

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA - UESB
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA: LINGUAGEM E SOCIEDADE

CARLA CRISTIANE DE OLIVEIRA MARSON

**MOVIMENTO SAHAJA YOGA:
MITOLOGIAS, MEMÓRIAS E MEDIAÇÕES CULTURAIS**

VITÓRIA DA CONQUISTA - BA
DEZEMBRO DE 2012

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA - UESB
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA: LINGUAGEM E SOCIEDADE

CARLA CRISTIANE DE OLIVEIRA MARSON

**MOVIMENTO SAHAJA YOGA:
MITOLOGIAS, MEMÓRIAS E MEDIAÇÕES CULTURAIS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade, como requisito parcial e obrigatório para obtenção do título de Mestre em Memória: Linguagem e Sociedade.

Área: Multidisciplinaridade da Memória.

Linha de Pesquisa: Memória, Discursos e Narrativas.

Orientadora: Profa. Dra. Isnara Pereira Ivo.

VITÓRIA DA CONQUISTA - BA
DEZEMBRO DE 2012

	Marson, Carla Cristiane de Oliveira.
M326m	Movimento Sahaja Yoga: mitologias, memórias e mediações culturais. / Carla Cristiane de Oliveira Marson - Vitória da Conquista, 2012. 108 f.
	Orientadora: Isnara Pereira Ivo. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade - PPGMLS. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, 2012.
	Referências: F. 101 - 108.
	1. Religião – Índia - Mulheres. 2. Memórias. 3. Mediação cultural. 4. Sahaja Yoga. I. Ivo, Isnara Pereira. II. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Programa de Pós- Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade. III. T.
	CDD:291.17

Catálogo na fonte: Juliana Teixeira de Assunção – CRB 5/1890
UESB – Campus Vitória da Conquista - BA

Título em inglês: Sahaja Yoga Movement: mythology, memories and cultural mediation.

Palavras-chaves em inglês: Religiões. Mulheres. Memória. Mediação Cultural.

Área de concentração: Multidisciplinaridade da Memória.

Titulação: Mestre em Memória: Linguagem e Sociedade.

Banca Examinadora: Profa. Dra. Isnara Pereira Ivo (presidente), Profa. Dra. Edvania Gomes da Silva (titular), Prof. Dr. Arilson Silva de Oliveira (titular).

Data da Defesa: 10 de dezembro de 2012.

Programa de Pós-Graduação: Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade.

CARLA CRISTIANE DE OLIVEIRA MARSON

**MOVIMENTO SAHAJA YOGA:
MITOLOGIAS, MEMÓRIAS E MEDIAÇÕES CULTURAIS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade, como requisito parcial e obrigatório para obtenção do título de Mestre em Memória: Linguagem e Sociedade.

Vitória da Conquista, Bahia, 10 de dezembro de 2012.

BANCA EXAMINADORA



Profa. Dra. Isnara Pereira Ivo (UESB)
(Orientadora)



Profa. Dra. Edvania Gomes da Silva (UESB)



Prof. Dr. Arilson Silva de Oliveira (UFCG)

Dedico este trabalho à minha mãe, Cândida Maria, e a todas as mães, que são o princípio e a razão de nossa existência.

AGRADECIMENTOS

Inúmeras pessoas contribuíram direta ou indiretamente durante o processo de elaboração dessa dissertação e, embora não seja possível mencionar a todas, tenho por todas elas enorme gratidão.

Agradeço em primeiro lugar, à minha orientadora, Prof^ª. Dr^ª Isnara Pereira Ivo, por ter confiado neste projeto e generosamente compartilhado seus conhecimentos.

À Prof^ª. Dr^ª. Maria da Conceição Fonseca-Silva, coordenadora do Programa de Pós Graduação em Memória: linguagem e sociedade, pela competência tanto em sala de aula quanto no trato das necessidades administrativas e acadêmicas dos alunos do programa.

À Prof^ª Dr^ª Edvania Gomes da Silva e ao Prof. Dr. Nilton Milanez, por sua participação na banca de qualificação. Suas sugestões foram de grande valia para a redação final desta dissertação.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia - FAPESB, pela bolsa sem a qual não teria sido possível a dedicação exclusiva a esse trabalho.

Aos meus queridos colegas de Mestrado, em especial àqueles com quem compartilhei os mais ricos e felizes momentos vividos nos últimos anos: Elton, Joseane, Talita e Ruddy, em ordem alfabética.

A Jens, pela grande solicitude, ao cuidar tão bem das crianças em minha ausência, ajudar na formatação dos textos, discutir os temas da pesquisa e as traduções, estar sempre disponível para auxiliar no que fosse necessário, e por tudo que me ensinou em todos estes anos. Muito obrigada!

Ao meu amigo-irmão Carlos Públio, pelo apoio, encorajamento e incentivo neste e em todos os momentos de minha vida.

Às minhas queridas filhas, Nandini e Janaína, por aceitarem viver em um país que lhes era estranho, aprender um novo idioma e novos hábitos culturais, para que sua mãe pudesse realizar alguns sonhos. Meu eterno amor e agradecimento.

Aos professores do curso de História da Uesb, particularmente aos Profs. Rita de Cássia Mendes Pereira, Luis Otávio de Magalhães e Tânia Rocha Andrade Cunha. Muito do que aprendi em suas aulas está presente, explícita ou implicitamente, nesta dissertação.

Muitas questões surgiram no decorrer dessa pesquisa que não puderam ser respondidas devido ao limite de tempo e recorte temático. Lamentavelmente, as respostas que mais fizeram falta foram as que poderiam ter sido oferecidas pela fundadora do Sahaja Yoga, se seu falecimento em fevereiro de 2010, no início deste trabalho, não tivesse impossibilitado a entrevista que planejávamos fazer com ela. Esperamos, contudo, ter traduzido sua trajetória e pensamento de forma o mais próxima possível da realidade.

Suas ideias foram recolhidas em entrevistas concedidas em documentários e em alguns de seus inúmeros discursos disponibilizados pelo movimento. Agradecemos aos integrantes do Movimento Sahaja Yoga que gentilmente concederam as informações e alguns dos materiais bibliográficos aqui citados. Sou especialmente grata a Duilio e Teresa Cartocci, Bärbel e Victor Arestov, Ava Riess e Inês Raddatz por terem fraternalmente compartilhado suas vivências, reflexões e experiências em Sahaja Yoga, contribuindo tanto para a elaboração deste trabalho, quanto para minha formação como pessoa.

RESUMO

O início do século XX assistiu a emergência de um evento inusitado na história religiosa da Índia; o advento de mulheres na posição de líderes espirituais internacionais, um papel que até pouco tempo era exclusividade masculina. Essas mulheres desafiam o modelo de submissão que é tradicionalmente atribuído às mulheres indianas ao assumirem uma posição que implica poder, autoridade e independência, contrariando as prescrições de textos religiosos que estabelecem a devoção ao lar e ao esposo como seu mais alto objetivo espiritual. Algumas destas mestras espirituais (gurus) modernas tornaram-se mediadoras culturais, ao iniciarem movimentos religiosos internacionais com milhares de praticantes ao redor do globo e assim patrocinares o encontro de culturas e o trânsito de crenças religiosas. Na presente dissertação, estudaremos o *Sahaja Yoga* fundado por Nirmala Srivastava, em 1970, um movimento que se caracteriza não apenas por ter uma mulher na liderança, mas por basear-se em um sistema de crença, segundo o qual o princípio sagrado fundamental é feminino, evocando, para tanto, a mitologia e a memória dos povos nativos indianos.

PALAVRAS-CHAVE: Religião. Mulheres. Memórias. Mediação Cultural

ABSTRACT

The early twentieth century saw the emergence of an unusual event in the religious history of India; the advent of women in the position of international spiritual leaders, a role that until recently was exclusively occupied by men. These women defy the model of submission that is traditionally attributed to Indian women to assume a position that involves power, authority and independence, contrary to the requirements of religious texts that establish the devotion to home and her husband as their highest spiritual goal. Some of these spiritual masters (gurus) have become modern cultural mediators, by starting international religious movements with thousands of practitioners around the globe and thus sponsoring the meeting of cultures and transit of religious beliefs. In this dissertation we study the *Sahaja Yoga*, founded by Nirmala Srivastava in 1970, a religious movement that is characterized, not only by having a woman as its leader, but for being grounded in a belief system whereby the fundamental sacred principle is feminine, evoking the mythology and the memory of different social and ethnic groups present in Indian society.

KEYWORDS: Religions. Women. Memory. Cultural Mediation.

SOBRE A TRANSLITERAÇÃO SÂNSCRITA

No decorrer da história, a língua sânscrita tem sido apresentada sob diversos alfabetos, sendo que o *devanāgarī* (देवनागरी) é o mais utilizado até os dias de hoje. Esse alfabeto consiste em 48 caracteres, 13 vogais e 35 consoantes.

Os termos de origem sânscrita que aparecem nesta dissertação foram transliterados do *devanāgarī* para o alfabeto latino de acordo com a Convenção Internacional de Genebra de 1949.

Optamos por manter a mudança de gênero de parte do vocabulário religioso sânscrito que já se incorporou à língua portuguesa, como *yoga*, que passou para o feminino e *Upaniṣad* que em português é masculino. Ademais, a fim de facilitar a leitura, acrescentamos algumas regras de pronúncia:

1. “h” é aspirado, como *home* (inglês).
2. “g” é gutural como em *gama*.
3. “a” tem som aproximado de a em *fama*.
4. “ā” o traço superior alonga a vogal como em *álamo*.
5. ”o” tem som fechado como em *iodo*.
6. “ś” soa como x em *caixa*.
7. “s” soa como em *pássaro*.
8. “c” soa como tch em *tchau*.
9. “j” soa como dj em *Djalma*.
10. “r” como em *moradia*.

