vigentes na Europa.

Não sendo à toa que o clássico *La Renaissance Orientale* de Schwab não possui uma única referência ao islã na Alemanha; bem diferente das ideias indianas através do sânscrito, da cosmologia, da poesia, da gramática, da matemática, da lógica, da etimologia, da prosódia, do estilo literário, dos códigos de leis, dos mitos e das filosofias do *Vedānta*, da *Upaniṣad* e budistas.

Sobretudo, Said não lera os alemães com a atenção devida – coisa rara de se ver –, como no passageiro relato de Gustave von Grunebaum. Só para não variar, trata-se de um judeu alemão contemporâneo de Said que criticara duramente o islã e se aproveitara para distorcer teorias básicas como o “tipo ideal” de Weber, na tentativa de mostrar um islã que foi injustamente tipificado, degradado de geração a geração e nutrido por abstrações orientalistas.

Exortará sua visão como segue:

Uma força cultural não menos importante e metodologicamente formativa [ao serviço do orientalismo] foi o uso, nas ciências sociais, de “tipos”, como um mecanismo analítico e como um modo de ver coisas familiares de um jeito novo. A história precisa do “tipo”, tal como pode ser encontrada em pensadores no início do século XX como Weber [...] e os demais sociólogos do conhecimento, já foi bastante examinada; mas não foi observado, creio eu, que os estudos de Weber do protestantismo, do judaísmo e do budismo levaram-no (talvez sem que ele soubesse) ao próprio território mapeado e reivindicado pelos orientalistas. Aí ele encontrou ânimo, em meio a todos aqueles pensadores do século XIX que achavam que havia uma espécie de diferença ontológica entre “mentalidades” econômicas (e religiosa) do Oriente e do Ocidente. Embora nunca tivesse estudado o islã com atenção, mesmo assim Weber influenciou consideravelmente o campo, principalmente porque as suas noções de tipo eram simplesmente uma confirmação “de fora” de muitas das teses canônicas defendidas pelos orientalistas, cujas ideias econômicas nunca foram além da afirmação da incapacidade fundamental do oriental para os negócios, o comércio e a racionalidade econômica.<sup>1361</sup>

Said aqui se equivoca inúmeras vezes, e não apenas por seu desprezo metodológico em relação aos “tipos” weberianos, algo que o próprio Marx e Lukács (suas influências parciais) também seguiram de uma forma ou de outra, mas em especial e no tocante à “diferença ontológica entre mentalidades econômicas e religiosas do Oriente e do Ocidente”. Primeiro, que tais “mentalidades” não são e nunca foram, em Weber, ontológicas: elas foram, sim, construídas e desenvolvidas por vieses diferentes, uma vez que nem sempre o Ocidente possuiu a mentalidade protestante e nem sempre o Oriente possuiu a mentalidade budista, por exemplo. Os “tipos” são, nesse sentido, probabilidades.

Quanto à mentalidade econômica, mais uma vez ele se equivoca, pois, como já analisamos, em Weber esse caráter econômico não é determinista e muito menos algo ontológico em qualquer espaço geográfico, senão também construído historicamente com base, ora sob a visão mágica do mundo, ora sob a visão desencantada ou desmágica do mundo. Por exemplo, no caso indiano, dirá o alemão que “a ética de casta glorifica o ‘espírito’ do ofício [vocação], não o orgulho do *rendimento* econômico monetário nem o prodígio da técnica racional que resulta do emprego racional do trabalho, senão na habilidade manual [...] que se manifesta na beleza e bondade do produto”.<sup>1362</sup> Sendo a ação específica da consagração das castas sobre o “espírito” da economia o oposto ao racionalismo, uma vez que as divisões do trabalho em uma empresa moderna seriam impossíveis levando em conta a visão de pureza e impureza das castas e de suas diversas vocações. Está longe dela, portanto,

<sup>1361</sup> SAID, Edward W. **Orientalismo**, op. cit., pp. 264-265.

<sup>1362</sup> WEBER, Max. **Economía y Sociedad**, op. cit., pp. 353-354, grifos do autor.

a ideia de racionalização do modo de produção que constitui a base de toda técnica racional, o que não implica dizer que ela não seja racional, apenas não sendo racional à moda moderna. E conclui Weber: “A consagração ética deste racionalismo econômico, do ‘empresário’, é algo que corresponde à ética do protestantismo ascético”,<sup>1363</sup> ou seja, de um modo de ser ocidental da modernidade, não antes dela, em nenhum espaço conhecido, o que não representa o caráter de ontológico, apenas de motivação subjetiva que leva a uma ação específica, com um efeito provável.

É sabido que em Weber o Ocidente só se desencantou economicamente após o advento do protestantismo e o Oriente nunca ficou desprovido de racionalidade econômica, apenas não aderiu ao mundo racionalista e técnico por relacionarem o mundo com Deuses e entes mágicos que regiam as forças das relações. Não ter a riqueza como fim último não caracteriza o Oriente como desprovido de uma mentalidade econômica típica do ocidental protestante, como bem aplicado entre os confucionistas, apenas o caracteriza como possuidor de uma mentalidade que escolheu não seguir o mesmo caminho, optando pelo lado mágico do mundo como algo mais conveniente e propício para liberta-se do mundo em definitivo, mesmo ainda estando nele. Nunca e em nenhum momento Weber falou em “incapacidade” oriental, seja para qual finalidade for. Seria como dizer que um umbandista não tem capacidade de ser um protestante; isso não faz sentido, mas o que faz sentido, não obstante, é que há a escolha, há o desenvolvimento mental de uma visão de mundo que aceita alguns valores e outros não, como sendo mais interessantes e dignas de serem vividas e conhecidas.

O Oriental não optou em seguir uma racionalidade econômica típica do ocidental moderno, seja por ter a certeza de sua desvalorização do sentido da vida, seja por saber que tal empreitada racionalista acarreta em uma quebra da hierarquia sagrada, da sociabilidade desejada e necessária e dos liames que interferem na convivência do homem com a natureza. Isso sim podemos aceitar, e Weber com certeza também o aceitaria, mas afirmar que ele discursou sobre certa incapacidade oriental para determinados vieses econômicos, chega a ser cômico em termos de teoria weberiana, como fica bem evidente em nossa análise anterior.

Sobre o islã e contrariando a afirmação de Said, Weber dirá que “o islã chega a ser o primeiro em prestígio social neste mundo frente aos tributos obrigatórios de outras religiões”,<sup>1364</sup> e mais: “riqueza, poder e honra são as promessas do antigo islamismo para este mundo”; o que implica dizer que não optaram pelo progresso típico europeu – fato que

---

<sup>1363</sup> *Ibid.*, p. 353.

<sup>1364</sup> WEBER, Max. *Economía y Sociedad*, op. cit., p. 485.

incomoda Said por ele parecer defender esse mesmo progresso como algo positivo e necessário a todo e qualquer aglomerado humano ou cultura.<sup>1365</sup> Ou ainda:

O Direito islâmico sobre o negócio jurídico desdobrou especialmente no desenvolvimento da técnica jurídica da última época da antiguidade, certas instituições relativas ao comércio, que o Ocidente tomou direta e parcialmente daqui. Mas sua vigência dentro do islã se encontrava garantida unicamente ao essencial pela boa fé e à influência dos comerciantes na administração da justiça, mas não pelos estatutos ou princípios firmes de um Direito racional.<sup>1366</sup>

Não possuir um Direito ou comércio racional significa, na visão de Weber, não seguir os ditames de ações sociais que visam um fim com essa racionalidade. No mundo islâmico, como no indiano, explica a teoria weberiana, o comércio possui um fim em si mesmo, não meios para alguns fins. O fim último das sociedades mágicas ou guerreiras são a saída do mundo, mesmo que isto implique a busca de riquezas nesse mundo. Riqueza não é um sinal de bondade, ser e estar eleito por um deus, ser bom cidadão e poder fazer quase tudo que queira desde que possa comprar: como assim se impregnou o mundo ocidental. Participar e defender a visão mágica do mundo, como evidenciado no Oriente estudado por Weber, nos dar a opção de ir para o outro lado da margem de uma moral *auri sacra fames, homo faber* etc. Weber será sempre enfático nesse ponto, levando-o a concluir que será por isso que no islã se mingou todo o processo de “aburguesamento” típico do puritanismo, uma vez que ele não optou por aceitar nenhuma técnica de vida cotidiana que dependera precisamente de uma prova da virtude intramundana diária. Os islâmicos, em outros termos, não precisam provar aos demais ou a seu deus sua devoção via riqueza, possuindo outros sentidos e outras finalidades para ela.<sup>1367</sup> Ao velho islã, dirá Weber, lhe bastava como condição de fidelidade à fé em Alá, ao profeta e aos poucos preceitos capitais de rituais práticos.<sup>1368</sup>

Ademais, entoa Pierucci, para Weber não se pode querer encontrar em religiões como o islã um desprendimento completo do misticismo ou do “caráter puramente mágico ou sacramental dos *meios* da graça”. Uma vez que, esses meios, segundo Weber, diz Pierucci, “sempre desvalorizam o agir no mundo, impedindo com isso que se chegue à noção de que o

<sup>1365</sup> Said critica, por exemplo, a afirmação de Roger Owen de que o islã carece “de características que tornaram possível o progresso europeu”, como se esse bendito “progresso” fosse a melhor coisa já manifestada pelo homem (apud SAID, Edward W. **Orientalismo**, op. cit., p. 352, nota 137). Said, na verdade, nos parece, ao falar de capitalismo e progresso ocidental, um iludido e hedonista iluminista clássico, com plena crença no bem-estar coletivo e na felicidade que só via razão pode-se conquistar.

<sup>1366</sup> WEBER, Max. **Economía y Sociedad**, op. cit., p. 614.

<sup>1367</sup> **Ibid.**, p. 461.

<sup>1368</sup> **Ibid.**, 372.

trabalho cotidiano, com sua racionalidade técnico-econômica, pode ser o lugar por excelência da bênção divina, essa ideia puritana”, meramente puritana.<sup>1369</sup>

Fritz Ringer também aclarará esse ponto, afirmando que em Weber o confucionismo estava ligado ao *status* ético de literatos, o budismo a monges mendicantes, o hinduísmo a magos ordenadores do mundo, o cristianismo a artesãos itinerantes e o islã a guerreiros religiosos. No entanto, completa Ringer, “Max Weber advertia contra uma visão unilateral dessas conexões”, já que o caráter específico de uma religião não está meramente atrelada a uma função da posição social do estrato que se afigura como portador característico.<sup>1370</sup> Em suma, esquece Said que os “tipos” weberianos são “ideais”, que podem ou não existir na realidade e que servem apenas como parâmetro para se compreender as ações dos agentes sociais: são pura metodologia.

Portanto, como um intelectual do porte de Said poderia se ater profundamente a um objeto significativo para análise (como a Alemanha), sem que este pertença e responda aos seus interesses estatuintes em volta do islã?

Dessa forma, Said teve exclusivo e real empenho – como um bom foucaultiano e explícito defensor do islamismo – na tentativa de desmascarar aqueles que mais inventaram histórias fantásticas sobre os árabes (e só sobre eles!), autorizados pela razão acadêmica e controlados pelos poderes interessados nos inocentes que, como citamos anteriormente, “*Sie können sich nicht vertreten, sie müssen vertreten werden*” [“não podem representar-se; têm que ser representados”], isto é, não podem conceber ou identificar a si mesmos do modo desejado ou com as ferramentas que lhes convêm. Isso foi bem explicado por Marx quanto ao mal necessário das *idées napoléoniennes* em relação aos pequenos camponeses franceses conservadores, os quais, isolados, pobres, quase autossuficientes, não possuíam nenhuma riqueza de relações sociais.<sup>1371</sup> Como já aludimos, essa citação será utilizada por Said para comparar ironicamente a ação imperialista no Oriente.

No entanto, a erudição orientalista germânica, na visão de Said, apenas refinou técnicas aplicáveis sobre ideias, mitos e línguas. Em outras palavras, apenas incrementou a pesquisa e reproduziu ideias cristãs. Concordarmos com o fato de alguns intelectuais consagrados como Hegel, Müller e Marx, em suas obras, terem realmente transformado a Índia, por exemplo, em um amontoado de exotismos primitivos e necessários para o curso da história progressiva; aprimorando e incentivando, assim, a legitimação orientalista e invasora

<sup>1369</sup> PIERUCCI, Flávio. **O Desencantamento do Mundo**, op. cit., p. 91.

<sup>1370</sup> RINGER, Fritz. **Metodologia de Max Weber**, op. cit., p. 153.

<sup>1371</sup> Cf. capítulo VII de *O 18 Brumário de Luis Bonaparte*.

inglesa e reproduzindo discursos cristãos há muito já propagados pelos jesuítas e protestantes. Todavia, discordamos do autor no que tange à intelectualidade germânica em geral, fator que nos leva a pensar a Alemanha em três grandes blocos indológicos: 1) A indologia romântica, orientalista ou não; 2) A indologia desencantada de Hegel, Marx e Müller, plenamente orientalista; e 3) A indologia dos ecoantes Schopenhauer, Nietzsche e Weber, não orientalista. Fator que abre espaço para novas abordagens, ainda ausentes no Brasil.

Ademais, o recorte temporal de Said estende-se do início do século XIX até o final da década de 1970, como pôde ele, portanto, rechaçar o olhar alemão em um período fertilíssimo de análises e apresentações sobre o Oriente nessa região? Com isso, ele excluiu importantes indólogos, tais como Heinrich Zimmer, Hermann Oldenberg, Paul Thieme, Helmuth Glasenapp, Ernst Waldschmidt, Edwin Bryant, Wilhelm Halbfass etc.<sup>1372</sup> Pois, se nos ditos países “pioneiros” orientalistas de Said, inclusive nos Estados Unidos, se estuda abundantemente o Oriente até nossos dias, por que desconsiderar a Alemanha sendo ela a mais interessada e envolvida intelectualmente com o Oriente? Sem dúvida, encontramos ali inúmeros orientalistas mais originais do que em qualquer outra parte da Europa ou do Ocidente. E ainda ousamos dizer que muitos deles têm marcas intelectuais mais significativas do que os anglo-franco-americanos. Vejamos o exemplo da literatura com Max Dauthendey, Waldemar Bonsels, R. Kassner, Stefan Zweig, Alfons Paquet, dentre outros. Na filologia com Alfred Weber e Salomon Lefmann (1831-1912), no sânscrito com Georg Bühler (1837-1898), na budologia com Hermann Oldenberg (1854-1920) e na indologia com Leopold von Schroeder (1851-1920). Sem contar que Max Müller, apesar de trabalhar para o governo inglês, é um alemão que abrirá caminhos à mitologia comparada, à linguística e à indologia. Se falarmos de Schopenhauer (com sua influência sobre Freud),<sup>1373</sup> Paul Deussen, Max Weber, Detlef Kantowsky, Jakob Rösel, Hermann Hesse, Thomas Mann, dentre outros, as influências se estendem a proporções destacáveis.

---

<sup>1372</sup> Sem falar dos arabistas Paul Schwarz, Franz Rosenthal e Oskar Rescher, e dos sinólogos Anna Seidel, Erling von Mende e Richard Wilhelm.

<sup>1373</sup> O primeiro importante olhar sobre o tema foi desenvolvido por Henri Ellenberger, em 1970, o qual apresenta em várias ocasiões as ideias psicológicas de Schopenhauer e sugere que ele seja incluído “definitivamente entre os antecessores da moderna psiquiatria dinâmica” (ELLENBERGER, Henri. **The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry**. New York: Basic Books, 1970, p. 205). E ele chegará a mencionar que “nada deve ocupar-se das psicoanálises sem antes haver estudado profundamente Schopenhauer” (*Ibid.*, p. 542). Não havendo dúvidas de que Schopenhauer é um dos precursores filósofos do inconsciente do XIX, estando o pensamento de Freud na sua esteira. Gupta, em 1980, também afirmará que “nos escritos de Schopenhauer encontram-se muitas influentes ideias que mais tarde foram desenvolvidas e elaboradas por Freud” (GUPTA, R. “Freud and Schopenhauer”. In: FOX, Michael (ed.) **Schopenhauer: his Philosophical Achievement**. New Jersey: Barnes & Noble Books. 1980, p. 226).

Definitivamente, a não importância dada à cultura árabe frente à importância dada à indiana pelos alemães, explica o “tive de me concentrar rigorosamente no material franco-britânico” enfatizado por Said,<sup>1374</sup> ao lapidar seu objeto para análise. Consequentemente, essa é a principal causa da Alemanha estar restrita aos lapsos de citações em sua obra. No mais, e também não menos importante, está o fato de a Alemanha carecer de colônias orientais, sendo uma de suas teses a de que o orientalismo é uma máquina de legitimação do imperialismo europeu ou de ideologias que justifiquem uma expansão colonizadora. Devemos ainda mencionar que Índia, China e Japão, países culturalmente expressivos e amplamente estudados, não marcam presença em suas abordagens por não serem campos originários ou acolhedores das ideias de Mohammed.

No tocante à Índia, ela possui um histórico significativo com o islamismo – pois foi invadida por ele – fato que provocou a presença de uma comunidade islâmica em seu espaço geográfico. Porém, essa mesma Índia não possui uma maioria islâmica que possa ditar regras religiosas, morais e muitos menos intelectuais, como faz com todo o norte da África e inúmeros outros países africanos, como a Somália e a Tanzânia e praticamente com todo o Oriente Médio.

Visto isso, torna-se bem mais compreensível o desvio de Said tanto da Índia que manteve sua cultura mesmo após as invasões, quanto da Alemanha que não se debruçou – no grau de desenvolvimento como talvez ele esperasse – sobre o islã, seu foco prioritário de exame em *Orientalismo*.

### **As Equivocidades Saidianas**

Por fim, a equivocidade ou deficiência substancial, metodológica e teórica de Said – justificada, mas não aceitável – inicia-se, desta forma, com a significativa ausência do objeto “Alemanha”, a qual nos levou às conclusões anteriores, que poderia confirmar e engrandecer a tese de seu *Orientalismo*, tão amplamente invocada e tão exaustivamente esquematizada em torno de eruditos orientalistas que se debruçaram sobre o Oriente, digamos, o islã!

O que *a priori* poderia justificar um recorte metodológico por parte do palestino, se desmancha no ar, já que ele defende a ausência germânica como prerrogativa justificável em torno de um orientalismo meramente erudito, o que não satisfaz nem seu objeto nem sua

---

<sup>1374</sup> SAID, Edward W. **Orientalismo**, op. cit., p. 29.

análise. Ao mesmo tempo, esconde a Alemanha do antagonismo de suas conclusões, principalmente daquilo que manifesta a sua identidade: o *Bildung* apolítico dos intelectuais, tal qual na Índia.

Ironicamente, em um lapso desavisado que se estabeleceu, isto é, em uma exceção exemplificada perdida, profere Said: “ocasionalmente encontramos exceções, ou, se não exceções, pelo menos interessantes complicações, dessa parceria desigual entre o Leste e o Ocidente”.<sup>1375</sup> Ele aqui está dando uma advertência ao leitor para poder falar, como exemplo, de pensadores alemães. E se utiliza, para infelicidade de sua pena que treme diante do papel virgem, de um relacionamento prólogo entre o romantismo alemão e o orientalismo legitimador das invasões europeias, enfatizando o ponto de origem em Goethe – algo que não concordamos – e o de chegada em Marx.

Outro equívoco saidiano está, curiosamente, na ausência do discurso historiográfico e eurocêntrico hegeliano – incluso sobre o islã –, para não falar de sua preferência exclusivista, anunciada e defendida por literatos e pelo Oriente Médio, evitando textos filosóficos, econômicos e sociais; pressupostos que defendia desde sua obra *Beginnings*. Said também enfatiza um direcionamento metodológico que exclui as obliquidades e linhas filosóficas, transformando o orientalismo em uma variável universalizante e universalizada em torno do discurso literário e de um corpo homogêneo sem exceções ou paradigmas divergentes. Ele tenta nos convencer de que não há orientalismo sem escolhas intencionais que pudessem escapar ou mover-se em sentidos contrários ao imperialismo: sem opções intelectualmente descompromissadas com o poder, as quais poderiam olhar o Oriente como um tema livre, em pensamento e ação, ou com interesses opostos às invasões – algo que ele não admite sem reservas:

[...] o orientalismo tinha uma posição de tal autoridade que eu acredito que ninguém que escrevesse, pensasse ou atuasse sobre o Oriente podia fazê-lo sem levar em conta as limitações ao pensamento e à ação imposta pelos orientalistas. Em resumo, por causa do orientalismo, o Oriente não era (e não é) um tema livre de pensamento e de ação [política].<sup>1376</sup>

“Ninguém”, aqui afirmado pelo autor, nos leva a pensar sobre a impossibilidade, em sua reflexão, de intelectuais (como ele mesmo) que pudessem falar de um Oriente “como ele é”. Em outras palavras, seria impossível apresentar o Oriente além do estreitamento absoluto e sem reservas entre imperialismo e orientalismo: uma descrição de um tempo e

<sup>1375</sup> SAID, Edward W. **Orientalismo**, op. cit., p. 161.

<sup>1376</sup> **Ibid.**, p. 15.



espaço que permitissem a criação de formas estéticas e narrativas que escapassem de uma interpretação marxista ou foucaultiana.

Todavia, sabemos que o Oriente foi (e é) muitas vezes uma invenção: basta assistir aos noticiários da mídia televisiva, ler revistas populares ou livros didáticos oficializados pelo governo – os quais raramente saem do mero exotismo. Porém, ele também representa uma construção do desejo e um lugar para se projetar o imaginário que escapa de uma necessidade de poder ou disciplina dele promulgada. Nesse caso, o interesse apolítico pode remeter a uma alteridade particular e a uma necessidade de identidade tradicional (Weber) e mítica (Gilbert Durand), muitas vezes, como é o caso alemão, de modelo definido em poligênese a uma imagem positiva do Outro. Um interesse, em última instância, sem as ansiedades de uma política profissional e, no que mais nos interessa, permitindo sonhar-se a si mesmo, conhecer-se ou, no mínimo, motivar-se para entender a existência cosmogônica. Contudo, e ainda mais importante, um interesse sem os ditames consagrados de um eurocentrismo cristão e prioritariamente desejoso por um passado pagão e sem as premissas de um progresso técnico-capital. Um interesse, no mais, sem uma moral de bem-estar universal, uma felicidade hedonista como meta última e permanente da vida e, por fim, sem rejeitar ideias que possam – agora sim – “transformar” o modo de ser, agir e pensar.

