A DIVINIZAÇÃO DA LINGUAGEM (*VĀC*) NA ÍNDIA ANTIGA

THE DIVINIZATION OF LANGUAGE (VĀC) IN ANCIENT INDIA

Clodomir Barros de Andrade[*]

RESUMO
O presente artigo objetiva ser uma modesta e breve tentativa de listar alguns subsídios textuais preliminares para uma introdução ao conceito de linguagem (*vāc*) na Índia antiga, sublinhando seus aspectos linguísticos, religiosos e culturais bem como sua relação com algumas topografias da realidade posteriores, como aquelas encontradas nos Upaniṣads. O estudo divide-se em três momentos: uma introdução, perfazendo um conjunto de observações gerais acerca da literatura védica mais antiga; desenvolvimento, onde são analisados dois hinos védicos centrados na linguagem e conclusão, onde procura se demonstrar a repercussão dos textos védicos nas Upaniṣads.
PALAVRAS-CHAVE: Linguagem e religião. Religião na Índia antiga. Filosofia da linguagem antiga. História da filosofia indiana. História da linguística.

ABSTRACT
This article aims at being a modest and brief attempt to list some preliminary subsidies towards an introduction to the concept of language (vāc) in ancient India, underscoring its religious, linguistic and cultural nature as well as its relationship to many ulterior topographies of reality like those present in the Upaniṣads. This paper, thus, is split in three parts: an introduction, where one finds a set of general comments on the oldest vedic literature; the main body of the text, in which two language-centered vedic hymns are analysed and a conclusion, where one seeks to show the impact of the language vedic speculation on the Upanisads.
KEY WORDS: *Language and religion. Religion in ancient India. Ancient philosophy of language. History of indian philosophy. Linguistics history.*

[*] Doutor em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora – MG. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professor do Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (DECRE/UFJF), tendo como foco de seus interesses o budismo indiano, as upaniṣads e a relação entre mística e poesia. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em História da Filosofia. **E-mail: clodomirandrade@yahoo.com**

1 INTRODUÇÃO

Eu invoco o fogo, o sacerdote privado que é deus do sacrifício! [1]Assim começa o *Ṛgveda*: com uma invocação a Agni, o fogo em suas diversas formas, responsável pela ligação contínua entre os homens e os deuses. Os hinos védicos marcam o primeiro momento reconhecível da história da cultura da Índia. Esse hinário marca também o primeiro estrato da língua sânscrita. Especula-se que o início de sua composição tenha ocorrido por volta do século XV a.e.c., tendo sido escritos – ou fixados – talvez a partir do século VI a.e.c.[2] Segundo algumas teorias estratigráficas, acredita-se que tenham sido compostos na área que engloba o noroeste do subcontinente (noroeste da Índia, leste do Paquistão e sul do Afeganistão), numa área que corresponde ao vale superior do rio Indo. Contudo, dada a fragilidade da datação e os vários problemas envolvidos, tais como a enorme possibilidade de esses hinos terem sido compostos durante largo período, qualquer tentativa de rigor com respeito às datas é extremamente problemática. Tomando-se como ponto de partida provisório a controvertida tese da penetração de povos indo-europeus no subcontinente indiano, esse primeiro momento da cultura indiana marcaria o estrato mais antigo desse hinário.

A literatura védica mais arcaica é composta por uma coletânea de 1028 hinos, divididos em 10 livros (*maṇḍala*), chamada *Ṛgveda*.[3] Tal divisão é com certeza posterior e possui fins didáticos. Essa coletânea (*saṁhitā*) de estrofes (*ṛc*), mais tarde chamada de "saber, conhecimento" (*veda*), é na verdade uma antologia tardiamente organizada por especialistas.[4] Os hinos constantes dessas antologias que acidentalmente chegaram até nós devem ser apenas uma pequena fração dos que foram compostos e, se foram preservados, isso há de

[1] *Oṁ agnimīḷe*. *Ṛgveda* (doravante, nas citações em notas *RV*) I.i.1.

[2] A história da escrita na Índia continua sendo questão controversa. Aparentemente, a idéia de escrita e a introdução de alfabetos no subcontinente parecem ter sido contemporâneas a ela em outras culturas indo-européias. Seja qual for a origem dessa introdução, resta o fato de a cultura religiosa local olhar com suspeição a redução à escrita de seus textos considerados sagrados. Até hoje, na Índia, em ambientes religiosos ortodoxos, a medida do domínio de qualquer texto é a capacidade de saber reproduzi-lo oralmente. A oralidade ainda é considerada a melhor forma de transmissão do conhecimento.

[3] O nome *veda*, aplicado a essa e às três outras coletâneas que juntas perfazem a literatura védica mais primitiva, é bem mais tardio e surgirá pela primeira vez no *Aitareya Brāhmaṇa* V. xxxii. 1.

[4] Existem outros tipos de divisão, como a "oitavada" (em *aṣṭaka*). Cada lição (*adhyāya*) era dividida em grupos de cinco ou seis hinos.

ter ocorrido por vários motivos culturais e, certamente, estéticos. Dos dez "livros" que compõem a coleção, o primeiro e o décimo são considerados os mais recentes, por vários motivos internos.[5] Os livros centrais (do segundo ao nono) são considerados os mais antigos e o nono é considerado o mais antigo de todos. Segundo alguns poemas no próprio Veda, a origem dos hinos é não humana, anônima (*apauruṣeya*).[6] O universo que transpira dos hinos perpassa toda a gama da experiência humana: poderosos hinos de louvor às deidades,

[5] A primeira e a décima *maṇḍala* possuem o mesmo número de hinos (191), o que por si só já pode apontar para certa artificialidade de uma ou das duas partes. A obra toda possui 1028 hinos (*sūkta*), 10.462 estrofes – numa média de dez estrofes para cada hino. O menor deles (I. 99) possui apenas uma estrofe; o maior (IX. 97), cinquenta e oito. São 165.007 palavras no total. O cerne da obra é composto pelas *maṇḍala* II, III, IV, V, VI e VII, as chamadas *maṇḍala* "famíliares", pois supostamente foram produzidas ou preservadas por sete poetas ou "famílias/tradições" (*śākhā*) poéticas. Cabe notar que ainda hoje cada família brâmane marca sua origem (*gotra*) em relação a um desses *śākhā*. Respectivamente: Gṛtsamada, Viśvāmitra, Vāmadeva, Atri, Bharadvāja e Vasiṣṭha. As outras quatro *maṇḍala* (I, VIII, IX e X) não possuem a tradição de um poeta ou família; antes, estão agrupadas com base na autoria (variada) ou tema (a *maṇḍala* IX é inteiramente dedicada ao deus – e alucinógeno – Soma). É também, como foi dito acima, considerada a parte mais antiga do hinário. A décima *maṇḍala* é unanimemente considerada a mais recente, pelo conteúdo temático, o que não significa necessariamente que não possa conter *sūkta* mais antigos. *Apud* Gonda (1975).

[6] No próprio *ṚV* (X. 90. 9), mais tardio, a autoria é creditada a Puruṣa (=Prajāpati, o ser primordial). Na literatura védica posterior, Brahman teria criado os Vedas (*Śatapathabrāhmana* VI. i. 1-8) ou extraído seu conteúdo do corpo dos deuses Agni, Vāyu e Āditya (*Śatapathabrāhmana* XI. viii. 8, 3; *Chāndogya Upaniṣad* IV. xvii,1ss). Outra versão é a de que os Vedas seriam o sopro do espírito supremo (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* IV.v.11); finalmente, segundo outra versão dentre as muitas apresentadas, os Vedas seriam fruto do Tempo (*Atharvaveda* XIX. liv. 3). *Apud* Gonda (1975). Apesar de todas essas versões apontarem para uma composição não-humana, objetivamente, os hinos foram naturalmente compostos por poetas inspirados (*ṛṣi*), o que não significava, para os próprios autores, que a inspiração que propiciou suas composições fosse, de fato, considerada divina. Quanto à formalização dos hinos, atribui-se essa atividade à figura lendária de Vyāsa (Vedavyāsa). Contudo, o nome Vyāsa significa simplesmente "arranjador, compilador". A coletânea que se tem agora (dentre as várias que certamente existiram) é fruto dos labores de Śakalya, cuja data é desconhecida, mas certamente deve ser anterior ao século V a.e.c. Essas coleções logo se tornaram objeto de maturada reflexão exegética para o estabelecimento do texto, objetivando sua fiel transmissão, já que qualquer erro de pronúncia ou enunciação redundaria em sérios problemas de ordem ritualística que colocariam em risco a eficácia da cerimônia. Nesse sentido, sabe-se de várias tradições para levar a cabo tais tarefas. A tradição *padapāṭha* ("recitação por palavra") é uma minuciosa tentativa de arranjar os textos em seus menores componentes e, assim como as outras tradições, exploravam as vertentes analítico-gramaticais da obra e procuraram construir mecanismos didático -mnemônicos que auxiliassem a memorização dos textos. Outras tradições de análise textual são: a *kramapāṭha* ("sequencial"), a *jāṭapāṭha*, ("cabelo torcido"), a *prātiśākhya* ("detalhada") e outras. Foi nesse ambiente escolástico que nasceram, antes do século V a.e.c., todas as disciplinas ligadas ao fenômeno da linguagem, os chamados *vedāṇga* ("membros [auxiliares para a compreensão] dos Vedas"): fonética (*śikṣa*), métrica (*chandas*), gramática (*vyākaraṇa*), etimologia (*nirukta*), ritualística (*kalpa*) e o "membro" adjunto astrologia (*jyotiṣa*). Naturalmente, é problemático datar a redução à escrita dos textos védicos. Estima-se que, como foi dito acima, ela tenha começado a ocorrer ao redor do século VI a.e.c; contudo, al-Biruni (séc. XI) registra em seu diário de viagens indiano o fato de que recentemente um Veda havia sido reduzido à escrita na Caxemira. *Idem*.

