

Max Müller, a ciência da religião comparada e a busca por outras “bíblías” na Índia

Ivan Strenski*

tradução de Eduardo Rodrigues da Cruz**

Tradução gentilmente autorizada pelo autor. Texto originalmente publicado em STRENSKI, Ivan. Max Müller, the comparative study of religion, and the search for other Bibles in India. In: STRENSKI, Ivan. **Understanding theories of religion: an introduction**. 2nd ed. West Sussex: Wiley-Blackwell, 2015, pp. 33-44.

Max Müller no centro de um redemoinho

O presente capítulo parte de uma única pergunta, respondida, como acontece, por Friedrich Max Müller (1823-1900). Se a Bíblia pode ser vista como um documento “histórico”, apto a ser julgado pelos padrões históricos e empíricos normais de erudição e conhecimento – e não pela fé ou cognição supernormais – então por que não se pode ver *qualquer* escritura religiosa em seu aspecto humano, histórico? Por que, portanto, todos os textos de todas as tradições religiosas do mundo não devam ser submetidos a um exame crítico textual e histórico com o propósito de entender as maneiras como mudaram ao longo das eras? Apesar de suas reivindicações de origem sobrenatural, divina ou trans-histórica, não seriam todas as escrituras religiosas, *pelo menos em algum nível*, documentos pertencentes a seres humanos e transmitidos por seres humanos a seus descendentes? A todas essas perguntas, Max Müller deu uma resposta positiva e estimulante. Em seguida, devo alertar os estudantes de que o pensamento teórico de Max Müller é talvez mais complexo e contorcido do que o de qualquer outro pensador deste livro. Ele viveu no centro de uma confluência de tendências de pensamento que abalaram o mundo, muitos puxando a Müller em direções opostas. Romantismo, liberalismo teológico protestante e hiperortodoxia, nacionalismo alemão, a descoberta europeia das línguas e literaturas da Índia, do imperialismo e do colonialismo britânico e da Europa ocidental, e o industrialismo em ascensão nomeiam apenas algumas das forças culturais mais salientes em torno de Max Müller. Em adição a essas forças externas, Müller não pode ser compreendido sem levar a sério sua própria piedade sincera e mística. O que então o torna tão difícil de ser entendido é que ele tentou conciliar todas

* Doutor em Ciência da Religião pela Universidade de Birmingham (Inglaterra). Professor emérito do departamento de Ciência da Religião da Universidade da Califórnia, Riverside (Estados Unidos). ORCID: 0000-0001-7702-7891 – contato: ivan.strenski@ucr.edu

** Com a colaboração de Glair Arruda, Patrícia Souza e Rodrigo Wolff Apolloni.

essas forças e seus próprios anseios espirituais pessoais juntos em uma única teoria. Em minha discussão, argumentarei também que, em algum sentido, a história da ciência da religião que Müller produziu só pode ser compreendida vendo como sua piedade interna jogou contra e junto com essas forças culturais empolgantes. Isso, de qualquer forma, é o que eu estou argumentando, e o que eu espero que dê aos estudantes uma rica compreensão do indiscutivelmente primeiro estudioso da ciência da religião que “se parece” conosco.

A Bíblia e além

No capítulo anterior, eu argumentei como a Crítica Superior da Bíblia conseguiu complicar a leitura de pelo menos um texto religioso cardeal. Ao fazer isso, mudou a face da religião e a ciência da religião no mundo atlântico. Embora os críticos bíblicos originais nunca tenham objetivado ir além do mundo religioso judeu e cristão, seu sucesso tornou possível a aplicação das mesmas técnicas a todo e qualquer texto religioso. Os textos religiosos agora poderiam ser apreciados como criações humanas, moldadas por processos históricos, e não apenas como visitas da eternidade. Os textos religiosos continuaram a ser inspiradores e, até mesmo, inspirados. Mas as palavras do espírito muitas vezes também cavalgavam as amplas costas dos turbulentos “tigres” políticos, morais, teológicos ou psicológicos. Os textos ganharam vida; e a vida veio para os textos.

Agora, o que nos leva ao seio do presente capítulo é que Friedrich Max Müller foi um dos primeiros a agir na convicção de que as ferramentas críticas da Crítica Superior da Bíblia poderiam e deveriam ser aplicadas a todas as escrituras religiosas do mundo (van den Bosch 2002, p. 517). “Eu tinha estado em uma universidade alemã, e o estudo histórico do cristianismo era para mim tão familiar quanto o estudo da história romana... [Ele] me deixou com a firme convicção de que o Antigo e o Novo Testamento eram livros históricos, e a serem tratados de acordo com os mesmos princípios críticos de qualquer livro antigo” (Müller 2002a, pp. 191-192). Somente por esse fato, devemos ser eternamente gratos à vida e à obra de Max Müller. Mas eu me antecipo a mim mesmo. A ligação de Müller com os críticos bíblicos foi sólida. Ele até aprendeu as técnicas da Crítica Superior com aqueles próximos à sua geração fundadora na Alemanha. Ao contrário da maioria dos críticos bíblicos, porém, Müller considerava todos os textos religiosos do mundo como igualmente sagrados, como “revelações”. Para ele, a Bíblia era um excelente exemplo de um texto sagrado, mas havia outros também que ele reverenciava. Assim, ele abordou todos os livros sagrados em um espírito de curiosidade e descoberta histórica científica. Seu objetivo era ajudar a formar uma mente comum não confessional sobre os textos sagrados de todas as religiões do mundo, e, portanto, uma mente comum sobre a religião. Assim, é fácil ver porque devemos reverenciar Müller como um dos fundadores da ciência da religião. Sua abordagem aberta e crítica das escrituras religiosas continua sendo um legado duradouro de seu trabalho na ciência da religião.

Embora sua postura tenha deixado Müller aberto à acusação de agnosticismo, ele, no entanto, aceitou-a com bom ânimo porque lhe deu a oportunidade de declarar sua lealdade a uma abordagem amplamente científica do tema da religião. “Em certo

sentido, espero ser, e sempre fui, um agnóstico”, porque, como Müller definiu o termo, um agnóstico é alguém “que não confia em nada além de fatos históricos e em seguir a razão até onde ela nos leve ... e em nunca fingir que as conclusões são certas e não demonstráveis” (Müller 1901, pp. 355-356). Comprometido com o pleno exercício de sua curiosidade dada por Deus, ele não deixa nada além de lealdade às provas impedir sua busca da verdade.