Tudo isso nos informa, sob o olhar weberiano, que Said – com nossa apreciação durante toda a pesquisa – observou inteligentemente a relação erudição-legitimação-invasão promulgada pela ética cristã<sup>1377</sup> do espírito orientalista:

A minha tese [e a nossa] é que os aspectos essenciais da teoria e da práxis orientalistas modernas (das quais deriva o orientalismo de hoje) podem ser entendidos não como um acesso súbito de conhecimento objetivo sobre o Oriente, mas como um conjunto de estruturas herdadas do passado, secularizadas, redistribuídas e reformadas por disciplinas como a filologia, que por sua vez eram substitutos (ou versões) naturalizados, modernizados e laicizados do sobrenaturalismo cristão.<sup>1378</sup>

Uma incomensurável estrutura de ideias armadas e camufladas (explícitas às quatro direções e com insaciabilidade de impor uma única verdade ao mundo) advindas de proselitismos medievais que lançou sua âncora em uma base científica e racional: desencantadora, expansionista, classificadora e imperialista. Desencantadora, por modernizar-se e restaurar-se para o presente mecânico-finalista. Expansionista, por

---

<sup>1377</sup> Unindo-se à ética protestante individualista com a cruzada antipagã de toda a cristandade.

<sup>1378</sup> SAID, Edward W. **Orientalismo**, op. cit., p. 131.

representar uma das fases da era de invasão territorial mais corrosiva<sup>1379</sup> da Europa (chegando, ao final da chamada primeira grande guerra europeia, a qual de “primeira” não tem nada, a invadir 85% da Terra). Classificadora, por destruir quase por completo<sup>1380</sup> o antigo modo pagão de ser europeu. E, por fim, imperialista, por preparar o caminho para as novas cruzadas rumo ao Oriente.

No entanto, como bem apontamos anteriormente, sem o arcabouço da história (presente em Weber), Said tomou como prerrogativa metodológica – e consciente de suas ações excludentes – deixar os alemães fora do seu objeto de análise. Já que, sem uma base sólida que pudesse sustentar seus pressupostos, seria muito difícil ligar as diferentes manifestações do orientalismo, para, conseqüentemente, poder estabelecer uma estrutura diacrônica do mesmo.

Como nos elucidava Paul Veyne, os fatos não têm dimensão absoluta e não participam, aos olhos do pesquisador, de uma história total ou geométrica. Só um olhar sobrenatural, continua Veyne, poderia abranger tal totalidade, uma vez que, no nosso caso, quando muito, podemos pensar em alguns fatos mais importantes que outros; o que cabe à escolha do historiador. O fato também não pode ser desprovido de intrigas, de contra-argumentos, já que não há fatos atômicos: toda descrição é seletiva e a história será o que escolhermos (Weber). Veyne assevera que na verdade “o que embrulha as ideias é o gênero da história dita geral”<sup>1381</sup> e que o eixo dessa história é há muito tempo a história política.

Não é por acaso que a marca teórica de Said seja foucaultiana, a qual generaliza tudo sob a guia de um saber disciplinador. Isso leva Said a não apenas categorizar os orientalistas analiticamente, mas a generalizá-los como sujeitos empacotados para presente imperial.

Estamos conjecturando acerca de interpretações foucaultianas, as quais nos parecem falhas no sentido de não conceberem uma análise ocidental sem as devidas e ousadas pretensões de um colonizador. O ponto chave é: não seria possível um ocidental incorporar o imaginário e a intelectualidade orientais para analisá-las? Quem sabe ser até um defensor da cultura ou mesmo viver com os valores de um oriental? Todos estão, necessariamente, devido à microfísica do poder (que por ventura se camufla de saber), condenados a um eurocentrismo cristão, sem ao menos poderem ser contagiados com o encanto e a filosofia oriental? A nosso ver, muitos intelectuais modernos contradizem isso e

<sup>1379</sup> Sendo a mais genocida as invasões ibéricas nas Américas.

<sup>1380</sup> Observa-se que em muitas regiões da Europa atual, também no México e no Peru, tenta-se reviver antigos *habitus* pagãos com muita vivacidade.

<sup>1381</sup> VEYNE, Paul. **Como se Escreve a História**. Lisboa: Edições 70, 1983, p. 31.

Weber é um dos nossos ícones consagrados que prova tal expedição: mostrando-nos discursos diferenciais, perseguidores de uma neutralidade ideal, não absoluta ou “verdadeira”, mas ao menos não etnocêntrica – e aqui estamos especificando Weber-Índia.

Said advertirá que certamente não há uma “proposição limitada segundo a qual apenas um negro pode escrever sobre negros, um muçulmano sobre muçulmanos, e assim por diante”.<sup>1382</sup> Ou seja, não podemos conceber que apenas os nativos americanos possam discursar sobre seus mitos e organizações sociais; que apenas africanos possam discursar sobre sua antiga cultura; ou, ainda, que os europeus possam ouvir apenas a voz dos nórdicos. Logicamente, o imaginário (não no sentido saidiano, mas durandiano ou eliadeano) de uma cultura ou pensamento, pode ser melhor cultivado e explanado por quem sente “na pele”, como em uma “observação controlada” (Roger Bastide), as causas e efeitos das ideias ao seu redor. No entanto, Said não nos apresentará olhares não islâmicos ou não árabes; nenhum sequer, que discurssem positiva ou objetivamente sem os ditames de uma política imperialista.

Não obstante, não podemos aceitar que somente os asiáticos possam analisar e discursar com “realidade” e profundidade sobre sua cultura. Isso realmente limitaria qualquer vislumbre de um ímpeto intelectual sério e dialógico – algo que Said concorda, mas não se atém a explicá-lo, como que se esquivando. Sem contar com as globalizações étnicas, as quais nos parecem estar escapando das mãos daqueles que a iniciaram (mesmo com a visível americanização do mundo), e das quais afloram intelectuais com pais ou ancestrais de origens diversificadas que muitas vezes voltam-se para uma pesquisa – além do que Said chamou de “informante nativo”<sup>1383</sup> – sobre suas raízes; sendo, mais uma vez, o próprio Said um exemplo nítido.

Nada disso invalida o *locus classicus* de Said, quando o mesmo aponta para eruditos orientalistas engajados com impérios. O que criticamos é sua generalização e a impossibilidade (antes dele e longe do estudo islâmico) de um desvio que saia do seu rumo *épistémè*, principalmente fora de seu objeto espacial islamizado.

Ele reconhece que não teria começado um livro como *Orientalismo* se também não tivesse achado que houvesse uma erudição não tão corrupta, ou ao menos não tão cega à realidade oriental.<sup>1384</sup> Entretanto, ao mesmo tempo, não admite um pesquisador europeu ou ocidental que analise o Oriente fora da categoria que ele classifica como orientalista; caso não seja pró-islã.

---

<sup>1382</sup> SAID, Edward W. **Orientalismo**, op. cit., p. 326.

<sup>1383</sup> **Ibid.**, p. 328.

<sup>1384</sup> **Ibid.**, p. 330.

Ouvir uma análise científica dos árabes sobre o islã é definitivamente válido e com grandes possibilidades de uma importante e grandiosa análise. Porém, esta não consegue fechar os limites do que é ilimitável: o fato histórico. E não estamos falando apenas em relação ao pesquisador atual, que se gaba de seus recursos tecnológicos em mãos ou de suas premissas conciliadas à determinada especificidade cientificista. Isso porque não devemos conceber o mundo intelectual, independente da cultura, do povo ou da nação, época ou espaço, seja espiritualista ou materialista, seja branco ou amarelo, como algo generalizante e sempre a serviço de um poder imperialista *Mcworld* ou *mcdonaldization*.<sup>1385</sup> Não nos cabe, como bem nos alerta os “braços de Clio” ou o ócio de historiador, afirmar que todos os pensadores ou intelectuais americanos ou europeus, por exemplo, sejam fantoches de um governo específico em prol da subjugação africana, oriental ou latino-americana. Notadamente, muitos se prestam a tal infortúnio mercenário, profissionalizante e bem remunerado – e nos quatro cantos do mundo isso acontece –, sem dúvida! Mas nunca podemos generalizar, já que os espíritos livres são raros e vagantes, mas ainda estão (e sempre estiveram) pairando acima dos delírios políticos (inclusive o socialista) e econômicos modernos.

Também podemos imaginar que existam muitos islâmicos a serviço de poderes que não visam nada além de inventar um Ocidente, em um típico ocidentalismo ou *gharbazadagi* (em árabe). E Said concordará que “a resposta ao orientalismo não é o ocidentalismo”,<sup>1386</sup> como também apregoa o iraniano Jalal Al-i Ahmad (1923-1969) em *Occidentosis: a Plague from the West* (1947), o turco Mehemet Dogan em *Batililasma Ihaneti* (1975), e o paquistanês Iftikhar Malik em *Slam and Modernity* (2004). Porém, com certeza existem os seus opostos em desventuras, algo enfaticamente indicado por Tzvetan Todorov, no prefácio da tradução francesa de *Orientalismo*.<sup>1387</sup>

Sem esquecermos, sobretudo, que existe a moda de nos colocarmos como “não eurocêntricos”, utilizando-nos dos próprios valores eurocêntricos para justificarmos que o Outro é tal qual Nós, meramente por ele possuir esse ou aquele aspecto que apontamos, consciente ou inconscientemente, como valor supremo ou intocável de Nós. Por exemplo, como apontamos anteriormente, quando Said justifica veementemente, ao criticar Weber, que

<sup>1385</sup> Sobre a teoria da *mcdonaldization* ver: RITZER, George. **The Mcdonaldization Thesis**. London: Age, 1998; e **The Globalization of Nothing**. Califórnia: Fine Jorge Press, 2003. Uma outra fonte interessante sobre o tema é BARBER, Benjamin. **Jihad Vs. McDonald's: how globalism and tribalism are reshaping the world**. New York: Ballantine Books, 1996.

<sup>1386</sup> SAID, Edward W. **Orientalismo**, op. cit., p. 332.

<sup>1387</sup> TODOROV, Tzvetan. “Préface”. In: **L'Orientalisme**. Traduit de l'américain par Catherine Malamoud. Paris: Seuil, 1997. Assunto tão amplo atualmente que poderia nos levar a uma outra tese, portanto, nos limitamos ao mero lembrete.

o islã não pode ser desclassificado ou despossuído de uma capacidade para o desenvolvimento capitalista de ser, ele está confirmando e reafirmando nada mais do que o discurso que ele combatera como orientalista, cristão e eurocêntrico. Pois, ele concede ao capitalismo um típico exemplo de algo nobre para se justificar um não “atraso” islâmico, como que sob a preocupação de afirmar: “Vejam, nós também somos ou podemos ser ‘avançados’ e ‘desenvolvidos’, também podemos produzir e consumir como bestas insaciáveis”. Said reproduz integralmente, assim, tudo que um bom, ostentoso e moderno império do Oeste espera ouvir de um oriental para poder conclamar com voz doce e suave sua proposta monetária.

Onde estão os ditos “não eurocêntricos”, esses ousados e infantes antiimperialistas, afirmando não serem eurocêntricos por apoiarem a burka islâmica, por ter o auge do desenvolvimento humano no ascetismo budista ou na magia taoísta, por seriamente – mas seriamente mesmo – buscarem uma filosofia origem, e original fora dos arcabouços gregos, por aceitarem filosoficamente que a democracia é falácia e a moral cristã que invade todas as instituições e instâncias de nosso modo de ser é realmente – mas realmente mesmo – uma “vontade de mentira a todo custo”, “um desprezo de todos os instintos bons e honestos”, “a cruz como distintivo da mais subterrânea conspiração que já houve”, uma “perene mácula da humanidade”?<sup>1388</sup> Não, esses conclamados e refinados não eurocêntricos estão muito longe de tudo isso! Em geral estão preocupados em detectar câmbios de troca, políticas centralizadas, poder militar, invenções tecnológicas e utilitárias, burocracias e revoluções econômicas. Isso é o “não eurocêntricismo” mais comum, mais propagado entre justiceiros que se dizem intelectuais, os quais não conseguem, em sua maioria, ir além dos próprios valores eurocêntricos, ou ao menos parar um minuto para pensar: “o Outro tem valores mais antigos, experientes e profundos do que o Nosso em relação ao Sim à vida. Eles parecem ser mais experientes socialmente e chegaram a pensar sobre quase tudo que sempre ansiamos como filosoficamente nobre. É, realmente eles têm o que nos ensinar”. Isso soa como britadeiras não só nos ouvidos dos ditos eurocêntricos, mas – e talvez muito mais – nos ouvidos dos autoproclamadores “não eurocêntricos”; esses dissimulados teólogos que se passam por justiceiros dos oprimidos, mas que, na verdade, são meros marxistas dissidentes ou sem motivações ou objetos a serem defendidos. Falar contra o eurocentrismo virou um mero ganha pão mascarado de análise objetiva.

---

<sup>1388</sup> NIETZSCHE, F. **O Anticristo**, op. cit., § 62.

O “não eurocentrismo” em moda é aquele que afirma serem os orientais avançados em progresso como Nós, com economias e políticas semelhantes; e não por terem algo a aprender de verdade com eles. Tudo isso não passa de um reconhecimento diante de espelhos ou síndrome de zoológico: colocar no Outro o que se tem de melhor no Eu para simplesmente verificar que se tem algo em comum, apesar da distância, e, com isso, poder observar sem medo de algum ataque contrário. Se houver espelhos presentes surge imediatamente uma brilhante e piscante sirene vermelha: “olhem, eles são como nós”. Se não: “são todos interessantes, que lindos”, e isso é tudo! Se aceita inúmeras descobertas orientais e que permaneceram no topo do PIB por milênios até o final do século XIX, se aceita que se faziam como *shoppings* para comerciantes e madames extravagantes da realeza europeia medieval, que possivelmente tenham até santos cristãos que migraram em missão. Todavia, quando se fala de *habitus* ou filosofia, imediatamente surge o impulso: “não, isso não, somos todos grego-romanos, e não abrimos mão! O resto é resto!”. Pois, segundo tais galácticos que se intitulam “não eurocêtricos”, estamos na linha evolutiva do homem, o qual, do natural selvagem, passou-se para o contemplador mítico, desse para o pensador sistemático, daqui para o iluminado homem desencantado – eis a saga dos progressistas, incluso os ditos “não eurocêtricos” que se intoxicam com o ópio da política e da economia. Progressistas que se dizem, hoje, “não eurocêtricos”, apenas por acreditarem (com a força que o verbo impõe) em uma evolução também oriental ou primeiramente por meio dela. A evolução e o saber lidar com o capital são os seus únicos focos, nunca abrindo mão de suas estigmatizadas origens modernas.

Contudo, embora Said evite falar do caso alemão, admitimos que a sua tese tenha grande importância para todos aqueles que pretendem debruçar-se no assim chamado Oriente. Isso porque tal fato não elimina de todo suas conclusões acerca da invenção desse Oriente. Portanto, a particularidade do orientalismo alemão não elimina o suporte ideológico do imperialismo e do discurso legitimador das invasões franco-anglo-americanas, como insistentemente defende Said.

Apenas lembramos que, para grande parte dos intelectuais alemães, esse esquema invasor não condiz com os meios e muito menos com os fins visados em suas análises. Uma vez que, os alemães e seus nobres gênios intelectuais como Nietzsche e Weber, não viam uma Índia escalafobética, exótica, excêntrica, apenas cheirando a incenso adocicado e com gosto de especiarias, espalhando um vegetarianismo universal e gritando ao mundo que sobreviverá até sob tortura e invasão imperialista. Na verdade, sobrepensaram os entusiastas políticos islâmicos, aquietaram o muro ibérico do embaraço proselitista cristão (este,

marcado pela moral de rebanho), navegaram além dos rios de ouro dos sonhos escatológicos britânicos e mergulharam em ideias intelectuais minadas com suas mentes inquietantes audaciosas.

E quanto à Índia externa – esse pulsar que pugna publicamente desde tempos imemoriais – deixaram para os mercantilistas, proselitistas, *vulgus* e cristandades da Europa, como se dissessem: “façam suas inquisições, invadam, tomem posse da terra e da economia milenar de um dos últimos resquícios de nossos ancestrais, mas nos deixem ao menos o seu pensar, suas obras raras, suas inquietações metafísicas e sua lógica embriagante, pois com eles temos muito que aprender e dançar, assim como o fizeram ao conceber seus Deuses dançarinos”.

O que significa dizer que os alemães tentaram reviver, enlouquecidamente e em indomania, aquilo que os gregos outrora haviam feito: tomar conhecimento de suas façanhas mentais, buscar, encontrar, analisar e pensar seriamente sobre, quando não muito, inserir-se como um rincão conjectural, como se fosse um de seus últimos suspiros no mundo sufocado com a poluição do desencanto e da técnica.

Em suma, em relação à Índia, os gregos se orientaram, os árabes se informaram e apropriaram, os franco-anglo-americanos se utilizaram abusivamente de um discurso erudito muitas vezes manchado de sangue e farrapos econômicos; os ibéricos, como sempre, de um discurso de conversão e os alemães – ah os alemães! – se encantaram.

De toda forma, nos informa Scott Paine:

Só o legado judaico-cristão viajou, há dois mil anos, para o Oeste e, juntamente com o legado greco-romano, formou o mundo ocidental. Mas hoje o restante do Oriente está em plena divulgação mundial. A revelação da Índia e do Extremo-Oriente como fonte, não só de especiarias, arte, medicina e literatura, mas também de filosofia e religião altamente desenvolvidas, é, porém, bem recente. A obra de tradução, interpretação e comparação nesta área está ainda no seu começo.<sup>1389</sup>

Um começo no qual os alemães são protagonistas, ao menos como não orientalistas.

---

<sup>1389</sup> PAINE, Scott Randall. “Filosofia e o Fato Obstinado da Religião: O Oriente Reorienta o Ocidente”. In: **REVER**, setembro/2007, p. 76.

## BIBLIOGRAFIA

- ABBOTT, Nabia “A Ninth Century Fragment of the ‘Thousand and One Nights’: new light on the Early History of the Arabian Nights”. In: **Journal of Near Eastern Studies**, v. VIII, 1949, pp. 157-178.
- ABHEDANANDA, Swami. **Thoughts on Sankhya, Buddhism, and Vedanta**. Calcutta: Ramakrishna Vedanta Math, 1989.
- ABREU, Guilherme de Vasconcelos. **Curso de Litteratura e Lingua Sãoskrita, Clássica e Védica**. Vol. I (Manual para o estudo do sãoskrto clássico). Lisboa: Imprensa Nacional, 1881.
- ADAMS, R. “A View of Cornwallis's Surrender at Yorktown”. In: **American Historical Review**, Vol. 37, n. 1, October/1931, pp. 25–49.
- ADORNO, Theodor. **Dialéctica Negativa. La Jerga de la Autenticidad**. Obra completa 6, Madrid: Akal, 2005.
- AGRAWAL, Dinesh. **Demise of Aryan Ivasion/Race Theory**. In: <http://www.geocities.com/dipalsarvesh/aboriginal.html>.
- AGRAWALA, R. C. “The Goddess Mahisasuramardini in Early Indian Art”. In: **Artibus Asiae**, Vol. 21, n. 2, 1958, pp. 123-130.
- AIYAR, C. Ramaswami. “An Introduction to Hinduism”. In: **The Gazetteer of India**, v. I, Delhi: Publications Division Government of India, 2000.
- AKIRA, Hirakawa. **History of Indian Buddhism: from Śākyamuni to early Mahāyāna**. New Delhi: Motilal Banarsidass, 1993.
- ALLAN, J. (et al.). **The Cambridge Shorter History of India**. Delhi: S. Chand and Co., 1964.
- ALLEN, Nick J. “Goldstücker, Theodor (1821-1872)”. In: **Oxford Dictionary of National Biography**. Oxford: Oxford University Press, 2004, online: [www.oxforddnb.com/view/article/101010925](http://www.oxforddnb.com/view/article/101010925), acessado em 01/01/2010.
- ALMOND, Philip. “The Buddha of Christendom: A Review of the Legend of Barlaam and Josaphat”. In: **Religious Studies**, vol. 23, n. 3, 1987.
- ALTER, Stephen. **William Dwight Whitney and the Science of Language**. Maryland: JHU Press, 2005.
- AMPÈRE, Jean-Jacques. **La Science et les Lettres en Orient**. Paris: Didier, 1865.



- ANQUETIL-DUPERRON, A. B. **Voyage en Inde, 1754-1762**: relation de voyage en préliminaire à la traduction du Zend-Avesta. Paris: Maisonneuve & Larose, 1997.
- ANVARI, Hassan. **Ancient Iran's Geographical Position in Shah-Nameh**. Iran: Chamber Society, 2004.
- AOUMIEL, Ann Moura. **Origins of Modern Witchcraft**: the evolution of a world religion, Minnesota: Llewellyn Worldwide, 2000.
- ARBERRY, Arthur John. "Jones Tradition in British Orientalism". In: **Indian Arts and Letters**, v. 20, 1946, pp. 1-15.
- \_\_\_\_\_ (ed.). "The Founder". In: **Oriental Essays**: portraits of seven scholars. London: Curzon Press, 1997, pp. 48-86.
- ARGUELLO, Katie. "O Mundo Perfeito: nem possível, nem desejável. ética e política na sociologia jurídica weberiana". In: SOUZA, Jessé de (org.). **O Malandro e o Protestante**. Brasília: UNB, 1999, pp. 137-170.
- ARGY, Anne-Gaëlle. "Nietzsche e o Bramanismo". In: **Revista Trágica**: estudos sobre Nietzsche 1º semestre, Vol. 3, n. 1, 2010, pp. 56-70.
- ARON, Raymond. **La Sociología Alemana Contemporánea**. Buenos Aires: Paidós, 1965.
- ARONSON, Alex. **Europe Looks at India**: A Study in Cultural Relations. Calcutta: Riddhi, 1979.
- ASSUNÇÃO, T. Rennó. **Ensaio de Escola**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2003.
- ATKINSON, William Walker. **A Series of Lessons on the Inner Teachings of the Philosophies and Religions of India**. Charleston: Biblio Bazaar, 2009.
- AXWORTHY, Michael. **The Sword of Persia**: Nader Shah, from Tribal Warrior to Conquering Tyrant. London: I. B. Tauris, 2006.
- BAKER, Peter Stuart. **Words and Works**: studies in medieval English language and literature in honour of Fred C. Robinson. Toronto: University of Toronto Press, 1998.
- \_\_\_\_\_. **The Beowulf Reader**. London: Routledge, 2000.
- BALAGUER, Jordi Rubió. **Ramon Llull i el Lullisme**. Barcelona: Abadia de Montserrat, 1985.
- BALASUBRAMANIAN, Ramamurthy. "The Hindu Perspective of Man and the Cosmos". In: **Cosmos Life Religion**: beyond humanism. Tenri International Symposium Office '86. Japan: Tenri University Press, 1988.
- BALLANTINE, Tony. **Orientalism and Race, Aryanism in the British Empire**. New York: Palgrave Macmillan, 2002.