cosmogonias, aspectos da vida diária da sociedade como ofícios, guerra, charadas, sátiras, críticas sociais e políticas, irreverência para com os deuses, sexo, bebida, jogos de azar, alegria com a destruição de inimigos, pedidos de riqueza, saúde, filhos – enfim, todo o espectro dos fenômenos sociais e culturais de uma comunidade.

O eixo religioso e social dessas comunidades era, como em outras culturas indo-européias, a comensalidade sacrifical. Os sacrifícios, extremamente elaborados, eram oportunidades de, provavelmente, como em outras comunidades indo-europeias antigas, demarcar afiliações sociopolíticas, e acreditava-se que através daqueles se conseguiria manter a ordem e regularidade cósmicas (*ṛta*). Essas cerimônias eram patrocinadas pelos membros mais abastados da comunidade e conduzidas por vários sacerdotes, cada um deles especializado num aspecto do cerimonial. O *hotṛ* era o brâmane invocador, responsável pela recitação dos hinos do *Ṛgveda*, o *adhvaryu* era o responsável pela construção e disposição dos aspectos físicos da cerimônia (disposição de objetos, construção do altar, etc.) e, portanto, especialista no *Yajurveda*, tendo na figura do *agnīdhra* um auxiliar direto, responsável pela tutela do fogo sagrado; o *udgātṛ* era o brâmane cantor e possuía dois auxiliares, o *prastotṛ* e o *pratihartṛ*, especialistas no *Sāmaveda*. Como supervisor geral do sacrifício, existia a figura do sacerdote chamado *brahman*, silencioso durante todo o transcorrer do culto e, além de supostamente ser o maior conhecedor dos vários aspectos envolvidos, era, fundamentalmente, responsável pela retificação de quaisquer erros porventura cometidos na condução da cerimônia. Os sacrifícios obedeciam a um calendário litúrgico e se dividiam em: particulares/diários (*agnihotra* etc.) e comunais/esporádicos (a entrada das luas nova e cheia, o começo das estações, a oferenda das primícias das colheitas, etc.). Os sacrifícios, em sua maioria animais, eram também oportunidades para jogos, duelos poéticos e toda sorte de negócios comuns. Durante as cerimônias, consumia-se uma poderosa beberagem alucinógena (*soma*) e os poetas apresentavam suas composições. Era uma vida não muito diferente de um sem número de comunidades pré-industriais ou pré-estatais encontradas em todas as partes do planeta. [7]

[7] Para se ficar aqui dentro dos limites dos povos indo-europeus, o sacrifício era também o ponto axial religioso e social das culturas grega, romana e iraniana (após a reforma zoroastriana). É lícito supor que na Índia antiga, bem como nas outras culturas citadas, os grupos sociais se identificassem a partir do conjunto de crenças e rituais que possuíssem em comum. Infelizmente a tradição indiana não documentou esse tipo de fenômeno social com o mesmo cuidado que a tradição grega (os rituais, sacrifícios e deuses da *pólis*) ou das comunidades latinas (*civita*).

Três outras coletâneas ocupam lugar de destaque na literatura védica mais antiga. São elas o *Atharvaveda*, o *Sāmaveda* e o *Yajurveda*. É difícil apontar a data e o local de composição desses outros textos, uma vez que não foram produzidos de forma histórica linear. Deve-se, portanto, ter muito cuidado no que concerne à tentativa de lhes atribuir uma data, pois, com certeza, alguns deles, apesar de pertencerem didática e historicamente a um período anterior, foram com toda certeza produzidos concomitantemente, ou num período de tempo muito aproximado – sem mencionar, é claro, a grande quantidade de interpolações tardias. Todavia, não há dúvida de que são posteriores ao *Ṛgveda*, na medida em que os referidos textos se referem a ele.

O *Atharvaveda* é uma coletânea de fórmulas ritualísticas que podem ser consideradas de conteúdo mágico, divinatório ou propiciatório. Encontra-se aí material para a realização de cerimônias, de sacramentos, rituais propiciatórios etc. A evidência textual sugere já uma sociedade funcionalmente organizada e hierarquizada. Especula-se, com alguma probabilidade de acerto, que o *Atharvaveda* (assim como os outros dois textos restantes, o *Yajurveda* e o *Sāmaveda*) teria sido escrito em fase posterior ao deslocamento da cultura védica em direção ao solo clássico do Bramanismo: Kurupañcala ou Madhyadeśa, *grosso modo*, a planície que compreende os rios Ganges e Yamuna. Com o deslocamento da população védica do noroeste do subcontinente em direção ao leste, deu-se o encontro desse/s povo/s com as populações autóctones, sempre lembrando a natureza controversa da teoria da penetração dos indo-europeus no subcontinente. Começariam aí, nesse período, estendendo-se até recentemente, o grande processo de negociação cultural das elites bramânicas com os povos periféricos a essa cultura.[8] Esse momento histórico, assim os textos indicam, já testemunha o nascimento de grandes coalizões políticas (*janapada*) que, um pouco mais tarde, darão início à formação de grandes estados (*mahājanapada*): as monarquias ou repúblicas mencionadas na literatura budista mais primitiva fixada em língua páli.

O *Sāmaveda*, contemporâneo desses textos, é o que menos tem a oferecer como subsídios para a compreensão do desenvolvimento da cultura bramânica, pois se trata de uma cópia virtual dos hinos do *Ṛgveda* reescritos com notação musical. Ele seria a "partitura" cantada durante os sacrifícios. O fato de essa cultura ter sentido a necessidade de preservar as canções de forma rigorosa já parece apontar para um relativo escoamento de tempo entre a composição dos hinos e sua fixação.

[8] Os brâmanes eram (e em larga medida ainda o são) os depositários do saber na cultura indiana.

O último grande texto pertencente a esse primeiro momento da cultura bramânica é o *Yajurveda,* especificamente voltado para a organização dos sacrifícios: a construção do altar, a disposição dos objetos para o culto, fórmulas a serem empregadas em momentos específicos das cerimônias etc. Nesse momento as castas já se encontravam devidamente estratificadas e constituíam a coluna vertebral funcional da sociedade. Basicamente, a sociedade indiana antiga possuía uma estratificação de natureza social e política que responde pelo nome genérico de "castas". Originalmente, existiam quatro castas: brâmanes (*brāhmaṇa*), xátrias (*kṣatriya*), váixias (*vaiśya*) e sudras (*śūdra*). Teoricamente, os primeiros eram os sacerdotes e os responsáveis pela manutenção e transmissão da cultura (fundamentalmente a cultura védico-bramânica). Contudo, nem todos os brâmanes eram sacerdotes. Alguns se tornavam, por exemplo, cozinheiros, dada a importância da preparação dos alimentos tendo em vista as rigorosas regras contra várias formas de poluição. O segundo grupo era responsável pelo governo, pela defesa e pelo cumprimento das leis. O terceiro grupo era composto por aqueles que trabalhavam com o comércio, a agricultura e outras profissões. Os últimos eram empregados dos três grupos superiores; eram oriundos de outras culturas, escravizados em guerra ou de tribos autóctones. Tal divisão foi cedo sancionada e revestida de sacralidade (*ṚV* X. 90). Todavia, a aparente clareza na divisão não corresponde de forma alguma à realidade dos fatos. Múltiplas eram as variáveis possíveis: brâmanes poderiam ser proprietários de terra ou agricultores, xátrias poderiam despontar nas artes, e houve mais de uma dinastia de origem sudra. Originalmente, a palavra usada para designar a casta (*varṇa*, "cor") parece apontar para a cor da pele do indivíduo ou para a "cor" de sua "natureza". Todavia, o desenvolvimento histórico da ideologia das castas extrapolou o campo da hereditariedade e, associada à doutrina da reencarnação (*karman*), alcançou o universo profissional, econômico e mesmo geográfico. Casamentos exogâmicos davam origem a novas castas (subcastas, sub-subcastas etc.). Novas seitas religiosas, novas tecnologias, todos os aspectos possíveis da organização social e política possuíam, potencialmente, a possibilidade de inserção na ordem social prevista (com exceção dos sudras), que era buscada e até mesmo reivindicada por todos os participantes da sociedade. Contudo, se por um lado tal rigidez política engessava a mobilidade social (exo- e endogâmicos), por outro lado se revelava de uma extrema flexibilidade para acompanhar e acomodar as mudanças ocorridas na dinâmica interna da sociedade. Na verdade, mais importante do ponto de vista