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1 - Passeata de Mulheres em 1942	33
Figura 2 - O Corpo Sutil e os Chakras.....	37
Figura 3 - Palestra com Nirmala Devi, 1979	38
Figura 4 - Dançarina Vale do Indo	50
Figura 5 - Shiva Lingam	51
Figura 6 - Proto Shiva.....	61
Figura 7- Shiva hoje.....	61
Figura 8 - Sri Chakra	62
Figura 09 - Ganesha, Parvati e Shiva.....	81
Figura 10 - A Batida do Oceano de Leite	89
Figura 11 - Deusa de Çatal Hüyük	93
Figure 12 - Cibele de Roma.....	93
Figura 13 - Deusa Durga.....	93

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO I: GURUS INDIANOS ENTRE MUNDOS	23
1.1 O guru na sociedade indiana	23
1.2 Os trânsitos dos gurus indianos	28
1.3 Mulheres Gurus e o Sahaja Yoga	33
CAPÍTULO II: MULHERES INDIANAS ENTRE MOVIMENTOS E PRÁTICAS ...	47
2.2 Bramanismo: a instituição da elite religiosa	54
2.3 Bhakti: O caminho da devoção	59
2.4 Shakti: O Poder é Feminino	63
2.5 Tantra: O universo no corpo humano	68
CAPÍTULO III: O SAHAJA YOGA E SEUS MITOS	75
3.1 Mito e Memória	75
3.2 A Mitologia do Sahaja Yoga	80
3.2.1 A criação do mundo pela Adi Shakti	83
3.2.2. O Nascimento de Ganesha	85
3.2.3. O nascimento de Lakshmi	90
3.2.4. Durga, força e coragem	93
CONSIDERAÇÕES FINAIS	98
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	101

INTRODUÇÃO

Em maio de 1970, a indiana Nirmala Srivastava fundou o *Sahaja Yoga*, um movimento religioso de alcance internacional, cujos membros são encontrados entre cristãos, muçulmanos, judeus e hindus, e presente no Irã, na Turquia e em Israel, países nos quais há predominância de religiões de base eminentemente patriarcal; como o islamismo e o judaísmo. A pesquisa revelou que o movimento se caracteriza, não apenas por ser liderado por uma mulher, que define sua doutrina e preside seus rituais, mas também por basear-se em uma mitologia, segundo a qual, o princípio sagrado fundamental é feminino.

Segundo Gross (2006, p. 23), na sociedade indiana prevalece o patriarcado, um sistema no qual os homens têm, supostamente, o controle sobre as mulheres e tendem a monopolizar os papéis e posições que são culturalmente prestigiados como, por exemplo, a liderança religiosa. No entanto, a partir do século XX algumas mulheres passaram a desafiar o modelo de submissão que é tradicionalmente atribuído às indianas, ao assumir uma posição que implica poder, autoridade e independência, contrariando as prescrições de textos religiosos que estabelecem a devoção ao lar e ao esposo como seu mais alto objetivo espiritual. Além disso, movimentos como o *Sahaja Yoga* enfatizam o papel da divindade feminina, normalmente obliterada em religiões patriarcais.

Sabemos que na maior parte das sociedades ocidentais o papel da mulher nas instituições religiosas tem sido predominantemente de coadjuvante. O sacerdócio e com ele a liderança dos rituais lhe é, normalmente, negada e a religiosidade feminina acaba por se impor através de meios marginais:

Historicamente, os homens dominam a produção do que é ‘sagrado’ nas diversas sociedades. Discursos e práticas religiosas têm a marca dessa dominação. Normas, regras, doutrinas são definidas por homens em praticamente todas as religiões conhecidas. As mulheres continuam ausentes dos espaços definidores das crenças e das políticas pastorais e organizacionais das instituições religiosas. O investimento da população feminina nas religiões dá-se no campo da prática religiosa, nos rituais, na transmissão, como guardiãs da memória do grupo religioso (ROSADO-NUNES, 2005, p. 363).

Entretanto, os estudos sobre a situação da mulher no contexto religioso do Oriente ainda estão pouco representados na historiografia brasileira. Um raro e relevante

passo nessa direção é o trabalho de Oliveira¹ (2010), que discorre sobre o papel social e ritual das mulheres da Índia Antiga. Falta ainda interrogar e responder sobre o papel religioso da mulher na Índia contemporânea, uma nação de cultura milenar e heterogênea, marcada pela coexistência de diversos povos, idiomas e crenças.

Mestres espirituais modernas, como Nirmala Srivastava, tornaram-se mediadoras culturais ao circularem o mundo propagando sua mensagem, patrocinando assim o encontro de culturas e o trânsito de crenças religiosas. Certamente, fatores sociais, políticos e ideológicos concorreram para que, no século XX, mulheres indianas pudessem subverter a ortodoxia e assumir a liderança de organizações internacionais compostas por centenas, às vezes milhares, de devotos que legitimam sua autoridade espiritual.

Sabendo que o prestigioso lugar de líder espiritual ou *guru* é um privilégio que a tradição ortodoxa da Índia costumava reservar aos homens, perguntamos que condições históricas possibilitaram a uma mulher indiana assumir o relevante papel de líder religioso, e que representações religiosas, presentes na memória, legitimam o papel da divindade feminina no Movimento Sahaja Yoga.

A fim de responder a essas perguntas, estabelecemos dois momentos distintos da pesquisa: em primeiro lugar, estudamos os fatores históricos que possibilitaram o aparecimento de mulheres indianas na posição de mestres religiosas internacionais, enfatizando o papel dos diversos trânsitos e mediações culturais ocorridos entre os indianos e outros povos, que por diferentes razões, tiveram contato com a cultura religiosa da Índia. Em um segundo momento, recorreremos à análise das representações do feminino, presentes nos mitos reproduzidos pelo movimento Sahaja Yoga e considerados aqui como uma manifestação da memória coletiva dos diferentes grupos sociais que formaram a civilização indiana.

Por meio da abordagem histórica comparativa, que não deve ser confundida com a velha História Comparada de “cunho evolucionista e ainda tributária das filosofias etnocêntricas da história” (GRUZINSKI, 2001, p. 176), procuramos privilegiar as conexões entre os diversos espaços geográficos e temporalidades, buscando similaridades entre os costumes e culturas. Mobilizamos, para tanto, os conceitos de trânsito de culturas e mediação cultural, a fim de compreender os processos

¹ OLIVEIRA, Gisele Pereira. *As Faces da Devi: a mulher na Índia antiga em sacrifício, ritos de passagem e ordem social na literatura sânscrita*, 2010. 234 f. Dissertação (Mestrado em História Social) –Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2010.

de trocas culturais entre crenças e religiões, inclusive europeias, que dialogaram com as práticas religiosas de matrizes indianas. Acreditamos, como Paiva (2008, p. 10), que as histórias dos diversos povos estão conectadas e interagem, frequentemente, por ligações insuspeitas:

Foi-se o tempo em que as histórias nacionais pautavam, necessariamente, o pensar e o fazer dos historiadores, e que os resultados daí surgidos deviam buscar estabelecer as peculiaridades, os ineditismos, as exclusividades de cada região, construindo identidades herméticas, singulares e, ao mesmo tempo, simplistas. Isso, que foi tão importante em épocas não muito distantes, não o é mais no início do século XXI, ou, pelo menos, isso em nossa perspectiva, não o deveria ser.

As comparações revelam misturas, fusões, transferências e diálogos, fomentados pelo encontro de culturas distintas que dão origem a novos repertórios, mais ricos e complexos que antes. Esses processos não podem ser suficientemente compreendidos à luz de um conceito de “cultura” como um conjunto homogêneo e específico de uma determinada sociedade, tal qual formulado pela primeira vez por Taylor (1871, p. 1) em *The Primitive Culture*:

A cultura, ou civilização, entendida em seu amplo sentido etnográfico, é aquele conjunto complexo que inclui o conhecimento, as crenças, a arte, a moral, o direito, os costumes e qualquer outra capacidade e hábito adquirido pelo homem como membro de **uma** sociedade.

Como observa Subrahmanyam (1997, p. 315), tais conceitos favorecem os nacionalismos e cegam a possibilidade de conexão; equívoco frequentemente cometido pela etnografia histórica, tanto nas variantes do orientalismo ocidental, quanto na praticada no Oriente. Esse tipo de etnografia que enfatizava a superioridade do observador sobre o observado foi produto da intensificação das viagens ocorridas na modernidade, o que despertou nos homens o desejo de mapear o mundo e classificar os seres humanos como civilizados e incivilizados.

As mesclas culturais só podem ser entendidas se o conceito de cultura for repensado, alertando-se para o perigo que se corre ao falar de culturas puras singularizadas, ou de se crer na existência de uma totalidade coerente, estável, capaz de orientar e condicionar os comportamentos de determinado grupo social ou espaço sócio histórico (IVO, 2008, p. 184). De acordo com Gruzinski (2001, p. 41), não há culturas

puras, pois “todas as culturas são híbridas (...) as misturas datam das origens da história do homem”.

No entanto, o uso do termo hibridismo para definir as trocas de conteúdos culturais entre os povos é questionado devido à sua dubiedade semântica. Para Menezes (2010), no escopo do desenvolvimento histórico da Grécia Antiga à Ciência Moderna, o termo e seus significados sempre incluíram a noção de perda de valor, degenerescência ou anomalia. Por esse motivo, neste trabalho, daremos preferência ao termo “misturas” em lugar de hibridismo, ao tratarmos das trocas entre os diferentes povos e culturas que formaram a civilização indiana.

Procuramos compreender a cultura indiana como produto dos diversos encontros que, com intuítos amistosos ou não, ocorreram no decorrer da história da Índia e contribuíram tanto para a riqueza de ideias, filosofias, valores e costumes quanto para as contradições entre crenças, discursos, representações e práticas culturais. Os contatos entre culturas não estão isentos de tensões, pois as culturas possuem fronteiras que selecionam o que pode ou não ser misturado e em que grau. Isto foi comprovado por Rebollo (1997, p. 329-349), ao analisar o papel das fronteiras culturais e religiosas na missão do jesuíta Matteo Ricci, que tentou, por vinte e nove anos, e sem sucesso, evangelizar os chineses em Macau. A razão é que algumas fronteiras culturais são impermeáveis e inviabilizam os processos de mediação e troca de culturas.

O conceito de fronteira cultural será instrumentalizado para compreendermos tanto a dinâmica da mediação ocorrida entre os gurus indianos e o Ocidente, quanto entre os diversos grupos sociais componentes da sociedade indiana. Entendemos que mestres espirituais, viajantes, comerciantes e exploradores podem ser chamados de mediadores culturais quando conectam universos culturais distintos, sejam eles externos ou internos, fazendo circular saberes, gostos, crenças, objetos e ideias.

Os mediadores sempre existiram. No decorrer da história, o ser humano sempre buscou conhecer a si mesmo por meio da comparação com o outro, sendo a alteridade, o não-eu, uma fonte de tensões, conflitos, mas também conhecimento. As primeiras reflexões sobre o fenômeno religioso também foram inspiradas pelo contato entre os povos e as comparações daí decorrentes. De acordo com Gagnebin (1997, p. 24), esta característica já estava presente nos primeiros relatos históricos. A autora observa que os quatro primeiros livros das Histórias de Heródoto (c. 484 a.C. - 425 a.C.) são dedicados a descrever os costumes dos povos estrangeiros, sendo que o livro II faz um estudo comparativo entre as práticas sociais e religiosas dos egípcios e dos gregos.