- BANDYOPADHYAY, Sekhara. **From Plassey to Partition: A History of Modern India.** New Delhi: Orient Longman, 2004.
- BANERJI, Sures Chandra. **A Companion to Sanskrit Literature.** Delhi: Motilal Banarsidass, 1971.
- BANNERJI, Himani. **Inventing Subjects: studies in hegemony, patriarchy and colonialism.** London: Anthem Press, 2002.
- BARRERA, J. C. Bermejo. **Genealogía de la Historia.** Ensayos de Historia Teórica III. Madrid: Akal, 1999.
- BARROS, Fernando de Moraes. "Um Oriente ao Oriente do Oriente: a investigação de Johann Figl". In: **Cadernos Nietzsche**, n. 15, 2003, pp. 69-81.
- BARRY, Michael. "A influência dos Contos Árabes". In: CARDAILLAC, Louis. **Toledo, séculos XII-XIII. Muçulmanos, cristãos e judeus: o saber e a tolerância.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.
- BARRY, Phillips. "The Bridge of Sunbeams". In: **Journal of American Folklore**, v. XXVII, Jan.-Mar/1914, pp. 79-89.
- BARSTOW, Anne. **Witchcraze: a new History of the European Witch Hunts.** San Francisco: Pandora, 1994.
- BARTH, Karl. **Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert I,** Hamburg: Siebenstern, 1975.
- \_\_\_\_\_. **Protestant Theology in the Nineteenth Century.** Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2002.
- BASHAM, Arthur L. **The Wonder that Was India.** New York: Hawthorn Books, 1963.
- \_\_\_\_\_. & SHARMA, Arvind (eds.). **The Little Clay Cart.** An English translation of the Mṛcchakaṭīka of Śūdraka, as adapted for the stage. New York: SUNY Press, 1994.
- BATCHELOR, Stephen. **The Awakening of The West: the encounter of Buddhism and Western Culture.** Berkeley: Parallax Press, 1994.
- BAUMAN, Zygmunt. **La Posmodernidad y sus Descontentos.** Madrid: Ediciones AKAL, 2001.
- BEARCE, George Donham. **British Attitudes Towards India, 1784-1858.** London: Oxford University Press, 1961.
- BECHERT, Heinz. "Max Webers Darstellung der Geschichte des *Buddhismus* in Süd- und Südostasien". In: SCHLUCHTER, Wolfgang. **Studie über Hinduismus und Buddhismus.** Frankfurt: Suhrkamp, 1984, p. 274-292.
- BÉDIER, Joseph. **Le Roman de Tristan et Iseut.** Paris: Union Générale d'Éditions, 1981.

- BÉGUIN, Albert. **L'Âme Romantique et le Rêve**. Paris: Corti, 1939.
- BEINORIUS, Audrius. "Buddhism in the Early European Imagination: a Historical Perspective". In: **Acta Orientalia Vilnensia**, 6.2, 2005, pp. 7-22.
- BERKOWITZ, Roger. "Friedrich Nietzsche, the Code of Manu, and the Art of Legislation". In: **Cardozo Law Review**, nº 24, 2003, pp. 1131-1149.
- BERMAN, Marshall. **Tudo que é Sólido Desmancha no Ar: a aventura da modernidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- BERNARD, Theos. **Hindu Philosophy**. Delhi: Motilal Banarsidass, 1996.
- BERTAULT, Philippe. **Balzac and the Human Comedy**. New York: New York University Press, 1963.
- BHAGAVAD-GĪTĀ. By Graham M. Schweig. "The Beloved Lord's Secret Love Song". New York: Harper One, 2007.
- BHĀGAVATA PURĀṆA. por Swami Prabhupada. "Śrīmad-Bhāgavatam". São Paulo: BBT, 19 tomos, 1995.
- BHAN, Suraj. **Recent Trends in Indian Archaeology**. In: *Social Scientist*. Vol. 25, No. 1/2, Jan/Feb, 1997, pp. 3-15.
- BHARTRHARI. **Poems**. Tradução de Barbara Stoler Miller. New York: Columbia University Press, 1967.
- BHATE, Saroja (ed.). **Indology: past, present, and future**. Delhi: Sahitya Akademi, 2004.
- BHATTACHARJEE, Arun. **History of Ancient India**. Delhi: Sterling Publishers, 1979.
- BHATTACHARJI, Sukumari. **History of Classical Sanskrit Literature**. London: Sangam Books, 1993.
- BIARDEAU, Madeleine. "Las Filosofías de la India". In: PARAIN, Brice. **El Pensamiento Prefilosofico y Oriental**, vol. I. México: Siglo XXI Editores, 1976, pp. 78-219.
- BIRN, Raymond. **Crisis, Absolutism, Revolution: Europe and the world, 1648-1789**. Toronto: University of Toronto Press, 2005.
- BISHOP, Paul. **Nietzsche and Antiquity: his reaction and response to the classical tradition**. New York: Camden House, 2004.
- BLACKMORE, Josiah & HUTCHESON, Gregory S. **Queer Iberia: Sexualities, Cultures, and Crossings from the Middle Ages to the Renaissance**. Durham: Duke University Press: 1999.
- BLAUT, J.M. **Eight Eurocentric Historians**. New York: The Guilford Press, 2000.

- BLOCH, Marc. **Os Reis Taumaturgos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- BLOOMFIELD, Maurice. **The Religion of the Veda: the Ancient Religion of India (From Rig-Veda to Upanishads)**. New York/London: The Knickerbocker Press, 1908.
- BOUCHON, Geneviève. “A Imagem da Índia na Europa Renascentista”. In: **Oceanos**, n. 32, Outubro/Dezembro, Comissão Nacional Para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997, pp-12-30.
- \_\_\_\_\_. **Vasco da Gama**. Rio de Janeiro: Record, 1998.
- BOURDIEU, Pierre & WACQUANT, Loic. **An invitation to Reflexive Sociology**. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- BOURETZ, Pierre. **Les Promesses du Monde: Philosophie de Max Weber**. Paris: Gallimard, 1995.
- BOURGEOIS, B. **L’idealisme allemand. Alternatives et progress**. Paris: Vrin, 2000.
- BRENNAN, Timothy. “The Critic and the Public: Edward Said and World Literature”. In: ISKANDAR, Adel & RUSTOM, Hakem (org). **Edward Said: a Legacy of Emancipation and Representation**. University of California Press, 2010, pp. 102-120.
- BRENNAND, W. **Hindu Astronomy**. London: Chas. Straker and Sons Ltd., 1896.
- BROBJER, Thomas H. **Nietzsche.s Ethics of Character: A Study of Nietzsche.s Ethics and its Place in the History of moral Thinking**. Uppsala: Uppsala University, 1995.
- \_\_\_\_\_. “Nietzsche`s Reading and Private Library, 1885-1889”. In: **Journal of the History of Ideas**, vol. 58, n. 4, 1997, pp. 663-680.
- \_\_\_\_\_. “The Absence of Political Ideals in Nietzsche's Writings”. In: **Nietzsche-Studien**, Berlin: Walter de Gruyter, n. 27, 1998, pp. 300-318.
- \_\_\_\_\_. “Nietzsche`s Reading and Knowledge of Natural Science: An Overview”. In: MOORE, G. & BROBJER, T. H. **Nietzsche and Science**. Hampshire: Ashgate, 2004.
- \_\_\_\_\_. **Nietzsche`s Philosophical Context: an intellectual biography**. Illinois: University of Illinois Press, 2008.
- BROWN, Judith M. **Modern India: the Origins of an Asian Democracy**. New Delhi: Oxford University Press, 1994.
- BUCKLAND. C.E. **Dictionary of Indian Biography**. London: Swan Sonnenschein and Co., 1906.
- BUELL, Lawrence. **The American Transcendentalists: essential writings**. New York: Modern Library, 2006.

- BUNNIN, Nicholas & TSUI-JAMES, E.P. (org.). **Compêndio de Filosofia**. Segunda edição. São Paulo: Loyola, 2002.
- BURGER, Thomas. **Max Weber's Theory of Concept Formation: history, laws, and ideal types**. Durham: Duke University Press, 1987.
- BURKE, Peter. **Sociologia e História**. Porto: Edições Afrontamento, 1980.
- BURNOUF, Émile-Louis. **La Bhagavad-Gītā (le Chant du Bienheureux)**: Poème épique indien. Edição bilingue sânscrito/francês, Paris: Librairie de l'Art Indépendant, 1861.
- \_\_\_\_\_. **Lotus de la Bonne Loi**. Paris: Maisonneuve Frères, 1925, 2 vols.
- BURROW, Reuben. "A Proof that the Hindoos had the Binomial Theorem". In: **Asiatic Researches** 2, 1790, pp. 487-97.
- BUSS, Andreas. **Max Weber and Asia**. *Contributions to the sociology of development*. Munich: Weltforum Verlag, 1985.
- BUSWELL, Robert E. **Encyclopedia of Buddhism**. New York: MacMillan Reference Books, 2003.
- BUTLER, Charles. **The Philological and Biographical Works of Charles Butler**. Editado por ESQUIRE, Lincoln's-Inn, vol. 1, Northern Ireland: W. Clarke & Sons, 1817.
- CAMERON, Brady. **The Abstract Man and the Reflective Reality**. Bloomington: AuthorHouse, 2007.
- CAMPBELL, Joseph. **As Máscaras de Deus: Mitologia Oriental**. São Paulo: Palas Athena, 1999.
- \_\_\_\_\_. **Isto És Tu**. São Paulo: Landy, 2002.
- CAMPBELL, Killis. **A Study of the Romance of the Seven Sages with special reference to the middle English versions**. Charleston: BiblioBazaar, LLC, 2009.
- CAPP, Bernard. **Fifth Monarchy Men: Study in Seventeenth Century English Millenarianism**. London: Faber & Faber, 1972.
- CAPRA, Fritjof. **O Tao da Física**. São Paulo: Cultrix, 1999.
- CARSON, Penelope. "Golden Casket or Pebbles and Trash? J.S. Mill and the Anglicist/Orientalist Controversy". In: MOIR, Martin (et. al.). **J.S. Mill's Encounter with India**. University of Toronto Press, 1999, pp.149-172.
- CASSIRER, Ernst. **Antropologia Filosófica**. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1972.
- CHAKRABARTI, Prakaschandra. **A Treatise on Sudraka's "Mrccchakatika"**. Delhi: Pilgrim's Books, 1999.

- CHAKRAVARTY, Gautam. **The Indian Mutiny and the British Imagination**. New York: Cambridge University Press, 2005.
- CHASLES, Philarète. **La Fiancée de Bénarès: Nuits Indiennes**. Paris: Urbain Canal, 1825.
- CHATFIELD, Robert. **The Rise and Progress of Christianity in the East**. London, 1808.
- CHAUI, Marilena. “A Construção do ‘Oriente’ e os Fundamentalismos”. In: CLEMESHA, Arlene (org.). **Edward Said: trabalho intelectual e crítica social**. São Paulo: Editora Casa Amarela, 2005, pp. 39-43.
- CHOUDHARY, Ravindra. **Wittgensteinian Philosophy and Advaita Vedānta** (A Survey of the Parallels). Delhi: D.K. Printworld, 2007.
- CLARKE, John James. **Oriental Enlightenment: the encounter between Asian and Western thought**. London: Routledge, 1997.
- COHN, Adolphe. **Voltaire's Prose**. Boston: D. C. Heath & Co., 1897.
- COHN, Gabriel (org.). **Weber**. Coleção Grandes Cientistas Sociais, n. 13, São Paulo: Ática, 1999.
- COHN, Norman. **En pos del Milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media**. Barcelona: Barral Editores, 1972.
- COLEBROOKE, Henry Thomas. **Essays on the Religion and Philosophy of the Hindus**. London: Williams and Norgate, 1858.
- COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine. **Max Weber e a História**. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- CONRAD, Dieter. “Weber’s Conception of Hindu *Dharma* as a Paradigm”. In: KANTOWSKY, Detlef (org.). **Recent Research on Max Weber’s Studies of Hinduism**, op. cit., pp. 169-192.
- COOMARASWAMY, Ananda K. **La transformación de la naturaleza en arte**. Barcelona: Kairós, 1997.
- \_\_\_\_\_. **El Vedānta y la Tradición Occidental**. Madrid: Ediciones Siruela, n. 25, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Mitos Hindus e Budistas**. São Paulo: Landy Editora, 2002.
- COSQUIN, Emmanuel. “Les Mongols et leur prétendu rôle dans la transmission des contes indiens vers L’Occident européen”. In: **Revue des Traditions Populaires**, v. XXVII, Paris, 1912, pp. 337-373.
- COURTINAT, Nicolas. **Philosophie, histoire et imaginaire dans le Voyage en Orient de Lamartine**. Paris: Honoré Champion, 2003.
- COUSIN, Victor. **Introduction to the History of Philosophy**. Dedham: Books LLC, 2009.

- COWAN, Robert Bruce. **The Indo-Germans: an “Aryan” Romance**. Tese de Doutorado do Departamento de Literatura Comparada, The City University of New York, 2006.
- CRATO, Nuno. “Da Tradução à Criação da Ciência Árabe”. In: **História**. Lisboa, Set/2002, pp. 46-56.
- CREMO, Michael A. “Puranic Time and the Archeological Record”. In: MURRAY, Tim (ed). **Time and Archaeology**, London: Routledge, 1999, pp. 38-48.
- CRONE, G. R. **The Discovery of the East**. New York: St. Martin's Press, 1972.
- DANINO, Michel. **The Invasion that Never was: song of humanity**. Delhi: Mother's Institute of Research & Mira Aditi, 1996.
- DASENT, George Webbe. **Popular Tales from Norse Mythology**. Edinburgh: Edmonston and Douglas, 1859.
- DAVERIO, John. **Robert Schumann: herald of a “new poetic age”**. New York: Oxford University Press – US, 1997.
- DAVID-NÉEL, Alexandra. **Le Sortilège du Mystère**. Paris: Plon, 1972.
- \_\_\_\_\_. **Journal de Voyage**. Paris: Plon, 1975, t.I-II.
- DAVIES, Anna Morpurgo. **History of Linguistics: comparative-historical linguistics**. In: BRIGHT, William (Ed.). **International Encyclopedia of Linguistics**. Vol. 2. Oxford: Oxford University Press, 1992, pp. 159-163.
- DELEUZE, Gilles. **Desert Islands and Other Texts, 1953-1974**. Los Angeles: Semiotext, 2004.
- DE LUBAC, H. **La Postérité Spirituelle de Joachim de Flore**. Tomos I-II, Paris: Lethielleux, 1979-1981.
- DEMURGER, Alain. **Jacques de Molay, la Crépuscule des Templiers**, Paris: Payot & Rivages, 2002.
- DERENBOURG, Joseph. **Deux Versions Hébraïques du Livre de Kalîâ et Dimnâh**. Paris: F. Vieweg, 1881.
- DESCARTES, René. **Meditações Metafísicas**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- DEY, Shamboo Chander. “Sir Charles Wilkins”. In: **Eminent Orientalists: Indian, European, American**. Delhi: Asian Educational Services, 1991, pp. 27-46.
- DICKEY, Laurence. **Hegel: Religion, Economics, and the Politics of Spirit, 1770–1807**. Cambridge University Press, 1987.
- DIEHL, Astor Antônio. **Max Weber e a História**. Passo Fundo: UPF, 2004.

- DIGGINS, Patrick. **Max Weber: a política e o espírito da tragédia**. Rio de Janeiro: Editora Record, 1999.
- DILTHEY, Wilhelm. **Einleitung in die Geisteswissenschaften**. Stuttgart: Teubner, 1990.
- \_\_\_\_\_. **Hegel y El Idealismo**. México: Fondo de Cultura Económica, 1956.
- DODWELL, H. H. (ed.). **The Cambridge History of the British Empire**. Vol. 5, Cambridge: Cambridge University Press, 1964.
- DORÉ, Andréa. “Cristãos na Índia no Século XVI: a presença portuguesa e os viajantes italianos”. **Revista Brasileira de História**, vol. 22 no. 44, São Paulo, 2002, p. 311-339.
- DOSSE, François. **A História**. São Paulo: EDUSC, 2003.
- \_\_\_\_\_. **História do Estruturalismo**. Vol. II, Florianópolis: EDUSC, 2007.
- DREW, John. **India and the Romantic Imagination**. Delhi: Oxford University Press, 1998.
- DUARTE, Rodrigo Paiva. 1993. **Mimeses e Racionalidade: a concepção de domínio da natureza em Theodor W. Adorno**. São Paulo: Loyola.
- DUARTE, Rogério (ed.). **Canção do Divino Mestre**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- DUMÉZIL, Georges. **Mito y Epopeya II**, tipos épicos indoeuropeos: un héroe, un brujo, un rey. México: FCE, 1996.
- DUMOLIN, Heinrich . “Buddhism and Nineteenth-Century German Philosophy”. In: *Journal of the History of Ideas* Vol. 42, No. 3, Jul/Sep., 1981. <http://www.jstor.org/pss/2709187>, acessado em 12 de novembro de 2010.
- DUMONT, Louis. **O Individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna**. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.
- \_\_\_\_\_. **Homo Hierarchicus: o sistema de castas e suas implicações**. São Paulo: EDUSP, 1997.
- \_\_\_\_\_. **Homo Aequalis**. São Paulo: EDUSP, 2000.
- DURAND, Gilbert. **A Imaginação Simbólica**. São Paulo: Cultrix, 1982.
- \_\_\_\_\_. **Mito e Sociedade: a mitanálise e a sociologia das profundezas**. Lisboa: A Regra do Jogo, 1983.
- \_\_\_\_\_. **De la Mitocrítica al Mitoanálisis**. Barcelona: Anthropos, 1993.
- \_\_\_\_\_. **As Estruturas Antropológicas do Imaginário**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.



- DURANT, Will. **The Case for India**. New York: Simon and Schuster, 1930.
- \_\_\_\_\_. **A História da Civilização I: nossa herança oriental**. Rio de Janeiro: Record, 1963.
- EDGERTON, Franklin. **The Panchatantra Reconstructed**. Vols. I-II, New Haven: American Oriental Society, 1924.
- EINSTEIN, Albert. **Como Vejo o Mundo**. 11ª edição, Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1981.
- ELIADE, Mircea. **Cosmos and History**. New York: Harper & Row, 1959.
- \_\_\_\_\_. **Patañjali et le Yoga**. Paris: Éditions du Seuil, 1962.
- \_\_\_\_\_. **Herrero y Alquimistas**. Madrid: Alianza, 1974.
- \_\_\_\_\_. **O Mito do Eterno Retorno**. Lisboa: Edições 70, 1978a.
- \_\_\_\_\_. **Mito e Literatura**. São Paulo: Perspectiva, 1978b.
- \_\_\_\_\_. **História das Crenças e das Idéias Religiosas**, v. I e II. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979a.
- \_\_\_\_\_. **Ocultismo, bruxaria e Correntes Culturais**. Belo Horizonte: Interlivros, 1979b.
- \_\_\_\_\_. **Origens: história e sentido na religião**. Lisboa: Edições 70, 1989a.
- \_\_\_\_\_. **Mitos, Sonhos e Mistérios**. Lisboa: Edições 70, 1989b.
- \_\_\_\_\_. **Imagens e Símbolos**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- \_\_\_\_\_. & COULIANO, Joan P. **Dicionário das Religiões**. Com a colaboração de H. S. Heisner. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- \_\_\_\_\_. **Yoga: Imortalidade e Liberdade**. São Paulo: Palas Athena, 1996.
- \_\_\_\_\_. **Mito e Realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1998a.
- \_\_\_\_\_. **Tratado de História das Religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1998b.
- \_\_\_\_\_. **Mefistófeles e o Andrógino**. São Paulo: Martins Fontes, 1999a.
- \_\_\_\_\_. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1999b.
- \_\_\_\_\_. **Erotismo Místico en la India**. Barcelona: Kairós, 2001.
- ELLENBERGER, Henri. **The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry**. New York: Basic Books, 1970.

- ELMAN, Benjamin. "Nietzsche and Buddhism". In: **JSTOR: Journal of the History of Ideas**. <http://www.jstor.org/pss/2709223>, acessado em 19 de abril de 2011.
- EMBREE, Ainslie T. **The Hindu Tradition**. New York: Vintage, 1972.
- EMERSON, Ralph Waldo. **Essays and English Traits**. Part 5, Harvard Classics, London: Kessinger Publishing, 2004.
- EHRMAN, Bart. **Lost Christianities**. New York: Oxford University Press, 2003.
- ESCOBAR, Carlos Henrique. **Zaratustra: o corpo e os povos da tragédia**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000.
- EVERAERT, John. "Willem Bolts, India Regained and Lost: Indiamen, Imperial Factories and Country Trade (1775-1785)". In: MATHEW, K.S. (ed.). **Mariners, Merchants, and Oceans: Studies in Maritime History**. Delhi: Manohar, 1995, pp 363-369.
- EVISON, Gillian. "The Sanskrit Manuscripts of Sir William Jones in the Bodleian Library". In: MURRAY, Alexander (ed.). **Sir William Jones, 1746-1794: A Commemoration**. New York: Oxford University Press, 1998, pp. 123-142.
- EZE, Emmanuel C. "El color de la razón: las ideas de 'raza' en la antropología de Kant. In: MIGNOLO, W. (org.). **Capitalismo e Geopolítica del Conocimiento: el Eurocentrismo y la Filosofía de la Liberación en el Debate Intelectual Contemporáneo**. Buenos Aires: Signo, 2001, pp. 201-252.
- FEUERSTEIN, Georg, KAK, Subhash & FRAWLEY, David. **In Search of the Cradle of Civilization**. Delhi: Motilal Banarsidass, 2005.
- FICHTE, J. G. FICHTE, J. G. **Werke**, vol. VII, Berlin: W. De Gruyter, 1971.
- \_\_\_\_\_. **Los Caracteres de la Edad Contemporánea**. Madrid: Revista de Occidente, 1976.
- FIGL, Johann. "Os Primeiros Contatos de Nietzsche com o Pensamento Asiático". In: **Cadernos Nietzsche**, n. 15, 2003, pp. 83-103.
- FIGUEIRA, Dorothy Matilda. **Translating the Orient: the reception of Śākuntala in nineteenth century Europe**. New York: SUNY Press, 1991.
- \_\_\_\_\_. "The Veda, Upangas, Upavedas, and Upnekhata in European Thought". In: PATTON, Laurie. **Authority, Anxiety, and Canon: essays in Vedic interpretation**. New York: SUNY Press, 1994, pp. 201-234.
- \_\_\_\_\_. **The Exotic: a decadent quest**. New York: State University of New York Press, 1994.
- \_\_\_\_\_. **Aryans, Jews, Brahmins: theorizing authority through myths of identity**. New York: SUNY Press, 2002.