Devemos, então, pensar em Müller como unido em espírito não apenas aos esforços da Crítica Superior, mas também a Bodin, Herbert de Cherbury, e, como veremos mais tarde, William Robertson Smith. Ele foi um daqueles pensadores que eu chamo de “cético positivo”. Ele usou a curiosidade e o questionamento para aprofundar sua própria espiritualidade. Ele não se envolveu, por exemplo, em desmascarar ou desmistificar destrutivamente os textos sagrados como um fim em si. Müller compartilhou a visão dos cristãos liberais de sua época ao acreditar que a Crítica Superior traria à tona a “mensagem cristã original, desfazendo-a das acusações de crenças sobrenaturais e supersticiosas” (van den Bosch 2002, p. 78). Pode ser por isso que Müller “achou que estava certo” em prosseguir sua abordagem especial à ciência da religião.

O liberalismo teológico de Müller e a comparação de religiões

Como um típico liberal teológico, Max Müller sentia que o cristianismo “ortodoxo” era um cristianismo estreito. Ele queria expandi-lo, como vamos descobrir, cruzando o cristianismo com a sabedoria a ser colhida das religiões do mundo. Ele não era tímido em emprestar ideias de outras religiões para se adaptar à sua própria prática religiosa. Liberais teológicos como Müller tipicamente rejeitavam, assim, o literalismo bíblico, dizendo que uma “crença de que estes livros tinham sido comunicados verbalmente pela Deidade, simplesmente porque estavam registrados nestes livros sagrados, era para mim um ponto de vista há muito deixado para trás” (Müller 2002a, p. 192). Müller escolheu orgulhosamente o caminho da religião progressista. Mas, ao contrário da maioria dos liberais teológicos, ele sentiu que as coisas estavam em um longo e lento declínio espiritual. A civilização não estava avançando como no pensamento evolucionista progressista mais protestante. O avanço da indústria e da tecnologia esmagou o espírito humano. Forças sociais como o secularismo levaram as pessoas para mais longe de uma sensibilidade religiosa, de uma reverência pela natureza ou de uma fome pelo divino. A tecnologia e o desenvolvimento industrial despojaram o ambiente natural.

No entanto, Müller pensava que havia esperança para o espírito humano em recuperar as glórias sublimes da religião antiga do passado profundo. No início das coisas, brilhava a luz espiritual de uma religião natural que magnetizaria as pessoas em sua contemplação. Ele sentiu que as novas técnicas e a erudição só recentemente disponíveis para ele e para sua geração realizariam o melhor caso possível para esta mais antiga e verdadeira religião natural. Em sua profunda orientação religiosa, Müller mostra novamente como as tradições acadêmicas sólidas às vezes foram impulsionadas por profundas motivações religiosas. Nisso, ele está na boa companhia de seus antepassados na ciência da religião, Herbert de Cherbury e Jean Bodin.

Apesar desses valores progressistas, porém, Müller estava relutante em promovê-los como um estrangeiro em seu país de adoção. Ele certamente nunca *confrontou* seus inimigos teológicos. Assim, ele evitou o confronto com a igreja estabelecida e “manteve-se distante do conflito de partidos, sejam acadêmicos, teológicos ou políticos”. Como ele diz, “eu tinha meu próprio trabalho a fazer, e não me pareceu de bom gosto intrometer-se com minhas opiniões, que naturalmente eram diferentes daquelas prevaletentes em Oxford” (Müller 2002a, p. 156). Mas, na realidade, o “trabalho próprio” de Müller acabou por desencadear uma controvérsia com consequências. Ele foi a público com seu plano de um *estudo comparativo universal sobre as religiões*, emergente na publicação de sua grande coleção das escrituras religiosas do mundo, *Sacred Books of the East*. O estabelecimento eclesiástico anglicano que dominou a cena acadêmica e religiosa em Oxford na segunda metade do século XIX estava, no entanto, atento aos menores sinais de não conformidade. Qualquer coisa que sugerisse, como fez a coleção de Müller, que as religiões do mundo deveriam ser consideradas como iguais umas às outras, era tabu! E assim, apesar de suas precauções, o status quo da Igreja da Inglaterra finalmente ameaçou censurar o trabalho de Müller e, efetivamente, encerrar sua carreira.

Os detalhes dessa crise em fermentação são agora bem conhecidos. Em sua introdução ao *Sacred Books of the East*, Müller pareceu lançar uma luva à igreja. “Chegou a hora”, disse Müller, “quando o estudo das antigas religiões da humanidade deve ser abordado de forma diferente, menos entusiasta, mais discriminatória, de fato, com um espírito mais acadêmico” (Chauduri 1974, p. 352). Parte do que Müller quis dizer aqui veio na forma de propor a publicação da Bíblia hebraica e do Novo Testamento em *Sacred Books of the East*, juntamente com todas as outras escrituras do mundo. Como Bodin, Müller tratou o cristianismo como igual entre as religiões do mundo. E, por mais que tentasse, ele não podia evitar ofender o status quo teológico conservador de Oxford. No final, o status quo venceu, e conseguiu bloquear a inclusão da Bíblia na coleção (Chauduri 1974, pp. 355- 356). A igreja estabelecida sentiu que não podia suportar o fato de ter o cristianismo incomparável, *igualado* aos “cultos pagãos” [sic.]. Müller teve que se contentar com um compromisso. Ele foi capaz de publicar suas “Bíblias da humanidade”, *Sacred Books of the East*, mas sem a Bíblia.

Os planos de Müller para a ciência da religião foram essencialmente uma resposta à descoberta de grandes estoques de literaturas de muitas tradições religiosas duradouras, até então desconhecidas no Ocidente. Sua abordagem, a “ciência da religião”, foi uma das primeiras disciplinas a explorar com sucesso esses novos fatos. Sua ideia, ao estabelecer uma “ciência”, foi, pelo menos, a de formar uma mente comum sobre a religião, para que estudiosos e outros pensadores pudessem lidar com os fatos das diferenças e similaridades religiosas. Ninguém foi excluído desse discurso por causa do compromisso confessional.

Um bom exemplo de como Müller imaginava que esse novo discurso sobre a religião seria encontrado em sua reação à escrita crítica de David Hume. Lembre-se de que Hume havia desafiado a ideia de monoteísmo de Herbert de Cherbury, integrante de seu conceito de religião natural. Hume apelou para alguns dos mesmos novos dados, disponíveis para Müller, e concluiu que eles mostravam o politeísmo como sendo a religião mais antiga conhecida. Em resposta aos ataques de Hume, Müller argumentou

que os textos das mais antigas religiões da Índia apoiavam uma posição mais parecida com a de Herbert. Na superfície, eles evidenciariam, de fato, uma espécie de politeísmo, como Hume havia afirmado. No entanto, Müller argumentou que um olhar mais profundo sobre os dados revelou algo como a religião natural de Herbert e Jean Bodin *escondida por trás* do politeísmo de Hume. Müller insistiu que as melhores evidências históricas e científicas que apontamos para uma religião mística de transcendência e infinita unicidade (podemos ver isto como a versão de Müller de religião natural). Pistas dessa tensão para a unidade mística se mostraram através da religião do culto da natureza védica, disse Müller. Esses textos, em si, pareciam estimar uma unicidade, análoga aos monoteísmos que tanto Bodin como Herbert proclamaram! O assunto não descansaria ali, é claro, porque Tylor estava determinado a justificar Hume contra Müller, aqui argumentando que o animismo, uma crença em espíritos plurais – e, portanto, politeísmo de uma espécie – era a religião universal e mais antiga.