Podemos observar como Heródoto procura acentuar o caráter “exótico” da cultura egípcia e o contraste entre Grécia e Egito, nesta curiosa passagem do Livro II, 35:

Da mesma forma que o Egito tem um clima peculiar e seu rio é diferente por sua natureza de todos os outros rios, todos os seus costumes e instituições são geralmente diferentes dos costumes e instituições dos outros homens. Entre os egípcios, as mulheres compram e vendem enquanto os homens ficam em casa e tecem. [...] Eles satisfazem suas necessidades naturais dentro de casa, mas comem do lado de fora. [...] Nenhuma mulher é consagrada ao serviço de qualquer divindade, seja esta masculina ou feminina; os homens são sacerdotes de todas as divindades.²

A época de formação das colônias gregas no oriente e norte do Egeu (séc. VIII e VI a.C.), e o posterior helenismo, foram períodos de intenso trânsito cultural, enriquecimento de ideias e circulação de crenças e práticas religiosas entre Oriente e o Mediterrâneo. As religiões do Extremo Oriente se tornaram especial objeto de interesse dos gregos durante a conquista de Alexandre, o Grande (356-323 a.C.). Foi nesta época que o geógrafo Megástenes foi enviado como embaixador à corte do imperador indiano Chandragupta, onde escreveu *Indiká*, obra na qual descreve o pensamento e os costumes religiosos indianos. Segundo Eliade (1986, p. 11), a difusão dos cultos orientais e das religiões dos mistérios no império romano, e a resultante mistura de crenças, incentivou as investigações sobre as atividades religiosas dos diversos países.

A busca por se conhecer a religião do outro atendeu a diferentes interesses e objetivos, a depender do contexto cultural em que essa busca era empreendida. Na Idade Média, a historiografia cristã utilizou-se, frequentemente, da análise comparativa com o propósito de celebrar a igreja, evangelizar e condenar o paganismo (TETÁRT, 2000, p. 33). Apesar das motivações, esse empenho promovia o avanço do conhecimento no campo religioso. Este foi o caso da tradução do Corão do árabe para o latim, patrocinada pelo abade beneditino Pedro de Montboissier (1092-1156), durante uma viagem à Espanha islamizada em 1142. Embora o propósito inequívoco de Montboissier tenha sido refutar a heresia islâmica, sua iniciativa teve o mérito de usar argumentos teológicos baseados na análise e comparação de fontes primárias, o que representou, à época, um imenso avanço nas relações entre o cristianismo e o islã. Enquanto isso, o viajante e erudito persa Al-Biruni (973-1048) já havia realizado uma das mais completas descrições da cultura indiana em *Kitab Tarich al-Hind*. Em nome da

² In: Jeanne Marie Gagnebin. Sete Aulas sobre Linguagem, Memória e História. Rio de Janeiro: Imago, 1997, p. 24.

aquisição de conhecimentos, esses viajantes assumiram os riscos implícitos no cruzamento de fronteiras culturais e religiosas, promovendo comparações e confrontos de valores e ideias, mas, ao mesmo tempo, desenvolvendo uma chave de interpretação que possibilitasse tornar inteligível a religiosidade do outro.

Posteriormente, as descobertas geográficas dos séculos XV e XVI, narradas em coletâneas de viagens e cartas de missionários, abriram ainda mais o horizonte dos europeus para as religiões do novo mundo. Assim, apesar dos inerentes conflitos e tensões, a convivência entre religiões diferentes acaba por promover o trânsito e o enriquecimento cultural entre todos os povos:

Desde a conquista árabe da península ibérica no séc. VIII as três religiões monoteístas - judaísmo, islamismo, cristianismo – conviveram lado a lado. [...] Esse convívio promoveu um considerável intercâmbio cultural quando os estudiosos cristãos tiveram acesso a autores clássicos através de textos árabes, versando sobre assuntos diversos, da medicina à astrologia (SCHWARTZ, 2009, p. 74).

Situação similar foi vivida durante a colonização britânica na Índia (1858-1947). O interesse dos britânicos pela Índia era inicialmente comercial, mas, gradualmente, estenderam sua influência para o domínio político, militar e ideológico, intermediados pelas atividades da Companhia das Índias Orientais. Em 1786, Sir William Jones, juiz e linguista inglês a serviço da Coroa Britânica em Calcutá, anunciou o parentesco entre o sânscrito e outras línguas europeias. Sua descoberta deu início à Indologia, um campo de estudos que relaciona a língua, a cultura e a história indo-europeia e que teve como ponto de partida a tese de que europeus e indianos possuíram, em algum momento da história, as mesmas raízes étnicas e culturais. Os ocidentais promoveram uma série de traduções dos antigos manuscritos indianos, além de iniciarem uma onda de valorização do sânscrito, considerada, naquele momento, a língua matriz dos idiomas europeus. Os ingleses necessitavam conhecer as leis religiosas do país para melhor administrá-lo, e os alemães, motivados pelo romantismo, buscavam a origem comum da “raça ariana”, em uma época em que não se diferenciava língua e raça (PANIKKAR, 1963, p. 215).

O interesse dos ocidentais pela história da Índia fez com que os indianos redescobrissem os conhecimentos espirituais dos antigos e valorizassem seu próprio passado. Muitas das tradições religiosas, aparentemente esquecidas, refloresceram favorecidas pela tradução dos clássicos indianos para a língua inglesa e pela liberdade de culto que seguiu o fim do império islâmico (PANIKKAR, 1963, p. 233).

Diante das evidentes conexões entre as histórias, optamos por relacionar as espacialidades, entendidas aqui como noções formadas historicamente, às quais são atribuídos valores, imaginários, representações e identidades, mediante memórias que são, por vezes, arbitrariamente construídas. Desse modo, tentamos diluir fronteiras espaciais como “Grécia”, “Índia” ou “Rússia” encontrando entre elas, algumas vezes, insólitos elos de continuidade cultural. Como elucida Gruzinski, a ideia de “nação” como um todo homogêneo pode esconder a multiplicidade dos grupos sociais que coexistem em um mesmo território, com diversos subconjuntos culturais, memórias e identidades:

Cada criatura é dotada de uma série de identidades, ou provida de referências mais ou menos estáveis, que ela ativa sucessiva ou simultaneamente, dependendo dos contextos. “Um homem distinto é um homem misturado”, dizia Montaigne. A identidade é uma história pessoal, ela mesma ligada a capacidades variáveis de interiorização ou de recusa de normas inculcadas. Socialmente o indivíduo não para de enfrentar uma plêiade de interlocutores, eles mesmos dotados de identidades plurais (GRUZINSKI, 2001, p.53).

Em uma segunda etapa da pesquisa recorreremos ao conceito de memória coletiva a fim de discernir nas crenças e mitos coexistentes na Índia, a memória dos diversos grupos sociais, que, fundindo-se ou confrontando-se, elaboraram representações do feminino, que são não apenas diferentes, mas, algumas vezes, contraditórias. A memória está no fio condutor de nossa pesquisa enquanto fonte de conhecimento, transmissora de saberes e moduladora de práticas sociais. A perspectiva teórica adotada mobiliza os conceitos de memória e representação, por entender que as ideias centrais contidas nos textos e mitos religiosos se tornam representações mentais que, uma vez assimiladas e reelaboradas pela consciência, se transformam em uma memória do feminino e do que ele significa. Partimos da hipótese de que, ao lado de representações tradicionais da ortodoxia hinduísta que promovem a exclusão feminina no âmbito religioso, existem outras que, presentes na memória coletiva, confirmam legitimidade a mulheres na posição de representantes do sagrado.

O conceito de memória coletiva foi desenvolvido por Halbwachs (1985, p. 23) quando este aplicou o modelo sociológico de Durkheim às suas observações sobre a memória e concluiu que as lembranças são conjuntos construídos no presente, de forma coletiva, enquadradas por uma tradição preexistente, denominada por ele como *quadros sociais da memória*:

Os quadros coletivos da memória [...] são instrumentos dos quais a memória coletiva se serve, a fim de reconstruir uma imagem do passado, que se encontra a cada época, em consonância com o pensamento dominante da sociedade.³

Os quadros sociais são estruturas anteriores ao sujeito, que não apenas possibilitam a sobrevivência das lembranças, mas também as modificam e adaptam aos interesses dominantes no presente. Para Halbwachs (2006, p. 69), toda recordação é atualizada por uma memória social, ou seja, as lembranças são coletivas, mesmo nossas recordações individuais sobre o passado precisam apoiar-se sobre as lembranças dos outros.

Em seu livro *La Topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte*, Halbwachs (1971, p. 163) desenvolve um estudo empírico sobre o papel da memória coletiva na formação de crenças religiosas. Ele descobriu que os lugares santificados pelos peregrinos cristãos por supostamente se associarem a eventos da vida de Jesus, já eram muito antes considerados sagrados pelos judeus. Concluiu então que foi o quadro social da memória judia que forneceu a referência para determinação dos locais sagrados do cristianismo a fim de atender as necessidades contemporâneas deste último:

A memória coletiva cristã adapta a cada época suas lembranças dos detalhes da vida do Cristo e dos lugares, vinculando-se às exigências contemporâneas do cristianismo, suas necessidades e aspirações [...] somente nesse esforço de adaptação os homens disputam ritos, comemorações, fixadas em pedras, em igrejas e monumentos. É verdade que esses objetos, tal como aparecem, resultam de uma adaptação de crenças herdadas do passado às crenças do presente.⁴

Dessa forma, a memória de um grupo se delimita em referenciais como: eventos concretos, personagens, objetos e principalmente lugares. No caso de grupos sociais religiosos, a questão dos lugares assume uma relevância ainda maior, pois é próprio da

³ Nossa tradução livre para: Die kollektiven Bezugsrahmen des Gedächtnisses [...] eben die instrument sind, deren sich das kollektive Gedächtnis bedient, um ein Bild der Vergangenheit wiederzuerstellen, das sich für jede Epoche im Einklang mit den herrschenden gedanken der Gesellschaft befindet. In: Maurice Halbwachs. *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*. Tradução Lutz Geldsetzer. Sinzheim: Suhrkamp, 1985, p. 23.