- FLEURY, Laurent. **Max Weber**. Lisboa: Edições 70, 2003.
- FLOOD, Gavin. **El Hinduismo**. Madrid; Akal, 2008.
- FONSECA, Luís Adão da. "The Discovery of Atlantic Space". In: WINIUS, George. **Portugal, the Pathfinder**: journeys from the Medieval toward the Modern World, 1300-ca.1600. Madison: The Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1995, pp. 5-17.
- FOX, Richard. "East of Said". In: SPRINKER, Michael (org.). **Edward Said**: a critical reader. Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell, 1992, pp. 144-156.
- FUCHS, Martin. **Theorie und Verfremdung**. Max Weber, Louis Dumont und die Analyse der indischen Gesellschaft. Frankfurt: Peter Lang, 1988.
- FUCHS, Victor R. **Who Shall Live?** New York: Basic Books, 1974.
- GABETTI, Giuseppe. **Augusto Platen e la Bellezza come Ideale Morale**. Genova: Formiggini, 1915.
- GANERI, Jonardon. **Indian Logic**: a reader. Surrey: Routledge Curzon, 2001.
- GANIN, John. "Chaucer, Boccaccio, Confession, and Subjectivity". In: KOFF, Leonard Michael & SCHILDGEN, Brenda Deen (eds.). **The Decameron and the Canterbury Tales**: new essays on an old question. London: Associated University Presse, 2000, pp. 128-147.
- GARBE, Richard. **India and Christendom**. The Historical Connection Between Their Religions. Illinois: Open Court Publishing Co., 1959.
- \_\_\_\_\_. **The Philosophy of Ancient India**. Whitefish: Kessinger Publishing, 2004.
- GARCÍA-ORMAECHEA, Carmen. **El arte indio**. Colección Historia del arte, Madrid, 1989.
- GARDINER, Patrick. (org.). **Teorias da História**. Lisboa: Gulbenkian, 1984.
- GARRATT, Geoffrey Theodor. **El Legado de la India**. Madrid: Pegaso, 1950.
- \_\_\_\_\_. **The Legacy of India**. Warwickshire: Read Books, 2007.
- GAUTIER, François. **Arise Again, O'India**. Har-Anand Publications, 2000.
- GAVILÁN, Enrique. "De las ventajas e inconvenientes del resentimiento para el estudio de las religiones: Nietzsche y Weber". In: LLINARES, J. B. (ed.). **Nietzsche, 100 años después**. Valencia: Pre-textos, 2002, pp. 135-154.
- GELLNER, David. "Max Weber, Capitalism, and the Religion of India". In: HAMILTON, P. **Max Weber**: critical assessments 2, vol. IV. London: Routledge, 1991, pp. 247-267.

- GERMANA, Nicholas. **The Orient of Europe: The Mythical Image of India and Competing Images of German National Identity, 1760-1830.** Tese de Doutorado do Departamento de História, Bosto College, USA, 2006.
- GERTZ, R.E. (org.). **Marx Weber e Karl Marx.** São Paulo: Hucitec, 1994.
- GIACÓIA Jr., Oswaldo. **Labirintos da Alma.** Nietzsche e a auto-supressão da moral. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997.
- \_\_\_\_\_. **Nietzsche & Para Além de Bem e Mal.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- GILPIN, George & ALMEIDA, Hermione. **Indian Renaissance: British romantic art and the prospect of India.** Burlington: Ashgate Publishing, 2005.
- GIRARD, Georges . **La Jeunesse d'Anatole France.** Paris: Gallimard, 1925.
- GLASENAPP, Helmut von. **Die Philosophie der Inder.** Stuttgart: Kröner, 1985.
- GLEIZER, Raquel & ALBIERI, Sara. **O Campo da História e as “Obras Fronteiriças”:** algumas observações sobre a produção historiográfica brasileira e uma proposta de conciliação. In: Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, n. 48, São Paulo, mar/2009, pp. 13-30.
- GOEL, Sita Ram. **Jesus Christ: An Artifice for Aggression.** New Delhi: Voice of India, 1994.
- \_\_\_\_\_. **Catholic Ashrams: Sannyasins or Swindlers?.** New Delhi: Voice of India 1995.
- \_\_\_\_\_. **History of Hindu-Christian Encounters.** New Delhi: Voice of India, 1996.
- GOETHE, Johann Wolfgang von. **Máximas e Reflexões.** Lisboa: Guimarães, 1987.
- GOLDSTÜCKER, Theodor. **Inspired Writings of Hinduism.** Calcutta: Susil Gupta, 1952.
- GOLZIO, Karl-Hein. “Zur Verwendung indologischer Literatur in Max Weber Studie über Hinduismus und Buddhismus”. In: SCHLUCHTER, Wolfgang. **Studie über Hinduismus und Buddhismus.** Frankfurt: Suhrkamp, 1984, pp. 363-373.
- GOMBRICH, Richard, **Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo.** New York: Routledge and Kegan Paul, 1988.
- GOPAL, Ram. **Kalidasa: his Art and Culture.** Delhi: Concept Publishing Company, 1984.
- GOSWAMI, Amit. **A Física da Alma.** São Paulo: Aleph, 2006.
- GOWEN, Herbert. “The ‘Indian Machiavelli’ or Political Theory in India Two Thousand Years Ago”. In: **Political Science Quarterly,** Vol. 44, n. 2, Jun/1929, pp. 173-192.
- GRAMMATICUS, Saxus. **Gesta Danorum.** Translated to English by Oliver Elton. Madison: Norroena Society, 1905.

- GRANT, Charles (ed.). **Observations on the State of Society Among the Asiatic Subjects of Great Britain, Particularly with Respects to Morals; and on the Means of Improving It.** London: House of Commons, 1823.
- GRAY, John. **Cachorros de Palha.** Rio de Janeiro: Record, 2005.
- GROF, Stanislav. **Ancient Wisdom and Modern Science.** New York: SUNY Press, 1984.
- GUBERNATIS, Angelo de (Ed.). **Gli Scritti del Padre Marco della Tomba:** missionario nelle Indie orientali. Florence: Le Monnier, 1878.
- GUDMUNSEN, Chris. **Wittgenstein and Buddhism.** New York: Macmillan, 1977.
- GUÉNON, René. **Introducción General al Estudio de las Doctrinas Hindúes.** Buenos Aires: Losada, 1945.
- GUERREIRO, Mario. **Ceticismo ou Senso Comum?.** Coleção Filosofia – 102, Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- GUPTA, Bhim Sen. **The Glassy Essence:** a study of E. M. Forster, L. H. Myers, and Aldous Huxely in relation to Indian thought. Kurukshetra: Kurukshetra University, 1976.
- GUPTA, Krishna Prakash. “Probleme der Bestimmung des Hinduismus in Max Webers Indienstudie”. In: SCHLUCHTER, Wolfgang. **Studie über Hinduismus und Buddhismus.** Frankfurt: Suhrkamp, 1984, pp. 149-177.
- GUPTA, R. “Freud and Schopenhauer”. In: FOX, Michael (ed.) **Schopenhauer:** his Philosophical Achievement. New Jersey: Barnes & Noble Books. 1980.
- GUSMÃO, Luís. “A Concepção de Causa na Filosofia das Ciências Sociais de Max Weber”. In: SOUZA, Jessé. **A Atualidade de Max Weber.** Brasília: UNB, 2000, pp. 235-259.
- HABERMAS, Jürgen. “La Teoría de la Racionalización de Max Weber”. In: **Teoría de la acción comunicativa.** Madrid: Taurus, 1987, pp. 197-350, tomo I.
- \_\_\_\_\_. **Técnica e Ciência como “Ideologia”.** Lisboa: Edições 70, 1987.
- HALBFASS, Wilhelm. **India and Europe:** an essay in philosophical understanding. Delhi: Motilal Banarsidass, 1990. [*Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung.* Stuttgart: Schwabe & Co AG Verlag, 1981].
- \_\_\_\_\_. **Mente y Espíritu:** karma e renacimiento, dos conceptos fundamentales en la filosofía hindú. Barcelona: Libros Cúpula, 2001.
- HALÉVY, Daniel. **La Vie de Frédéric Nietzsche.** Paris: Calmann-Lévy, 1922.
- \_\_\_\_\_. “Les Trois Vies de Jules Michelet”. In: **Révue Hebdomadaire,** Set/1928, pp.77-104.

- \_\_\_\_\_. “**Solidão e Morte de Nietzsche**”. In: <http://www.consciencia.org/nietzschehalevy7.shtml>, acessado em 15 de outubro de 2010.
- HARRIS, Kenneth Marc. **Carlyle and Emerson: Their Long Debate**. Cambridge: Harvard University Press, 1978.
- HARRIS, Marvin. **Vacas, Porcos e Bruxas: Os Enigmas da Cultura**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- HART, Kevin. “Jacques Derrida: The God Effect”. In: BLOND, Philip (Ed.). **Post-Secular Philosophy: Between Philosophy and Theology**. London: Routledge, 1998, pp. 259-80.
- HAWLEY, Daniel S. “L’Inde de Voltaire”. In: MASON, H. T. (ed.). **Studies on Voltaire and the 18th Century**, v. CXX, Oxford, 1974, pp. 139-178.
- HEGEL, G.W.F. **The Philosophy of History**. Kitchener: Batoche Books, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Hegel: the Letters**, trans. Clark Butler and Christianne Seiler, Bloomington: Indiana University Press, 1984.
- \_\_\_\_\_. **Lecciones Sobre la Filosofía de la Historia Universal**. Madrid: Alianza Editorial, 1989.
- \_\_\_\_\_. **Elements of the Philosophy of Right**. Edited by Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- \_\_\_\_\_. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)**. Vols. I-III. São Paulo: Edições Loyola, 1995.
- \_\_\_\_\_. **Lecciones sobre la Historia de la Filosofía**. Vol. I, México: FCE, 1995.
- \_\_\_\_\_. **On the Episode of the Mahābhārata known by the name Bhagavad-gītā by Wilhelm von Humboldt**. Trans. Herbert Herring, Delhi: Indian Council of Philosophical Research, 1995.
- \_\_\_\_\_. **Curso de Estética**. Vols. I-IV, São Paulo: EDUSP, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Phenomenology of Spirit**. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- \_\_\_\_\_. **Filosofia da História**. Brasília: UNB, 2008.
- HEIDEGGER, M. **Introdução à Metafísica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1966.
- HERLING, Bradley. **The German Gītā: hermeneutics and discipline in the German reception of Indian Thought, 1778-1831**. London: Routledge, 2006.
- HERMANN, Kulke & ROTHERMUND, D. **A History of India**. Delhi: Rupa and Co, 1991.

- HERODOTUS. **The Histories**. Translated by Robin Waterfield; with an introduction and notes by Carolyn Dewald. New York: Oxford University Press, 1998.
- HERTEL, Johannes. **The Panchatantra**: a collection of ancient Hindu tales in the recension called Panchakhyana, and dated 1199 A.D., of the Jaina Monk, Purnabhadra. Cambridge: Harvard University, 1908.
- HESÍODO. **Os Trabalhos e os Dias**. São Paulo: Iluminuras, 1990.
- HEWA, Soma. "The Spirit of Religion and the Secular Interest: Sri Lanka Buddhism and Max Weber's Thesis Today". In: SWATOS, W. H. **Twentieth-Century World Religious Movements in Neo-weberian Perspective**. Lewiston: Mellen Press, 1992, pp. 61-73.
- HIEATT, A. Kent. **Beowulf and Other Old English Poems**. New York: Bantam Books, 1983.
- HILTEBEITEL, Alf. "Krishna and Odin: Interventions". In: **The Ritual of Battle**: Krishna in the Mahābhārata. Ithaca: Cornell University Press, 1976.
- HIRSH, John (ed.) **Barlam and Iosaphat**: A Middle English Life of Buddha. London: Oxford University Press, 1986.
- HODDER, Alan D. "Ex Oriente Lux": Thoreau's Ecstasies and the Hindu Texts. In: *The Harvard Theological Review*, v. 86, n° 4., Oct./1993, pp. 403-438.
- HOFMANN, A. (et al). **Plantas de los Dioses**. México: F.C.E., 1982.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do Paraíso**: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969.
- HOLT, Linda Brown. **Viewing Meister Eckhart Through the Bhagavad Gītā**. NY: iUniverse, 2004.
- HOLT, P. M. & LAMBTON, Ann K.S (eds). **The Cambridge History of Islam**. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- HOPKINS, Daniel. **Father and Son, East is West**: the Buddhist sources to Christianity and its contribution to medieval myths. North Carolina: Lulu.com, 2007.
- HOPKINS, Edward Washburn. **The History of Religions**. New York: The Macmillan Company, 1918.
- HOPKINS, T. **The Hindu Religious Tradition**. Encino: Dickenson Publishing Company, 1971.
- HORKHEIMER, Max & ADORNO, T. **Sociológica**. Madrid: Taurus, 1971.
- HORNER, Isaline Blew. **Milinda's Questions I**. Oxford: The Pali Text Society, 1996.

- HOVSEPIAN, Nubar. "Connections with Palestine". In: SPRINKER, Michael (org.). **Edward Said: a critical reader**. Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell, 1992, pp. 05-18.
- HUGO, Victor. **Les Orientales**. Paris: Hachette, 1859.
- \_\_\_\_\_. **Selected Poems of Victor Hugo: A Bilingual Edition**. Chicago: University of Chicago Press, 2004.
- HUMBOLDT, Wilhelm von. **Linguagem, Literatura, Bildung**. Edição bilingüe organizada por Markus J. Weininger (et al.). Florianópolis: UFSC, 2006.
- HUNTER, William W. **The Imperial Gazetteer of India**. London: Trubner & Co., 1886.
- \_\_\_\_\_. **Life of Brian Houghton Hodgson**. London: John Murray, 1896
- HUSSAIN, Sayida Surriya. **Garcin de Tassy**. Biographie et étude critique de ses œuvres, n° 22, Pondichéry: l'Institut Français d'Indologie, 1962.
- IGGERS, Georg. **The German Conception of History: the national tradition of historical thought from Herder to the present**. Middletown: Wesleyan University Press, 1968.
- Ilich, Ivan. **A Convivencialidade**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1976.
- IKEGAMI, Keiko. **Barlaam and Josaphat**. New York: AMS Press, 1999.
- INDEN, Ronald. **Imagining India**. Bloomington: Indiana University Press, 2000.
- INNES, Arthur D. **A Short History of the British in India**. London: Methuen, 1919.
- IRWIN, Robert Graham. **For Lust of Knowing: the Orientalists and their Enemies**. London: Allen Lane: 2006.
- \_\_\_\_\_. **The Penguin Anthology of Classical Arabic Literature**. London: Penquin Books, 2006.
- IYENGAR, Krishnaswami. "Sylvain Lévi". In: **Eminent Orientalists: Indian, European, American**. Delhi: Asian Educational Services, 1991, pp. 369-378.
- JACKSON, A. V. Williams. **History of India**, vol. IX: Historic Accounts of India by Foreign Travellers, Classic, Oriental, and Occidental. New York: Cosimo Inc., 2009.
- JACOBS, Joseph. "Introduction". In: **The earliest English Version of the Fables of Bidpai**. London: D. Nutt, 1888.
- JAIN, Nem Kumar. **Science and Scientists in India: Vedic to Modern**. Delhi: Indian Book Gallery 1982.
- JENSEN, Eric Frederick. **Schumann**. New York: Oxford University Press US, 2005.



- JOLLY, J. (ed.). “*Arthasāstra und Dharmasastra*”. In: **Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft**, 67, 1913, pp. 49–96.
- \_\_\_\_\_. **Arthasāstra of Kautilya**. 2 vols. Lahore: Motilal Banarsidass, 1923.
- KALBERG, Stephen. “Max Weber’s Types of Rationality: cornerstones for the analysis of rationalization processes in History”. In: **American Journal of Sociology**, vol. 85, n° 05, 1980, pp. 1145-1179.
- \_\_\_\_\_. **Max Weber’s Comparative-Historical Sociology**. Chicago: Chicago Press, 1994.
- KĀLIDĀSA. **The Recognition of Śakuntalā**. New York: Oxford University Press, 2001.
- KANG, Tarandeep Singh. **German Philosophy and the Idea of India**. Dissertação de Mestrado do Departamento de História, University of Alberta, Canada, 2003.
- KANT, Immanuel. **Sobre la paz Perpetua**. 6ª ed., Madrid: Tecnos, 1998.
- \_\_\_\_\_. **Antropología en Sentido Pragmático**. Madrid: Alianza Editorial, 1991.
- KANTOWSKY, Detlef (org.). **Recent Research on Max Weber’s Studies of Hinduism**. Munich: Weltforum Verlag, 1986.
- KÄSLEY, Dirk. **Einführung in das Studium Max Webers**. Munich: Beck, 1979.
- KARATANI, Kojin. “Uses of Aesthetics: after orientalism”. In: BOVÉ, Paul A. (org.). *Edward Said*. *Boundary*, v. 25, n° 02, Duke University Press, 1998, pp. 145-160.
- KAUṬĪLYA ARTHA ŚĀSTRA. By R. P. Kangle. Delhi: Motilal Banarsidass, vols. I-III, 1986.
- KEAY, John. **India Discovered: the achievement of the British Raj**. Delhi: Rupa and Co., 1981.
- KEITH, Arthur Berriedale. “Bhavabhuti and the Veda”. In: **The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland**, Jul/1914, pp. 729-773.
- \_\_\_\_\_. **The Religion and Philosophy of the Veda and Upaniṣads**. Cambridge: Mass, 1925.
- KENNEDY, Valerie. **Edward Said: a critical introduction**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2000.
- KEYSERLING, Hermann. **The Travel Diary of a Philosopher**. New York: Harcourt, Brace & Company, 1929, 2 vol.
- KHAN, M. Siddiq. “The Early History of Bengali Printing”. In: **The Library Quarterly**, vol. 32, n. 1, Jan/1962, pp. 51-61.
- KILLINGLEY, Dermot. **Rammohun Roy in Hindu and Christian Tradition: the Teape lectures 1990**. Newcastle Upon Tyne: Grevatt & Grevatt, 1993.

- KING, Richard. **Orientalism and Religion, Postcolonial Theory, India and “The Mythic East”**. London: Routledge, 2008.
- KINSLEY, David. **Hindu Goddesses: Vision of the Divine Feminine in the Hindu Religious Traditions**. Delhi: Motilal Banarsidass, 1998.
- KLATT, Johannes. “Rosen, Friedrich”. In: **Allgemeine Deutsche Biographie**. Band 29, Leipzig: Duncker & Humblot, 1889.
- KLOSTERMAIER, Klaus. **A Survey of Hinduism**. New York: Suny Press, 1989.
- KOCHHAR Rajesh K. “Secondary Tools Of Empire: Jesuit Men of Science in India”. In: SOUZA, Teotonio R. de (ed.). **Discoveries, Missionary Expansion and Asian Cultures**, Delhi: Concept Publishing Company, 1994, pp. 175-183.
- KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à Leitura de Hegel**. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora UERJ, 2000.
- KOPF, David. **British Orientalism and the Bengal Renaissance**. Calcutta: Firma K. L. Mukhopadhyay, 1969.
- KOSAMBI, D.D. **The Culture and Civilization of Ancient India**. Delhi: Vikas P. House, 1994.
- KOSELLECK, R. **Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos**. Rio de Janeiro: Contraponto/ Ed. PUC-Rio, 2006.
- KREMER-MARIETTE, A. “La Pénssée de Nietzsche Adolescent”. In: **Études Germaniques**, n. 24, 1969, pp. 223-233.
- KUITERS, Willem. “Dow, Alexander (1735/6-1779)”. In: **Oxford Dictionary of National Biography**. Oxford: Oxford University Press, 2004, online: [www.oxforddnb.com/index/101007957](http://www.oxforddnb.com/index/101007957), acessado em 25/01/2010.
- KULKE, Hermann. “Max Weber’s Contribution to the Study of Hinduization in India and Indianization in Southeast Asia”. In: KANTOWSKI, D. (ed.). **Recent Research on Max Weber’s Studies of Hinduism**. Munich: Weltforum Verlag, 1986, pp. 97-116.
- \_\_\_\_\_ & ROTHERMUND, Dietmar. **A History of India**. London: Routledge, 1998.
- KUMAR, Raj. **Essays on Ancient India**. Delhi: Discovery Publishing House, 2003.
- LACH, Donald & KLEY, Edwin Van. **Asia in the Making of Europe**, vol. III: A Century of Advance, book 1. Chicago: University of Chicago Press, 1993.
- \_\_\_\_\_. **Asia in the Making of Europe**, vol. II: A Century of Wonder. Book 2: The Literary Arts. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

- LA CROZE, Maturin. **Histoire du Christianisme des Indes**. Paris: Aux Depens de la Compagnie, 1758, 2 vols.
- LAÉRCIO, Diógenes. **Vidas, Opiniones y Sentencias de los Filósofos mas Ilustres**. Valladolid: Editorial Maxtor, 2008.
- LAPING, J. **Pragmatism and Transcendence: Aspects of Pragmatic Soteriology (“Heilspragmatik”) in Indian Tradition**. In: KANTOWSKY, Detlef (org.). **Recent Research on Max Weber’s Studies of Hinduism**. Munich: Weltforum Verlag, 1986, pp. 199-207.
- LANG, David Marshall (trad.). **The Balavariani (Barlaam and Josaphat): a Tale from the Christian East translated from the Old Georgian**. Berkeley: University of California Press, 1966.
- LATOCHE, Serge. “L’Exception Occidentale au Pêril de la Mondialisation”. In: THÉODOROU, Spyros. **L’Exception dans tous ses États**. Marseille: Editions Parenthèses, 2007, pp. 42-67.
- LAZARTE, Rolando. **Max Weber: ciência e valores**. São Paulo: Cortez Editora, 1996.
- LEFEBVRE, Henri. **Hegel, Marx, Nietzsche, o el reino de las sombras**. Madrid: Siglo XXI, 1976.
- LE GOFF, Jacques. “L’Occident Medieval et L’Océan Indien: un horizon onirique”. In: **Pour au Autre Moyen-Age – Temps, travail et culture en Occident**. Paris: Gallimard, 1977.
- LE GUILLOU, Louis. **Lettres Inédites du Baron d’Eckstein**. Société et littérature à Paris en 1838-40. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.
- LEIBNIZ, G. W. **Novos Ensaio Sobre o Entendimento Humano**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- LENORMANT, François. **Les origines de l’histoire d’après la Bible et les traditions des peuples orientaux**. Paris: Maisonneuve, 1890.
- LÉVI, Sylvain, **La Doctrine du Sacrifice dans les Brâhmanas**. Paris: Ernest Leroux, 1898.
- LÉVI-STRAUSS, C. **A Lição de Sabedoria das Vacas Loucas**. In: *Novos Estudos Cebrap*, nº 70, São Paulo: Cebrap, Nov/2004.
- LEWIS, H. D & SLATER, R Lawson. **Religiones Orientales y Cristianismo**. Barcelona: Editora Labor, 1968.
- LICHTENBERGER, Henri. **Le Poème et la Légende des Nibelungen**. Paris: Hachette, 1891.
- LIÉBANA, F. Villar (trad.). **Atma y Brahma**. Madrid: Editoria Nacional, 1978.