funcional (relacionamentos comerciais, casamentos), seria o conceito de *jāti* ("nascimento"), i.e., o enquadramento social do ponto-de-vista ocupacional dentro da sociedade. Tradicionalmente, o estudo da literatura védico-bramânica era reservado às três castas superiores – os *dvija* "duas vezes nascidos", expressão que aponta para o ritual de iniciação no saber dessa sociedade. A vida dessas três castas superiores era meticulosamente organizada a partir de uma série de rituais e cerimônias compulsórias prescritas para cada uma delas, todos eles de natureza védica e criados, explicados, transmitidos e oficiados pela casta dos brâmanes. O medo da poluição ritual e o não-cumprimento do papel social individual previsto nos códices legais (*dharmaśastra*) eram os grandes terrores a evitar. Dentro dessa grande "superestrutura", a vida de cada indivíduo das três castas superiores era dividida em quatro grandes períodos (*āśrama*): aprendizagem junto a um mestre (*brahmacārin*), vida de casado e pai de família (*gṛhastha*), renunciante (*vānaprastha*) e asceta (*saṁnyāsin*). Mais uma vez, essas divisões não eram tão nítidas e estanques como possa parecer. Sempre houve o perigo da subversão do esquema, e mesmo sua materialização. É a partir daí que entramos no segundo momento da cultura bramânica, o período de composição dos Brāhmaṇa, Āraṇyaka e Upaniṣad.

O universo que se pode vislumbrar a partir desses três conjuntos de textos mostra relativa descontinuidade quanto à primeira fase da literatura bramânica. Apesar de eles estarem diretamente ligados aos anteriores e em larga medida apresentarem reflexões acerca da importância fundamental do sacrifício, nota-se já uma preocupação "meta-ritualística". A certeza absoluta com relação à eficácia do ritual não é tão nítida. Os dois primeiros grupos de texto parecem ter maiores afinidades ideológicas. São basicamente especulações acerca do mérito relativo das cerimônias, seus resultados, simbolismos e significados, divididos em várias coleções.

Curiosamente, o primeiro grupo, os Brāhmaṇa, repete o nome da casta superior e, como toda literatura bramânica, foi por eles produzida e principalmente a eles endereçada, apesar de teoricamente também legislarem sobre as duas outras castas superiores. As discussões e debates encontrados no texto mostram a necessidade imperiosa de se manter a ideologia das castas. Dando prosseguimento a uma tendência já presente na literatura anterior, nota-se um profundo interesse por questões de natureza cosmogônica e teleológica e sua composição é geralmente datada como tendo ocorrido por volta de 800 a.e.c., sempre levando em conta o problema das datas. Já nos Āraṇyaka ("li-

vros da floresta"), nota-se um acentuado interesse por questões que extrapolam a ritualística e surgem aí especulações que serão tratadas detalhadamente na literatura posterior. Hipoteticamente, poder-se-ia afirmar que os Āraṇyaka representam o momento de transição entre a literatura védica mais antiga e o conjunto de textos que, uma vez produzidos, se constituirão, eles e os sistemas deles oriundos, na demarcação do perímetro da ortodoxia e ortopraxia bramânica (*śruti*): as Upaniṣad.

O momento da composição desses textos é de enorme fertilidade intelectual e profundas mudanças na sociedade. Contemporâneos da construção dos primeiros grandes estados da planície gangética e do nascimento de seitas que surgiam com protestos contra o Bramanismo (casos do Budismo, do Jainismo, do Ājīvikismo), tudo indica uma ruptura profunda com o antigo sistema. Nesse cadinho cultural começam a surgir novas questões: com o surgimento das novas seitas, a elite bramânica irá delimitar o espaço religioso e ideológico a partir de uma polarização entre ortodoxia (*astika,* os que aceitam a autoridade e a infalibilidade dos Vedas e do sistema de organização social de castas, lá proposto) e os outros (novas seitas, materialistas, céticos, etc.), agrupados de forma geral sob o conceito de heterodoxia (*nāstika*).

Apesar de esses textos pressuporem a familiaridade do leitor com o universo conceitual, as cosmologias, as mitologias e as tradições védicas mais antigas, o mundo religioso e cultural védico entrava em definitivo colapso. É verdade que os autores upanixádicos afiliam seus textos e a si próprios a escolas exegéticas védicas e buscam sua legitimação e sanção. Porém, os Vedas, agora, são considerados de forma ambígua e hierárquica.[9] Existe um novo tipo de saber, uma nova experiência que os textos védicos não podem e não conseguem transmitir: a experiência de *brahman*, aquilo que, uma vez conhecido, torna tudo o mais conhecido. Poder-se-ia dizer que nesse momento acontece uma clivagem entre conhecimento e ritualística, divisão que redundará em importantes desdobramentos posteriores.[10]

[9] *Muṇḍaka upaniṣad* I.i.4-5: [Aṇgiras]: "Existem duas sabedorias para serem conhecidas, como dizem os conhecedores de *Brahman*: a absoluta e a relativa. Dessas, a relativa é o conhecimento dos Vedas. Agora, a mais importante é aquela na qual o imperecível é compreendido". Tradicionalmente considera-se a existência de 108 *Upaniṣad*, o que, todavia, deve ser entendido na perspectiva sagrada do número em questão. As mais antigas são onze, e foram elas as que foram usadas por várias correntes filosóficas para fins exegéticos. As duas mais antigas são a *Bṛhadāraṇyaka* e a *Chāndogya upaniṣad* (doravante BU e CU nas citações e notas, respectivamente), ambas consideradas pré-budistas (séc. V a.e.c.). Sua produção foi tardiamente reagrupada em linhas doutrinárias ou sectárias.

[10] As várias escolas vedantinas e a tradição Mīmāṁsà, respectivamente.

2 A LINGUÍSTICA INDIANA

É nesse pano de fundo cultural que começa a se delinear os contornos da especulação linguística indiana. Como comenta Pinault acerca das origens dessa reflexão:

> *As condições de transmissão dos textos sagrados* [os Vedas] *obrigaram os especialistas a sistematizar os procedimentos de segmentação dos enunciados, resultado do trabalho poético; essa tarefa filológica, levada a cabo com atenção e objetividade, deu oportunidade a uma série de descobertas científicas. A fala védica depende da memória. As linhagens dos brâmanes definem-se não apenas pelo ancestral de que descendem, mas também do "ramo"* (śakhā) *ou escola védica, inaugurada por um* ṛṣi, *"poeta-vidente" fundador, ao qual o Veda foi revelado. A referência da ortodoxia bramânica é dada, até nossos dias, pela associação de dois conjuntos de textos*, *cujos nomes são reveladores: a* śruti *"revelação" (literalmente: "audição", da raiz ŚRU, "ouvir") e a* smṛti *"tradição da memória" (literalmente: "rememoração"). O segundo* corpus, *inferior em dignidade ao primeiro, pertence à cultura humana: é constituído pelos* Vedāṇga *"membros [auxiliares] do saber"* [...] *entre os seis membros auxiliares, ou apêndices do Veda, há quatro que se referem aos dados da língua* [...] *a ação ritual não é eficaz sem a enunciação correta das fórmulas* [...] *várias disciplinas desenvolveram-se para assegurar a continuidade e integridade dos textos sagrados: a fonética* (śikṣa), *a métrica* (chandas), *a etimologia* (nirukta) *e a gramática* (vyākaraṇa) [...] *o ponto de partida das observações minuciosas sobre a produção de unidades fônicas e suas combinações na cadeia falada foi uma necessidade religiosa*.[11]

Surpreendentemente, o número de estudos acerca do papel de *Vāc* no período védico é assustadoramente reduzido.[12] Talvez, porque dos 1028 hi-

[11] *In* Auroux, S. (org.), *Histoire des idées linguistiques*, vol. 1, cap. 5, seção 2, tradução de Maria Cláudia Fittipaldi, S.P., s/d. Cópia datilografada.