Uma última palavra: como podemos ver pela obstinação desse argumento e pelo tom emocional que o acompanhava, a ciência pura não estava em jogo. Hume e Tylor eram inimigos da religião; Müller era um devoto. Enquanto Müller pode ser acusado de intenções teológicas, Hume e Tylor não se saem melhor. Eles também jogam o jogo teológico de exigir um compromisso final com uma visão particular do mundo. Em certo sentido, eles simplesmente desempenham o papel de teólogos ateus ao teísmo místico de Müller. Concluo aqui que a intensa persistência de Müller em defender seu caso surgiu de uma convicção genuína da realidade real do Infinito em sua própria vida. Ele tinha razões “internas” à sua vida – suas próprias experiências religiosas – que lhe deram outra razão para “pensar que estava certo” em formar uma mente comum sobre sua abordagem da ciência da religião. Veremos em nosso estudo de Tylor que suas motivações eram diametralmente opostas. Ele guardava um rancor vitalício contra a religião, ou pelo menos contra a religião estabelecida na Inglaterra. Ele pretendia que sua chamada teoria “científica” da religião fizesse nada menos do que destruir a Igreja da Inglaterra.

A descoberta do elo Oriente-Occidente no sânscrito

Agora, como Max Müller justificava ver a unidade profunda encontrada por trás de uma pluralidade radicalmente empírica? Como ele foi capaz de defender sua visão de que uma profunda unidade mística na divindade se escondia atrás do politeísmo selvagem e imprevisível das antigas religiões da Índia, e seus primos indo-europeus, as religiões da Grécia, Roma, e os mundos germânico e celta? Para responder a essas perguntas, precisamos seguir Müller até o caminho que ele traçou ao utilizar o estudo “histórico” das línguas para fundamentar sua abordagem da religião. E, como devemos estar preparados para esperar, para Müller o ponto de partida para todas essas pesquisas foram as línguas da Índia e sua relação histórica com o Occidente.

A crescente consciência europeia sobre a Índia antiga foi uma parte principal do esforço europeu do século XIX para aprender sobre as civilizações do mundo antigo através da língua. Como vimos, com os críticos bíblicos, o estudo crítico das línguas foi

fundamental para os estudos humanistas. Assim era também com a Índia, e sua relação com o Ocidente. O novo conhecimento do Ocidente sobre a Índia veio primeiramente através da recuperação de manuscritos antigos coletados por Sir William Jones, um jurista britânico enviado à Índia no final do século XVIII. Jones foi também a primeira pessoa a argumentar sistematicamente que a antiga língua sagrada da Índia, o sânscrito, era um parente próximo do latim, grego e até mesmo do inglês. Palavras sânscritas como *pitar*, *matar* e *bhartr* eram simplesmente próximas demais de suas equivalentes latinas, *pater*, *mater* e *frater*, e ao *father*, *mather* e *brother* inglês, Jones argumentou, para que fosse um mero acidente. Tinha que haver algum tipo de ligação histórica – ainda desconhecida – entre o Oriente e o Ocidente. Em resumo, nossas línguas ocidentais tinham origens orientais! Müller juntou-se a esses esforços para dominar línguas antigas como o sânscrito. E, como os britânicos mantiveram o único conjunto completo de manuscritos em sânscrito da Rig Veda em Oxford, Müller abandonou o continente pela Inglaterra.

Müller conseguiu fazer fama por assumir uma nova vida em Oxford, em grande parte através de sua própria coragem e esforço, mas também através da ajuda e assistência oportuna do suporte de patrocinadores extraordinários. Ele explorou o trabalho de Jones sobre os textos védicos. E, como um comparativista, ele foi ainda mais longe ao dizer que as línguas antigas de Roma e da Grécia, na verdade a maioria das línguas modernas da Europa Ocidental, constituíam uma “família” relacionada à família das línguas índicas relacionadas ao sânscrito.

Mas, o que se seguiu desse fato de tais afinidades linguísticas entre o Oriente e o Ocidente? E como isso ajudou Müller a mostrar que Hume estava errado sobre o politeísmo ser a forma mais antiga e fundamental de religião? Deixe-me mostrar brevemente como Müller trabalhou em direção às suas desejadas conclusões. Primeiro passo: ele procurou mergulhar o mais profundamente possível nos significados de nossas modernas palavras europeias. Considere seu exemplo do substantivo inglês, “*divinity*” e seu parente verbal, “*to divine*”. Todos nós sabemos o que significa divindade em linguagem comum. O dicionário afirma: “o estado ou qualidade de ser divino; especialmente, o estado de ser uma divindade”. Quando começamos com uma simples comparação com uma língua irmã como o francês, ocorre um cognato quase perfeito – *divinité* – que significa divindade ou deus. Da mesma forma, o espanhol produz o substantivo abstrato *divinidad* do mesmo significado. Como explicamos essas semelhanças, pelo menos do ponto de vista do inglês? Ou “divindade” originou-se em uma dessas línguas, e depois passou para as outras, ou todas elas são derivadas como iguais de uma terceira fonte. E se todas essas palavras para divindade derivam de uma terceira fonte comum, deve indicar que algo importante está sendo conservado em todas as diferenças linguísticas do indo-europeu.

Próximo passo: o que mais essas relações nos dizem sobre os significados originais de tais palavras? O que significava “divino” originalmente, especialmente porque não vem de fontes bíblicas hebraicas? Se, por exemplo, uma de nossas palavras em inglês para Deus é derivada do latim, será que é possível que nossa própria ideia de Deus também não possa ser derivada, em algum grau, das ideias romanas dos deuses? Müller responde primeiro observando que, quando rastreamos palavras como “divino” até

suas origens latinas, descobrimos que elas vêm de *divinus*. Agora, no mundo romano, *divus* é um adivinho, e um verdadeiro deus! Portanto, essas relações sugerem que um “adivinho”, por exemplo, pode ser aquele que manipula poderes divinos – “divinos”. Aqui, podemos apenas lembrar como alguém sendo inspirado por um deus (*divus*) se transporta para nossas concepções de, digamos, um “adivinho da água”, alguém que encontra água com uma “vareta *divinatória*”.