- LINCOURT, Jared. **Revaluating Nietzsche and Buddhism: Active and Passive Nihilism**. In: <http://organizations.oneonta.edu/philosc/papers09/Lincourt.pdf>, acessado em 19 de abril de 2011.
- LING, T. “Weber and Indian Religion”. In: **Karl Marx and Religion: in Europe and in India**. London: Macmillan Press, 1980, pp. 81-103.
- LORENZEN, David. “Marco Della Tomba y la Misión de Tibet”. In: **Kervan – Rivista Internazionale di studii afroasiatici**, n. 6 – luglio 2007, pp. 47-53.
- LÓPEZ, Maria Román. “Hacia un Encuentro Oriente-Occidente”. In: **ÉNDOXA: Series Filosóficas**, nº 12, Madrid: UNED, 2000, pp. 125-140.
- LOVE, John. “Max Weber’s Orient”. In: TURNER, S. (ed.). **The Cambridge Companion to Weber**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 172-199.
- LÖWITH, Karl. **O Sentido da História**. Lisboa: Edições 70, 1991.
- LUISETTI, Federico. **Nietzsche’s Orientalist Biopolitics**. Conferência internacional na Universidad Diego Portales, Santiago do Chile, 2010. In: <http://www.nietzsche.cl/docs>, acessado em 23 de maio de 2011.
- LUKÁCS, G. **O Jovem Marx e Outros Escritos de Filosofia**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007.
- LUKEN, henri. **Les Traditions de L’Humanité: ou la révélation primitive de Dieu parmi les paiens**. Paris: Lib. Lethielleux, 1862, vol. 1.
- LÚLIO, Raimundo. **Livro das Bestas**. São Paulo: Edições Loyola, 1990.
- LURIE, Edward. **Louis Agassiz. A Life in Science**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1988.
- McCALLA, Arthur. **A Romantic Historiosophy: the philosophy of history of Pierre-Simon Ballanche**. Boston: Brill, 1998.
- MACDONALD, Duncan Black. “The Early History of the Arabian Nights”. In: **Journal of the Royal Asiatic Society**, 1924, pp. 353-397.
- MACDONELL, Arthur. **India’s Past: a survey of her literatures, religions, languages and antiquities**. New Delhi: Asian Educational Services, 1994.
- \_\_\_\_\_. **A History of Sanskrit Literature**. London: Kessinger Publishing, 2004.
- MAcRAE, Donald. **As Idéias de Max Weber**. São Paulo: Cultrix, 1988.
- MAFFESOLI, Michel. **O Tempo das Tribos: declínio do individualismo nas sociedades de massa**. Rio de Janeiro: Forense, 2000.
- MAGUIRE, Jack. **Essential Buddhism**. New York: Simon and Schuster, 2001.

- MAHADEVAN, T. M. **Invitación a la Filosofía de la India**. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- MAJUMDAR, R. C. (et al.). **History and Culture of the Indian People**. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1965, vol. 10.
- MALAMOUD, Charles. **Cuire le Monde: rite et pensée dans l'Inde ancienne**. Paris: La Découverte, 1989.
- MANU-SMṚTI. Versión Castellana de V. García Calderón. **Manava-Dharma-Sastra**. Paris: Casa Editorial Garnier Hermanos, 1924.
- MARCHAND, Suzanne. **German Orientalism in the Age of Empire: religion, race, and scholarship**. New York: Cambridge University Press, 2009.
- MARKOVITS, Claude. **A History of Modern India, 1480-1950**. London: Anthem, 2004.
- MARSHALL, Peter (ed.). **The British Discovery of Hinduism in the Eighteenth Century**. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- MARTÍN, Consuelo (ed.). **Bhagavad-gītā**. Con los comentarios advaita de Śankara. Madrid: Editorial Trotta, 2009.
- MARX, Karl. **Coleção Os Pensadores**, nº XXXV, 1ª edição, São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- \_\_\_\_\_. **O Capital: crítica da economia política**. São Paulo: Difel S. A. 7ª edição, 1982.
- \_\_\_\_\_. **Manuscritos Econômico-Filosóficos**. Lisboa: Edições 70, 1993.
- \_\_\_\_\_. **A Ideologia Alemã**. Tradução, organização e prefácio de Marcelo Backes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- MASLOW, A. H. **Introdução à Psicologia do Ser**. 2.ed. Rio de Janeiro: Eldorado, s/d.
- MATA, Sérgio da. "O Mito de 'A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo' como Obra de Sociologia". In: **LOCUS, revista de história**, Juiz de Fora, v. 12, n.1, 2006, pp. 113-126.
- MATTESSICH, Richard. **The beginnings of accounting and accounting thought: accounting practice in the Middle East (8000 B.C. to 2000 B.C.) and accounting thought in India (300 B.C. and the Middle Ages)**. London: Taylor & Francis, 2000.
- MATTON, S. **Introduction à le Char Triomphal de L'antimoine**. Paris: Retz, 1977.
- MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: EDUSP, 1974.
- MAYER, Hans. "La lite tra Heine e Platen". In: **I Diversi**, Milano: Garzanti, 1977.

- McEVILLEY, Thomas. **The Shape of Ancient Thought: Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies**. NY: Allworth Press, 2002.
- McGETCHIN, Douglas T. **The Sanskrit Reich: translating Ancient India for Modern Germans, 1790-1914**. Tese de Doutorado do Departamento de História, University of Califórnia (San Diego), USA, 2002.
- \_\_\_\_\_. (et. al.). **Sanskrit and “Orientalism”**: Indology and comparative linguistics in Germany, 1750-1958. Delhi: Manohar, 2004.
- \_\_\_\_\_. **Indology, Indomania, and orientalism: ancient India's rebirth in modern Germany**. New Jersey: Fairleigh Dickinson University Press, 2009.
- MEISAMI, Julie Scott & STARKEY, Paul. **Encyclopedia of Arabic Literature**. London: Taylor & Francis, 1998.
- MENDELS, Doron. “The Five Empires: a Note on a Propagandistic Topos”. In: **The American Journal of Philology**, v. 102, n° 3, Autumn/1981, pp. 330-337.
- MENEN, Aubrey. **The Mystics**. New York: Dial, 1974.
- MEHTA, Binita. **Widows, Pariahs, and Bayadères: India as Spectacle**. Lewisburg: Bucknell University Press, 2002.
- MÉRY, Joseph. **Les Nuits d’Orient**. Paris: Michel Levy Frères, 1859.
- MESQUITA, Fábio. **Schopenhauer e o Oriente**. Dissertação de Mestrado, Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.
- MEYER, Eduard. **Zur Theorie und Methodik der Geschichte**. In: *Kleine Schriften*, Hale: Niemeyer, 1902.
- MICHELET, Jules. **Histoire de Fance**. Vol. VIII (Réforme). Paris: Chamerot, 1857.
- \_\_\_\_\_. **The Bird**. London: T. Nelson and Sons, 1868.
- \_\_\_\_\_. **Bible of Humanity**. Whitefish: Kessinger Publishing, 2003.
- MILEWSKA, Iwona. “First European Missionaries on Sanskrit Grammar”. In: FRYKENBERG, Robert Eric (edt.). **Christians and Missionaries in India: cross-cultural communication since 1500**. Michigan: W. B. Eerdmans Publishing, 2003, pp. 62-69.
- MILL, James & WILSON, Horace. **The History of British India**. London: James Madden, 1858, v.I.
- MILLER, J. Hillis. “**Beginning with a Text**”. In: *Diacritics*, vol. 4, n° 03, 1976.
- MINER, Horace. **Body Ritual among the Nacirema**. In: *American Anthropologist*, New Series, vol. 58, n° 3, Jun/1956, pp. 503-507.

- MISTRY, Freny. **Nietzsche and Buddhism**: prolegomenon to a comparative study. Berlin: Gruyter, 1981.
- MITRA, Priti. **Life and Society in The Vedic Age**. Calcutta: Sanskrit Pustak Bhandar, 1966.
- MITRA, Sisirkumar. **The Vision of India**. New Delhi: Crest Publishing House, 1994.
- MITTAL, Sushil & THURSBY, Gene (eds.). **Studying Hinduism**: key concepts and methods. London: Routledge, 2008.
- MITZMAN, Arthur. **La Jaula de Hierro**: una interpretación histórica de Max Weber. Madrid: Alianza Editorial, 1976.
- MODAK, B. R. **Sayana**. Delhi: Sahitya Akademi, 1995.
- MOHAN, Jyoti. **La Civilisation la Plus Antique**: Voltaire's Image of India. In: *Journal of World History*, vol. 16, n. 2, University Hawai Press, 2005, pp. 173-185.
- MOMMSEN, Wolfgang J. **Max Weber und die deutsche Politik, (1890- 1920)**. Tübingen: Mohr, 1974.
- \_\_\_\_\_. **Max Weber, Sociedad, Política y Historia**. Buenos Aires: Alfa, 1981.
- \_\_\_\_\_. & OSTERHAMMEL, J. (orgs.). **Max Weber and his Contemporaries**. London: Allen & Unwin, 1987.
- \_\_\_\_\_. & SCHWENTKER (orgs.). **Max Weber und seine Zeitgenossen**. Göttingen: Vandenhoeck, 1988.
- MONIER-WILLIAMS, Monier. **Religious Thought and Life in India**. Oxford: Oxford University Press, 1885.
- \_\_\_\_\_. **Hinduism**. Calcutta: Susil Gupta, 1956.
- \_\_\_\_\_. **Modern India and Indians**. Trubner's Oriental Series (44), London: Routledge, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Sanskrit-English Dictionary**: etymological and philologically arranged with special reference to cognate Indo-European languages. Delhi: Motilal Banarsidass, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Brahmanism and Hinduism**: Or Religious Thought and Life in India as Based on the Veda and Other Sacred Books of the Hindus. London: Kessinger Publishing, 2005.
- MORGAN, Kenneth W. **The Religion of the Hindus**. Delhi: Motilal Banarsidass, 1987.
- MORLEY, John William & FLEMING, F. **The Works of Voltaire, A Contemporary Version**. New York: E.R. DuMont, 1901.

- MOSES, Mohandas & MOULIK, Achala. **Dialogue if Civilizations**: William Jones and the Orientalists. Delhi: Aryan Books International, 2009.
- MOSTERIN, J. **El Pensamiento de la India**. Barcelona: Salvar, 1982.
- MOTA, Arlete José. **Horácio** – sátiras de cunho narrativo. Rio de Janeiro: Faculdade de Letras, Tese de Doutorado em Língua e Literatura Latina pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1998.
- MUKERJEE, Radhakamal. **The Culture and Art of India**. New York: F. A. Praeger, 1959.
- MÜLLER, Max. **Lectures on the Science of Language**: Delivered at the Royal Institution of Great Britain in February, March, April, & May, 1863. London: Longman/Green, 1864.
- \_\_\_\_\_. **Rig-Veda Samhita**. London: Oxford University Press, 1892, 6 vols.
- \_\_\_\_\_. **The Dhammapada**: The Sacred Books of the East Part Tem. London: Kessinger Publishing, 2004.
- \_\_\_\_\_. **Life and Letters of Fred Max Muller**. Edited by his Wife Georgina Adelaide. Delhi: Asian Educational Services, 2 Vols., 2005.
- \_\_\_\_\_. **India: What Can it Teach Us?**. Charleston: BiblioBazaar, LLC, 2008.
- MUNN, Mark Henderson. **The Mother of the Gods, Athens, and the Tyranny of Asia**: a study of sovereignty in ancient religion. Berkeley: University of California Press, 2006.
- MURR, Sylvie. **L'indologie du Pere Coeurdoux**. Vol. 2, Paris: Ecole Francaise d'Extreme Orient, 1987.
- MURTHY, N. "R. Shamashastry – the scholar who discovered *Arthaśāstra*". In: **Bhavan's Journal**, Dec/2009.
- NANDY, S. K. "A Critique of Maw Weber's Conception of the Ethic of India". In: **The Visvabharati Quarterly**, v. XXXII, 1966-1967, pp. 277-304.
- NEHRU, Jawaharlal. **The Discovery of India**. NY: Anchor Books, 1960.
- NEIL, Thomas. **Reading the Nibelungenlied**. Durham: University of Durham, 1995.
- NEILL, Stephen. **A History of Christianity in India**: The Beginnings to AD 1707. New York: Cambridge University Press, 2004.
- NELSON, Benjamin. "On Orient and Occident in Max Weber". In: **Social Research**, 1976, vol. 43, pp. 114-129.
- NIETZSCHE, F. **Despojos de Uma Tragédia**. Lisboa: Educação-Nacional, 1944.
- \_\_\_\_\_. **Obras Incompletas**. Coleção *Os Pensadores*, 2ª edição, São Paulo: Abril Cultural, 1978.



- \_\_\_\_\_. **Ecce Homo**: como alguém se torna o que é. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- \_\_\_\_\_. **Genealogia da Moral**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- \_\_\_\_\_. **O Nascimento da Tragédia**: ou helenismo e pessimismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1999a.
- \_\_\_\_\_. **O Caso Wagner**: um problema para músicos & Contra Wagner: Dossiê de um Psicólogo. São Paulo: Companhia das Letras, 1999b.
- \_\_\_\_\_. **A Gaia Ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Genealogia da Moral**: uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- \_\_\_\_\_. **Humano, Demasiado Humano**: um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhia das Letras, 2004a.
- \_\_\_\_\_. **Além do Bem e do Mal**: prelúdio a uma filosofia do futuro. São Paulo: Companhia das Letras, 2004b.
- \_\_\_\_\_. **Aurora**: reflexões sobre os preconceitos morais. São Paulo: Companhia das Letras, 2004c.
- \_\_\_\_\_. **Escritos sobre História**. Rio de Janeiro: Editora PUC-RIO, 2005.
- \_\_\_\_\_. **Crepúsculo dos Ídolos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- \_\_\_\_\_. **O Anticristo & Ditirambos de Dionísio**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- \_\_\_\_\_. **Assim Falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- NIRANJANA, Tejaswini. "Translation, Colonialism and Rise of English". In: **Economic and Political Weekly**, v. 25 n. 15, April/1990, pp. 773-779.
- NISBET, Robert. **História da Idéia de Progresso**. Brasília; UNB, 1985.
- NOBRE, Renarde Freire. **Nietzsche e Weber**: dois pólos de um mesmo mundo, dois mundos. Tese de doutorado em Sociologia, USP, 2003.
- NOVALIS. **Werke**. München: C.H.Beck, 1969.
- OAK, P. N. **Tajmahal The True Story**. Houston: A. Ghosh Publisher, 1989.
- OAKES, Guy. "Methodological Ambivalence: the case of Max Weber". In: **Social Research**, vol. 49, nº 03, 1982, pp. 589-615.

- \_\_\_\_\_. “Weber and the Southwest German School: the genesis of the concept of historical individual”. In: MOMMSEN, Wolfgang & OSTERHAMMEL, Jürgen (orgs.). **Max Weber and his contemporaries**. London: Unwin, 1989, pp. 434-446.
- ODDIE, Geoffrey. **Imagined Hinduism**: British Protestant missionary constructions of Hinduism, 1793-1900. London: Sage Publications, 2006.
- OLIVEIRA, Arilson. “A (Re)Volta do Mito e do Imaginário no Esquematismo Transcendente da Epistemologia Vintecentista e seu Alcance Social”. In: **Horizonte**, PUC-Minas, v.4, n.8, 2006, pp. 114-130.
- \_\_\_\_\_. “Os Mentores Intelectuais do Confucionismo, do Taoísmo e do Hinduísmo na Perspectiva Weberiana”. In: **Horizonte**, PUC-MINAS, v. 6, n. 10, 2007.
- \_\_\_\_\_. **Max Weber e a Índia**: o vaishnavismo e seu yoga social em formação. São Paulo: Blucher Acadêmico, 2009a.
- \_\_\_\_\_. “Desvendando a religião e as religiões mundiais em Max Weber”. In; **Horizonte**, PUC-MINAS, v.7, nº 14, 2009b.
- \_\_\_\_\_. “A Índia Muito Além do Incenso: um olhar sobre as origens, preceitos e práticas do vaishnavismo”. **História em Reflexão** (UFGD), v.3, n.5, 2009c.
- \_\_\_\_\_. “O Historiador Max Weber: Indologia e Historicismo na obra Weberiana”. In: **Revista de História**, 162, 1º semestre de 2010, pp. 311-333.
- OLIVEIRA, Gisele Pereira de. **As Faces da Devī**: a mulher na Índia antiga em sacrifício, ritos de passagem e ordem social na literatura sânscrita. São Paulo: Dissertação de Mestrado em História Social - USP, 2010.
- OLIVELLE, Patrick. **The Panchatantra. The Book of India’s folk Wisdow**. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- OLSON, Carl. “Orientalism”. In: MITTAL, Sushil & THURSBY, Gene (ed.). **Studying Hinduism**: key concepts and methods. New York: Routledge, 2008, pp. 278-288.
- O’MALLEY, Lewis Sydney Steward (ed.). **Modern India and the West**. New York: Oxford University Press, 1941.
- O’NILL, Charles E. (org.). **Diccionario Histórico de la Compañía de Jesus**, vol. IV, Roma: Instituum Historicum/Madrid: Universidade Pontificia Comillas, 2001.
- OSTLER, Nicholas. **Empires of the Word**: a language history of the world. New York: Harper Collins, 2005.
- OSTWALD, Peter. **Schumann**: The Inner Voices of a Musical Genius. Lebanon: University Press of New England, 1987.
- OWEN, David. **Maturity and Modernity**: Nietzsche, Weber, Foucault and the ambivalence of reason. London: Routledge, 1994.

- PAINE, Scott Randall. “Filosofia e o Fato Obstinado da Religião: O Oriente Reorienta o Ocidente”. In: **REVER**, setembro/2007, pp. 68-93.
- PALAZZO, Carmen. “Alexandra David-Néel: uma orientalista percorrendo a Ásia”. In: **FACJS- UniCEUB**, vol. 2, n. 1, 2007, pp. 60-74.
- PALENCIA, Angel Gonzalez. **História de la Literatura Arábigo-Española**. Barcelona: Editorial Labor S.A., 1928.
- PALLATH, J.J. (ed.). **Arnos Padiri: the First Malayalam Poet Scholar Orientalist**. Calicut: Arnos Padiri publications, 1994.
- PAÑCATANTRA. Tradução de Maria Valéria M. Vargas (et.al). **Pañcatantra: fábulas indianas**, livro I. São Paulo: Iluminuras, 2004.
- PANIKKAR, Raimundo. “In the Notion of Human Rights a Western Concept?” In: **Interculture**, Vol. XVII, n° 1, Cahier 82, p 28-47.
- PARK, Peter Kwan-Joon. **The Exclusion of Asia from the formation of modern canon of philosophy: debates in German philosophy, 1790-1830**. Tese de Doutorado do Departamento de História, University of California (Los Angeles), 2005.
- PARKES, Graham. “Nietzsche and East Asian Thought: Influences, impacts, and resonances”. In: **The Cambridge Companion to Nietzsche**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 356-383.
- PAZ, Octavio. **Vislumbres da Índia: um diálogo com a condição humana**. São Paulo: Mandarim, 1996.
- PELAYO, Marcelino Menéndez. **Origenes de la Novela**. Madrid: CSIC, 1905.
- PELLERIN, Clare Thérèse. **The Philosophies of History of Herder and Hegel**. Tese de doutorado pelo Department of Political Studies - University of Saskatchewan, 2005.
- PEUKERT, D. J. K. **Max Weber Diagnose der Moderne**. Gotinga: Vandenhoeck und Ruprecht, 1989.
- PHILONENKO, Alexis. “Fichte”. In: BELAVAL, Yvon. **Historia de la Filosofía: la filosofía alemana de Leibniz a Hegel**, Vol. VII, Madrid: Siglo XXI, 1977, pp. 302-356.
- PICOT, Georges. **Barthélemy Saint-Hilaire: notice historique**. Paris: Hachette, 1899.
- PIERUCCI, F. “Sociologia da Religião: área impuramente acadêmica”. In: MICELI, Sérgio (org.). **O que ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995)**. São Paulo: Editora Sumaré/ANPOCS, 1999.
- \_\_\_\_\_. “Máquina de Guerra Religiosa: O Islã Visto por Weber”. In: **Novos estudos CEBRAP**, n. 62, São Paulo, pp. 73-96, 2002.

- \_\_\_\_\_. **O Desencantamento do Mundo**: todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: Editora 34, 2003.
- PINGREE, David. "Islamic Astronomy in Sanskrit". In: **Journal for the History of Arabic Science**, vol. 2, 1978, pp. 315-330.
- PITTS, Monique. "Barlaam and Josaphat: A Legend for All Seasons". In: **Journal of South Asian Literature**, vol. XVI, 1981.
- PLATÃO. **Fedro**. Lisboa: Verbo, 1973.
- POLIAKOV, Léon. **The Aryan Myth**: a history of racist and nationalist ideas in Europe. New York: Barnes & Noble Books, 1996.
- POUILLON, François. **Dictionnaire des Orientalistes de Langue Française**. Paris: Karthala Editions, 2008.
- PREECE, Rod. **Awe for the Tiger, Love for the Lamb**. London: Routledge, 2002.
- PRIOLKAR, A.K.. **The Goa Inquisition**. Bombay: Voice of India, 1991.
- PRINSEP, Henry Thoby. "Memory of the Author". In: THOMAS, Edward (ed.). **Essays on Indian Antiquities, Historic, Numismatic, and Palæographic, of the late James Prinsep**. V. I, London: John Murray, 1858, pp. I-XVI.
- PROPHET, Elizabeth Clare. **The Lost Years of Jesus**: on the discoveries of Notovitch, Abhedananda, Roerich, and Caspari. Gardiner: Summit University Press, 1984.
- PUTNAM, Robert. **Bowling Alone**: the collapse and revival of American community. NY: Simon & Schuster, 2000.
- PUTNAM, Ruth. **Alsace and Lorraine**: From Cæsar to Kaiser, 58 B.C.-1871 A.D. New York: G. P. Putnam's Sons, 1915.
- QUINET, Edgard. **Le Génie des Religions**. Paris: Chamerot, 1851.
- RADHAKRISHNAN, Sarvepalli. **Indian Philosophy**. Vol. I, Oxford: Oxford University Press, 1999.
- RAJA, K. Kunjunni & COWARD, Harold. **Encyclopedia of Indian Philosophies**, v. 5 (The Philosophy of the Grammarians). Delhi: Motilal Banarsidass, 1990.
- RAJARAM, Navaratna S. **Aryan Invasion of India**. New Delhi: Voice of India, 1993.
- \_\_\_\_\_. & FRAWLEY, David. **The Vedic "Aryans" and the origins of civilization**. Quebec: World Heritage Press, 1995.
- RAO, R.P. **Portuguese Rule in Goa**: 1510--1961. New York: Asia Publishing House, 1963.
- RAWLINSON, H.G. **The British Achievement in India**. London: Hodge, 1948.