[12] Apesar de recorrentemente citada, não existe uma só monografia de grande fôlego exclusivamente dedicada à *Vāc* no período védico, com exceção de três artigos, dois deles escritos por Norman Brown e um outro escrito por K. M. Sharma. Tal fato não deixa de causar espécie, se levarmos em conta as verdadeiras "bibliotecas" escritas sobre temas e tópicos muito menos relevantes, como armas, plantas, cavalos, bigas etc. Quando dos primeiros esforços de tradução e interpretação dos textos védicos, as grandes questões eram de origem filológica e de religião comparada. A primeira grande geração de indólogos (Max Müller, Bergaigne, Roth, Mcdonnel, W. W. Wilson, M. M. Williams e outros) estava ainda sob impacto direto da descoberta da profunda relação entre as línguas e culturas sânscrita, grega e latina, formulada pela primeira vez por William Jones em 1786. A outra questão que gerava, e ainda gera, por diferentes motivos, acalorado debate era descobrir quem eram e de onde teriam vindo os autores dos hinos, os árias. Mais uma vez, foi o impressionante William Jones que formulou a questão pela primeira vez: "[cabe descobrir] quem eram, de onde e por que vieram, onde estão localizados agora e qual a vantagem que um melhor conhecimento acerca deles pode trazer para o mundo europeu". (*Collected Works*, III. p. 28). Essas palavras deram início ao que se costumava chamar até meados do século XX de "mitologia comparada", um campo de estudos que já conheceu dias melhores e que hoje se encontra praticamente abando-

nos do *Ṛgveda*, somente dois deles são exclusivamente dedicados à linguagem, apesar de o conceito, em outros hinos, ser amplamente usado em suas várias tonalidades.[13] Ambos pertencem à décima mandala, a mais recente, e assim cantam:

> *Bṛhaspati!*[14] *Quando eles* [os poetas-videntes] *acionaram os primórdios da linguagem, nomeando* [as coisas]*, o amor revelou seu segredo mais puro e bem guardado.*
> *Quando os sábios moldaram a linguagem com suas mentes, peneirando-a como grãos numa peneira, então os iguais perceberam suas semelhanças. Um bom augúrio foi revelado em suas falas.*
> *Através do sacrifício eles traçaram o caminho da linguagem e o encontraram nos sábios. Eles o mantiveram e depois o distribuíram a muitos. Juntos os sete cantores o louvaram.*
> *Um que olhava não via a linguagem, e outro que escutava não a ouvia, pois ela se revela para alguém como uma amante, adornada, revela seu corpo ao amante.*
> *Disseram que alguém se tornou bisonho e embotado em sua amizade. Eles não mais o deixam representá-los nas justas poéticas. Ele vive de engodo, como uma vaca sem leite, pois sua fala não gera nem flor nem fruto.*
> *Um homem que abandona um colega de profissão não mais partilha da linguagem. O que ele ouve é em vão, pois ele não mais reconhece a senda justa.*
> *Amigos possuem olhos e ouvidos, mas seus entendimentos não são iguais. Alguns são como tanques que só vão até os ombros ou bocas, outros são como tanques em que se pode banhar-se.*
> *Quando as intuições da mente são moldadas no coração, quando brâmanes sacrificam juntos como amigos, alguns são deixados de fora por falta de conhecimento, já que*

---

nado. A famosa equação proposta por Max Müller – "Dyauspitar-Zeuspater-Jupiter" – é o melhor exemplo desses primeiros esforços. Essas primeiras tentativas de compreensão do universo védico são geralmente formuladas a partir de certo "Parnasianismo hermenêutico", eco do Romantismo e Neoclacissismo que dominaram o ambiente acadêmico humanista ocidental durante o século XIX. Com a ascensão e queda do nazi-fascismo e suas sandices arianísticas pseudocientíficas, esse tipo de estudo foi atirado à geena. Hoje em dia, provavelmente influenciados pelo "furor" com o qual os círculos acadêmicos ocidentais, especialmente o anglo-saxão, abraçaram a filosofia analítica e a filosofia da linguagem, os indólogos têm falado muito acerca do "primado da palavra" na Índia antiga. A tradução de Geldner – a grande contribuição aos estudos linguísticos védicos do século XX - dos hinos védicos na década de cinqüenta do século XX deu origem a tal perspectiva e Louis Renou, um dos maiores indólogos do século passado, abraçou a causa com fervor, incorporando e magnificando as notas dispersas de Geldner em seus *Études védiques e paninéennes* (doravante *EPV*), talvez a mais importante empreitada a respeito do conceito de "palavra" no período védico (v. esp. *EPV, tome I, pp. 1-27*). Espera-se que essa "paixão" pela linguagem produza resultados mais palpáveis em relação ao estudo do conceito de *Vāc* na Índia antiga.

[13] De acordo com Aufrecht, o conceito de *Vāc* em seus vários matizes ocorre 107 vezes ao longo dos hinos, constituindo-se, destarte, na terceira palavra de maior freqüência na obra. Para um estudo detalhado do conceito de *Vāc* e outros termos correlatos no período védico, *apud* Ferreira, 1998.

[14] "Senhor da fala sagrada", o sacerdote dos deuses. Especula-se se seu nome primitivamente não significasse "Senhor de/do *brahman*" (Brahmaṇaspati).

> *outros os superam com o poder de suas louvações.*
> *Aqueles que não viajam para perto ou longe, que não são verdadeiros brâmanes nem bebedores de soma, usando mal a linguagem, sem conhecimento, bordam* [somente] *uma tela de andrajos.*
> *Todos os amigos se alegram com o amigo que emerge com fama e vitória do torneio poético. Ele os salva da derrota e os alimenta. Ele é digno de despontar e receber o prêmio. Aquele fica sentado fazendo a flor da poesia florescer. Outro canta uma canção na medida certa. Um, o brâmane, proclama o conhecimento dos sendeiros antigos,* [enquanto] *outro deita as medidas do sacrifício*.[15]

O pano de fundo do hino parece revelar o ambiente dos torneios poéticos, por ocasião dos sacrifícios, que, como dito anteriormente, era oportunidade para uma série de acontecimentos de ordem religiosa, política, econômica e cultural. O papel do poeta (*kavi, ṛṣi*) é fundamental nesse tipo de ambiente, na medida em que sua poesia parece ocupar o papel de texto sagrado (em suas acepções poético-culturais e ético-religiosas). O poeta é considerado ser especial, um vidente, capaz de recuperar e materializar uma visão de um lugar inacessível para a maior parte das pessoas. É nesse papel "inspirado" que se deve compreender o papel do poeta nesse e nos outros hinos dessa antologia.[16] O hino em questão começa invocando Bṛhaspati, deus patrono dos poetas que, entre os próprios deuses, é aquele que ocupa o papel de brâmane oficiante, além de alhures, como se verá, ser continuamente equacionado com o fenômeno da linguagem. Sem dúvida as conseqüentes reflexões lingüísticas na Índia possuem como ponto de partida, como já foi observado por vários, o fascínio

---

[15] *Bṛhaspate prathamam vāco agraḥ yat prairata nāmadheyaḥ dadhānāḥ / yadeṣaṁ śreṣṭhaṁ yadaripramāsītpreṇa tadeṣaṁ nihitam gūhaviṭḥ // Saktumiva titaunā pūnanto yatra dhirā mansā vācamakrata / atrā sakhāyani jānato badraiṣaṁ lakṣmīnirhitādhī vāci // Yajnena vācaḥ padavīyamāyantāmanvavindannṛṣiṣu praviṣṭhām / tāmābhṛtyā vyadadhuḥ pūrutratāṁ sapta rebhā abhi saṁnavante // Uta tvaḥ paśayanna dadarśa vācamūta tvaḥ śṛṇvannna śṛṇotyenām / uto tvasmai tanvaṁ vi sasme jāyeva patya uśatī sūvāsāḥ // Uta tvaṁ sakhye sthirapītamāhūr nainaṁ hinvantyapi vājineṣu / adhenvā carati māyayaiṣa vācam śuśruvāṁ aphalāmapūspām // Yastityāja sacividaṁ sakhrāyaṁ na tasya vācyapi bhāgo asti / yadīṁ śṛṇotyalakaṁ śṛṇoti nahi praveda sūkṛtasya panthṁ // Akṣaṇvantaḥ karṇavantaḥ sakhayo manojaveṣvasamā babhūtuḥ / ādaghrāsa upakakśasa u tve hṛdāīva snātvā u tve tadṛsre // Hṛdā taṣṭesu manaso javeṣu yad brāhmaṇaḥ saṁyajante sakhāyaḥ / atrāha tvaṁ vi jahūrvedyābhirohabrahmāṇo i carantyu tve // Ime ye nārvāḍna paraścaranti na na brāhmaṇaso na sūtekarāsaḥ / ta ete vācamalipadya pāpāyā sirīstantraṁ tanvate aprajajñayaḥ // Sarve nandanti yaśasāgatena sabhāsāhena sakhyā sakhāyaḥ / kilviṣasprtpitūṣanirhyeṣamaraṁ hito bhavati vājināya // ṛcāṁ tvaḥ poṣamāste pūpūṣvāṅgāyatrain tvo gāyatiśakvarīṣū / brahmā tvo vadati jātavidyāṁ yajnasya mātrāṁ vi mimīta u tvaṁ //. ṚV* X. 71. Esta e outras traduções minhas dos hinos védicos foram influenciadas pelas versões de Wilson (1999), Max Miller (1962), Geldner (1951-7) e O´Flaherty (1981), que de modo geral parece seguir a tradução de Geldner (1951-7). Além disso, optou-se aqui por uma tradução de cunho literal em detrimento da riqueza poética original.