Próximo passo: Müller não se contentou apenas em rastrear os idiomas europeus modernos até suas raízes latinas. Ele queria rastrear suas origens até o que ele acreditava ser a antiga fonte das línguas modernas ocidentais, suas raízes indo-europeias últimas, através do sânscrito, porque ele pensava que isto nos falava de nós mesmos. Quais são, portanto, os significados-raiz indo-europeus de, digamos, “divindade” e seus parentes, “divino”, “adivinho”, e assim por diante? Müller respondeu com uma série notável de respostas. Para começar, a palavra sânscrita para “deus” era *deva* – virtualmente a mesma palavra para “deus” que a palavra latina *divus*. No mínimo, a comparação implicava que a clássica linguagem europeia e indiana sobre a divindade pode muito bem estar na raiz de um conjunto *comum* de conceitos, compartilhados ao longo das 6.000 milhas de distância e 5.000 anos de história do crescente indo-europeu, estendendo-se do Sri Lanka à Irlanda, ou mesmo através das Américas à Australásia. Ainda hoje estamos digerindo as implicações de tais fatos. Assim, quando Müller mergulhou na raiz do significado de palavras como “divindade”, *divus*, e *deva*, ele concluiu que mesmo antes do latim e do sânscrito, outra língua, indo-europeia, deve estar por baixo. Essa língua raiz era a raiz, língua materna desta grande família de línguas “ariana” (ou, agora, indo-europeia). E, quando ele procurou o significado-raiz de todas essas várias formas de “deus”, encontrou a pequena palavra “div”. A partir dessa pequena partícula, “divindade”, *deva* e tal derivavam. Mas, o que significava “div”? “Div” significava apenas “brilhar” – um deus radiante e elevado era o que os indo-europeus adoravam, e nos transmitiram!

Então, onde isso nos deixa? Aqui, sugere por que tantos mitos dos Vedas são dirigidos ao sol. E, como os indo-europeus conceberam o sol como masculino, aquele mais radiante de todos os objetos brilhantes, recebeu a adoração deles, em vez de, digamos, a terra, nosso lar que dá vida. Müller aceitou os valores patriarcais tanto de sua própria idade quanto dos indo-europeus. Ambos sustentavam que a adoração ao sol era a forma mais elevada de religião da natureza. Como diz o Rig Veda X: 1:

O Poderoso se levantou antes do amanhecer, e veio até nós com a luz partindo da escuridão. As tristezas da noite você, Brilhante Babe, submeteu, e a arte surgiu, rugindo alto, de suas Mães.

A alegria de Müller aumentou, como veremos em breve, quando ele também percebeu que havia uma convergência desse imaginário religioso indo-europeu solar com motivos na filosofia idealista alemã na qual ele havia sido educado (Voigt 1967, p. 32). Em ambos, o sol era o emblema principal de uma unidade transcendental original, porém natural, do definitivo filosófico, o Absoluto (Mosse 1964, pp. 70-72, 89). Tudo começava a se encaixar bem para Max Müller e sua visão de mundo cada vez mais sofisticada. Müller, então, sentiu que tinha estabelecido que uma mentalidade indo-europeia, detectável e transmitida em linguagem, vivia no presente em nós. Em

particular, as formas básicas de pensamento indo-europeu se sobrepuseram ao pensamento ocidental sobre o divino. Como nossas línguas modernas estão enraizadas nas línguas indo-europeias, esse elo linguístico explicou, em parte, porque pensamos sobre a religião como pensamos. É por isso que nós, no Ocidente moderno, continuamos a pensar em Deus como “divindade”, analogamente ao que faziam os indo-europeus de milênios passados. Eles pensavam que seus *devas* eram elevados, muitas vezes deuses-pai, radiantes e, como veremos, tipicamente masculinos. Um pouco satisfeito consigo mesmo por concluir essa profunda ligação entre Oriente e Ocidente, Müller pergunta retoricamente: “E nós somos tão diferentes deles?” (Müller 1881a, p. 451). Outra das contribuições de Müller para a ciência da religião, então, foi a ideia de que ela deveria ser estudada historicamente e através da linguagem em busca de traços de sua formação antiga.

Mas, será que a Müller tem razão ao dizer que nosso pensamento deve tanto assim às antigas raízes de nossa língua no indo-europeu? O ponto continua discutível. Mas, pelo menos, ele nos obrigou a considerar como a linguagem molda nosso pensamento, e como ela o faz através de grandes períodos históricos. No capítulo 16, veremos como as críticas feministas e os teóricos da religião de hoje levam muito a sério as proposições embutidas no grande projeto de Müller. As críticas feministas da religião “patriarcal” desafiam nossa moderna noção ocidental de um deus-pai e culpam essa inscrição do patriarcado em nossa linguagem. As teóricas feministas, como Marija Gimbutas, culpam explicitamente as formações linguísticas masculinas indo-europeias de *deva* pelo patriarcado. As críticas feministas acusam que nossas línguas “filhas” indo-europeias retêm uma antiga concepção indo-europeia dominada por homens e ariana do poder e da violência masculina divina, de um deus-pai elevado, como vemos nos Vedas. Seu alto deus, Indra, vive acima em uma morada celestial e, ao mesmo tempo, é um deus guerreiro. Dado o que sabemos sobre a estrutura das ideias indo-europeias de deuses/*devas*, as críticas feministas têm um ponto. Junto com elas, por que devemos permitir que nossas concepções de divindade continuem a ser tão limitadas por suas origens índicas? Por que não sair da camisa de força da linguagem que molda como vemos o divino? No capítulo 16, veremos como as feministas argumentam que podemos escapar dos limites das formas patriarcais indo-europeias de imaginar o divino. Veremos como elas insistem na adoção da figura da deusa, uma figura que exemplifica as qualidades femininas de cooperação e amor, e que é residente de modo imanente na terra, nosso lar, em vez da violência e da dominação dos deuses elevados índicos.

Max Müller, por isso, acalentava a crença de que as lições aprendidas na busca das raízes indo-europeias de nossa língua poderiam revelar também as raízes de nossas religiões. Enquanto Müller honrava a Bíblia e a revelação, como Herbert de Cherbury, ele sentia que a mente humana possuía uma aptidão natural para a religião, preparando-a para receber uma revelação bíblica, védica ou corânica. Esta última raiz da religião era a versão de Müller da religião natural. Pelo uso cuidadoso de um método comparativo do estudo das línguas, ele pensou que poderia defender o que ele pensava ser a religião natural.