- REALE, Giovanni & ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Do Romantismo até nossos dias**. Vol. 3, São Paulo: Paulus, 2003.
- REICHWEIN, Adolf. **China and Europe: Intellectual and Artistic Contacts in the Eighteenth Century**. New York: A. A. Knopf, 1925.
- REILLY, Bernard F. **The Medieval Spains**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- REIS, José Carlos. **A História entre a Filosofia e a Ciência**. São Paulo: Editora Ática, 1996.
- RENOU, Louis. **Les Maitres de la Philologie Védique**. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1928.
- \_\_\_\_\_. **The Influence of Indian Thought on French Literature**. Madras: Adyar Library, 1948.
- \_\_\_\_\_. **Sanskrit et Culture: L'apport de l'Indie a la Civilization Humaine**. Paris: Payot, 1950.
- \_\_\_\_\_. **Hinduísmo**. Rio de Janeiro: Zahar, 1964.
- REVEL, Louis. **The Fragrance of India: landmarks for the world of tomorrow**. Allahabad/London: Kitabistan, 1946.
- ṚG VEDA. By Ralph T. H. Griffith. **The Hymns of the Rgveda**. Delhi: Motilal Banarsidass, 1976.
- \_\_\_\_\_. By Wend Doniger O'Flaherty. **The Rig Veda**. London: Penguin Books, 2004.
- RICHARDS, John. **The Mughal Empire**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- RIENCOURT, Amaury. **The Soul of India**. New Delhi: Sterling Publishers, 1986.
- RINGER, Fritz. **Decline of German Mandarins: the German academic community, 1890-1933**. Hanover: Wesleyan University Press, 1990.
- \_\_\_\_\_. **Metodologia de Max Weber: unificação das ciências culturais e sociais**. São Paulo: EDUSP, 2004a.
- \_\_\_\_\_. **An Intellectual Biography**. Chicago: The University of Chicago Press, 2004b.
- RIVIÈRE, J. R. **Oriente y Occidente**. Barcelona: Salvat, 1979.
- ROCHER, Ludo. **Ezourvedam: a French Veda of the eighteenth century**. Vol. I, *University of Pennsylvania studies on South Asia*. Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1984.

- ROLNIK, Suely. "Toxicômanos de identidade. Subjetividade em tempo de globalização". In: LINS, Daniel. **Cultura e subjetividade. Saberes Nômades**. Papirus: Campinas, 1997, pp.19-24.
- RONART, Stephen & RONART, Nandy. **Concise Encyclopaedia of Arabic Civilization**. New York: Praeger, 1960.
- ROSEN, Steven. **The Hidden Glory of India**. Los Angeles: BBT, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Essential Hinduism**. Westport: Greenwood Publishing Group, 2006.
- ROSS, Nancy Wilson. **Buddhism: A way of life and thought**. New York: Random House, 1981.
- ROTH, Guenther. "History and Sociology in the Work of Max Weber". In: **British Journal of Sociology**, vol. 27, nº 03, 1976, pp. 306-318.
- RUNCIMAN, W. G. **A Critique of Max Weber's Philosophy of Social Science**. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- RUSSELL, Bertrand. **História da Filosofia Ocidental**. Vol. I, São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1957.
- RYDER, Arthur William (trad.). **The Little Clay Cart (Mrccchakatika): A Hindu Drama** Attributed to King Shudraka. Cambridge: Harvard University Press, 1905.
- SADDHATISSA, H. (trad.). **The Sutta-Nipāta**. Oxon: Routledge, 1994.
- SAFRANSKI, Rüdiger. **Nietzsche: biografia de uma tragédia**. São Paulo: Geração Editorial, 2001.
- SAKSHENA, R.N. **Goa: Into the Mainstream**. Delhi: Abhinav Publications, 2003.
- SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- \_\_\_\_\_. **Orientalism**. London: Penguin Books, 1995.
- \_\_\_\_\_. **Reflexões Sobre o Exílio e Outros Ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003a.
- \_\_\_\_\_. **Cultura e Política**. São Paulo: Boitempo, 2003b.
- \_\_\_\_\_. **Representações do Intelectual – as conferências Reith de 1993**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005a.
- \_\_\_\_\_. **Reflexiones Sobre el Exilio: ensayos literarios y culturales**. Barcelona: Debate, 2005b.

- SAIGAL, Krishan. **Vedic Management: the Dharmic and Yogic Way**. New Delhi: Gyan Books, 2000.
- SALIBA, George. **A History of Arabic Astronomy: Planetary Theories During the Golden Age of Islam**, New York: New York University Press, 1994.
- SALOMON, Reinach. **Manuel de Philologie Classique**. Paris: Hachette, 1907, 2 vol.
- SANTIAGO, G. C. "Zaratustra: da cosmologia à ética iraniana". In: **Reflexão**, PUCCAMP, 41 (Pensamento Oriental), 1998, pp. 16-24.
- SANTILLA, Giorgio & DECHEND, Hertha von. **Hamlet's Mill**. Boston: Gambit Inc., 1969.
- SAÑA, Heleno. **La Filosofía de Hegel**. Madrid: Editora Gregos, 1983.
- SARDA, Har Bilas. **Hindu Superiority: an attempt to determine the position of the hindu race in the scale of nations**. Ajmer: Rajputana Printing Works, 1906.
- SARTON, George. **Introduction to the History of Science**. 3 vols. Baltimore: Carnegie Institution of Washington, Williams and Wilkins, 1927-1947.
- \_\_\_\_\_. **Anquetil-Duperron (1731-1805)**. In: *Osiris*, vol. 3, 1937, pp. 193-223.
- SASTRI, K.A. Nilakanta. **A History of South India**. New Delhi: OUP, 2002.
- SASTRI, Ramaswami. "Sir William Jones". In: **Eminent Orientalists: Indian, European, American**. Delhi: Asian Educational Services, 1991, pp. 1-26.
- \_\_\_\_\_. "Sir Monier Williams". In: **Eminent Orientalists: Indian, European, American**. Delhi: Asian Educational Services, 1991, pp. 147-160.
- ŚATAPATHA BRĀHMAṆA. By Julius Eggeling. "Sacred Books of the East". Oxford: Claredon Press, 1882-1900.
- SAYANA, Acarya, *Ṛg Veda*. Mathurā: Vedanurgi Acarya Gopala Prasada, 1868.
- SCHLUCHTER, Wolfgang & ROTH, Guenther. **Max Weber's Vision of History: ethics and methods**. Berkeley: University of California Press, 1984.
- \_\_\_\_\_. **Rationalism, Religion, and Domination: a weberian perspective**. Berkeley: University of California Press, 1989a.
- \_\_\_\_\_. "Hinduism and Buddhism: world flight and organic relativism". In: **Rationalism, Religion, and Domination: a Weberian Perspective**. Berkeley: University of California Press, 1989b, pp. 117-162.
- \_\_\_\_\_. **Paradoxes of Modernity: culture and conduct in the Theory of Max Weber**. Stanford: Stanford University Press, 1996.

- \_\_\_\_\_. “As Origens do Racionalismo Ocidental”. In: SOUZA, Jessé de (org.). **O Malandro e o Protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira**. Brasília: Editora UNB, 1999.
- \_\_\_\_\_. “Politeísmo dos Valores”. In: SOUZA, Jessé de (org.). **A Atualidade de Max Weber**. Brasília: UnB, 2000, pp. 13-48.
- SCHOPENHAUER, A. **The World as Will and Idea**. 3 vol., New York: AMS Press, 1977.
- \_\_\_\_\_. **On the Basis of Morality**. Traduzido por E. F. J. Payne. Indianapolis: Hackett Publishing, 1998.
- \_\_\_\_\_. **O Mundo Como Vontade e Como Representação**. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- SCHWAB, Raymond. **Vie d’Anquetil-Duperron: Suivie des Usages Civils et Religieux des Perses par Anquetil-Duperron**. Paris: Ernest Leroux, 1934.
- \_\_\_\_\_. **La Renaissance Orientale**. Paris: Payot, 1950.
- SCOTT, Mary. **Kundalini in the Physical World**. London: Routledge, 1983.
- SEDLAR, Jean W. **India and the Greek World: a study in the transmission of culture**. New York: Rowman & Littlefield, 1980.
- \_\_\_\_\_. **India in the Mind of Germany: Schelling, Schopenhauer, and their times**. Michigan: University Press of America, 1982.
- SENGUPTA, Gauranga Gopal. **Indology and Its Eminent Western Savants: collection of biographies of western Indologists**. Calcutá: Punthi-Pustak, 1996.
- SETHNA, K.D. “The Time of Kalidasa”. In: **Problems of Ancient India**, New Delhi: Aditya Prakashan, 2000.
- SEYFARTH, Constans. “The West Germany Discussion of Max Weber’s Sociology of Religion since the 1960s”. In: **Social Compass**, vol. 27, nº 01, 1980, pp. 9-25.
- SHAHNAMEH. translated by Reuben Levy and revised by Amin Banani. **The Shāh Nāma, The Epic of the Kings**. London: Routledge & Keegan Paul, 1985.
- SHANKS, Andrew. **Hegel’s Political Theology**. New York: Cambridge University Press, 1991.
- SHAPIN, Steve. **A Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth-Century England**. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- SHARMA, Ram Sharan. **Aspects of Political Ideas and Institutions in Ancient India**. Delhi: Motilal Banarsidass, 2009.



- SHARP, Eric J. **The Universal Gītā**: Western images of the Bhagavad Gītā. Illinois: Open Court, 1985.
- SIEGEL, Lee. **Laughing Matters**: comic tradition in India. Chicago/London: University of Chicago Press, 1987.
- SINGER, Milton. "Religion and Social Change in India: the Max Weber Thesis, Phase Three". In: **Economic Development and Cultural Change**, XIV, 1966, pp. 497-505.
- \_\_\_\_\_. "Max Weber and the Modernization of India". In: **Journal of Developing Societies**, vol. 1, 1985, pp. 151-167.
- SINGH, Upinder. **A History of Ancient and Early Medieval India**: from the Stone Age to the 12th century. Delhi: Pearson Education India, 2008.
- SINGHAL, Damodar P. **Nationalism in India and Other Historical Essays**. Delhi: Munshiram Manoharlal, 1967.
- SIRKIN, Natalie P.R. "H.H. Wilson and Gamesmanship in Indology". In: **Asian Studies**, v. 3, 1965, pp. 301-323.
- SMALL, George. **A Handbook of Sanskrit Literature** : with appendices descriptive of the mythology, castes, and religious sects of the Hindus. Intended especially for candidates for the India civil service, and missionaries to India. London: Williams and Norgate, 1866.
- SMITH, George. **Dictionary of National Biography**. Oxford: Oxford University Press, 1950, vol. 6.
- SMITH, Huston. **As Religiões do Mundo**: nossas grandes tradições de sabedoria. São Paulo: Cultrix, 1997.
- SMITH, Vincent A. **The Oxford History of India**. Oxford: Oxford University Press, 1958.
- \_\_\_\_\_. **The Early History of India**. Delhi: Atlantic Publishers & Dist, 1999.
- SOBRINHO, Niéli Correia (org.). **Escritos Sobre História – Friedrich Nietzsche**. Rio de Janeiro: PUC-RIO, 2005.
- \_\_\_\_\_. **Escritos Sobre Política – Friedrich Nietzsche**: as ideologias e o aristocratismo, vol. I, Rio de Janeiro: PUC, 2007.
- SOUZA, Jessé. **O Malandro e o Protestante**: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira. Brasília: UNB, 1999.
- \_\_\_\_\_. **A Atualidade de Max Weber**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.
- SOUZA SANTOS, Boaventura de. "Uma Concepção Multicultural de Direitos Humanos". In: **Lua Nova**, n. 39, 1997, pp. 105-124.

- SPRUNG, Mervyn. "Nietzsche's Trans-European Eye". In: PARKES, Graham (org.). **Nietzsche and Asian Thought**. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1996, pp. 76-90.
- STAAL, Frits (ed.). **A Reader on Sanskrit Grammarians**. Delhi: Motilal Banarasidass, 1985.
- \_\_\_\_\_. "The Science of Language". In: FLOOD, Gavin (ed.). **The Blackwell Companion to Hinduism**. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.
- STACHE-ROSEN, Valentine. **German Indologists: Biographies of Scholars in Indian Studies Writing in Germany**. New Delhi: Max Mueller Bhavan, 1990.
- STELLA, Jorge Bertolaso. **História do Indianismo**. São Paulo: Imprensa Metodista, 1972.
- STEPHENSON, MaAnna. **The Sage Age**. Mequon: Nightengale Press, 2008.
- STITT, Michael. **Beowulf and the Bear's Son: Epic, Saga, and Fairytale in Northern Germanic Tradition**. New York: Garland Publishing, 1992.
- STÖRIG, Hans J. **A História Geral da Filosofia**. Petrópolis: Vozes, 2008.
- STUURMAN, Siep. "François Bernier and the Invention of Racial Classification". In: **History Workshop Journal**, Oxford University Press, 2000, pp. 1-21.
- SUBRAHMANYAM, Sanjay. **A Carreira e a Lenda de Vasco da Gama**. Lisboa: CNCDP, 1998.
- SUGIRTHARAJAH, Sharada. **Imagining Hinduism: a postcolonial perspective**. New York: Routledge, 2003.
- \_\_\_\_\_. "Colonialism". In: MITTAL, Sushil & THURSBY, Gene (eds.). **Studying Hinduism: key concepts and methods**. London: Routledge, 2008, pp. 76-85.
- SWAIN, Ward. "The Theory of the Four Monarchies: Opposition History under the Roman Empire". In: **Classical Philology**, vol. 35, nº. 1, Jan/1940, pp. 1-21.
- SWAMI PRABHUPADA, A. C. Bhaktivedanta. **Bhagavad-Gītā Como Ele é**. São Paulo: BBT, 1995.
- SWATOS, W. H. **Twentieth-Century World Religious Movements in Neo-weberian Perspective**. Lewiston: Mellen Press, 1992.
- TAMEN, Pedro. **Gilgamesh, Rei de Uruk**. São Paulo: Ars Poetica, 1992.
- TARR, Rodger & ENGEL, Mark. **Sartor Resartus: the life and opinions of Herr Teufelsdröckh in three books**. Berkeley: University of California Press, 2000.
- TASSY, Garcin de. **Histoire de la Littérature Hindoue et Hindoustanie**. Paris: Adolphe Labitte, 1870, 3 volumes.

- TATHAGATANANDA, Swami. **Journey of the Upanishads to the West**. Kolkata: Advaita Ashrama, 2005a.
- \_\_\_\_\_. **Light from the Orient: essays on the impact of India's sacred literature in the West**. Kolkata: Advaita Ashrama, 2005b.
- TAVAKOLI-TARGHI, Mohamad. **Refashioning Iran: Orientalism, Occidentalism and Historiography**. Hampshire and New York: Palgrave Macmillan, 2001.
- TEIGNMOUTH, L. (org.). **The Works of Sir William Jones**. Delhi: J. Stockdale and J. Walker, 1980, 13 volumes.
- TEMPLE, Richard. **Men and Events of My Time in India**. London: John Murray, 1882.
- TERESI, Dick. **Descobertas Perdidas - As Raizes Antigas da Ciencia Moderna, dos Babilônios aos Maias**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- TERRÉN, Eduardo. **Educación y Modernidad: entre la utopía y la burocracia**. Barcelona: Anthropos Editorial, 1999.
- THACKER, W. (ed.) **The Oriental Magazine, and Calcutta Review**. Vol. I, Calcutta: Andrew's Library, Jan-Jun/1823.
- THAPAR, Romila. **A History of India**. Baltimore: Penguin Books, 1966.
- THOMAS, Keith. **O Homem e o Mundo Natural: mudanças e atitudes em relação às plantas e aos animais (1500-1800)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- THOMPSON, James Westfall. "The Introduction of Arabic Science into Lorraine in the Tenth Century". In: **Isis**, vol. 12, nº 2, University of Chicago Press, May/1929, pp. 184-193.
- THOMPSON, Richard. **Mysteries of the Sacred Universe: The Cosmology of the Bhāgavata- Purāṇa**. Alachua, FL: Govardhan Hill Publishing, 2000.
- TIBBETTS, G.R. **Arab Navigation in the Indian Ocean Before the Coming of the Portuguese**. London: The Royal Asiatic Society, 1971.
- TILAK, Lokamanya Bal Gangadhar. **The Arctic Home in the Vedas: Being Also a New Key to the Interpretation of Many Vedic Texts and Legends**. Poona: Gaikwar Wada, 1903.
- TILAK, Shrinivas. **Understanding Karma: In Light of Paul Ricoeur's Philosophical Anthropology and Hermeneutics**. Mumbai: ICCSUS, 2006.
- TODOROV, Tzvetan. "Préface". In: **L'Orientalisme**. Traduit de l'américain par Catherine Malamoud. Paris: Seuil, 1997.
- TOLA, Fernando. **Himnos del Rig Veda**. Buenos Aires: Sudamericana, 1968.

- \_\_\_\_\_. **Doctrinas Secretas de la India, Upanishads.** Barcelona: Barral editors, 1973a.
- \_\_\_\_\_. **Los Yogasūtras de Patañjali.** Barcelona: Barral editors, 1973b.
- \_\_\_\_\_. & DRAGONETTI, C. **Filosofía y Literatura de la India.** Buenos Aires: Kier, 1983.
- \_\_\_\_\_. **Filosofía de la India:** del Veda ao Vedānta, el Sistema Sāṃkhya. Barcelona: Kairós, 2008.
- TOLAN, John, **Petrus Alfonsí and his Medieval Readers.** Gainesville: University Press of Florida, 1993.
- TOLKIEN, J.R. **Beowulf: the Monsters and the Critics.** London: Oxford University Press, 1958.
- TOMAZ, Luis F. “A Carta que Mandaram os Padres da Índia, da China e da Magna China”. In: **Revista da Universidade de Coimbra**, vol. XXXVI, 1991, pp 119-181.
- TRAUTMANN, Thomas R. “The Lives of Sir William Jones”. In: MURRAY, Alexander (ed.). **Sir William Jones, 1746-1794: A Commemoration.** New York: Oxford University Press, 1998, pp. 91-122.
- \_\_\_\_\_. **Aryans and British India.** Delhi: Yoda Press, 2004a.
- \_\_\_\_\_. **The Clash of Chronologies: Ancient India in the Modern World.** Delhi: Yoda Press, 2009.
- “Discovering Aryan and Dravidian in British India”. In: **Historiographia Linguistica**, XXXI:I, 2004b, pp. 33-58.
- TURNER, Bryan. **For Weber. Essays on the sociology of fate.** London: Routledge, 1981.
- VAJRĀCĀRYA, Gautamavajra. **Watson collection of Indian miniatures at the Elvehjem Museum of Art:** a detailed study of selected works. Wisconsin: Chazen Museum of Art, 2002.
- VARADPANDE, Manohar Laxman. **History of Indian Theatre.** Delhi: Abhinav Publications, 1987.
- VARĀHAMIHIRA, Daivajña. **Bṛhat-saṃhitā.** Trans. Ramakrishna Bhat, Delhi: Motilal Banarsidass, Vol. I, 1996.
- VARENNE, Jean. **Yoga and the Hindu Tradition.** Chicago: University of Chicago Press, 1977.
- VARICKAYIL, R. **The Relevance of Max Weber’s Theory of Religion to the Economic Development of India.** Tese de Doutorado em Sociologia, Bombay University, 1974.

- VELHO, Selma de Vieira. **A Influência da Mitologia Hindu na Literatura Portuguesa dos Séculos XVI e XVII**. Tese de Doutorado do Departamento de Literatura Portuguesa, Instituto Cultural de Macau, Universidade de Bombaim, Índia, 1983.
- VEPA, Kolas. **Astronomical Dating of Events and Select Vignettes from Indian History**. North Carolina: Lulu.com, 2008.
- \_\_\_\_\_. **The Pernicious Effects of the Misinterpreted Greek Synchronism in Ancient Indian History**. In: *International Conference on Indian History*. Delhi: ICIH, Jan/2009.
- VERLAINE, Paul. **Poèmes Saturniens: Premiers vers**. Paris: Éditions de Cluny, 1939.
- VERNET, Juan. **Lo que Europa Debe al Islam de España**. Barcelona: El Acanalado, 1999.
- VERSLUIS, Arthur. **American Transcendentalism and Asian Religions**. New York: Oxford University Press, 1993.
- VEYNE, Paul. **Como se Escreve a História**. Lisboa: Edições 70, 1983.
- VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. **Hegel et l'idéalisme allemand**. Paris: VRIN, 1999.
- \_\_\_\_\_. "Le négatif en Dieu et la douleur infinie dans la pensée de Hegel à Iéna". In: **Arquivo de Filosofia**, 70 (1-3), 2002, pp. 645-660.
- VISSIÈRE, Isabelle. **Lettres Édifiantes et Curieuses des Jésuites de L'inde au Dix-Huitième Siècle**. Saint Etienne: Université de Saint-Etienne, 2000.
- VIYAGAPPA, Ignatus. **G. W. F. Hegel's Concept of Indian Philosophy**. Roma: Università Gregoriana Editrice, 1980.
- VOLTAIRE, François-Marie Arouet. **Fragments Historiques sur L'Inde**. Oeuvres Completes, vol. 29, Paris: Hachette, 1893.
- \_\_\_\_\_. **Deus e os Homens**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- \_\_\_\_\_. **O Filósofo Ignorante**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- \_\_\_\_\_. **A Filosofia da História**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- WALDENFELS, Hans. **Absolute Nothingness: foundations for a Buddhist-Christian Dialogue**. NY: Paulist Press, 1980.
- WEBER, Marianne. **Max Weber: ein Lebensbild**. Tübingen: Mohr, 1984.
- \_\_\_\_\_. **Weber: uma biografia**. Rio de Janeiro: Casa Jorge Editorial, 2003.
- WEBER, Max. **The Religion of India: Hinduism and Buddhism**. New York: Glencoe, 1958.
- \_\_\_\_\_. **Gesammelte politische Schriften**. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1971.