⁴ Nossa tradução livre para: La mémoire collective chrétienne adapté a chaque époque ses souvenirs, les détails de la vie du Christ et des lieux auxquels ils se rattachent aux exigences contemporaines du christianisme, à ses besoins et à ses aspirations[...] que dans l'effort d'adaptation des hommes qui se disputent les rites, les fêtes, gravé dans la pierre, dans les églises et les monuments. Il est vrai que ces objets apparaissent comme le résultat d'une adaptation des croyances héritées du passé pour les croyances de cette. In: Maurice Halbwachs. *La Topographie Légendaire des Évangiles en Terre Saint: étude de mémoire collective*. Paris: PUF, 1971.

religião buscar a estabilidade, mostrar a resistência de suas verdades às contingências do tempo, e por isso elas necessitam ainda mais de uma referência materializada, seja em um templo, livro ou local santificado que sirva de testemunha da memória. É preciso salientar, porém, que para Halbwachs, é o grupo que atualiza a memória presente nos lugares, desaparecendo o grupo, desaparece o sentido; e a memória é assimilada pela narrativa histórica. Portanto, é a dinâmica da memória do grupo religioso que determina a continuidade ou não dos ritos, mitos e tradições religiosas.

Para o teórico, não existe uma memória histórica que valha para toda a humanidade, a memória é múltipla e se constitui fator de coesão e identidade dos diversos grupos sociais. Portanto, a memória é compreendida neste trabalho como um domínio cognitivo e cultural que gera saberes, estrutura condutas e modela práticas sociais. Esse conceito será mobilizado para identificar as diferentes memórias que fundamentaram as tradições religiosas na Índia, com o objetivo de se compreender de que forma a ortodoxia indiana foi confrontada com a devoção ao princípio feminino.

As principais fontes utilizadas neste trabalho foram escrituras tradicionais indianas, que se dividem em duas categorias: os textos “ouvidos” por revelação (*śhrúti*) e os textos da memória (*smṛti*). Na primeira categoria, estão os Vedas, um conjunto de hinos laudatórios e prescrições rituais, compostos supostamente a partir de 1500 a.C. e que são até hoje considerados cânones sagrados do hinduísmo. A literatura védica se divide em: os Vedas, em sentido estrito (*ṛgveda, yajurveda sāmaveda e atharvaveda*) e na literatura védica em sentido amplo, o que inclui os posteriores comentários filosóficos (*brāhmaṇas, āraṇyaka e upaniṣad*). Os textos védicos possuem uma autoridade inquestionável por serem considerados revelação direta da verdade:

O processo de “divinização” do *Veda* foi talvez a reação da “ortodoxia” bramanista diante do budismo que não só refutava a autoridade do *Veda*, mas tinha criado um cânone próprio. A ideia de que o *Veda* não fosse fruto da criatividade do homem, mas revelação eterna da verdade ratificava a autoridade da tradição além de eliminar qualquer dúvida possível, colocando-o acima da finitude dos testemunhos humanos (RAVERI, 2005, p. 40).

Trata-se de um conhecimento nascido da tradição oral, para o qual a palavra falada possui um poder mágico e transcendente, zelosamente guardado pelos grupos que o possuem. A transmissão dos cânticos era hereditária e secreta, uma vez que sua forma escrita não foi adotada até pelo menos, a baixa Idade Média. O monopólio deste conhecimento foi uma fonte de poder para as castas dominantes e de exclusão para as

outras, como comprovam algumas passagens das escrituras em que aparecem instrumentos de interdição que excluem mulheres e castas inferiores (*śūdras*) do acesso a este saber:

Aquele que ensinar a lei sagrada a um *śūdra* ou precever-lhe uma observância irá descender junto com ele à escuridão chamada *asamvṛta*⁵ / Para as mulheres não há ritos realizados com textos sagrados, assim estabelece a lei. Pois as mulheres são destituídas de força e de conhecimento dos textos védicos e tão impuras quanto a própria falsidade, esta é uma lei imutável.⁶

Na segunda categoria, está o produto das reminiscências (*smṛti*) dos eruditos, profetas e poetas situados no tempo secular, e inclui: os épicos históricos (*itihāsa*), mitos e lendas populares (*purāṇa*) e os textos normativos (*dharmasāstra*). A forma escrita dessas narrativas milenares foi adotada somente nos primeiros séculos da era cristã.

A autoridade da literatura *smṛti* é secundária em relação aos Vedas e sua função é sistematizar a aplicabilidade dos princípios religiosos gerais à vida concreta por meio de normas, modelos e exemplos. O seu ensinamento é considerado inferior por estar ligado ao tempo e à falibilidade das inferências e recordações humanas. Redigidas em linguagem simples, essas escrituras se destinam, especialmente, às mulheres e às castas inferiores que não tinham acesso aos Vedas. Hoje as narrativas purânicas são recitadas nos templos na época das festividades, representadas no teatro e na televisão e até mesmo nas histórias em quadrinhos infantis. São acessíveis a todas as castas e camadas da população e funcionam como modelos pedagógicos de conduta, que geram representações, moldam sujeitos e inspiram modos de ser, agir e pensar dos indianos. Além de utilizarmos como fonte primária a literatura *śhrúti* e *smṛti*, nos reportamos, também, à bibliografia e folhetos informativos sobre o Movimento Sahaja Yoga, entrevistas de rádio e televisão, e informações disponíveis na página oficial do Movimento na Internet.

⁵ Nossa tradução livre para: He must never give a *śūdra* advice [...], whoever teaches him the Law or prescribes an observance to him will plunge along with him in the darkness called *asamvṛta*. In: The Law Code of Manu. Translation: Patrick Olivelle. New York: Oxford University Press, 2009, p. 58.

⁶ Nossa tradução para: For women no (sacramental) rite (is performed) with sacred texts, thus the law is settled; women (who are) destitute of strength and destitute of (the knowledge of) Vedic texts, (are as impure as) falsehood (itself), that is a fixed rule. In: The Laws of Manu. Translation: George Bühler. Carolina: Nabu Press, 2008 [1923], p.156.

A presente dissertação foi organizada em três capítulos; o primeiro capítulo descreve o papel do guru na cultura indiana e analisa o processo de mediação cultural empreendido pelos gurus indianos no Ocidente, a partir do final do século XIX, bem como o aparecimento das primeiras mulheres gurus no início do século XX. Apresenta também a trajetória da fundadora do Movimento Sahaja Yoga, Nirmala Srivastava, conhecida pelo nome monástico Shri Mataji Nirmala Devi.

O segundo capítulo trata das alterações na posição da mulher dentro do contexto religioso da Índia, sob a perspectiva das diversas migrações, misturas de povos e os consequentes trânsitos de crenças, ocorridos na história indiana, com o objetivo de compreender como estas crenças se combinaram para formar o corpo doutrinário do Movimento Sahaja Yoga.

O terceiro capítulo estabelece a relação entre mito e memória e busca identificar as representações religiosas do feminino nas principais narrativas mitológicas reproduzidas pelo Movimento Sahaja Yoga.

A escolha de um tema religioso como objeto de pesquisa deveu-se ao fato de considerarmos que as representações religiosas presentes nas narrativas míticas e textos religiosos não apenas reflitam seu contexto sócio-histórico, mas também legitimem práticas e produzam sujeitos e identidades, uma vez que a religião, enquanto produto cultural nos fornece um excelente instrumento de avaliação da sociedade e de suas mudanças. A emergência de mulheres gurus no início do século XX parece ser um sinal de uma discreta, mas significativa mudança na sociedade indiana. As condições que possibilitaram esse fenômeno tiveram raízes políticas, econômicas e religiosas conectadas em uma rede de influências intercontinentais.

CAPÍTULO I: GURUS INDIANOS ENTRE MUNDOS

1.1 O guru na sociedade indiana

O termo sânscrito *guru* significa mestre, e pode ser aplicado, em sentido amplo, a qualquer pessoa capacitada a transmitir conhecimento e educar um indivíduo na sociedade hindu (Macmullen, 1996, p. 13). No entanto, o mais venerável entre os gurus é, sem dúvida, o mestre da verdade espiritual (*satguru*). Segundo os textos sagrados indianos, a autoridade do mestre espiritual é absoluta e inquestionável, pois ele é considerado uma incorporação do conhecimento que transmite:

A sílaba Gu representa obscuridade. A sílaba Ru quer dizer “aquele que dissipa” / pois desfaz a escuridão da ignorância aquele a quem se chama Guru/ O Guru é fonte de todo desenvolvimento. O Guru é instrumento de toda realização. O Guru é símbolo do conhecimento transcendental. O guru é o supremo refúgio/ O Guru é porta dos mundos superiores. O Guru é a única e verdadeira riqueza, porque mostra o caminho do conhecimento supremo.⁷

Segundo Cenkner (1983, p. 184), o guru indiano não é apenas o professor da doutrina, mas um catalisador de transformações pessoais, o centro sagrado da instituição socioreligiosa, em torno da qual as pessoas se reúnem para honrar os deuses e buscar a liberação. O conceito de guru modificou-se no decorrer da história por influência dos diversos movimentos religiosos. De acordo com os Vedas, o termo guru se referia a um preceptor da família, um brâmane⁸ que recebia o menino da casta superior em sua casa para educá-lo por um período de até 12 anos. Sua missão era ensinar a correta recitação dos cânticos e os procedimentos necessários para a perfeita execução dos rituais. Havia uma fronteira de casta e de gênero, uma vez que esse papel era uma exclusividade do brâmane do sexo masculino (MLECKO, 1982, p. 21).

Para Weber (1960, p. 293), a posição de guru era modelada segundo a autoridade absoluta do tutor dos filhos dos reis e nobres sobre o mero erudito (*bramacharin*), o que significa que, para assumir a posição de guru, era também necessário demonstrar um reconhecido domínio dos textos e rituais védicos. Um

⁷ Advayataraka Upanishad. Versos 15-18. In: *Os Upanishadas: comentários aos Vedas*. Tradução Raul Xavier. São Paulo: LMI, 1972. p. 86.

⁸ Sacerdote, a mais alta das quatro classificações hierárquicas do hinduísmo. Joseph W. Elder. Stratification. In: Sushil Mittal & Gene Thursby (Eds.). *Studying Hinduism: key concepts and methods*. New York: Routledge. 2008, p. 354.

conhecimento, na maioria das vezes, hereditário e monopolizado por grupos familiares bramânicos.

Posteriormente, o conceito de guru foi sendo modificado pela influência das crenças de movimentos religiosos populares, como *bhakti* e *tantra*, que não apenas insistem na valorização do guru como um representante vivo do absoluto, mas que concedem, aos indivíduos de qualquer casta, a possibilidade de assumir essa posição. Esses movimentos desenvolvidos na Índia a partir do século V refletem a ascensão da religiosidade dos povos nativos indianos, cuja visibilidade foi ofuscada por centenas de anos de produção textual do bramanismo, sistema que se caracterizava pela aliança entre a classe sacerdotal e os governantes, e pela manutenção da ordem social por meio do sistema de castas, que classificava a sociedade em sacerdotes (*brāhmaṇa*), guerreiros (*kṣatriya*), comerciantes (*vaiśya*) e servos (*śūdras*).