O comparativismo “romântico” de Max Müller e o imperialismo ocidental

Vale a pena notar neste ponto como Müller, Bodin e Herbert de Cherbury pensaram todos que tinham razão em estudar a religião de uma maneira muito especial – comparativamente e transculturalmente. Mas os diferentes tempos em que viveram os pressionaram a fazer isso por diferentes razões. Na época de Müller, a era da guerra religiosa entre os cristãos europeus já havia passado havia muito tempo. Comparar o protestantismo com o catolicismo não era particularmente controverso nem muito exigido em meados do século XIX. Ao invés disso, o estudo intercultural e comparativo apresentou um novo ganho como resultado da expansão colonial europeia. As invasões imperiais ocidentais em territórios habitados por povos de outras religiões provocaram sentimentos de excepcionalismo cristão entre os ocidentais. Os imperialistas britânicos pensavam tacitamente que o cristianismo deveria ser melhor que as religiões da Índia ou do Oriente Próximo porque as potências ocidentais dominavam a Índia e o Oriente Próximo econômica e militarmente. Também reforçando o excepcionalismo imperialista ocidental estava a proeza crescente da ciência e tecnologia ocidentais. O industrialismo dinâmico moderno parecia, também, outro sinal da proeza ocidental. Que o próprio estado industrial se alimentava dos recursos extraídos das colônias simplesmente reforçava um senso de superioridade ocidental e, portanto, cristã. “Nós” éramos os “vencedores”; “eles”, os “perdedores”. No capítulo 17, veremos como essas atitudes coloniais ocidentais do século XIX se tornam a base para as teorias contemporâneas pós-coloniais sobre as religiões do “Outro” colonizado.

Müller foi proeminente em seu tempo porque nadou contra a corrente do difundido excepcionalismo cristão e religioso ocidental. Esses excepcionalistas religiosos recusaram-se a comparar o cristianismo com outras religiões de qualquer forma. Para eles, os dois eram tão distintos quanto maçãs e laranjas. O cristianismo era a exceção à regra, por assim dizer, já que era uma religião “revelada”, enquanto as outras eram simplesmente criações humanas. O cristianismo era, portanto, privilegiado ou incomparável. Agora, embora também seja verdade que Max Müller se orgulhava de sua própria origem cristã alemã, ele fez muito para promover a dignidade das religiões do mundo, a começar pelas religiões da Índia. Um olhar sobre o mundo de Müller pode nos ajudar a ver como essa atitude participou de mudanças maiores na mentalidade do mundo alemão do século XIX. Por que, por exemplo, Müller era aberto e generoso com as diferenças religiosas, quando tudo em torno dele enfurecia as forças do domínio imperial e do excepcionalismo religioso cristão?

A imersão de Müller no movimento romântico alemão tornou as culturas exóticas como as da Índia e suas religiões atraentes para ele. Mas o que era o Romantismo, e como a abordagem de Müller para a ciência da religião participou dele? O Romantismo era um movimento cultural complexo e multifacetado. Quando pensamos no Romantismo, devemos pensar no olhar “natural” da moda. Pense nas mulheres com vestidos livres e soltos, gazeados, em vez de vestidos rígidos, com espartilhos. Imagine homens com casacos elegantes e chapéus grandes e frouxos. Lembre tanto homens quanto mulheres com penteados descuidados, mesmo com penteados ligeiramente desgrenhados, em vez das perucas em pó formais da geração anterior. O romantismo, portanto, não apenas

abrangeu a literatura, como a poesia que todos lemos na escola, mas também marcou todos os domínios da vida – as artes, como pintura, escultura, arquitetura e música, mas também o pensamento filosófico, político e religioso. As observações de Müller sobre a nova valorização da natureza encorajada por poetas como Walter Scott e Wordsworth, revelam quão profundamente ele estava envolvido na nova sensibilidade romântica. Ele observa a novidade dela: eles “descobriram as belezas de sua terra natal”. No que outros só viam como “colinas nuas e desgastantes, eles viram os campos de batalha e locais de sepultamento” dos deuses – “as primitivas lutas titânicas da natureza” (Müller 1858, pp. 114-115).

Podemos chamar de “romântico” o método de Müller para a ciência da religião, porque compartilhou valores comuns com os ideais do movimento romântico. Essa onda cultural maciça trouxe consigo uma série de razões externas para Müller “pensar que ele estava certo” sobre a maneira de estudar a religião. Em primeiro lugar, o Romantismo valorizava muito a natureza. O horror de Müller com a destruição da natureza pela indústria pesada e a erradicação da urbanização da vida íntima da aldeia o condicionou a ansiar pelo mundo perdido da simples piedade e da vida bucólica. Sua nostalgia pelo ambiente natural o encorajou a “pensar que ele estava certo” em celebrar aqueles aspectos das religiões da Índia que refletiam esse mesmo afeto. Em uma reflexão autobiográfica sobre sua juventude, Müller anseia pela pequena cidade de Dessau na qual ele cresceu: “Nasci e fui criado em Dessau, uma pequena cidade alemã, um oásis de carvalhos... uma cidade então transbordante de música. Tais cidades não existem mais” (Müller 1898, pp. 4-5). Anos mais tarde, refletindo sobre a dureza e a despersonalização trazidas pela era industrial, ele observou com tristeza: “Tudo isso mudou agora; poucas pessoas se lembram das ruas antigas, com lâmpadas distantes balançando para tornar a escuridão mais visível à noite” (Müller 1898, pp. 5-6).

No mundo imaginário das antigas religiões da Índia, Müller redescobriu um eco distante do mundo bucólico de sua juventude. Os Vedas se divertem na natureza e a imbuem de brilho religioso. O fogo não é um simples clarão de chama. Ele é Agni, o senhor deus do fogo. O amanhecer não é uma descrição branda da hora do dia. Ele é Ushas, a graciosa deusa do novo dia, e assim por diante. Em segundo lugar, a sensibilidade romântica exaltou o “outro” não ocidental. Os românticos declararam que as culturas estrangeiras – “outras” –, especialmente a Índia antiga e suas religiões – eram iguais ao Ocidente. A civilização indiana rivalizava com as da Grécia, Roma ou do Oriente Próximo. Todas eram “grandes” civilizações. De fato, uma verdadeira “indomania” se espalhou pela Europa do início do século dezenove. Devemos, portanto, ver Müller como parte dessa grande voga cultural, assim como vimos Bodin e Herbert como parte de movimentos cétricos europeus mais amplos (Trautmann 1997, pp. 138-140).

Terceiro, os românticos preferiram uma espiritualidade mística e monística, em vez do monoteísmo personalizado da tradição abraâmica. Muitas vezes falavam do desejo de serem um com a natureza, de perder sua individualidade em algum “Tudo” metafísico. Quando o Ocidente descobriu textos hindus celebrando essas ideias, digamos no princípio Atman-Brahman dos Upanishads, os românticos deram destaque especial. A celebração de Müller do Infinito como o auge da vida religiosa está de acordo com o misticismo upanishádico amplamente abraçado pelos românticos.