[16] Cf. Gonda (1963).

com a linguagem que, nesse período, aponta para a profunda relação entre poesia-visão-inspiração.[17] A formulação linguística (*brahman*) é criação dos poetas ao mesmo tempo em que perfaz seu papel de instrumento criativo. Ao partilhar "seu segredo mais puro e bem guardado", o poeta reveste-se de papel demiúrgico e tutelar, na medida em que suas criações estabelecem uma visão cultural comum bem como os parâmetros éticos partilhados pela sociedade contemporânea. O cuidado e a importância da criação poética ("peneirando-a como grãos", cf. estrofe 2) seguem *pari passu* a exaltação corporativa dos poetas (cf. estrofes 2, 3, 5-10), suas fraquezas e forças. A *philia* sentida por seus pares deixa também patente que a linguagem, como símbolo divino, jamais ultrapassou as fronteiras de um pequeno grupo de especialistas. A "divindade" Linguagem jamais desfrutou de seguidores tão numerosos como os outros deuses do panteão védico. Outro aspecto fundamental percebido no hino é a inextricável ligação entre linguagem e ritual. De tal sorte era essa ligação, que alguns viram no ritual o ponto de partida do desenvolvimento da linguagem na cultura bramânica e mesmo alhures.[18] A ritualística fica evidente na última estrofe do poema, quando o poeta descreve brevemente os papéis dos vários brâmanes envolvidos na cerimônia. Cabe notar que esse hino revela a existência anterior de um hinário composto e executado durante os sacrifícios, apontando não só para a antiga característica da dinâmica inclusivista na cultura hindu, como também, e talvez mais importante, para a tradição "viva" da cultura védica nesse período. Ao "prêmio" do poeta, sem dúvida em espécie, ajunta-se esse outro: a inclusão de sua obra na/s coletânea/s. O texto transpira, destarte, uma dinâmica interativa bastante sólida entre os criadores e a sociedade.

Outro hino (*ṚV* X. 125) também é inteiramente dedicado à linguagem. Nele, diferentemente do primeiro, é a própria linguagem que proclama:

> *Eu ando com os Rudras, com os Vasus, com os Ādityas e todos os deuses. Eu carrego Mitra e Varuṇa, Indra e Agni, e também os Aśvin.*
> *Eu conduzo o Soma transbordante, Tvaṣṭṛ, Pūṣan e Bhaga. Eu enriqueço o sacrificante piedoso que prepara o soma e oferece libações*.[19]

[17] Renou (1955:1). Seria interessante um estudo comparativo entre o papel do poeta inspirado védico, que "recebe", "vê" a poesia, e algumas seitas contemporâneas de origem sincrético-xamânica, como o Santo Daime, cuja literatura sagrada, também "recebida", é oriunda das "visões" (mirações) de seus autores. Coincidentemente, o ponto de partida das cerimônias religiosas nas duas tradições é a ingestão de um alucinógeno (*soma*/*ayuasca*).

[18] Segundo tese defendida por Staal (1996).

[19] Soma: deus e alucinógeno bebido durante os sacrifícios. A primeira estrofe nomeia alguns dos

Eu sou a rainha, a confluência das riquezas, a destra, a primeira entre os que merecem um sacrifício. Os deuses me dividiram em muitas partes, pois eu vivo em vários lugares e assumo muitas formas.
Aquele que come a comida, que vê com certeza, que respira, que ouve o que é dito, eles o fazem através de mim. Apesar de ignorarem, eles vivem em mim. Ouçam! Atenção com minhas palavras! Oh, vós que eles ouviram...
Eu sou aquela que opina, segundo minha vontade, o que dá prazer aos deuses e aos homens. Aquele a quem eu amo, eu o elevo. Eu faço dele um poeta, um sábio, um brâmane.
Eu estico o arco de Rudra para que sua flecha abata o irreverente. Eu estimulo a disputa entre as pessoas. Eu permeio o céu e a terra...
Eu pari o pai no começo do mundo. Minha origem é as águas, no oceano (?). De lá me espalhei permeando todas as criaturas e tocando o céu com o topo da minha cabeça. Eu sou aquela que sopra como o vento, abraçando todos os seres. Além do céu, além da terra, tamanha é minha grandeza...[20]

Wallis comenta:

A linguagem é celebrada de forma exclusiva em apenas dois hinos [...] *dos quais o primeiro mostra que a aplicação primária dos nomes era para o hino o modo de comunicação entre o céu e a terra durante o sacrifício. O outro hino ilustra a constante assimilação de vários fenômenos naturais para o sacrifício; tudo o que possui uma voz, o trovão da tempestade, o despertar da vida na aurora, com canções de regozijo acerca do novo nascimento do mundo são incorporados nessa Vāc na mesma maneira em que se diz de Bṛhaspati que ele abraça todas as coisas que existem. É, portanto, outra expressão da idéia da unidade do mundo, que vimos coroar as especulações místicas de todos os hinos mais abstratos da coletânea*. [21]

Apesar da abordagem naturalista comum a todos os comentadores mais antigos dos hinos védicos, essa análise sublinha a idéia do papel de unidade e de subjacência da linguagem que reveste o hino. Essa idéia, fundamental para o desenvolvimento do tema, na verdade instaura uma equação maior entre

principais deuses do panteão védico.

[20] *Ahaṁ rudrebhirvasūbhiścarāmamyahamādityairuta viśvadevaiḥ / Ahaṁ mitrāvaruṇobhā bibha-rmyahamindrāgnī ahamaśvinobhā // Ahaṁ somamāhanasaṁ bibharmyahaṁ tvaṣṭaramūta pūṣaṇaṁ bhagam / ahaṁ dadhāmi draviṇaṁ haviṣmate suprāvye yajamānāya sūnvate // ahaṁ rāṣṭrī saḍgamanī vasūnāṁ cititūṣī prathamā yajñiyāmām / tāṁ mā devā vyadadhuḥ purutrā bhūristātrāṁ bhūryāveśayantīm // mayā so annamattī yo vipaśyati yaḥ prāṇiti yaīā śṛṇotyuktam / amantavo māṁ ta upa kṣyanti śrudhi śruta śraddhivaṁ te vadāmi // ahameva svayamidaṁ vadāmi juṣṭaṁ devebhiruta mānuṣebhiḥ / yaṁ kāmaye taṁtamugraṁ kṛṇomi taṁ brahmaṇaṁ tamṛṣiṁ te sumedhām // ahaṁ rudrāya dhanurā tanomī brahmadviṣe sarave hantavā u / ahaṁ janāya samadaṁ kṛṇomyahaṁ dyāvāpṛthiviā viveśa // ahaṁ suve pitaramasya mūrdhanmamayonirapsvantaḥ samudre / tato vi tiṣṭe bhuvanāni viśvotāmūṁ dyāṁ varṣmaṇopa spṛsami // ahameva vātaiva pra vāmyārabhamānā bhuvanāni viśva / paro divā para enā pṛthivyaitāvati mahinā saṁ babhuva // ṚV* X. 125.

[21] Wallis (1887: 85) *in* Geldner (1951-7, notas ao hino 125).

linguagem e existência. O segundo hino demonstra que, a partir de então, o conceito de linguagem extrapola sua compreensão como simples capacidade comunicativa e se reveste de uma coloração metafísica e demiúrgica. Nele é a própria linguagem que, na primeira pessoa, afirma de forma clara seu papel fundamental não só na estruturação do universo, mas também nas diversas dimensões da existência. Seu poder perpassa toda a criação. Companheira e sustentáculo dos deuses é ela que forja e estimula o infinito das ações. Essa equação faz parte de um universo conceitual em que se entrelaçam várias correlações e equivalências entre sílabas, palavras, linguagem, ritual e cosmos e vai se mostrar, como veremos a seguir, de forma mais explícita. Porém, para ajudar a compreensão dessa trama conceitual, é necessário explorar dois termos correlatos ao conceito de linguagem e instrumentais para a compreensão desse conceito no ambiente do discurso védico. Ambos traduzem a idéia de eternidade e transcendência: um é *akṣara* (sílaba), o outro é *brahman*.