- \_\_\_\_\_. **Ciência e Política**: duas vocações. São Paulo: Cultrix, 1972.
- \_\_\_\_\_. **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- \_\_\_\_\_. “Rejeições Religiosas do Mundo e suas Direções”. In: **Textos Selecionados. Coleção os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1980, pp. 237-268.
- \_\_\_\_\_. **Ancient Judaism**. New York: Simon and Schuster, 1967.
- \_\_\_\_\_. **Wirtschaft und Gesellschaft**: Grundriss der verstehenden Soziologie. Tübingen: Mohr, 1985.
- \_\_\_\_\_. **Ensayos Sobre Sociología de la Religión**. T. I-III, Madrid: Taurus, 1987.
- \_\_\_\_\_. **Economía y Sociedad**: esbozo de sociología comprensiva. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- \_\_\_\_\_. **Hinduismus und Buddhismus**. Tübingen: J. C. B. Mohr., 1996.
- \_\_\_\_\_. **Economia e Sociedade**. Vol. I, Brasília: Editora UNB, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Metodologia das Ciências Sociais**. São Paulo: UNICAMP, 2001, 2 volumes.
- \_\_\_\_\_. **A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- \_\_\_\_\_. **Sociologia das Religiões e Consideração Intermediária**. Coleção ANTROPOS. Lisboa: Relógio D’água, 2006.
- WELBORN, Mary Catherine. “Lotharingia as a Center of Arabic and Scientific Influence in the Eleventh Century”. In: **Isis**, vol. 16, nº 2, University of Chicago Press, Nov/1931, pp. 188-199.
- WHEWELL, William. **The Philosophy of the Inductive Sciences**. V. 2, London: John Parker, 1847.
- WHIMSTER, S. (ed.). **Max Weber and Culture of Anarchy**. London: MacMillan, 1999.
- WILBER, Ken. **Uma Teoria de Tudo**. São Paulo: Cultrix, 2000.
- WILKINS, W. **Mitología Hindu**. Barcelona: Visión, 1980.
- WILLIAMS, M. Monier. **A Sanskrit-English Dictionary**. Delhi: Motilal Banarsidass, 2002.
- WILLSON, A. Leslie. **A Mythical Image**: the ideal of India in German Romanticism. Durham: Duke University Press, 1964.
- WILSON, Horace Hayman. **Works**. London: Trubner and Co., 1862, v.II.

- \_\_\_\_\_. (transl.). **The Vishnu Purana: a Sistory of Hindu Mythology and Tradition**. 5 vols. New York: Garland Publishing, 1981.
- WINDSCHUTTLE, Keith. "Edward Said's 'Orientalism Revisited'". **The new Criterion**, v.17, nº5, 1999. In: [HTTP://.travelbrochuregraphics.com/extra/orientalism\\_revisited.htm](http://.travelbrochuregraphics.com/extra/orientalism_revisited.htm). Acessado em 10/07/2009.
- WINTERNITZ, Georg. **Glimpses of The Life of my Father**. The Indologist Moriz Winternitz. Tradução e organização de Debabrata Chakrabarti. Cópia do Tagore International, Winternitz Memorial Number, Dec/1988, pp. 35-63. In: [http://www.grieb.org/debu/download/M\\_Winternitz.pdf](http://www.grieb.org/debu/download/M_Winternitz.pdf), acessado em 10 de dezembro de 2010.
- WINTERNITZ, M. **A History of Indian Literature**. Delhi: Motilal Banarsidass, 1985.
- WITTGENSTEIN, L. "As Investigações Filosóficas". **Coleção os Pensadores**. São Paulo: Abril, 1979.
- WITTKOWER, Rudolf. "Marvels of the East: a Study in the History of Monsters". IN: **Allegory and the Migration of the Symbols**. London: Thames and Hudson, 1987.
- WOLPERT, Stanley. **A New History of India**. New York: Oxford University Press, 1982.
- YUYAMA, Akira: **Eugène Burnouf: the background to his research into the Lotus Sutra**. Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhism, 2000.
- ZILLES, Urbano. **Filosofia da Religião**. São Paulo: Paulus, 1991.
- ZIMMER, Heinrich. **Filosofias da Índia**. São Paulo: Palas Athena, 1997.
- \_\_\_\_\_. **Mitos e Símbolos na Arte e Civilização da Índia**. São Paulo: Palas Athena, 1989.
- ZUPANOV, Ines G. **Disputed Mission: Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-Century India**. New Delhi: Oxford University Press, 1999.

## ANEXOS

### I. O Legado das Ideias Indianas

Para buscarmos as origens remotas dessa tradição, devemos remontar-nos primeiramente aos textos literários dos *Vedas*, que representam o aspecto mais antigo do pensamento e da religiosidade do atual território indiano, considerados por muitos indólogos modernos (como Navaratna S. Rajaram, David Frawley, Subash Kak e Georg Feurstein<sup>1390</sup>) como os textos mais antigos da humanidade dos quais se tem notícia, e todos originalmente escritos em sânscrito.

Para datarmos os *Vedas*, é de suma importância observarmos que atualmente existem duas teorias – com seus respectivos defensores – que divergem significativamente. A primeira, e de raiz orientalista inglesa, defende que a cultura védica tem sua origem na Europa (Sul da Rússia, às margens do mar Cáspio) e foi introduzida na Índia através da “invasão ariana” por volta de 2000 a.C., após a invasão da antiga Pérsia, formando o que hoje se conhece como cultura indo-europeia, da qual teriam surgido elementos linguísticos comuns entre o que hoje podemos vislumbrar como Ocidente e Oriente.

O pensar védico seria, portanto, segundo essa teoria, aquele que os invasores levaram consigo quando irromperam no noroeste indiano e dominaram os nativos que possuíam uma civilização datada em torno de 6000 a.C. O grande (e com certeza o maior) defensor dessa teoria foi Max Müller (1823-1900), que em 1853 introduziu a palavra *arya* na língua inglesa e a difundiu para toda a comunidade europeia como aplicação de um termo que caracterizava um grupo racial, surgindo, então, a teoria da raça *ārya* ou ariana.<sup>1391</sup>

Atualmente, alguns reprodutores das teorias anacrônicas de Müller (conscientes ou não de seu interesse missionário), como, por exemplo, Maurice Winternitz, afirmam que, por não haver uma estimativa empírica acurada desta tradição, antes oral,<sup>1392</sup> “a literatura

---

<sup>1390</sup> Cf. FEUERSTEIN, Georg, KAK, Subhash & FRAWLEY, David. **In Search of the Cradle of Civilization**. Delhi: Motilal Banarsidass, 2005. Ou ainda o clássico RAJARAM, Navaratna S. **Aryan Invasion of India: The Myth and the Truth**. New Delhi: Voice of India, 1993. Bem como o polêmico e revolucionário RAJARAM, Navaratna S. & FRAWLEY, David. **The Vedic “Aryans” and the Origins of Civilization: a literary and scientific perspective**. St-Hyacinthe, Québec: World Heritage Press, 1995.

<sup>1391</sup> A palavra *ārya*, do sânscrito, está presente em todas as literaturas védicas e brahmânicas antigas, e etimologicamente indica “sabedoria”, “nobreza”, “santidade”, “boa índole” etc. Não há nenhuma conotação racial.

<sup>1392</sup> Oralidade também confirmada por Weber (**Hinduismus und Buddhismus**, op. cit., pp. 82-83; **Ensayos Sobre Sociología**, op. cit., t. II, p. 35).



védica se estende desde um passado desconhecido (digamos X) até o ano 500 a.C.”.<sup>1393</sup> Louis Renou data o fim do período védico por volta do século VI a.C.<sup>1394</sup> e R. Balasubramanian data o início do período védico (literatura composta) em 2000 a.C.,<sup>1395</sup> datação também confirmada por Priti Mitra<sup>1396</sup> e H. Lewis<sup>1397</sup>. De tal modo, a partir dessa primeira teoria, podemos estabelecer o período védico entre os séculos XX-VIII a.C. Em seguida, entre os períodos VIII a.C. e II d.C., temos o chamado período épico-brahmânico, no qual encontraremos a elaboração das *Upaniṣads* (iniciadas em 800 a.C.), da gramática de *Pāṇini* (V a.C.), dos épicos e do *Yoga-sūtra* de *Patañjali* (VI a.C.). Datações completamente descartadas ou anuladas por certa indologia atual que prioriza uma visão da história sem os encaixes do cristianismo como obstáculos. Todavia, a teoria mülleriana ainda é amplamente difundida em livros didáticos secundaristas e acatada pela academia ocidental em grande medida.

Por outro lado, a segunda teoria, que começou a questionar a primeira devido às descobertas das cidades de Mohenjo-Daro e Harappa, em 1921, confirmou sua tese com as recentes descobertas realizadas em 60 sítios arqueológicos (dentre um total de 2600 sítios) às margens do rio *Sarasvatī*, hoje subterrâneo, e que está presente nas antigas literaturas indianas.<sup>1398</sup> Esse rio nos preservou, dentre outras coisas, traços de rituais védicos, artefatos metálicos, restos mortais de cavalos e inúmeras quadrigas (carruagens da época). Ele foi o maior rio da antiguidade indiana, mas, por modificações climáticas ocorridas no decurso de várias centenas de anos, deixou de receber águas do rio *Yamunā* por volta de 3100 a.C., e do *Sutelej* em 2300 a.C.; fatos que provocaram seu total desaparecimento na superfície e, conseqüentemente, a migração dos povos que ali habitavam para as margens do rio *Gaṅgā*.

Também se firmou a segunda teoria com as descobertas das cidades de *Dvārakā* no Mar Árabe e de *Mehrgarh* no Paquistão. *Dvārakā* foi descoberta pela equipe do Dr. S. Rao, em 1984-5, e representa a cidade que no épico *Mahābhārata* é reinada por *Kṛṣṇa*. Já *Mehrgarh*, datada em 7000 a.C., mostra-se uma cidade com uma população estimada em 200.000 habitantes, um número surpreendente e grandioso para a época. Tudo isso transporta

<sup>1393</sup> Apud REYNA, Ruth. **Introduction to Indian Philosophy**. A Simplified Text. New Delhi: Tata MacGraw-Hill Publishing Co, 1964, p. 16.

<sup>1394</sup> RENO, Louis. **Hinduismo**. Rio de Janeiro: Zahar, 1964, p. 17.

<sup>1395</sup> BALASUBRAMANIAN, Ramamurthy. “The Hindu Perspective of Man and the Cosmos”. In: **Cosmos Life Religion: beyond humanism**. Tenri International Symposium Office’86. Japan: Tenri University Press, 1988, p. 317.

<sup>1396</sup> MITRA, Priti. **Life and Society in The Vedic Age**. Calcutta: Sanskrit Pustak Bhandar, 1966, p. 02.

<sup>1397</sup> LEWIS, H. D & SLATER, R Lawson. **Religiones Orientales y Cristianismo**. Barcelona: Editora Labor, 1968, p. 26.

<sup>1398</sup> MANU, II.17-18; ṚG VEDA, I.3.12; II.41.16; VI.61.8-13; VII.95.2; VIII.21.18.

as datações do período védico, de acordo com Dinesh Agrawal<sup>1399</sup> e referências de David Frawley, Georg Feuerstein e Navaratna Rajaram,<sup>1400</sup> para mais ou menos:

**7000-4000 a.C.**, início do *Ṛg Veda*;  
**3750 a.C.**, fim da era *Ṛg Veda*;  
**3200-3000 a.C.**, *Vedas* e período brahmânico: composição dos *Brāhmaṇas* e *Āraṇyakas*;  
**3000-2000 a.C.**, auge da civilização *Sarasvatī-Sindhu*; *Puranas* originais;  
**2200-1900 a.C.**, declínio da civilização *Sarasvatī-Sindhu*;  
**2000-1500 a.C.**, período de migração ariana; civilização *Gaṅgā*; período de escrita do *Rāmāyaṇa-Mahābhārata* ou dos épicos.  
**1900-1000 a.C.**, início das *Upaniṣads*;  
**1400-250 a.C.**, últimos *Upaniṣads*, período de ascetismo acentuado, abandono dos ritos védicos e sincretismo cultural entre budismo e brahmanismo; (datações nossas)  
**VI-III a.C.**, expansão do budismo e jainismo;

Com isso, conclui-se que a composição da literatura védica e pós-védica não foi paralela à invasão de um povo ariano da Europa à Índia, mas ao desenvolvimento histórico desse povo na própria Índia: do rio *Sarasvatī* (período védico) ao rio *Gaṅgā* (local de elaboração dos épicos), o que provocou a defesa da segunda teoria, que encara a dita “invasão ariana” como uma fantasia da pseudociência eurocêntrica e missionária de Müller, construída sem o apoio de evidências empíricas e materiais.

Ambas as teorias concordam quanto aos textos, sua classificação e ordem em que foram escritos; discordam, entretanto, quanto às datas de composição dos mesmos. Partimos aqui, por nossa vez, do período pós-védico ou épico-brahmânico, no qual se encontram as melhores evidências das ideias indianas que aqui nos propomos a relacionar com o caminhar da intelectualidade europeia.

A terminologia *Veda* (do sânscrito) significa “saber” ou “conhecer”, e a sua mensagem escrita foi legada através de quatro coletâneas (as *Samhitās*) literárias, quais sejam: *Ṛg Veda*, *Yajur Veda*, *Sāma Veda* e *Atharva Veda*. O *Ṛg Veda*, ou o “*Veda* dos cânticos”, é a mais antiga e constitui-se como uma série de hinos em honra aos Deuses e ao sacrifício de *Soma*, um dos principais ritos da antiga Índia,<sup>1401</sup> O *Yajur Veda*, ou o “*Veda* das

<sup>1399</sup> Cf. “Demise of Aryan Invasion/Race Theory”. In: <http://www.geocities.com/dipalsarvesh/aboriginal.html>. Acessado em 02/12/2008.

<sup>1400</sup> RAJARAM, Navaratna S. *The Vedic “Aryans” and the Origins of Civilization*, op. cit. Ou em RAJARAM, Navaratna S. *Aryan Invasion of India*, op. cit.

<sup>1401</sup> *Soma*: bebida sagrada do rito védico, utilizada profusamente nos sacrifícios e divinizada com frequência. *Soma* representa, dentre outras coisas, o deus embriagador, e até os nossos dias se discute as características da

fórmulas sacrificiais”, é dividido no *Yajur* negro, que combina preceitos litúrgicos com elementos de um comentário em prosa, e o *Yajur* branco, relativo às fórmulas mágicas propriamente ditas. Weber afirma que nesse *Veda* o *brāhmaṇa* (intelectual e mago) chega a ser o elemento absolutamente dominante.<sup>1402</sup> O *Sāma Veda*, ou o “*Veda* das melodias”, é uma recopilação das estrofes selecionadas em sua maioria do *Ṛg Veda* e dispostas de acordo com a execução do canto sagrado. E, por último, o *Atharva Veda*, ou “*Veda* das fórmulas curativas”, o qual Weber (como de consenso entre inúmeros indólogos) caracteriza como sendo uma literatura posterior aos outros *Vedas*, mas cujo material é tão antigo quanto o dos demais, retomando em suas linhas o caráter mágico e, em parte, relacionando-se com a “cura de almas” mágica e privada, é um *Veda* não tão indiferente para a fé popular. Em parte mágico e em parte especulativo, esse último *Veda*, como nos três anteriores, também tem a figura do *brāhmaṇa* como oficiante ritual, apesar de sua clientela ser muitas vezes mais popular.

Os comentários sobre estes compêndios védicos, sobre os rituais e preceitos que lhes acompanham – já no período brahmânico – receberam o nome de *Brāhmaṇa*<sup>1403</sup> (interpretações sobre o *Brahman* ou “Espírito do Mundo” e os ritos védicos), os quais, em relação à cosmogonia, remetem à criação “original” (dentro ciclos de manifestações eternas) e garantem a continuidade do mundo por repetição do ato original; é o que Mircea Eliade chama de “mito do eterno retorno”. Junto a essas duas seções da literatura védica – os quatro *Vedas* e os *Brāhmaṇas*, os quais formam parte da chamada *Śruti* (escritos revelados ou “aquilo que foi ouvido”) – incluem-se as *Āraṇyakas* ou os ensinamentos para retirantes *yogīs* (praticantes do *Yoga* místico) que se transferiam para as florestas em busca de iluminação e libertação do mundo. Por isso, tais tratados são geralmente caracterizados como os “livros do bosque” ou “tratados florestais”, que proporcionam as interpretações filosófico-místicas dos ritos, através da alegorização e dos segredos védicos. Além disso, prescrevem diversas formas de meditação para os *brāhmaṇas* que passaram pela fase familiar e agora vislumbram uma absorção maior na mística conexão com os Deuses, bem como para aqueles que concluíram sua educação védica e imediatamente decidiram viver como “especialistas do êxtase”. Especialistas que tentam entender misticamente sua relação com o Cosmos e com o

---

planta produtora dessa bebida. Uma das hipóteses é a de W. Wilkins (**Mitología Hindu**. Barcelona: Visión, 1980), para o qual a planta em questão é a *Asclepias acida*, a qual cresce nas colinas do Punjab, aos arredores de Pune (próximo de Bombaim – Índia). O interessante para nossa abordagem geral é que na época dos *Purānas* (escritos posteriores aos *Vedas* e privilegiados pelo vaishnavismo) os intoxicantes já estavam estritamente proibidos.

<sup>1402</sup> WEBER, Max. **Hinduismus und Buddhismus**, op. cit., p. 223.

<sup>1403</sup> Não confundir com a mesma etimologia que designa o mago ou intelectual.

além-mundo, através dos secretos gestos rituais e dos misteriosos ensinamentos passados oralmente de geração a geração, sempre rodeados de extremas austeridades e práticas inimagináveis para nós ocidentais modernos.

Além dos *Āraṇyakas*, há as *Upaniṣads* (literalmente “sentar-se aos pés” do mestre), ou ensinamentos cognitivos intelectuais dos mestres *brāhmaṇas* (divididos em mais ou menos 108 livros principais), com caracteres especulativo-filosóficos em torno da vida, de sua essência e das ligações universais que a envolvem; o que em suma representa a compreensão do Espírito Interior (*ātman*) e do Espírito Único (*Brahman*) que anima e movimenta o mundo. Aqui se nota uma primeira tendência – muito antes do monoteísmo judaico, mas sem tal pretensão desencantadora – de se reduzir os Deuses védicos em um único princípio, *Brahman*. São elas (as *Upaniṣads*) as últimas literaturas que fecham o ciclo védico ou *Vedānta*. Em suma, as *Upaniṣads* são tratados filosóficos que abarcam a essência do pensamento indiano clássico, e seu aspecto central é a noção da “não-dualidade”, a qual identifica o *Brahman* com o *ātman*. As *Upaniṣads* apresentam como esse *Brahman* manifesta e reside intimamente em todos os seres, animados ou inanimados, assumindo a posição do Eu de todos os Eus transcendentais. *Brahman* é, ademais, um ser, energia ou fonte da qual procedem todas as coisas que se manifestam e desaparecem ciclicamente. É também o Eu mais íntimo do homem, o dirigente interior, o vidente invisível, o ouvinte inaudível, o pensador impensado, o desconhecido conhecedor e aquele com o qual o indivíduo pode se unir ou se fundir ao morrer.<sup>1404</sup>

Na *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (III.8.11), por exemplo, diz-se:

E em verdade, Gargi,<sup>1405</sup> esse Eterno [*Brahman*] é o que vê e não é visto, o que ouve e não é ouvido, o que pensa e não é pensado, o que conhece e não é conhecido. Não existe nada diferente daquilo que ele vê; não existe nada diferente daquilo que ele pensa; não existe nada diferente daquilo que ele conhece. Neste Eterno [*Brahman*], Gargi, o espaço está definido e urdido.

Posteriores às primeiras *Upaniṣads*, há a literatura denominada *Smṛti* ou injunções védicas. Dentre estas se destacam os *Itihāsas*, os *Purāṇas* e o *Manu-saṃhitā* (ou *Mānava Dharmaśāstra*), escritos literários clássicos da Índia antiga que sintomatizam os costumes, criam as leis e regem o imaginário do cotidiano.

<sup>1404</sup> Aqui surge uma das mais clássicas discussões na filosofia indiana: se essa união com o Eu Absoluto é de caráter pessoal ou impessoal, se o homem possui uma individualidade eterna ou se existe uma partícula energética que se funde com o Absoluto no estado liberto.

<sup>1405</sup> O diálogo aqui está se realizando entre Gargi, filha de Vacaknu e o mestre das *Upaniṣads*, Yajnavalkya.

O *Manu-saṁhitā*, que, de acordo com Madeleine Biardeau,<sup>1406</sup> é o mais ortodoxo dos textos indianos antigos, representa para os indianos (como também para inúmeros indólogos) o primeiro e divino código de lei designado aos humanos. Desta forma, Manu é considerado o legislador divino dos homens, o compilador do primeiro conjunto de preceitos e a autoridade máxima em comportamento, moralidade, direitos e deveres sagrados para todas as camadas sociais.

Já os *Itihāsas* (literalmente, “foi assim” ou “assim aconteceu”) são narrativas épicas que incluem o *Rāmāyaṇa* (literalmente, “O Caminho de Rāma”), que narra a saga do rei de *Ayodhyā*, Rāma, em torno de 25.000 versos, e o *Mahābhārata* (no qual está incluso a *Bhagavad-gītā* ou “A Canção do Supremo”).

O *Mahābhārata* (“O Grande *Bharata*”,<sup>1407</sup> referente ao mítico rei indiano, antepassado dos clãs presentes na obra), conhecido na indologia moderna como o quinto *Veda*, é um épico que contém 110.000 *ślokas* (estrofes) distribuídas em 100 capítulos.<sup>1408</sup> Nestes capítulos, expõem-se os fatos que conduzem à grande batalha mítica de *Kurukṣetra*, tendo como um de seus principais personagens o rei e mestre *Kṛṣṇa*, que transmite ao seu amigo, guerreiro e discípulo *Arjuna*, entre os dois exércitos que lutarão na batalha de *Kurukṣetra*, o episódio que se transformará em um dos documentos filosófico-religiosos mais importantes do sânscrito e de toda literatura indiana: a *Bhagavad-gītā*.

A *Bhagavad-gītā* se localiza no sexagésimo terceiro capítulo do *Mahābhārata* e possui setecentas *ślokas*.<sup>1409</sup> Para Thomas Hopkins,<sup>1410</sup> ela possui a síntese complexa e de finalidades últimas de todo o pensamento indiano e Mircea Eliade declara que “representa não apenas o marco da espiritualidade indiana ecumênica, mas também uma vasta tentativa de síntese”<sup>1411</sup> dessa mesma espiritualidade, o que em parte explica a posição do filósofo indiano *Śaṅkara* de caracterizá-la como o “epítome do essencial”.

<sup>1406</sup> BIARDEAU, Madeleine (1976). “Las Filosofías de la India”. In: PARAIN, Brice. **El Pensamiento Prefilosofico y Oriental**. Vol. 1. México: Siglo XXI Editores, p. 87.