Quarto, os românticos fizeram do nacionalismo uma potente força cultural “externa”. Para eles, o nacionalismo afirmava o local e o enraizado. Afirmou afinidades “naturais” do sangue comum e da história, contra o ideal de uma humanidade abstrata do Iluminismo. Em grande parte, a busca espiritual pessoal de Müller também foi enriquecida e complicada ao mesmo tempo por estar ligada à busca emergente de uma alma nacional alemã. Esse tema romântico fundiu-se não apenas com o tema do “natural”, mas também com outros que já revisamos. Por exemplo, embora o nacionalismo de Müller fosse alemão, foi necessário o que parecia um desvio brusco através da Índia. Os nacionalistas alemães sentiam que eles levavam um legado cultural comum rastreável à Índia antiga – assim, a voga da Indologia na Alemanha Romântica. Müller foi apanhado por este entusiasmo bizarro, mas potente, por um sentimento enraizado de pertença natural que fez com que os nacionalistas alemães abraçassem a longínqua Índia!

A busca da alma nacional da Alemanha na Índia ... de todos os lugares

O interesse de Max Müller pela Índia não pode ser completamente compreendido a menos que associemos seu trabalho indiano aos seus sentimentos nacionalistas por sua Alemanha natal. Tampouco sua abordagem da religião pode ser mais bem compreendida desvinculada de seu compromisso com o “problema alemão”. Os intelectuais alemães, especialmente os românticos, foram consumidos pela busca da unidade nacional alemã e de uma identidade profunda. Apesar do que se possa pensar, a Alemanha é, na verdade, uma nação jovem que só alcançou a unidade em 1871. Inglaterra, França, Espanha, Polônia e até mesmo o muito menor Portugal ou a Holanda estavam séculos à frente da Alemanha na busca da *unidade nacional*. Isto porque, antes do final do século XIX, o que hoje entendemos como “Alemanha” não era uma entidade política única. Em vez disso, o nome “Alemanha” cobria uma série de dezenas de cidades-estado independentes, ducados, principados e reinos de vários tamanhos, às vezes unidos em confederação, mas em outras vezes não. Os românticos alemães, como Max Müller, sentiram a dor de tal desunião política, especialmente diante da unidade linguística geral dos falantes de alemão: como lidariam com isso? A existência algo alienada de Müller na Inglaterra também poderia ser levada em conta na formação de sua mentalidade.

Pode não parecer tão estranho que românticos como Müller tenham apelado à Índia para ajudar a resolver o problema da inferioridade nacional alemã, uma vez que já conhecemos as teorias de Müller sobre as origens indo-europeias das línguas europeias, incluindo o alemão, é claro. O orgulho nacional exigia uma forte identidade nacional. Mas, o que a busca da identidade nacional alemã poderia ter a ver com a Índia? O idioma já unia os díspares estados alemães. Tinha o alemão falado uma identidade nobre, de raiz, que poderia falar à crise de identidade nacional? Os italianos ou espanhóis podiam traçar suas origens históricas à sua herança latina, ligada como estava às glórias da Roma antiga. Mas os alemães pareciam impedidos de seguir esse caminho porque suas raízes linguísticas e ancestrais históricos estavam com os bárbaros que invadiram e depois destruíram Roma. Onde estavam os alemães para encontrar um ancestral clássico equivalente da alta cultura? Foi aqui que o trabalho dos românticos e dos estudiosos

do indo-europeu veio a calhar. Para eles, a ligação seria direta. Saltando tanto as fontes greco-romanas como judaicas da identidade cultural ocidental, os arianistas alemães sentiam que poderiam explorar as raízes da Índia antiga e seu passado ariano. O melhor de tudo, a produção na linguística dos estudiosos do indo-europeu deu uma base científica à identidade ariana alemã. Müller preencheu essas ligações em termos de laços culturais – em particular, religiosos – entre a Alemanha e a antiga Índia.

Unidade alemã via mito hindu

Os nacionalistas alemães, como Müller, sentiram que os alemães tinham finalmente encontrado os antigos antepassados que procuravam por mais uma razão: não só a *língua* alemã derivava da raiz indo-europeia original, em que o sânscrito ocupava uma posição privilegiada, mas a própria espiritualidade dos primeiros estratos da religião e da literatura sânscritos – os Vedas – estava em conformidade com a sensibilidade romântica, monista do avançado pensamento alemão! Os Vedas falaram com o próprio coração de Müller. Eles se prestaram a ser lidos como a expressão perfeita de uma religião da natureza. Em Rig Veda I: 113, a deusa védica Ushas – amanhecer – é celebrada em ricas metáforas dignas dos contemporâneos românticos de Müller:

Esta luz chegou, de todas as luzes, a mais justa:
O brilho brilhante nasceu efulgente... Filha do Céu, ela apareceu diante de nós,
Uma donzela brilhando em resplandecente vestimenta. A soberana dama de todo o
tesouro terrestre, auspicioso amanhecer, brilha hoje aqui sobre nós.

Mas, há mais. As escrituras indianas apontavam para o monismo no centro da espiritualidade filosófica idealista alemã. Müller acreditava que parte do mundo natural transcende de tal forma as habilidades humanas para englobá-lo que gerou nas primeiras pessoas a própria ideia de um reino radicalmente além do nosso, onde os deuses habitavam. Por exemplo, Müller sugere como as primeiras ideias do transcendente surgiram na contemplação védica de objetos de grande poder e imensidão, como o sol, o oceano ou as grandes montanhas. Muitos outros povos sabiam o que os sábios védicos sabiam – “seres desconhecidos ... infinitos ... *Devas* ... a mesma palavra que, após passar por muitas mudanças, ainda respira em nossa própria palavra, *Divindade*” (Müller 1892, p. 218). Müller se revela ao falar em tons místicos, dizendo que, ao contemplar a natureza, “não sentimos a pressão esmagadora do Infinito ... do qual ninguém pode escapar quem tem olhos para ver e ouvidos para ouvir”? (Voigt 1967, p. 32).

Essas ideias de unicidade cósmica pareciam ganhar o apoio dos Vedas tanto quanto o naturalismo mais direto que pareciam confirmar. Assim, em Rig Veda I: 1, um hino ao deus védico do fogo, Agni, o fogo sacrificial, é dirigido primeiramente como uma pessoa, depois dirigido diretamente como a personificação do próprio deus Agni junto com o sacerdote que oferece o sacrifício.

Exalto Agni, o sacerdote da casa, o ministro divino do sacrifício, o sacerdote chefe, o
doador de bênçãos ...
Ó Agni, o sacrifício e o ritual que você engloba de todos os lados, que de fato vai
para os deuses.

Que Agni, o sumo sacerdote, que possui o discernimento de um sábio, que é verdadeiro, amplamente reconhecido e divino, venha aqui com os deuses.