Historicamente, o conceito de *brahman* parece estar ligado à formulação do hino e sua capacidade conotativa e denotativa. Mais tarde o conceito foi usado para designar a realidade última da existência, aquilo que não pode ser dito ou conhecido pelos sentidos. O termo *akṣara*, tanto quanto o de *brahman* parece ter evoluído de conceito puramente linguístico para expressar a idéia de indestrutibilidade da sílaba (ou linguagem). Tal formulação pode ter sido decorrência natural da estrutura do alfabeto sânscrito que compreende todo fonema como a menor unidade linguística. Basicamente, *akṣara* é aquilo que não se modifica, que se mantém sempre o mesmo (*na kṣaratīti* "aquilo que não perece"):

> *A sílaba imortal do hino é o local supremo onde os deuses assumiram seus lugares. O que pode aquele que não sabe compor* [uma canção, um hino]? *Só os que sabem sentam-se juntos aqui.* [22]
> *A vaca*[23] *se abaixou na medida em que ela moldava as águas correntes, ela que possui mil sílabas em sua dimensão última* [...] *os quadrantes do céu repousam no oceano que flui dela em todas as direções. O universo inteiro existe através da sílaba imortal que flui dela.*[24]

[22] *Ṛco akṣare parame vyomanysmindevā adhi viṣve niṣeduḥ / yastanna veda kiṁṛcā karisyati ya ittadvidusta ime samāsate // ṚV* I. 164, 39.

[23] A vaca é tradicionalmente associada à criação do mundo na literatura védica.

[24] *Gaurīr mimāya salilani takṣaty ... / ... sahastrākṣarā parame vyoman // tasyāḥ samudrā adhi vikṣaranti tena jīvanti pradiśaścastraḥ / tataḥ kṣaratyakṣaraṁ tadviśvam upa jīvati // ṚV* I. 164, 41-2.

O *Jaiminīya Brāhmaṇa* apresenta a seguinte exegese do hino: *Ela, a vaca leiteira dos desejos, gera* [como leite] *o elixir da imortalidade em constantes ondas. Imperecível, composta de alento, visão e audição; abundante em linguagem, permeada pela mente, com o coração no topo, consiste de mil sílabas e dez mil rios, flui em todas as direções dentro desses mundos*.[25]

O *Chāndogya Upaniṣad* elabora:

> *A vaca gera leite – que é o leite* [néctar] *da própria linguagem – para ele. E rico em comida e bebida será aquele que, sabendo, reconhece essas sílabas.*[26]
> *Os deuses criaram a linguagem divina; animais de todas as espécies a proferem. Possa ela, a linguagem, a vaca que a tudo satisfaz, dando carne e leite, vir a nós dignamente louvada*.[27]

No *Śatapatha Brāhmaṇa* encontra-se o seguinte texto:

> *Então esse ser, Prajāpati,*[28] *desejou: "possa eu ser mais* [do que um], *possa eu me reproduzir!" Ele labutou, ele praticou austeridades. Tendo-se exaurido no esforço, ele primeiro criou Brahman* [os Vedas], *a tríplice ciência. Ele se tornou seu fundamento; por isso dizem: Brahman* [os Vedas] *é o fundamento de tudo aqui* [neste mundo]! *Portanto, tendo estudado* [os Vedas], *fica-se estabelecido em* [sólida] *fundação, pois isso, a saber, os Vedas são sua fundação* [de Prajāpati?], *que repousa naquela* [fundação – *brahman*?]. *De novo ele praticou austeridades. Ele criou as águas da linguagem* [*Vāc*] *e o mundo, pois ela lhe pertencia* [a Prajāpati?][29]

---

[25] *Sā pṛthaksalilaṁ kāmadughākṣiti prāṇasamhitaṁ cakṣuśśrotaṁ vākprabhūtaṁ manasā vyāptaü ... sahasrākṣaram ayuttadhāram amṛtaṁ duhānā sarvān imān lokān abhi vikṣaratīti*. Jaiminīya Brāhmaṇa I.10 *apud* Van Buitenem (1988:41-2).

[26] *Duǥdhe' smai rāǥ dohaṁ yo vaco doho' nnavān annādo bhavati ya etānyevaḥ vidvān ... kṣarānyupāsta*. // CU I. 3, 5. Van Buitenen (1988: 50) comenta: "não resta dúvida de que o significado 'etimológico' ('que não flui', 'imperecível') era constante na mente dos sacerdotes que especulavam sobre essa sílaba. Talvez seja essa busca deliberada de polissemia a característica da poesia védica que talvez melhor revele a mentalidade por trás das especulações sobre *Vāc*: não se trata apenas de um mero teorizar abstrato buscando reduzir o universo a sua ordem, a ordem à sílaba sagrada e a palavra à métrica e sua união final com a sílaba, mas a experiência imediata do próprio poeta compondo".

[27] *Deviṁ vācamajanayanta devāstāṁ viśvarūpāḥ pasavo davanti/ sā no mandreṣamur jaṁ duhānā dhenurvāgasmānupa suṣṭu taitu// ṚV* VIII.100, 11.

[28] O ser primordial, origem antropomórfica da criação (*pra* + JAN, "aquele que promove o nascimento", "progenitor").

[29] *So'yaṁ puruṣa prajāpatirakāmayat/ bhūyāntsyāṁ prajāyeyeti so' śrāmmyattsa tapo' tappyat as śrāntastapāno brahmaiva prathamamasṛgata trayīmeva vidyā" saiva' smā pratiṣṭa' bhatta' smādāhurbrahmā' sya pratṣṭeti tasmādanūcchya pratitiṣtt [sic] i pratiṣtt [sic] ā hyeṣa yad Brahma tasyāṁ pratiṣtt [sic]āyaṁ pratiṣṭtato' tappyatta// so'apo sṛjate/ vāc' eva lokādvāgeva'sya so'sṛjjyata sedaḍṛ* Śatapatha brāhmaṇa VI.i.8-9. O texto é confuso. O próprio comentador indiano (Sāyana) parece sentir o mesmo e, à guisa de explicação, oferece o seguinte comentário: *vāǥ evāsya sāsṛjyata, vāk sahakarī rasanam prajāpatya (masc.) sṛṣṭam sad idam arthaḥ, sā vāk sahakarī prajāpatyam sṛṣṭam idam*

Um texto extraído do *Jaiminīya Brāhmaṇa* elabora o tema:

> *No começo Prajāpati estava sozinho e, olhando, viu que não havia outro. A linguagem era sua única posse. A linguagem foi a segunda* [a existir]. *Ele pensou: "emitirei a linguagem. Ela permeará todo este* [universo]". *Ele emitiu a linguagem e ela permeou todo este* [universo]. *Ela jorrou para cima como um jato contínuo de água. Falando* [a sílaba] *"a", ele cortou um terço dela* [a linguagem?]: *ela se tornou a terra. Ele pensou: "isso aconteceu"* [abhūt], *daí o nome "terra"* [bhūmi]. *Com a sílaba "ka" ele cortou uma* [segunda] *parte dela: ela se tornou a região intermediária. Ele pensou: "essa é a intermediária"* [antar], *daí o nome "intermediária"* [antarikṣa]. *Ele jogou a sílaba "ha" para o alto; ela se tornou o céu. Ele pensou: "ela brilhou"* [adyutat], *daí o nome do "céu"* [dyaus].[30]

No *Aitareyāraṇyaka*, encontra-se uma formulação mais pormenorizada das equivalências silábico-ontológicas, incluindo correspondências antropocósmicas:

> *Aqui começa a Upaniṣad* [...] *as* [sílabas] *mudas são a terra, as sibilantes são o espaço, as vogais são o céu. As mudas são o fogo, as sibilantes são o ar, as vogais são o sol. As mudas são o Ṛgveda, as sibilantes são o Yajurveda, as vogais são o Sàmaveda. As mudas são os olhos, as sibilantes são o ouvido, as vogais são a mente. As mudas são a respiração superior, as sibilantes são a respiração inferior, as vogais são a respiração posterior*.[31]

O equacionamento da linguagem com *brahman*, que será formalmente desenvolvido na obra do filósofo da linguagem Bhartṛhari (séc. VI), também já pode ser encontrado nessa antologia:

> *As mil grandes* [funções] *estão em mil lugares; assim como Brahman se expande de forma variada, da mesma forma a linguagem*.[32]

---

sarvam āpnot. A idéia geral é de que a linguagem é co-autora e instrumento de Prajāpati na criação do mundo. Sublinha-se também seu papel como subjacente a toda criação. Infelizmente, a única edição do texto em devanágari encontrada – assim como a glosa de Sāyana (ed. de B.B. Choudry, s.d.) parece recheada de problemas e arcaísmos.