Weber (1960, p. 29) observa uma característica da passagem do período védico (XV - VI a.C.) para o bramânico:

O reconhecimento dos Vedas é na verdade o reconhecimento da classe dominante, os brâmanes. A posição do brâmane só pode ser compreendida em relação ao sistema de castas, mas somente em uma passagem muito recente dos Vedas o sistema de castas é mencionado.

No entanto, nem todo profeta (*ṛṣi*) ou erudito (*ācārya*) é também um guru. Essa é uma posição relacional, um lugar que só é ocupado se houver alguém que, reconhecendo o guru como tal, deseje ser seu discípulo (*ceta*). Muitos gurus vivem em comunidades (*āśrama*) com seus discípulos, outros hospedam discípulos em seus lares (*gurukula*). Às vezes um guru escolhe um de seus discípulos para, após a sua morte, prosseguir com a transmissão de seus ensinamentos, é o que se chama *paramparā* linha de sucessão do guru (CENKNER, 1983, p. 27).

No bramanismo, o papel de guru era reservado aos sacerdotes, mas com o advento das religiões de origem popular, como os movimentos devocionais e o tantrismo, esse papel passou a ser acessível ao mestre religioso oriundo de qualquer casta, tribo ou etnia. A partir de então, o conceito de guru expandiu-se para abarcar o indivíduo que se encontra em contato contínuo com a realidade absoluta (*Brahman*) e, portanto, em um estado de consciência além da dualidade aparente.

Para a religião devocional, o guru é, em geral, venerado como alguém que alcançou a santidade por esforços próprios, ainda que ocasionalmente, seja considerado uma encarnação divina (*avatāra*) e, portanto, representante vivo do absoluto. Para o tantrismo, o guru tem o poder, tanto de transmitir conhecimento por meio de instruções, quanto de conceder iniciação; o verdadeiro guru é o único habilitado a despertar o poder espiritual dormente no ser humano, a *Kundalini-Shakti* (MLECKO, 1982, p. 33).

As religiões de origem popular ou nativas, ao se mesclarem com a religião védica, deram origem ao denominado hinduísmo; termo criado por estrangeiros para definir o amálgama de crenças, rituais e seitas classificadas em diferentes filosofias surgidas no subcontinente indiano⁹. Weber (1960, p. 4) esclarece que o termo “hindu” foi usado pela primeira vez durante a dominação islâmica, para referir-se aos nativos indianos não convertidos, enquanto que “bramanismo” foi a denominação criada pelos alemães para a organização social baseada na supremacia dos sacerdotes e na rigidez e hereditariedade do sistema de castas.

Em torno do século VI a. C., o bramanismo começou a ser questionado por movimentos de livres-pensadores provenientes de diferentes castas, indivíduos como Sidharta Gautama e Mahavira,¹⁰ ambos da casta *kṣatriya*, que buscavam um conhecimento obtido por meio da introspecção individual acessível a qualquer indivíduo, independente da casta, ou da etnia. A partir de então, iniciou-se uma ampliação do conceito de guru, e a instituição passou a ser permeada por emergentes dos estratos sociais inferiores menos eruditos. Por outro lado, muitos brâmanes se tornaram gurus mendicantes, uma demonstração de como as crenças religiosas podem funcionar como um elemento que dissolve fronteiras culturais internas, ao unir pessoas de diferentes estratos sociais em torno do mesmo ideal ascético.

Segundo Weber (1960, p. 319): “a universalidade do guru passou a oferecer às massas o salvador vivo e incorporado, um curador de almas, terapeuta e acima de tudo um objeto de devoção na forma de um guru portador de dignidade”. A partir de então, quando um brâmane se torna um guru, ele passa a ser considerado um deus vivo. Os

⁹ A Índia Antiga comportava uma área geografia bem maior do que a atual nação indiana. Chama-se subcontinente indiano a região peninsular do Sul da Ásia onde hoje se encontram os estados da Índia, Paquistão, Bangladesh, Nepal e Butão.

¹⁰ Sidharta Gautama, o Buda e Vardhamana, o Mahavira, ambos nascidos no século VI a. C., são os respectivos fundadores das seitas Budismo e Jainismo. In: Guy Annequin. *As Antigas Civilizações da Índia*. Rio de Janeiro: Otto Pierre Editores, 1978, p. 159

fundadores de seita também passaram a ser deificados, como foi o caso de Sidharta Guatama, o Buda.

Para o autor (1960, p. 322), a forma mais extrema de veneração ao guru teria se desenvolvido somente no final dos séculos V e VI, pois enquanto os reis tiveram interesse no clero secular bramânico, o poder dos curandeiros e xamãs não pôde se tornar excessivo. Teria sido o início da dominação islâmica, que, ao abalar o poder das castas hindus, abriu caminho para o aumento de poder dos gurus populares.

Um dos documentos mais antigos a legitimar a relação devocional entre o discípulo e o guru é o *Guru Gita* ou Hino ao Guru, um texto que faz parte do *Skanda Purāna*¹¹ e que narra um diálogo pedagógico entre a deusa Parvati e seu esposo, o deus Shiva, no qual este define o reconhecimento do guru como único caminho profícuo para a ascensão espiritual:

Os *Veda*, os *Śāstra*, *Itihāsa* etc, a ciência dos mantras, etc. cultos como o *Shaiva*, *Agama*, *Shakta* etc. e outros cultos existentes no mundo de hoje são meras teorias falsas expressas em palavras corruptas que confundem os ignorantes e ilude a alma. Austeridades, penitências, observâncias, peregrinação, sacrifícios, caridade – tudo isso se torna mero dispêndio sem a compreensão do Tattva [qualidades divina] do Guru.¹²

Segundo Pannikar (1963, p. 58), a redação dos Purānas e do poema épico *Mahabharata*, fomentada durante a o período da dinastia Gupta (320 – 550 d.C), forneceu ao povo indiano um *corpus* sistemático de mitologia e ética, uma literatura religiosa para as massas desconhecedoras do sânscrito e sem acesso ao conhecimento especulativo dos Vedas. Essa literatura resultou, sobretudo, de um processo de fusão e universalização dos diferentes credos coexistentes na Índia, o que a capacitou a transpor barreiras culturais internas, tanto de casta quanto de gênero, funcionando, desse modo, como um instrumento de mediação entre os diferentes estratos sociais.

Um dos principais elementos mediadores presentes na literatura purânica foi a propagação da doutrina dos *avatāra*, encarnações de Visnu, um deus originalmente

¹¹ Os Purānas são compilações de textos orais religiosos e míticos que adquiriram sua forma escrita entre o século III e V d.C.

¹² Nossa tradução livre para: The Vedas, the Shastras, Purānas, the Itihasas etc., the science of Mantras, Yantras Mohana, Uchatana etc., cults like the Shaiva, Agama, Shakta, etc., and other cults existing in the world today are merely false theories expressed in corrupted words which confuse the ignorant and deluded Jivas. Japa austerities, observances, pilgrimage sacrifice, charity - all these become a mere waste without understanding the Guru Tattva. In: *The Guru Gita*. Translated by Mark Griffin. Malibu:Hard Light Publishing, 2008. Cap I, lines 19, 20, 21.

védico, assimilado posteriormente pelo hinduísmo. Segundo Raveri (2005, p. 68), a tradição atribui a Vishnu dez encarnações, através das quais o deus exerce sua função de restabelecer a ordem cósmica e preservar o universo. O mito dos *avatāra* representa um discurso religioso que regenera continuamente a tradição englobando novos personagens míticos à medida que estes são deificados. Foi dessa maneira que, a partir da Idade Média, o herói épico Rama¹³ assumiu o papel de divindade no panteão hinduísta.

De acordo com Pannikar (1960, p. 109), a ideia das encarnações de Vishnu remonta ao período pré-budista e teria sido Pantajali¹⁴ (150 a.C.) o primeiro autor a declarar o personagem Kṛiṣṇa,¹⁵ uma encarnação do deus. Em torno do século VI d.C, no *Matsya Purāṇa*, até mesmo Buda, a princípio apenas o fundador de uma seita heterodoxa, foi posteriormente assimilado como uma das encarnações de Vishnu e transformado em um divindade digna de adoração pelos hindus.

É difícil rastrear o processo pelo qual Vishnu passou de divindade menor do panteão védico a uma dos maiores deuses do hinduísmo. Mas, como informa Raveri (2005), as primeiras escolas filosóficas a desenvolver o culto devocional à Vishnu foram a *Pāñcarātra* entre os séculos I a.C. e II d.C. e a *Śrīsampradāya*. Foi desta última corrente de pensamento que surgiu o reformador religioso Rāmanujā (1017- 1137).

Para Rāmanujā, Vishnu era o *Brahman* absoluto, a sensação de separação com deus seria uma ilusão resultante da ignorância, mas, por meio da devoção mística, seria possível ao homem reconhecer a real condição de unidade substancial com a divindade. O caminho da salvação seria, portanto, a entrega amorosa, humilde e absoluta (*bhakti*) ao amado divino (RAVERI, 2005, p. 66).

Conforme Weber (1960, p. 311), o brâmane Rāmanujā mantinha uma vida de mestre itinerante, a fim de propagar seus ensinamentos. Sua reforma consistiu, especialmente, em substituir o culto fálico¹⁶ ao *liṅgaṃ*, que ele considerava fetichismo

¹³ A saga de Rama, rei de Ayodhya, é narrada no épico Ramayana. Cf: Ramayana. Translated by Ralph T.H. Griffith. London: Trübner & Co, 2003.

¹⁴ Pantajali, século II A.C é considerado o autor do Yoga Sutra, texto fundamental da doutrina Yoga. Massimo Raveri. *Índia e Extremo Oriente: via de libertação e da imortalidade*. São Paulo: Hedra, 2005, p. 58.