<sup>1407</sup> O rei *Bhārata* é considerado por toda a ortodoxia indiana e por todos os modernos hindus uma personalidade que reinou todo o planeta em épocas remotas. A partir do reinado planetário desse rei, a Terra, a qual se denominava até então *Ajanābha-varṣa*, tornou-se conhecida como *Bhārata-varṣa*, nome que posteriormente, e até os nossos dias, passou a designar a região indiana como um todo.

<sup>1408</sup> Cf. ZIMMER, Heinrich. **Mitos e Símbolos na Arte e Civilização da Índia**. São Paulo: Palas Athena, 1989, p. 68; CAMPBELL, Joseph. **As Máscaras de Deus: Mitologia Oriental**. São Paulo: Palas Athena, 1999, p. 259, e como já dito, trata-se de uma epopeia oito vezes maior do que a *Odisseia* e a *Iliada* de Homero juntas. Já para COOMARASWAMI, Ananda. **Mitos Hindus e Budistas**. São Paulo: Landy Editora, 2002, p.14, esse épico “é o resultado do maior esforço já feito com a intenção de conservar, em uma forma compilada, todas as antigas crenças e tradições de um povo”.

<sup>1409</sup> ROSEN, Steven. **The Hidden Glory of India**. Los Angeles: BBT, 2002, pp. 20-25.

<sup>1410</sup> HOPKINS, T. **The Hindu Religious Tradition**. Encino: Dickenson Publishing Company, 1971, p. 09.

<sup>1411</sup> ELIADE, Mircea. **Yoga: Imortalidade e Liberdade**. São Paulo: Palas Athena, 1996, p. 135.

A *Bhagavad-gītā* é um colóquio de sete mil anos realizado em pleno campo de batalha na sagrada região indiana de *Kurukṣetra*, que visa solucionar a teodicéia e o enredamento de nascimentos e mortes do indivíduo condicionado ao mundo. Ela tem como resolução a decisão de agir sob a orientação do Eu, mesmo que para isso tenha-se que lutar em um grande combate contra seus próprios parentes e mestres – combate este que foi o desfecho da rivalidade (presente em todo o *Mahābhārata*) entre dois grupos familiares régios: os filhos do rei cego *Dhṛtarāṣṭra*, que representam o lado *asura* ou materialista, e os filhos do rei *Pāṇḍu*, irmão de *Dhṛtarāṣṭra*, que representam a virtude que equilibra a guerra. *Kṛṣṇa* aparece como o quadrigário (condutor da quadriga) de *Arjuna* (um dos cinco filhos de *Pāṇḍu*), ensinando a ele que apenas a ação desinteressada tem valor, a qual gradualmente leva o pensamento para a transcendência, mesmo estando e utilizando essa mesma existência. *Kṛṣṇa* se revela a *Arjuna* como mestre e o orienta a lutar sem se preocupar com vitória ou derrota, perda ou ganho, pois só assim o agente, através do minucioso processo do pensar, do agir e do *Yoga*, apresentados na obra, pode tornar-se quem é e, por conseguinte, mais um “liberto” das ilusões e dores do mundo, contemplando-as.

A *Bhagavad-gītā* também mantém as doutrinas védicas mais relevantes, pois apresenta diversos possíveis caminhos (pelo conhecimento intelectual, pela ação ou pela devoção) que culminam na total libertação pessoal do ciclo de nascimentos, ou *samsāra*. No âmbito metafísico, a primeira lição é que o Eu é sempre existente, não sofre nenhum dano provocado pela matéria, é imutável e permanece o mesmo no processo de retorno da vida: muda-se o corpo, mas a essência permanece, assim como a água que é transferida de um recipiente a outro. O propósito dessa visão de mundo é transferir todas as emoções humanas dos objetos temporários e impermanentes para a realidade que a matéria física não apresenta *a priori*; uma realidade que a linguagem não alcança.

Por outro lado, em sua mensagem mais prática, enfatiza as responsabilidades sociais do homem no mundo, estabelecendo deveres e direitos dos homens e indicando os possíveis atos que podem conduzir à autorrealização: em pensamento, fala e ação. Por tudo isso, a *Bhagavad-gītā* representa a síntese de todo o pensamento védico.

Outras literaturas *Smṛtis* que podemos mencionar, por sua importância efetiva em torno dos pensadores europeus e alemães em particular, são os 18 *Mahā-Purāṇas* (compostos no período épico) e divididos em três seções de seis *Purāṇas* (ou “antiguidades”).

Além do cânone literário, a Índia produziu seis grandes escolas do pensamento filosófico, em parte conhecido pelo mundo europeu do final do XVIII e do XIX.

Sucintamente podemos dividi-las de acordo com seus sistemas filosóficos ou *Darśanas*: 1) *Vaiśeṣika* ou atomismo, do filósofo *Kaṇāda*; 2) *Nyāya* ou lógica e teoria do conhecimento, de *Gautama*; 3) *Yoga* ou conhecimento prático, de *Patañjali*; 4) *Sāṅkhya* ou racionalização da hierarquia dinâmica dos princípios cósmicos e orgânicos, os quais representam o Todo, de *Kapila*; 5) *Mīmāṃsā* ou racionalização dos ritos védicos com comentários exegéticos, de *Jaimini*; e, por fim, o *Vedānta* ou quintessência dos *Vedas*, de *Vyāsadeva*.

A palavra *Darśana* designa literalmente uma “visão” ou “ponto de vista”, proveniente da raiz sânscrita *Drsh*, que significa “ver”. Indicando *a priori* que a Verdade não é algo que se possui ou desenvolve, mas algo que se “vê”. Por conseguinte, o sábio, liberto ou iluminado é “aquele que viu a verdade” e não que possui uma verdade. A verdade é em si um ente independente que se apresenta para os olhos abertos do silêncio, ou seja, para os ousados que buscam além dos sentidos.

## II. O PAÑCATANTRA

O *Pañcatantra* (do sânscrito, “cinco princípios”) é originalmente uma coleção canônica da literatura sânscrita (brahmânica) da categoria *Nitiśāstra*,<sup>1412</sup> posteriormente adaptada ao *pāli* budista e ao jainismo, relatando histórias fabulosas e morais, figurando animais e homens, compostas em verso e prosa.

O texto sânscrito original do *Pañcatantra* foi composto no século IV-III a.C., hoje perdido ou não divulgado aos *mlecchas*, atribuindo-se a *Viṣṇuśarmā* [“protegido de *Viṣṇu*”] sua autoria.<sup>1413</sup> *Viṣṇuśarmā* nasceu na milenar cidade intelectual da Índia, a antiga *Kāśī* ou atual *Vārāṇasī*, ao norte do país, uma das mais antigas cidades do mundo; e foi conselheiro do rei *Āmāraśakti* [“que tem poder imortal”], de *Mahilāropya*, ao Sul da Índia.

De acordo com o prólogo da obra do próprio *Viṣṇuśarmā*, *Sumati*, o ministro real do rei *Āmāraśakti*, foi designado por ele a encontrar um mestre *brāhmaṇa* que pudesse ensinar as ciências políticas e a diplomacia védica aos seus três ignorantes (em demasia)

<sup>1412</sup> *Nitiśāstra* refere-se a uma literatura (*Śāstra*) para o dia-a-dia (*niti*), para o cotidiano, enfim, rotineira no que diz respeito à conduta do agente social ou simplesmente às “leis cívicas”.

<sup>1413</sup> Essas datações, segundo Joseph Jacobs, estão fixadas em torno de achados arqueológicos (molduras da vida e das encarnações anteriores de *Buddha*) nos santuários budistas de Sanchi, Bodh-Gaya, Amaravati e Bharhut. Estes foram datados pelos arqueólogos indianos como bem anteriores a 200 a.C., corroborando a datação de Rhys Davids que as coloca em 400 a.C. (JACOBS, Joseph. “Introduction”. In: **The earliest English version of the Fables of Bidpai**. London: D. Nutt, 1888, p. XV) e de Patrick Olivelle que o data entre 550-300 a.C. (OLIVELLE, Patrick. **The Panchatantra. The Book of India’s folk Wisdom**. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. XII).

filhos;<sup>1414</sup> fato que até então houvera fracassado, já que o budismo nesta época já havia abafado significativamente a prática educativa brahmânica.<sup>1415</sup> *Sumati* indicou, por fim, o famoso *Viṣṇuśarmā* como mestre ideal; fato que motivou o rei a prontamente chamá-lo.

Em sua presença, o rei o desafiou declarando que, se ele fosse capaz de ensinar em pouquíssimo tempo<sup>1416</sup> aos seus ignorantes filhos a arte da política real e, conseqüentemente, torná-los hábeis administradores, ele receberia muitas concessões territoriais. *Viṣṇuśarmā*, porém, disse:

[...] majestade, que se ouça minha promessa. Eu não faço comércio com a ciência, nem mesmo por cem concessões territoriais. Todavia, se no prazo de seis meses não tornar vossos filhos versados nas ciências morais, então renunciarei ao meu próprio nome.<sup>1417</sup>

Aqui, devemos observar dois pontos importantes da cultura védica ou indiana clássica: **1)** a quebra da promessa de um *brāhmaṇa* significava a sua queda social e de toda a sua família para a camada dos intocáveis; **2)** renunciar ao nome significa renunciar ao *status* e deveres da sua camada social, o que implica dizer: tornar-se um intocável. Além desses fatores culturais, devemos apontar que esse caso específico de meninos explicitamente deficientes na aprendizagem seria inadmissível no período védico, pois os mesmos seriam imediatamente caracterizados como incapazes e karmicamente inapropriados para ouvirem, aprenderem e exercerem os deveres vocacionais a eles naturalmente designados – sem nenhum sentimentalismo massificador (como bem se caracteriza nossa educação moderna).

Desta forma, *Viṣṇuśarmā* introduz, inicia e induz na Índia uma prerrogativa popular que transforma a política em profissão ao invés de vocação (como bem a diferenciou Weber),<sup>1418</sup> que seria impensável anteriormente, prezando pelo estado sem o espírito do dom. Outro fator que rompe com a tradição, volta-se para o fato das fábulas não serem

<sup>1414</sup> Os três filhos eram: *Vasuśakti* [“que tem poder excelente”], *Ugraśakti* [“que tem poder terrível”] e *Anekaśakti* [“que tem muitos poderes”]. Ironicamente, nenhum fazia jus aos seus nomes. PAÑCATANTRA. Tradução de Maria Valéria M. Vargas (et.al.). “Prefácio”. In: **Pañcatantra**: fábulas indianas, livro I. São Paulo: Iluminuras, 2004, p. 23.

<sup>1415</sup> Só retomada em grande escala mais de 1000 anos depois.

<sup>1416</sup> Tradicionalmente, a educação dos pensadores e nobres na cultura védica, sob a guia de um *guru* experiente, variava em torno de 05 a 25 anos, dependendo da camada social do educando. No entanto, o pedido do rei exigia de *Viṣṇuśarmā* uma quebra da tradição ou quase uma mágica educativa. Em outras palavras, substituiria a política de vocação pela política profissional.

<sup>1417</sup> PAÑCATANTRA, op. cit., p. 25.

<sup>1418</sup> Segundo Weber, o universo da política não se confunde com o da ética, pois, em um mundo concebido sob uma totalidade hierarquizada ou “hierarquia pura” (Dumont), como o da Índia, por exemplo, cada dimensão tem uma ética particular (*dharma*) que se integra ao todo (*varṇāśrama* ou sistema social), segundo uma cosmologia que atribui preceitos distintos a inserções distintas. Em outras palavras, a política possui uma ação de natureza trágica, é o reino do poder, da força e da violência; isso representa, em poucas palavras, o estatuto especial do dever político (WEBER, Max. **Ciência e Política**, op. cit., pp. 118-120).



instrumentos prioritários da educação dos nobres, tornando-se, aqui, instrumento dos incapazes karmicamente. A fábula era considerada uma aventura para os “comuns”, não uma literatura séria para pensadores ou guerreiros que não podiam perder tempo com injunções infantis.

A magia era algo natural, e o fabuloso, o corriqueiro, portanto, para uma educação de homens livres, e não sentimentalistas, necessitava-se inicialmente das ideias sistemáticas e realistas – à moda Maquiavel –; prerrogativa que transformou a Índia em algo a ser observado com apreço por muitos alemães (aqui objetificados por nós).

Prosseguindo, o rei aceitou a proposta, e *Viṣṇuśarmā* compôs os cinco livros ou princípios que culminaram no *Pañcatantra*, passando a ensiná-los. De acordo com o autor, o método foi eficaz (mas não o sabemos ao certo).

No entanto, sabe-se que tal narrativa faz parte da tradição oral indiana, a qual se divide em três tipos: **1)** oralidade védica, filosófica, ritualística e ortodoxa, posteriormente canônica, como os quatro *Vedas*, os *Brāhmaṇas*, os *Āraṇyakas* e os *Upaniṣads* – todas destinadas especialmente aos *brāhmaṇas* (mas também ouvidas e menos estudadas ou memorizadas pelos guerreiros *kṣatriyas* e comerciantes *vaiśyas*) e estritamente proibida à massa, ao povilêu ou membros da camada dos *śūdrās* (o que implica em uma proibição legal também aos *paryas*, ou intocáveis, e aos *mlecchas*, ou estrangeiros); **2)** oralidade épica e canônica pré-budista, como os *Purāṇas*, o *Rāmāyaṇa* e o *Mahābhārata*, baseada nas histórias dos grandes guerreiros e reis (humanos, vampirescos<sup>1419</sup> ou Deuses), destinada

---

<sup>1419</sup> De acordo com o cânone mítico brahmânico (BHĀGAVATA PURĀṆA, III.20.19, V.24.6; BHAGAVAD-GĪTĀ, X.23), existiam e existem, em galáxias distantes, anteriormente presentes na Terra, seres intermediários entre os humanos e os Deuses, denominados de *Rākṣasas* ou seres vampirescos, comedores naturais de carne e sangue. Alguns historiadores admitem que as histórias dos *Rākṣasas* fazem parte dos primeiros registros e das primeiras ideias de uma raça de vampiros que podiam se transformar em qualquer forma conhecida, se alimentavam de sangue humano como principal fonte de energia, possuíam aparência original grotesca para humanos e dentes caninos afiados, além de serem *sandhyābalas* (misticamente poderosos durante o crepúsculo) e *rātri-padas* (andarilhos noturnos). Todavia, tais seres, segundo os relatos épicos, eram, ou são, seres que seguem princípios védicos, apenas possuindo um *dharma* (dever ritual) particular e, portanto, excluídos de uma cosmovisão que os concebe como seres demoníacos ou pecaminosos. Pelo contrário, são seres que simplesmente seguem suas naturezas inerentes, como qualquer outro ser dentro do universo “que se torna o que é”; o que, para o pensamento indiano, representa a perfeição de toda e qualquer espécie de vida: “tornar-te quem tu és”, como bem aferiu Nietzsche como uma de suas máximas (ZARATUSTRÁ, IV, “o sacrifício do mel”, p. 283). Tal máxima está bem presente, como indicação indutiva, no subtítulo de sua autobiografia: *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. Será o que a filosofia *Vedānta* também chama de *Vasudeva* ou consciência pura, a qual tem como aforismo o “tornar-te quem tu és”, sem querer conformar a realidade com as mãos. Em outras palavras, os *Rākṣasas* são Semideuses exemplares de origem mítico divina (MANU, I.37; ŚĀTAPATHA BRĀHMAṆA IX.51.12 ss.; BHĀGAVATA PURĀṆA, III.10.28-29) que seguem, nem mais e nem menos, seu *dharma*. Entendendo que tal forma ou condição, como para toda e qualquer entidade viva no universo, seria temporária: de uma ou algumas vidas. As espécies de Semideuses semelhantes aos *Rākṣasas* são descritas como *Yakṣas*, *Siddhas*, *Cāraṇas*, *Vidyādhara*s, *Bhūtas*, *Pretas* e *Piśācas* (*Ibid.*). Tudo isso nos revela que a ideia indiana de bem e mal são relativas, opostas às ideias judaico-islâmico-cristãs.

especialmente, neste caso, com ênfase política *Stricto sensu*, ou seja, sem se confundir com a ética, à orientação da camada principesca; e ao entretenimento moral, via transmissão brahmânica – aqui, em sentido novelesco – às *strīs* [mulheres], aos *dvijabandhūnām* [de nascimento socialmente miscigenado] e aos *sūdrās* [comuns],<sup>1420</sup> e 3) oralidade fabular, com ascensão no período budista e pós-budista, especialmente para os ritualmente impuros ou *sūdrās*, com proibição aos *paryas* e *mlecchas*<sup>1421</sup> – consistindo todas, no entanto, de origem imemorial.

Nesse contexto, a escrita é um sintoma de decadência, que suprime o poder do som: “dessa forma o grande sábio *Vyāsadeva* [autor], que é muito bondoso para com as massas ignorantes, editou os *Vedas* para que eles pudessem ser assimilados pelos homens pouco intelectuais”,<sup>1422</sup> nos relata a literatura brahmânica.

Está *Kalila e Dimna*, portanto, e devido ao advento do budismo e ascensão das heterodoxias populares – assim como o vaishnavismo tamil –, diretamente transmutada para a categoria “inferior” ou fabular, possuindo, no caso, 200 versões populares em mais de 50 dialetos indianos.<sup>1423</sup>

A mais famosa, possivelmente mais completa e conhecida dessas versões, ou seja, que melhor a representa, segundo Arthur Macdonell<sup>1424</sup> e Johannes Hertel,<sup>1425</sup> hoje, denomina-se *Tantrākhyāyikā* [*Tratado de Histórias Instrutivas*]<sup>1426</sup> ou, de versão persa,

<sup>1420</sup>Estas duas primeiras categorias eram preferencialmente ouvidas e memorizadas, posteriormente (decadentemente, na visão indiana) escritas; e todas aprendidas sob a orientação educativa, escolar, de um *brāhmaṇa* mestre (*guru*).

<sup>1421</sup> Como se afirma no *Bhāgavata Purāṇa* (I.4.25): *strī-sūdra-dvijabandhūnām trayī na śruti-gocarā karma-śreyasi mūdhānām śreya evaṃ bhaved iha iti bhāratam ākhyānam kṛpayā muninā kṛtam* [Por compaixão, o grande sábio (*Vyāsa*) achou sensatamente que isso (a escrita) iria capacitar os homens (na *Kali-yuga*, “era de ferro”) a atingirem o objetivo último da vida. Desse modo, ele compilou a grande narração histórica chamada *Mahābhārata*, para mulheres, trabalhadores e amigos dos duas-vezes-nascidos (os meio-arianos ou miscigenados)]. Em outras palavras, a escrita foi aceita por motivos circunstanciais, relacionados com o tempo (era de ferro, inferior e decadente), o qual impunha a necessidade – devido a perda da memória *ārya*: disciplinada, veraz e sistemática –, de um conhecimento documentado, escrito, fixado externamente por não mais existir plena fixação interna, e não mais existir plena consciência trágica, agora encoberta pelo sentimentalismo e pela fê popular; e relacionada com a preservação da tradição, já que, com o vislumbre de uma perda da memória total, só restava a escrita para ao menos se preservar o que um dia foi falado da cultura original. Foi um prelúdio ao afã novelesco dos nossos dias.

<sup>1422</sup> *Bhāgavata Purāṇa*, I.4.24.

<sup>1423</sup> Hoje, traduzida em mais de 200 línguas fora da Índia.

<sup>1424</sup> MACDONELL, Arthur. *India's Past*, op. cit., p. 119.

<sup>1425</sup> HERTEL, Johannes. *The Panchatantra: a collection of ancient Hindu tales in the recession called Panchakhyānaka, and dated 1199 A.D., of the Jaina Monk, Purnabhadra*. Cambridge: Harvard University, 1908.

<sup>1426</sup> De acordo com Franklin Edgerton, o *Pūrṇabhadra*, uma versão contaminada (com apenas 90% da prosa e 70% dos versos preservados), assim como *Kalila e Dimna*, também seria uma mixagem revisada do *Pañcatantra* (EDGERTON, Franklin. *The Panchatantra Reconstructed*. New Haven: American Oriental Society, 1924, vol. II, p. 77).

*Kalīleh va Demneh* (de Barzuyeh, 570 d.C., e Rudaki Samarghandi,<sup>1427</sup> 940 d.C.). A *Tantrākhyāyikā* surgiu na Caxemira, no século IV ou V da nossa era, em uma primeira adaptação, reputada a mais próxima do original, com uma gama de histórias inéditas, como a do “chacal azul”.

Não menos prolífico que o *Pañcatantra*, mas menos intelectualizado, todavia, é o *Kalila e Dimna* em suas versões persa e árabe, esta última retraduzida três vezes para o persa moderno nos séculos X, XII e XV, respectivamente. Uma destas versões intitulou-se *Anwairi Sohaili* [“Luzes Canópicas”], dela surgindo a versão turca *Homayun-Nameh* [“O Livro Imperial”], redigido no tempo do sultão otomano Süleyman I ou Solimão I, o Magnífico (1494-1566), por Alí Tchelebi-bem Saleh, professor de Adrianópolis (conhecida como Adrinopla ou Edirne, na Trácia ou Turquia europeia).

Há também uma versão siríaca de Būd Abdul Inu em 570, *Kalilag and Damngag*, uma árabe, por Al-Muqaffā em 750, *Kalīlah wa Dimnah*, uma grega, pelo médico judeu bizantino Simeão Seth,<sup>1428</sup> de por volta de 1080, que, por um erro do intérprete, traduziu materialmente as raízes, convertendo *Kalila e Dimna* em *Stephanites* [“o coroador”] *kai Ichnelates* [“o investigador”],<sup>1429</sup> e uma latina, por João de Cápua, em torno de 1270, *Directorium humanae vitae*. Ela ainda pode ser conhecida, tendo como base a versão persa, por *The Fables of Bidpai: or the Moral Philosophie of Doni: Drawne out of the ancient writers, a work first compiled in the Indian tongue* (versão inglesa de Thomas North, 1570) e *Livre des Lumières ou la conduite des roys, composé par le sage indien*, versão francesa também conhecida como *Fabules de Pilpay* (ou *Bidpai*), publicada em Paris por David Sahid, em 1644.<sup>1430</sup>

<sup>1427</sup> O primeiro e um dos maiores gênios da literatura persa (858-941).

<sup>1428</sup> Seth era dignitário da corte bizantina e médico pessoal do imperador Romão III (1028-1034). Sua versão grega possuía o título *Stephanites kai Ichnelates*, a qual foi depois traduzida para o eslavo, para o alemão e por duas vezes para o latim, com o título *Specimen Sapientiae Indorum Veterum* [“Espécime da Sabedoria dos Antigos Indianos”].

<sup>1429</sup> BARRY, Phillips. “The Bridge of Sunbeams”. In: **Journal of American Folklore**, V. XXVII, Jan-Mar/1914, pp. 79-89.

<sup>1430</sup> PAÑCATANTRA, op. cit., p. 10.