[30] *Prajāpatir vā idamagra āsit/ nānyaṁ dvitīyaṁ paśyamānas/ tasya vāg eva svam āsid/ vāg dvitīyā/ as aikṣata hantemāṁ visṛje/ iyaṁ vā vedaṁ visṛṣṭa sarvaṁ vibhavantyepyatīti/ tāṁ vāg ityeva vyasṛjata/ sordhvādātanodyathāpāṁ dhārā santataivam/ tasyā etyekam akṣaram acchinat/ tad idam abhavat/ abhūd vā idam iti/ tad bhūmer bhūmitvam/ Kéti dvitīyam/ tad idam antarikṣam abhavat/ antareva vā antareva vā idam ubhayam abhūd iti/ tad antarikṣasyāntarikṣatvam/ ho iti tṛtīyam ūrdhvam udasyat/ tad ado'bhavat/ adyutad Ivā vā aditi/ tad divo divatvam//* Jaiminīya brāhmaṇa I. 244.

[31] *atha...upaniṣat...pṛthiyā rūpaṁ sparśantarikṣasyomāno vidaḥ svarāḥ/ agne rūpaṁ sparśa vāyoruṣmāna ādityasya svarāḥ/ ṛgvedasya rūpaṁ sparśa yajurvedasyoṣmānaḥ/ cakṣuṣo rūpaṁ sparśaḥ/ śrotasyomāno manasaḥ svarāḥ/ prāṇasya rūpaṁ sparśapānasyoṣmāno vyānasya svarāḥ// Aitareya Āraṇyaka* III. ii. 5. (doravante *AA* nas citações e notas).

[32] *sahastradhā mahīmānaḥ sahastraṁ yāvad Brahma viṣṭitaṁ tāvati vāk// ṚV* X. 114, 8.

O *Aitareyabrāhmaṇa* enuncia formalmente: *Brahman é a linguagem*.[33]

Tal formulação torna-se recorrente a partir do período das *Upaniṣad*. Mais do que isso, a partir de então os vários componentes da linguagem serão exaustivamente cartografados, quer em tradições de cunho místico ou gnóstico, bem como nas disciplinas exclusivamente ligadas ao fenômeno da linguagem.

3 CONCLUSÃO: AS UPANIṢADS

Na *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, unanimemente considerada junto com a *Chāndogya-upaniṣad* as duas *Upaniṣad* mais antigas,[34] Vāc se revela importante conceito, sendo constantemente mencionada em várias partes do texto, com especial destaque nas cosmogonias. O início da *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* apresenta uma série de cosmogonias védicas e a primeira delas começa equacionando um dos principais sacrifícios védicos, o *aśvamedha*[35] e a natureza: *Oṁ. A aurora é a cabeça do cavalo sacrifical, o sol, o olho; o vento, sua respiração* [...] *a voz, sua fala*.[36]

Imediatamente a seguir, começa a ser apresentada uma série de cosmogonias. Na primeira, é a morte que assume papel demiúrgico:

> *No começo, não havia nada aqui: tudo isso era coberto pela morte, pela fome, pois fome é morte. A morte refletiu: "Ah! Se eu pudesse ser!" Brilhando, ele se moveu. Ao brilhar, as águas nasceram dele* [...] *ele se dividiu* [...] *ele desejou um outro ser além dele. Com a ajuda da mente, a fome, isto é, a morte se juntou à fala* [*vāc*]. *A semente se tornou o ano* [o tempo].[37]

Logo a seguir, o texto descreve o conflito entre os deuses e os demônios:

---

[33] *brahma vai vāk. AA* IV.xxi.1.

[34] Parece haver certo consenso na divisão das Upaniṣad em três grupos distintos: as *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, *Chāndogya* e a *Aitareya Upaniṣad* seriam os textos mais antigos. Depois viriam as *Taittirīya*, *Kaṭha*, *Kena*, *Kauśitakī*, *Śvetaśvatara, Īśa e Muṇḍaka Upaniṣad*. Finalmente, as *Praśna, Māṇḍūkya e a Maitrī Upaniṣad* seriam as últimas daquelas que são consideradas as treze *Upaniṣad* mais antigas. V. Olivelle (1998:introdução).

[35] O *aśvamedha* ("sacrifício do cavalo") era um dos mais importantes sacrifícios védicos. Exclusivamente celebrado para os reis, era símbolo da soberania de um monarca sobre uma região específica e, mais importante, durante sua celebração o rei poderia expandir seus domínios de acordo com o comportamento do cavalo e dos locais em que ele porventura pastasse.

[36] *uṣa vā aśvasya medhasya śiraḥ...vāgevāsya vāk*. *BU* I.i.1.

[37] *naiveha kiṁcanāgra āsi...sa bhāṇa karot saiva vāgabhavatt*. *BU* I.ii.1-4.

Os descendentes de Prajāpati são de dois tipos: os deuses e os demônios. Os deuses são os mais jovens, os demônios, os mais velhos. Eles disputaram estes mundos. Os deuses disseram: "vamos derrotar os demônios no sacrifício por meio do udgītha!" Os deuses pediram a Vāc: "cante o udgītha para nós!" "Cantarei", disse Vāc. Seja qual for o prazer na fala, ela o materializou para os deuses, mas o prazer de cantar bem foi para ela própria [...] *os deuses venceram e os demônios foram derrotados*.[38]

Essa cosmogonia é imediatamente seguida por outra:

No começo, isso [o mundo] *era ātman na forma de uma pessoa* [puruṣa]. *Olhando em torno, não viu nada além de si. Primeiro, ele disse: "eu sou". Portanto, o nome "eu" surgiu* [...] *ele teve medo* [...] *ele não tinha prazer* [...] *tudo isso era indiferenciado e se diferenciou pelo nome e forma*.[39]

Outra cosmogonia é apresentada em sequência, na forma de charadas:

Quando pela inteligência e austeridade o pai produziu sete comidas, uma dessas comidas era comum a todas, duas ele reservou aos deuses, três ele deu aos animais [...] [o próprio texto elabora] *"uma dessas comidas era comum a todos" essa é a comida comum, que é comida* [...] *"duas ele reservou aos deuses"* [...] *"três ele fez para si", mente, Vāc, sopro* [...] *Vc é este mundo* [...] *é o Rgveda* [...] *são os deuses* [...] *a mãe* [...] *o que é conhecido* [...] *é a terra, o fogo, sua forma é a luz. Até onde Vāc alcança, a terra e o fogo vão*.[40]

Como se pode notar Vāc desempenha papel fundamental nessas cinco cosmogonias que compõem o primeiro livro da *Upaniṣad*. Ela: (i) representa os sons, articulados ou não; vale dizer, cada ente produz um som, uma Vàc diferente, apesar de ela perpassar e subjazer a todos esses sons; (ii) é co-autora do mundo com a morte, instaurando sua potencialidade criadora; (iii) cantando, ela ajuda os deuses na vitória contra os demônios, suas funções benfazejas ajudam e fornecem os elementos necessários para a afirmação do "bem" nessa visão maniqueísta; (iv) nomeia e diferencia os seres, ou seja, é graças a ela que se dá toda sorte de conhecimento e (v) começa a ser equacionada com várias dimensões da existência.

Apesar de já termos visto que esse processo não é inteiramente novo, ela a partir de agora será explicitamente segmentada e equacionada com uma plêiade de aspectos cosmológicos. No segundo capítulo do segundo livro dessa *Upaniṣad*, o mundo é comparado a uma cumbuca:

---

[38] *dvayā há prājāpatyā devāścāsūrāśca...sa eva as pāpnā*. *BU* I.iii.1-2.

[39] *ātmaivedamagra āsītpūruṣavidhaḥ...atiṣṛṣṭyāṁ hāysyaitasyāṁ bhavati ya evaṁ veda*. *BU* I.iv.1-7.

[40] *Ɣatsaptānnāni medhyā tapasājanayatpiteti...tadyāvatyeva vāktāvatī pṛthivī tāvānayamagniḥ*. *BU* I.v.1-12.

> *Há uma cumbuca com a boca virada para baixo e a base por cima. Nela está colocado o esplendor que possui todas as formas. Em sua borda sentam-se os sete sábios*[41] *e Vāc como oitava, em união com brahman* [...] *Vāc é Atri, pois é através dela que se come a comida...*[42]

A partir do terceiro livro da *Upaniṣad*, entra em cena a figura de Yajñāvalkya, sábio brâmane dotado de profunda sabedoria e ironia, que parece sempre surgir em cena durante os sacrifícios do rei Janaka de Videha em busca de debates e, principalmente, gado, a moeda do período. Após desafiar e derrotar os brâmanes presentes, Yajñāvalkya interroga o próprio rei:

> *"Majestade, vamos ouvir o que alguém lhe ensinou"* [...] *"Jitvan □alini me disse que Vāc é Brahman"* [...] *"Majestade, □alini disse o que qualquer um que tenha pai, mãe ou mestre diria. Ele lhe disse qual é o suporte de brahman?"* [...] *"Não, não disse"* [...] *"Então é um brahman capenga, Majestade!"* [...] *"Então me diga você, Yajñāvalkya!"* [...] *"Vāc é o suporte e o espaço é seu apoio* [de brahman], *ele* [brahman] *deve ser reverenciado como conhecimento"* [...] *"E qual é a natureza do conhecimento, Yajñāvalkya?"* [...] *"A própria Vāc, Majestade, pois é através dela que o amigo é conhecido, que tudo o mais é conhecido, etc."* [...] *"Yajñāvalkya! Eu te darei mil vacas, e um touro do tamanho de um elefante!"*[43]

O papel preponderante de Vāc e sua articulação e equação com o conceito de *brahman* não poderia ser mais nítida. Apesar de outros atributos humanos também serem equacionados com *brahman* na seqüência, é somente Vāc que irá perpassar todas as dimensões da existência, re-estabelecendo mais uma vez seu papel catalisador e unificador.