Típica do idealismo e romantismo de sua geração de jovens intelectuais alemães, a própria religião de Müller tendeu da mesma forma para o panteísmo. Ele, como outros de sua classe, admirava muito a filosofia vedanta posterior da Índia, em que a unidade de todas as coisas não era meramente sugerida em metáfora poética, como nos Vedas, mas afirmada abertamente. As sensibilidades religiosas de Müller foram, portanto, lançadas em termos de um misticismo de natureza romântica para o qual se poderia dizer que os Vedas se juntaram o tempo todo com a constante inclinação filosófica de sua mente. Em um de seus últimos ensaios, ele rejeita com vigor a noção de que ele é um agnóstico no sentido vulgar do termo. Müller sente que ele sabe, de fato sente mais do que a verdade das coisas poderia ser, para aceitar esse epíteto: “Se o agnosticismo exclui o reconhecimento de uma razão eterna que permeia o mundo natural e moral... então eu sou um gnóstico, e um humilde seguidor dos maiores pensadores de nossa raça, desde Platão e o autor do Quarto Evangelho até Kant e Hegel” (Müller 1901, p. 356). Müller é um monista autodeclarado.

Configura a mentira, então, da crença de Hume no status arcaico do politeísmo, Müller está convencido de que os humanos, em seus estágios iniciais de desenvolvimento, não eram politeístas, mas devotos de uma unidade mística e monística. “Para os homens que viviam em uma ilha”, diz Müller, “o oceano era o Desconhecido, o Infinito, e no final se tornou seu Deus”. Por essa razão, Müller poderia declarar os Vedas como equivalente da Bíblia (hebraica). De fato, ele os chamou de “a Bíblia ariana”. Na opinião de Müller, os antigos mitos arianos, como os Vedas, eram um repositório da antiga sabedoria dos arianos. Em algum sentido real, então, o conteúdo mais profundo dos Vedas estava na raiz da cultura ocidental e, portanto, da identidade nacional alemã. “Somos por natureza arianos, não semitas”, disse Müller orgulhosamente em 1865. Não posso deixar de comentar a questão da história racista ligada ao arianismo. Embora Müller fosse ariano, e não livre do antissemitismo, ele se distanciou de interpretações explicitamente racistas/biológicas do discurso arianista. Ele nunca sentiu que a filologia indo-europeia tivesse algo a ver com a raça como categoria biológica, como o foi para os arianistas nacionalistas. Para Müller, não há crânios arianos. No entanto, com o gênio fora da garrafa, nem mesmo ele conseguia controlar o “maxmüllerismo”. Este assumiu uma vida própria e influenciou o racismo de tais discípulos de Müller, como o americano John Fiske (Poliakov 1974, p. 214).

Essa rápida viagem pelo mundo do pensamento político e cultural dos anos de formação de Müller deve dar aos leitores uma ideia do significado dos Vedas para ele. Müller estava preparado para ver muitas coisas nos Vedas, que sua posição no coração dos movimentos românticos e nacionalistas alemães favorecia. Ambos expressaram o amor à natureza e à terra natal, o prestígio da religião mística e da espiritualidade e assim por diante. Porque pareciam ser verdadeiramente arcaicos e, portanto, mais próximos da religião natural do amanhecer da humanidade, os Vedas tinham orgulhoso lugar em Müller. Como tal, ele acreditava que eles deveriam ser reconhecidos como coequivalentes em estatura cultural com as tradições bíblicas e a literatura dos antigos

hebreus – mas agora, mais importante, como a fonte da herança cultural propriamente europeia, leia-se “ariana”. Nos Vedas, Müller viu um registro da religião de uma era de ouro pré-europeia. Eles forneceram um caminho direto para uma filosofia profunda, a sabedoria primordial da raça humana e, em particular, para o que ele acreditava ser a raça mãe do Ocidente – os arianos.

À guisa de conclusão, deveríamos agora ser mais capazes de ver como e por que Müller “achava que estava certo” sobre os detalhes complexos de sua teoria e métodos para a ciência da religião. Por exemplo, sua consideração pela religião natural permaneceu central. Apesar de seu respeito e afeição pela mitologia e natureza, Müller pensava que as religiões ricas em imagens concretas e materiais, como os Vedas, não podiam ser consideradas como representando a religião no seu melhor. Ele “achava que estava certo” de que algo sério estava faltando nelas, porque ele assumia que a religião deveria ser espiritual. Tinha que ser algo como a religião abstrata dos deístas – religião natural. Assim, ele inevitavelmente chegou a “achar que estava certo” para acreditar que as religiões mitologicamente informadas, personificadas, eram formas inferiores de religião. O termo de escolha usado para nomear esse tipo de religiões era “religiões físicas”. No esquema de religiões de Müller, ele as classificou abaixo das elevadas, abstratas e *impessoais* “religiões filosóficas” de sua própria preferência. Assim, ele podia “pensar que estava certo” ao acusar os Vedas de serem “infantis” na representação de ciúmes entre os deuses. Isso significava que ele tinha que prosseguir além do politeísmo humeano ou do animismo tyloriano para níveis mais profundos de unidade religiosa para cumprir os objetivos de seu programa comparativo.

Ao mesmo tempo, porém, Müller não dispensou totalmente a religião védica, porque ele “achou que estava certo” de que religiões como a védica ainda poderiam apontar para um absoluto impessoal. Na opinião de Müller, os Vedas e certas religiões politeístas tinham, então, um valor “relativo”. Eles marcaram o progresso no caminho para um monoteísmo mais abstrato ou monismo impessoal – uma religião do Infinito. Os Vedas, por exemplo, admitiram, afinal, que os poderes universais eram governados por uma espécie de lei unificadora – *rita* ou *dharma*. Ao colocar o conjunto dos deuses sob tal regulamentação, Müller viu uma unidade ser imposta aos *devas*, de outra forma caóticos. Eles agiam em conjunto uns com os outros. Isso estava longe do polêmico politeísmo de Hume e, como veremos, dos animismos igualmente desestruturados de Tylor. O politeísmo védico era, ao contrário, um “henoteísmo” – um sistema no qual muitos deuses se reuniam e cooperavam sob princípios *unificadores*, similares a leis, dentro de um sistema impessoal. Müller acreditava que o henoteísmo dos Vedas era, portanto, uma estação no caminho para um monoteísmo abstrato ou monismo impessoal. E é por isso que ele “achava que estava certo” sobre o valor e o significado último da religião védica e do mito. Para o ecumênico, mas piedoso, Müller, essa evidência de sabedoria antiga reafirmou sua crença em um plano divino pelo qual todos os seres humanos seriam levados à verdade, apesar das aparências em contrário. Assim, a “verdadeira história do homem é a história das religiões: as maravilhosas maneiras pelas quais as diferentes famílias da raça humana avançaram para um conhecimento mais verdadeiro e um amor mais profundo a Deus” (Müller 1882, p. 129). Tornar essa história evidente foi o objetivo de Max Müller para a ciência da religião.