¹⁵ As principais escrituras a narrarem a estória de Khrisna são o *Mahabharata*, o *Harivamsa*, o *Bhagavata Purāṇa* e o *Vishnu Purāṇa*. In: John Bowker. *The Oxford Dictionary of World Religions*. New York: Oxford University Press, 1997, p. 410

¹⁶ “O falo é um dos mais notáveis símbolos religiosos do Vale do Indo, sendo um dos mais comuns objetos de culto representativos da energia masculina do universo nos santuários hindus, simbolizando o grande deus Shiva” In:Heirich Zimmer, *Mitos e Símbolos na Arte e Civilização*. São Paulo: Palas Athena, 1989, p. 81.

não clássico, por formas mais sublimadas de ritual. Além disso, foi na seita de Rāmanujā que o poder hereditário dos gurus surgiu em larga escala, com o estabelecimento de linhagens de gurus conhecidas até hoje. De acordo com alguns relatos, o reformador teria formado setenta e quatro gurus como discípulos pessoais, os quais mantinham a estabilidade de sua organização através da hierarquia hereditária.

Segundo Oliveira (2009, p. 3), o vaishnavismo, sistema filosófico-religioso baseado na devoção à Vishnu, passou a priorizar o deus em sua manifestação como kṛiṣṇa. Posteriormente, kṛiṣṇa chegou a ser considerado o ser divino original e Vishnu, um de seus aspectos. O krishnaísmo moderno tem suas raízes no movimento reformador iniciado pelo filósofo bengali Caitanya (1486-1533), cujo pensamento é representado por, entre outros, A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada (1896-1977), fundador e líder carismático da *International Society for Krishna Consciouness* (1966), um dos primeiros líderes espirituais indianos a se estabelecer no Ocidente.

1.2 Os trânsitos dos gurus indianos

Foi a partir do século XIX que surgiu a figura inédita do guru viajante indiano, que migra de seu país para levar sua mensagem religiosa a diferentes universos culturais. Podemos entender essa nova atitude como própria de um mediador cultural, ou seja, aquele que, mediante suas ações, contribui para a união de mundos e circulação de diferentes credos, práticas, gostos e conhecimentos.

Os primeiros gurus a circularem entre a Índia e o Ocidente emergiram dos movimentos da reforma hinduísta, como o *Brahmo Samaj* e *Arya Samaj*, entre outros. Os movimentos de reformação sugeriram, entre outros motivos, como reação ao colonialismo, que confrontou a cultura da Índia com o pensamento e a religião do Ocidente, promovendo debates sobre o valor e do sentido das tradições indianas (RAVERI, 2005, p. 80).

A reflexão sobre os valores e crenças e a busca de uma definição de hinduísmo foram alguns dos efeitos provocados pelas relações coloniais, e podem ser compreendidos como uma forma de resistência à imposição de credos estrangeiros. A discussão em voga no século XIX não objetivava declarar a existência, ou não, de uma religião chamada hinduísmo, mas descobrir a essência ou características distintivas das várias linhas de pensamento unificadas sob esse termo, ensejando o surgimento de novas seitas e movimentos religiosos que expressavam diferentes graus de

nacionalismo. Segundo Gruzinsky (2001, p. 45), tais eventos ocorrem porque os elementos contraditórios das culturas em contato tendem tanto a se enfrentar e se opor, quanto a buscar pontos de identificação. Esses processos de mistura nem sempre são amistosos, mas de uma forma ou de outra, promovem a emergência de novos elementos culturais.

Existem múltiplas nuances e facetas construídas a partir das relações coloniais, movimentos recíprocos de diálogo, adaptação ou concessão que se alternam à dinâmica de opressão, submissão e controle, próprios da natureza hierárquica do colonialismo. Como esclarece Ivo (2008, p. 185), ao se referir à colonização portuguesa no Brasil:

Refletir sobre estes aspectos é repensar os dualismos rígidos – Colônia e Metrópole- e os binômios- dominação e controle- e sinalizar para uma reinterpretação das formas de relação construídas pelas autoridades coloniais e os colonos. Os colonos conseguiam negociar as políticas e práticas da coroa no sentido de torná-las menos opressivas.

A historiografia imperialista, produzida, principalmente, na primeira fase da colonização inglesa, se caracterizava por uma visão eurocêntrica e tinha o objetivo secundário de legitimar a colonização da Índia e servir aos interesses práticos e ideológicos do governo imperial, em obras patrocinadas pela Coroa Britânica. A maioria dos missionários cristãos e administradores coloniais realçavam temas como casamento de crianças, poligamia, queima de viúvas e maus tratos aos quais as mulheres estariam submetidas, para demonstrar a natureza bárbara do hinduísmo como um todo, descrito por eles como uma religião primitiva, isto é, sem senso de ordem, progresso ou racionalidade, como se pode ver neste trecho de História da Índia Britânica de 1818:

Entre povos rudimentares, as mulheres são geralmente degradadas; entre povos civilizados elas são exaltadas. Quando uma sociedade se desenvolve a situação do sexo fraco [...] gradualmente melhora, até que seja comparada com a dos homens, e possam ocupar o lugar de coadjuvantes úteis e voluntárias. [...] Nada pode exceder o tratamento que os hindus concedem às suas mulheres [...] elas são mantidas, de acordo, em extrema degradação.¹⁷

¹⁷ Nossa tradução livre para: Among rude people, the women are generally degraded; among civilized people they are exalted.[...] When a society develops, the condition of the weaker sex gradually improves, till they associate on equal terms with the men, occupy the place of voluntary and useful coadjutors[...] Nothing can exceed the habitual contempt which the Hindus entertain their women...They are held, accordingly, in extreme degradarion. In: James Mill. *The History of British India*, London: Baldwin, Cradock and Joy, 1818, p. 323.

Além dos costumes sociais, como o sistema de castas, também as práticas religiosas indianas como sacrifícios, idolatria e politeísmo foram objeto de crítica, tanto dos invasores islâmicos quanto cristãos. Por outro lado, alguns reformadores hindus como Ram Mohan Roy e Dayananda Saraswati buscaram construir uma forma “pura” de hinduísmo, baseada nos antigos textos sânscritos, uma religião livre de idolatria e rigidamente monoteísta. Os movimentos Brahma Samaj e Arya Samaj, fundados por eles, defendiam os direitos das mulheres e condenavam práticas como o dote e o sacrifício de viúvas. Esse tipo de crítica interna ao hinduísmo não era inteiramente nova, mas foi acentuada com a presença colonial (SUGIRTHARAJAH, 2008, p. 73).

Um dos primeiros reformadores do hinduísmo moderno foi o brâmane Ram Mohan Roy (1772-1833). Chamado “o pai da restauração hindu”, ele tomou a primeira iniciativa no sentido de recuperar a dignidade do hinduísmo após oitocentos anos de domínio estrangeiro, particularmente islâmico, o que havia culminado no abandono de muitas das tradições religiosas da Índia. Roy, que foi oficial da Companhia das Índias Orientais, fundou a Igreja Hindu Unitária (*Brahma Samaj*) com o objetivo de cultivar o ecumenismo entre o hinduísmo, o cristianismo e o islamismo. Suas ideias eram profundamente influenciadas pelo liberalismo e pelo cristianismo, e procuravam filtrar do hinduísmo os elementos mais populares que não se harmonizavam com a civilização cristã ocidental (PANNIKAR, 1963, p. 235). O trabalho de Roy deu origem a outros movimentos de reforma religiosa, inspirados também em ideias universalistas trazidas à Índia pelos ocidentais. Foi desses movimentos que surgiu o primeiro guru indiano a representar o hinduísmo no Ocidente.

Foi, portanto, a partir do final do século XIX que alguns gurus indianos passaram a sair da Índia e ingressaram no ocidente, especificamente nos Estados Unidos da América, em um momento no qual havia um grande interesse daquele país pela cultura oriental. Um dos primeiros intermediários no contato dos americanos com a cultura da Índia foi o monge bengalês Narendranath Datta (1863-1902), conhecido como Swami Vivekananda, discípulo do místico Ramakrishna e primeiro hindu a falar no Parlamento das Religiões Mundiais em Chicago, em um histórico discurso proferido em 1893.

O Parlamento Mundial das Religiões de 1893 foi realizado como evento paralelo às celebrações do Quarto Centenário da Descoberta da América. A cidade de Chicago celebrava a si mesma como um dos grandes centros do capitalismo mundial e ratificava a nação americana como a concretização do ideal europeu de democracia. O ponto

central do Parlamento foi o encontro Oriente-Occidente, o qual já havia sido sonhado, preconizado e idealizado por inúmeros estudiosos ao longo do século XIX. De certo modo, o Parlamento induziu os Estados Unidos a reconhecer-se como uma sociedade plural, do ponto de vista religioso (CARVALHO, 1998, p. 82-83).

As palestras de Vivekananda foram traduzidas em diversos idiomas e obtiveram repercussão, tanto no Ocidente quanto na Índia. Essa primeira aproximação entre a milenar cultura indiana e a jovem cultura americana fez do monge hindu um dos pioneiros na mediação cultural entre o Oriente e Ocidente moderno. Em seu discurso de boas vindas, em 11 de setembro de 1893, o monge procurou valorizar a tolerância e acentuar a unidade primordial entre todas as religiões:

Irmãs e irmãos da América,

Meu coração se enche de inenarrável alegria em resposta à calorosa e cordial recepção que vocês têm nos oferecido. Eu lhes agradeço em nome da mais antiga ordem monástica do mundo; eu lhes agradeço em nome da mãe das religiões, e eu lhes agradeço em nome de milhões e milhões de hindus de todas as classes e seitas [...]. Meus agradecimentos, também, a alguns dos palestrantes nesta plataforma que, referindo-se aos delegados do Oriente, lhes disseram que estes homens de nações distantes podem muito bem reinvidicar a honra de trazer a diferentes países a ideia de tolerância. Eu me orgulho de pertencer a uma nação que tem ensinado ao mundo a tolerância e a aceitação universal.¹⁸

O discurso de Vivekananda reflete o pensamento dos reformadores indianos do século XIX que tiravam seus ideais da doutrina do *Advaita Vedanta*,¹⁹ procuravam realçar os aspectos racionais, democráticos e universais da religiosidade hindu e rejeitavam aspectos populares como, politeísmo, peregrinação e culto às divindades femininas. Entendemos que Vivekananda atuou como mediador cultural, ou seja, como um agente que circula entre diferentes universos culturais, promovendo a troca e o diálogo entre valores, saberes, gostos, crenças e práticas, facilitando as aproximações do universo cultural multifacetado da Índia com o Ocidente.

Segundo Rebollo (1999, p. 340), o mediador cultural, precisa criar um critério objetivo que traduza algo que, na maioria dos casos, é subjetivo, a fim de transpassar as

¹⁸ Vivekananda, Swami. *Welcoming Adress*. Chigago, 11.09.1893. Disponível em: <http://www.knowledgebase-script.com/demo/article-169.html>. Acesso em maio, 2012.