Outra *Upaniṣad*, a *Chāndogya Upaniṣad*, também considerada uma das mais antigas, irá destacar de forma contundente o papel da linguagem. Nessa *Upaniṣad*, que, como o próprio nome indica (*chandas*, um tipo de metro e por vezes o próprio hino), está estreitamente vinculada ao fenômeno do som e da linguagem, surgem as primeiras hermenêuticas acerca do mais famoso dos mantras indianos, *oṁ*.[44]Além disso, essa *Upaniṣad* pode ser considerada uma longa exegese do som e de seus derivados, já que está ligada ao *Sāmaveda*, o Veda que era cantado durante as cerimônias:

---

[41] Os sete sábios lendários da mitologia indiana, identificados com a constelação da Ursa Maior.

[42] *arvāgbilaścamasa ūrdhvabudhra...vāgghyaṣtamī brahmanā saṁvitte*. *BU* II.ii.3.

[43] *Janako há vaideha āsāṁcakre ... hastyṛṣabhaṁ sahastraṁ hovāca janako vaidehaḥ*. *BU* IV.i.1-2.

[44] A origem deste "mantra-semente" (*bījamantra*) é obscura. Porém, desde o período das Upaniṣad, ele surge como a mais sagrada e poderosa das sílabas e mantras. É considerado tão sagrado, que precede a leitura de todo e qualquer texto religioso na Índia. É formado por quatro fonemas - A, U, M e a nasalisação, também considerada um fonema.

> *A terra é a essência de todos os seres, as águas são a essência da terra, as plantas são a essência das águas, o ser humano é a essência das plantas, Vāc é a essência dos seres humanos, o Ṛgveda é a essência de Vāc, o Sāmaveda é a essência do Ṛgveda, o udgītha é a essência do Sāmaveda. Este, o udgītha é a essência das essências, o supremo, o absoluto. Vāc é o Ṛgveda, o alento é o Sāmaveda: a sílaba oṁ é o udgītha. Este é o casal – Vāc e alento, Ṛgveda e Sāmaveda. Este casal se uniu na sílaba oṁ. É por causa dela* [a sílaba oṁ] *que o conhecimento tríplice* [os três vedas] *existe: articula-se oṁ, elogia-se oṁ, canta-se oṁ*.[45]

Como conclusão dos textos que marcam o nascimento da reflexão sobre a linguagem na Índia, apresenta-se a seguir o texto védico que provavelmente irá gerar pos-teriormente os mais acalorados debates, e ao qual se voltará em vários momentos. Trata-se da famosa e controversa estrofe que fala acerca da quadripartição da linguagem:

> *A linguagem foi dividida em quatro partes,*
> *isso os brâmanes inspirados sabem.*
> *Três partes, escondidas em profundo segredo* [em profunda caverna],
> *os homens não utilizam;*
> *a quarta parte é aquela que os homens falam.*[46]

Wilson, um dos pioneiros no campo dos estudos védicos, assim se ex -pressa num comentário ao hino 164:

> *A explicação para esta passagem mística é variável. As quatro partes* (padas) *podem ser* om *e as três palavras sagradas,* bhur, bhuvar, svar *ou as quatro partes da linguagem, substantivos, verbos, preposições e partículas, ou a linguagem dos mantras, o* kalpa, *o* brahmana *e a* laukika, *ou fala propriamente, ou a linguagem das serpentes, aves, insetos e dos homens; ou podem ainda ser a linguagem* para [audível ?], pashyanti, *visível, audível somente para os sábios e santos,* madhyama, *inteligível ou expressiva, que procede da mente, e* vaikhari, *linguagem articulada pela boca, palato, lábios, língua, etc. Ou ainda, podem se referir às línguas dos três mundos superiores e a do mundo dos homens. Dos quatro estágios, três podem ser considerados místicos, mas existe outro conjunto nos* Brahmanas, *citado por Sayana, de Yaska.* Nir[ukta] *XIII. 9: "Linguagem*, Vac, *diz-se, foi criada quádrupla; três tipos dela existem nas três regiões, a quarta entre os animais (ou seres humanos)*, pashu*: a forma terrena, associada a Agni, está localizada no Rathantara, a forma que existe na atmosfera, associada com Vayu, está nos mantras Vama-devya; aquela que se encontra no céu, com Aditya, está localizada no Brhati, ou ainda no trovão (*stanayitnan*): aquilo mais* [de linguagem] *que houvesse foi colocada entre os* pashu, *literalmente, os animais; mas aqui,*

[45] *eṣam bhūtānāṁ pṛthivī rasaḥ...āpayato vai tāvanyonyasya kāmām*. *CU* I.i.2-6.

[46] *catvāri vākparimitā tāṁ vidurbrahmaṇa ye manīṣiṇaḥ/ guhā trīṇi nihitā neṅgayanti turīyaṁ vāco manuṣyā vadanti// ṚV* 1, 164, 45

> *aparentemente se referindo aos brâmanes* – atha paśuṣu tato yā vāg atiricyate tām brahmaṇeṣu adadhuṭ – *apesar da inferência que se segue, como dissemos, se referir aos brâmanes. Portanto, os brâmanes falam ambas as línguas, aquela dos deuses e aquela dos homens'.* [Nirukta XIII, 9] – tasmas brāmaṇa ubhayvīṁ vācaṁ vadanti yā ca devanāṁ yā ca manuṣyāṇām.[47]

Como se viu, a preocupação com a linguagem possui uma antiga história na Índia. Neste primeiro momento, o da literatura védico-bramânica, a linguagem já extrapolava o campo da comunicação e açambarcava uma plêiade de configurações ontológicas, metafísicas, ritualísticas, mitológicas, cosmogônicas e, naturalmente, linguísticas.

REFERÊNCIAS

BROWN, W.N. *The creative role of the godess Vāc in the RgVeda*. *In* HEESTERMAN, J.C., SCHOKKER, G e SUBRAMANIAN, V. *Indian, Iranian and Indo-european studies presented to F.B.J. Kuiper*. The Hague and Paris: Mouton, 1968, pp. 393-7.

EGGELING, J. *Śatapatha Brāhmaṇa*, Delhi: Motilal Banarsidass, s/d.

FERREIRA, M. *Elementos para a configuração do campo léxico de "linguagem" (Vac) no Rgveda Samhita*. Revista de estudos orientais n. 2, pp. 125-36, 1988.

GONDA, J. *The vision of the vedic poets*. The Hague: Mouton, 1963.

_____. *A history of indian literature, vol.1.*Otto Harassovitz, 1975.

GELDNER, K.F. *Der Rig-Veda, aus dem Sanskrit ins Deutsche Übersetzt*. Cambridge (MA): Princeton University Press, 1951-7.

JONES, W. *The collected works of William Jones.*Oxford: OUP, 1984.

KEITH, A.B. *Aitareya Aranyaka*. Delhi: Eastern Book Linkers, 1995.

MAX MILLER, F. *Vedic hymns*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1962.

O'FLAHERTY, *The Rig Veda, an anthology*. London: Penguin, 1981.

OLIVELLE, P. *The early upaniṣads: annotated text and translations*. Delhi: Munshiran Manoharlal, 1998.

RENOU, L. *Études védiques et paninéennes.*Paris: de Boccard, 1955-69.

STAAL, F. *Ritual and mantras, rules without meaning*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1996.

[47] Wilson (1850:com. ao hino 1, 164).

VAN BUITENEM, J.A.B. *The collected works of J.A.B. van Buitenem*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1988.

VIRA, R. and CANDRA, L. *Jaiminīya Brāhmaṇa*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1954.

WILSON, H.H. *Rg Veda Samhita: a collection of ancient hindu hymns*. Delhi: Munshiran Manoharlal, 1999.

WITZEL, M. und GOTO, T. *Rig Veda, das heilige wissen*, *erster und zweiter liedkreis*. Leipzig: Verlag der Weltreligionen, 2007.

Recebido em 19/09/2012
Aprovado em 25/04/2013