O que Max Müller pode nos ensinar sobre a ciência da religião

Juntar os esforços dessas muitas forças culturais “externas” potentes – Romantismo, nacionalismo, anti-imperialismo, a descoberta de fontes indo-europeias, etc. – deveria nos ajudar a ver porque Max Müller “achava que estava certo” sobre como estudar a religião como ele o fez. Em nosso mundo, podemos não optar por estudar a religião como ele o fez, ou pelas razões que ele o fez. Mas, o que importa para o nosso entendimento de Max Müller é que *ele* o fez! Como terminou por ocorrer, os métodos que ele aplicou à ciência da religião sobreviveram aos fatores políticos e culturais que os inspiraram. Podemos “pensar que estamos certos” ao estudar a religião de muitas das maneiras que Max Müller fez – comparativamente, historicamente, linguisticamente – sem aceitar suas razões para fazê-lo. Eu enumeraria três dessas conquistas metodológicas separáveis.

Em primeiro lugar, as religiões podem ser estudadas traçando sua *difusão* e distribuição em todo o mundo, buscando suas origens históricas. Junto com Müller, podemos buscar aspectos da religião de nosso próprio tempo no que foi transportado dos tempos antigos, mesmo indo-europeus. Mas, não precisamos ficar de olhos enevoados com as glórias da herança ariana – que é, de qualquer forma, linguística e não racial. No século XX, Georges Dumézil, o grande indo-europeísta francês, estabeleceu uma ilustre reputação acadêmica com base em seus argumentos de que havia uma ideologia indo-europeia original, e que ela implicava uma organização tripartite da sociedade – o rei, o guerreiro e o sacerdote (Littleton 1982). Em segundo lugar, devemos a Müller o desenvolvimento da noção de que existem *famílias, tipos* ou *estilos de religiões* – por exemplo, abraâmica, índica, semítica, greco-romana, sinotibetana e outras. Assim como existem famílias de línguas – indo-europeias, altaicas, semitas e outras – existem famílias de religiões. Isso torna Müller algo como um proto-fenomenólogo da religião. Em nossos dias, Ninian Smart, por exemplo, usou esse tipo de esquema para trazer à tona comparações e contrastes entre o cristianismo e o budismo com grande habilidade.

Em terceiro lugar, temos com Müller uma enorme dívida por sua prática e promoção de *estudos comparativos da religião*. Com base novamente em sua experiência no estudo comparativo de idiomas, ele foi o primeiro estudioso de destaque a mostrar como seria útil estudar as religiões em relação umas às outras.

Ele colocou a proposta paradoxalmente, dizendo que uma pessoa que conhece apenas uma religião não conhece nenhuma (Müller 2002b, p. 113). Uma pessoa que conhece apenas uma religião nunca pode ter certeza de que sabe mais do que apenas o que pode ser peculiar a esta religião em particular, ao invés de algo fundamental sobre as religiões. Sempre sendo cientista, Müller insistiu que a comparação era absolutamente necessária para que a ciência da religião fosse científica. “Não há ciência de coisas únicas, e todo progresso no conhecimento humano é alcançado através da comparação”, acrescentou ele (Müller 1892, pp. 417-418). A comparação, em particular, é tão vital para a própria identidade da ciência da religião, que vale a pena se debruçar sobre este ponto do legado de Müller. A comparação nos faz *pensar*, ao sugerir analogias, semelhanças e diferenças que talvez não tenhamos percebido antes. Isso desperta nossa curiosidade e nos dá um método para abordar nossa necessidade de explicar as coisas.

Referências¹

- Chauduri, N. 1974. *Scholar Extraordinary*. London: Chatto & Windus.
- Littleton, C. S. 1982. *The New Comparative Mythology: An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil*. Berkeley: University of California.
- Mosse, G. 1964. *The Crisis of German Ideology*. New York City: Grosset & Dunlap.
- Müller, F. M. 1858. *Wilhelm Müller*. London.
- Müller, F. M. 1879–1910. *Sacred Books of the East*, 50 vols. Oxford: Oxford University.
- Müller, F. M. 1881a. “Comparative Mythology” (1856). In *Selected Essays on Language, Mythology and Religion*, vol. 1. London: Longmans, Green & Co.
- Müller, F. M. 1881b. “On the Philosophy of Mythology.” In F.M. Müller (ed.), *Chips from a German Woodshop*, vol. 5. London: Longmans, Green & Co.
- Müller, F. M. 1882. “On the Vedas or the Sacred Books of the Brahmans” [1865].” In *Selected Essays on Language, Mythology and Religion*, vol. 2. London: Longmans, Green & Co.
- Müller, F. M. 1892. *Natural Religion*. London: Longmans, Green & Co.
- Müller, F. M. 1898. “Musical Recollections.” In F. M. Müller (ed.), *Auld Lang Syne*. New York City: Charles Scribner’s Sons.
- Müller, F. M. 1901. “Why I Am Not an Agnostic.” In F. M. Müller (ed.), *Last Essays: Second Series*. New York: Longmans, Green & Co.
- Müller, F. M. 2002a. *My Autobiography*. New Delhi: Rupa & Co.
- Müller, F. M. 2002b. “On the Science of Religion, Lecture One” (1870). In J. R. Stone (ed.), *The Essential Max Müller: On Language, Mythology and Religion*. New York: Palgrave Macmillan.
- Poliakov, L. 1974. *The Aryan Myth*. New York: New American Trautmann, T. R. 1997. *Aryans and British India*. Berkeley: University of California.
- van den Bosch, L.P. 2002. *Friedrich Max Müller: A Life Devoted to the Humanities*. Leiden: E. J. Brill.
- Voigt, J. 1967. *Max Müller: The Man and His Ideas*. Calcutta: Firma K. L. Mukhopadhyay.

¹ Por se tratar de uma tradução de um texto não originalmente escrito para a revista, as referências não estão seguindo as normas das diretrizes para autores da REVER.

Further Reading

Müller, F. M. 1891. *Physical Religion*. New York: Longmans, Green & Co.

Müller, F. M. 1986a. *Anthropological Religion*. New Delhi: Asian Educational Services.

Müller, F. M. 1986b. *Theosophy or Psychological Religion*. New Delhi: Asian Educational Services.

Sharpe, E. J. 1986. *Comparative Religion: A History*. La Salle, IL: Open Court.

Stone, J. R. (ed.). 2002. *The Essential Max Müller: On Language, Mythology, and Religion*. New York City: Palgrave Macmillan.

Strenski, I. 1996. “The Rise of Ritual and the Hegemony of Myth: Sylvain Lévi, the Durkheimians and Max Müller.” In W. Doniger and L. Patton (eds.), *Myth and Method*. Charlottesville: University of Virginia Press.

Tylor, E. B. 1958. *Primitive Culture (I)*. New York City: Harper & Row.

Recebido: 09/11/2020

Aprovado: 01/12/2020

Editor: Fábio L. Stern