¹⁹ Vedanta é um dos seis sistemas filosóficos (*Daršana*) do hinduísmo. Advaita é uma das três escolas vedanticas e se caracteriza pelo monismo, concepção segundo a qual todos os deuses são na verdade, um só. Solange Lemaitre. *O Hinduísmo ou Sanátana Dharma*. Tradução Valeriano de Oliveira. São Paulo: Flamboyant, 1958, p. 45.

fronteiras da diferença. De fato, o sucesso da mediação cultural empreendida por Vivekananda deveu-se em grande parte a uma feliz confluência de elementos históricos e ideológicos. Os intelectuais europeus já haviam descoberto a cultura indiana, cabia agora a jovem cultura americana equiparar-se à Europa em cosmopolismo e democracia. Essa demanda veio ao encontro do pensamento unificador dos reformadores indianos, gerando uma receptividade dos americanos à religiosidade hindu. Vivekananda soube traduzir os elementos aparentemente díspares das duas culturas religiosas, utilizando como critério objetivo de mediação os ideais comuns a ambas as civilizações.

Depois da viagem, Vivekananda retornou à vida ascética na Índia, onde morreu precocemente em 1902. Sua visita abriu um precedente para o guru Mukunda Lal Ghosh (1893-1952), também chamado Paramahansa Yogananda, que emigrou para os Estados Unidos após uma série de palestras na cidade de Boston, em 1920. Yogananda é o autor de *A Autobiografia de um Yogi* (1946), que se tornaria o livro de cabeceira de gerações de simpatizantes do conhecimento oriental. Nessa obra, Yogananda reforça a importância do laço entre guru e discípulo, e o papel fundamental do guru no processo de iluminação espiritual. Vivekananda e Yogananda inauguraram a figura do guru masculino viajante e estabeleceram a tradição do Vedanta²⁰ como referência do que o Ocidente compreendia por hinduísmo. Além disso, ambos os eruditos contribuíram para criar uma audiência americana para outros indianos que migrariam para a América do século XX (CARVALHO, 1998, p. 84).

No início dos anos 70, os Estados Unidos viviam uma atmosfera cultural muito diferente da encontrada por Vivekananda e Yogananda. O movimento Hippie, o movimento estudantil de 1968 e a contra cultura representavam o clima de contestação de valores que se seguiu às guerras mundiais e a do Vietnã. Além disto, o desenvolvimento do capitalismo havia tornado o país um dos mais prósperos do mundo. É nesse contexto que chega a segunda onda de gurus indianos, representados, entre outros, por Sri Bagwan Rajaneesh e Maharish Mahesh Yogi.

Essa segunda geração de gurus se caracterizou por assumir uma postura que estava em ressonância com valores de liberdade e prosperidade em voga naquele momento da história. Seu público era formado principalmente por ocidentais que buscavam alternativas à estrutura social vigente, em uma atmosfera intelectual surgida do movimento feminista, da revolução sexual e da cultura de massa. Alguns desses

²⁰ Vedanta, conclusão dos Vedas, é a sexta escola filosófica do hinduísmo e sua base doutrinária é a noção de unidade entre o ser supremo, *Brahma* e o eu individual, *Atman*. Solange Lemaitre. Obra citada. p. 54.

gurus ofereciam versões do hinduísmo adaptadas a essa nova demanda dos americanos, seja por propagarem uma versão da religião inspirada no tantrismo, em que se acentuava uma relação entre sexualidade e cosmos, por não oporem prosperidade material à espiritualidade ou por circularem com desenvoltura na mídia americana (HUFFER, 2010, p. 190).

O processo de mediação vivido por essa geração de gurus foi facilitado pela prévia simpatia que a Índia exercia sobre certos grupos sociais. A cultura indiana era parte integrante do imaginário da década de 70 do século XX, e a ponte entre as civilizações já havia sido construída quando esses gurus chegaram aos Estados Unidos, pois, Vivekananda e Yogananda haviam registrado, na memória americana, a imagem indelével do sábio viajante hindu. Esta imagem, entretanto, ainda era predominantemente masculinizada. Foi somente nos anos oitenta do século XX que uma terceira geração de gurus indianos passou a marcar presença no Ocidente: as mulheres gurus.

1.3 Mulheres Gurus e o Sahaja Yoga

Segundo Pechilis (2004, p. 3), embora tenham existido mulheres gurus na história da Índia, sua atuação costumava ser confinada às tradições esotéricas e ao âmbito privado, sua influência limitava-se a um número muito restrito de adeptos e elas praticamente não atuavam fora da esfera doméstica. Algumas das primeiras mulheres indianas a atingir certo grau de notoriedade como líderes religiosas foram as bengalesas Sharada Devi (1853-1920) e Anandamayi Ma (1896-1982). Ambas eram iletradas, casaram-se na infância e, como a maioria de suas companheiras, vieram do norte da Índia. Sharada Devi era viúva do místico Ramakhrisna e foi indicada por ele para prosseguir com sua linhagem (*paramparā*). Anandamayi ficou noiva aos treze anos e foi morar com o marido aos dezoito. Até assumir a posição de guru, ela vivia sob o *pudah*, isto é, era obrigada a sempre cobrir o próprio rosto diante de estranhos e não sair de casa sozinha.

A partir de seu novo papel social, Anandamayi pôde transcender as restrições sociais de gênero passando a desempenhar uma atividade pública na qual atendia centenas de pessoas, de ambos os sexos, com o rosto descoberto. Muitas destas mulheres não completaram a educação formal, algumas eram completamente iletradas, algo que as diferenciava dos famosos gurus masculinos, que em sua maioria, possuíam

nível universitário (PECHILIS, 2004, p. 12). O papel de guru permitiu a essas mulheres assumir uma identidade diferente da prescrita em algumas escrituras tradicionais da religião patriarcal, que recomendam às mulheres fazer do marido, seu deus, e do lar, sua religião, o que significava excluí-las da possibilidade de uma vida própria e independente, mesmo no âmbito espiritual.

Apesar de serem conhecidas no Ocidente, Anandamayi e Sharada Devi nunca saíram da Índia. Foi apenas no século XX que algumas mulheres gurus passaram a sair de seu país, tornando-se líderes de organizações internacionais. Seu destino mais comum foi os Estados Unidos, com exceção de Meera Ma e Nirmala Devi, que fixaram residência na Europa. No decorrer dessa pesquisa foram identificadas cerca de dez gurus indianas que chegaram a atingir certa notoriedade internacional. Dessas, três viveram sempre na Índia: Sita Devi, Gauri Ma e Ananda Mayi Ma; quatro circulavam entre suas comunidades na Índia e o Ocidente: Nirmala Devi, Karunamayi Ma, Amanchi e Gurumayi e três mantinham residência permanente no Ocidente: Maya Shakti Bhagavati, Meera Ma e Shri Ma de Kamkkhya (PECHILIS, 2004).

Essas gurus se diferenciam pelo tipo de iniciação recebida. Algumas delas foram iniciadas por um guru masculino, como é o caso de Gurumayi (1955), iniciada por Bhagwan Nityanada. Outras, como Nirmala Devi (1923-2011), são consideradas autoiniciadas. A nosso ver, a autoiniciação é um processo que sinaliza uma ruptura com os meios tradicionais de ascensão ao lugar de guru. A autoridade do guru que continua a linhagem de seu antecessor pode ser classificada como “tradicional”, no sentido weberiano do termo, isto é; baseia-se em uma veneração à tradição preexistente, num respeito à antiguidade dos costumes, dos quais o patriarcalismo é o exemplo mais notório:

O patriarcalismo é um tipo de autoridade fundada na tradição [...] Referia-se à autoridade do pai, do esposo, do mais velho da casa, do mais velho da estirpe, sobre os membros do lugar e da estirpe; o domínio do amo e do patrão sobre os empregados e servos, do monarca sobre os funcionários estatais e tribunais, nobres de ofício, vassallos, clientes; do senhor patrimonial e monarca sobre os súditos (WEBER, 2010, p. 41).

O guru autoiniciado, por outro lado, enquadra-se perfeitamente na categoria que Weber (2010, p. 42) chama de “líder carismático,” alguém cuja autoridade é legitimada pela fé das pessoas em suas qualidades extraordinárias, sejam elas reais ou presumidas.

Só os possuidores do carisma, profetas ou chefe guerreiros, podiam acrescentar novas disposições ao âmbito do mantido pela tradição.

Uma das peculiaridades das líderes religiosas contemporâneas é que estas costumam misturar diferentes subcorrentes²¹ do hinduísmo, além de acomodar elementos de religiões estrangeiras como cristianismo. Outra característica comum à maioria das gurus indianas é a ligação com a divindade feminina. Algumas são consideradas devotas da Deusa, outras afirmam incorporá-las em “transe”, e algumas são vistas por seus discípulos como a própria Deusa-Mãe encarnada. A maioria acrescenta os epítetos Ma, Mata ou Mataji, que significam “mãe,” a seu nome monástico. O conceito hindu mais relevante para se compreender a legitimidade da mulher guru é *Shakti* – termo sânscrito que significa força ou poder espiritual. *Shakti* também é compreendido como poder moral inerente a mulheres e deusas. O longo desenvolvimento da ideia de poder feminino na Índia foi iniciado há mais de três milênios quando, de acordo com a história oficial, os cultos dos povos nativos indianos misturaram-se com a religiosidade védica. Além da crença na divindade feminina, mantida na memória dos indianos, fatores de natureza histórica, como as relações coloniais entre a Índia e Inglaterra e as migrações indianas para o Ocidente contribuíram para que mulheres como Nirmala Srivastava pudessem iniciar movimentos religiosos de alcance mundial.

A fundadora do movimento *Sahaja Yoga*, Nirmala Srivastava (1923-2011), nasceu em 21 de março de 1923, sob o nome Nirmala Daisy Salve, em uma família cristã, em Chindawara, Índia, e assumiu o título religioso Shri Mataji Nirmala Devi ao descobrir a técnica *Sahaja Yoga* em 1970. Além de sua origem cristã evangélica, outra peculiaridade que a distingue de seus pares é seu passado político. Tanto Srivastava quanto seus pais estiveram profundamente envolvidos na luta pela independência da Índia, ao lado de Mohandas [Mahatma] Gandhi (1869-1948). Essa luta teve um papel na mudança de atitude das mulheres indianas. Incentivadas por Gandhi, milhares delas foram às ruas e participaram ativamente dos boicotes e da luta pela independência, experiência que as ensinou o poder da organização na luta pelos direitos civis. O ativismo político e sua participação no movimento “Deixem a Índia” (*Bhārat Choddo Āndolan*) levaram Srivastava à prisão, quando ela era, então, estudante de medicina em 1942:

²¹ O hinduísmo é um conjunto de diferentes credos e seitas, e inclui, por exemplo, bhakti, shaktismo, vedanta, yoga e tantrismo.

A Segunda Guerra Mundial assistiu a revigoração do movimento de oposição à política de guerra do governo britânico na Índia. No ápice da crise, o Congresso sob a liderança de Mahatma Gandhi, lançou o movimento “Deixem a Índia” [...] Apesar de o governo ter retaliado com uma repressão sem paralelos e todos aqueles ligados á liderança do movimento terem sido presos, as pessoas continuaram lutando até a retirada completa dos ingleses.²²

A resistência à ocupação britânica fez surgir heroínas como a rainha viúva do principado de Jhansi, Lakshmi Bai (1835-1858), que morreu em batalha contra os ingleses durante a Rebelião Indiana de 1857, tornando-se um ícone da resistência feminina. Mas, apesar dos confrontos, ou mesmo devido a eles, a presença do colonizador inglês terminou por provocar mudanças nas condições de vida das indianas, uma vez que a opressão das mulheres fazia parte do discurso imperialista, isto é, do conjunto de argumentos utilizados pela coroa britânica para justificar a ocupação da Índia, sob a alegação de que o país precisava se civilizar (SPIVAK, 2010, p. 94).



Figura 1 -Passeata de Mulheres em 1942²³

A luta dos reformadores hindus como Ramohan Roy associada à ação de juízes britânicos, resultou em leis que atingiram diretamente algumas práticas sociais relacionadas às mulheres. Entre outras medidas, a corte inglesa criminalizou o sacrifício (1829) e autorizou o recasamento (1856) de viúvas, como um ato demonstrativo de

²² Nossa tradução livre para: The Second World War saw the national movement pitted in opposition to the war policies of the British government in Índia. At the height of the war crisis, the Congress under the leadership of the Mahatma launched the Quit India Movement[...]. Though the government retaliated with unparalleled repression and all who were connected with the leadership of the movement were jailed. In: K. M. Pannikar. *A Survey of Indian History*. 1963, p. 243.

²³ Fonte: <http://www.peoplespublishinghouse.in/2012/05/ambedkar-critical-study-w-n-kuber.html>

modernização. As alterações na sociedade indiana, provocadas pelos contatos culturais com os ingleses, tanto na forma de resistência, quanto na de assimilação de valores ocidentais, constituem um dos fatores que contribuíram para que, no século XX, as mulheres pudessem se assumir mestres religiosas, com a autoridade e autonomia que a posição implica.

A conquista da independência indiana trouxe à tona as demandas dos diferentes grupos sociais que lutaram por um ideal de liberdade e igualdade, embalados pelo hino de independência, *Vande Mataram - Homenagem à Mãe*, e unidos pelo ideal de unificação da “Mãe Índia” (*Bhārata Mātā*). Sob essa ideologia, a Constituição da Índia livre (1949) instalou um Estado laico, com igualdade entre todos os cidadãos, independente de sexo, origem ou religião, o que significou a abolição, senão de fato, pelo menos oficial, do sistema de castas e a democratização do acesso feminino à educação formal.

No início de 1947, mesmo ano da declaração de independência da Índia, Srivastava casou-se com Chandika Prasad Srivastava, um membro da administração indiana, que logo se tornou secretário do primeiro-ministro Lal Bahadur Shastri. O noivo foi indicado por sua família, de acordo com a tradição indiana.

Após uma experiência mística (*samadhi*), em 5 de maio 1970, Srivastava deu início a uma instituição religiosa sem fins lucrativos denominada *Vishwa Nirmala Dharma*, que se difundiu rapidamente tanto na Índia quanto em diversas partes do mundo, e que ficou mais conhecida pelo nome da técnica utilizada: o *Sahaja Yoga*. Uma característica de sua experiência seria não apenas a conquista de um estado elevado de consciência, o que seria suficiente para qualificá-la como “pessoa iluminada”, mas o fato de ter concomitantemente a revelação de um método pelo qual a iniciação espiritual poderia ser transmitida em massa. O dom e o ato de transmitir o conhecimento e a iniciação são o que a caracterizam como “*guru*”, posição que assumiu sob o título *Shri Mataji Nirmala Devi*, pelo qual será doravante referida neste trabalho.

Segundo Nirmala Devi (1997), o *Sahaja Yoga* é uma técnica de meditação que envolve o despertar de uma energia espiritual sutil conhecida como *Kundalini*, que se encontra adormecida em três voltas e meia no osso sacro, na base da coluna vertebral. O termo sânscrito *sahaja* significa “nascido com” ou inato, e por extensão, espontâneo, enquanto que *yoga* tem por significado ligação ou união. A *Sahaja Yoga* seria, portanto,

uma técnica natural e espontânea de união entre a alma individual e o ser universal²⁴, promovida pela Kundalini, compreendida como “energia feminina de Deus”.

Durante a iniciação, a Kundalini despertada se eleva pela coluna espinhal até atingir a área límbica do cérebro, de onde ela flui através do topo da cabeça, pelo osso da fontanela e se distribui por todo sistema nervoso central. A experiência seria perceptível na forma de um sopro de energia no alto da cabeça e também por vibrações nas palmas das mãos (NIRMALA DEVI, 1997, p. 276). O processo é aparentemente simples: após uma palestra explicativa e uma sessão de perguntas para eximir dúvidas, Nirmala Devi ou outro indivíduo que tenha tido sua Kundalini despertada por ela, convida os interessados à experiência de meditação que dura em torno de dez minutos. A pessoa interessada deve sentar-se confortavelmente, de preferência com os pés descalços e dirigir-se à Kundalini expressando seu desejo de tê-la despertada. Não é necessário nenhum tipo de conhecimento prévio a respeito da cultura religiosa indiana, pois o Sahaja Yoga pretende ser uma experiência empírica mais do que uma doutrina. Há, no entanto, três pré-requisitos ao sucesso do experimento: o interessado deve sentir o desejo de evoluir espiritualmente, perdoar a todas as pessoas indiscriminadamente e perdoar a si mesmo, não se sentindo culpado por erros pretéritos.²⁵

Como consequência do despertar da Kundalini, o neófito supostamente experimenta um estado de silêncio e paz interior. De acordo com o movimento, o objetivo original da meditação é proporcionar o aumento da consciência espiritual, porém, estudos científicos que buscaram verificar os efeitos do Sahaja Yoga na saúde humana,²⁶ indicam que a continuidade da prática traria como subproduto uma melhoria na saúde física, mental e emocional do indivíduo.

²⁴ O ser cósmico universal é chamado *Virata* e representado pelo deus hindu Krishna. Gregoire Kalbermatten. *The Advent*. New Delhi: Daisy América, 2003, p. 97

²⁵ Sahaja Yoga: guia para iniciantes. Sem data.

²⁶ Hackl, W. *Die Auswirkungen von Sahaja Yoga auf das Drogenkonsumverhalten* (The effect of Sahaja Yoga on drug consume behaviour). Doctoral thesis submitted to the University in Vienna, 1995. Gupta HL, Dudani U, Singh SH, Surange SG, Selvamurthy W. *Sahaja Yoga in the management of intractable epileptics*. Journal of Association of Physicians of India, vol. 39, aug. 1991, p 649. Chugh DK. *The effects of Sahaja Yoga in bronchial asthma and essential hypertension*. New Delhi: Medicos, vol 13, mai. 1997, p. 46-47.

²⁰ Fonte: <http://www.sahajayoga.org/chakrasandsubtlebody/default.asp?mode=text>

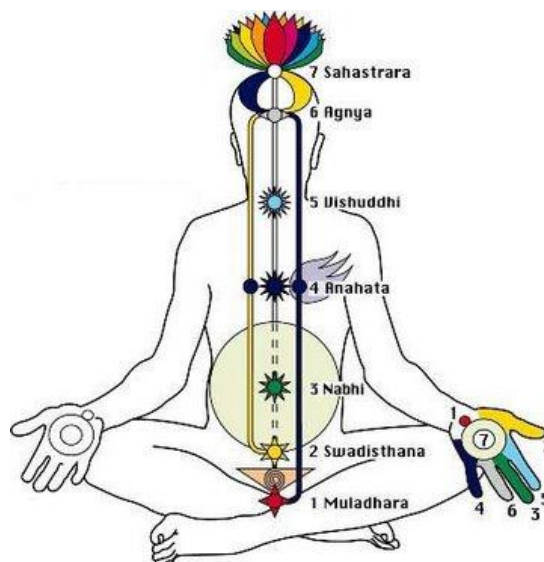


Figura 2 - O Corpo Sutil e os Chakras²⁷

Ao se elevar, a Kundalini passa por centros sutis de energia (*chakras*), nutrindo-os e equilibrando-os. Os chakras estão associados aos plexos nervosos e aos órgãos do corpo, e é dessa forma que o despertar da Kundalini atua na saúde humana. Além do aspecto físico, cada chakra é responsável por uma função psicológica e espiritual. A saúde dos chakras se reflete, também, no equilíbrio mental e emocional dos praticantes. O conhecimento sobre Kundalini, chakras e canais de energia, e mesmo o termo *sahaja*, já eram familiares à história religiosa hindu:

No século doze, surgiu no Maharashtra um santo chamado Gyaneshwara. Ele descreveu a natureza da *Kundalini*, sobre como ela repousa no osso triangular e sobre como ela pode ser despertada por uma grande alma [...]. Alguns desses santos tentaram transmitir essa experiência para seus discípulos, mas o fizeram com poucas pessoas, pois achavam que o mundo ainda não estava preparado (NIRMALA DEVI, 1997, p. 251).

A principal inovação trazida por Nirmala Devi foi a técnica pela qual a experiência do despertar da Kundalini pode ser concedida em massa, de forma rápida e natural. Outras inovações em relação à tradição hinduísta referem-se à localização dos chakras, seus elementos sutis e divindades regentes. A simplicidade da técnica deve-se a seu inatismo. O sistema sutil do ser humano teria se desenvolvido durante milhares de anos em um processo que engloba tanto os aspectos físico-biológicos quanto os espirituais da existência, até chegar o momento em que um novo passo evolutivo

pudesse ser dado de forma natural e coletiva. A consciência meditativa seria, de acordo com Nirmala Devi (1997, p. 277), uma característica deste novo estágio, acessível a qualquer indivíduo que o deseje. A nova consciência meditativa é chamada *Nirvichara Samadhi*, um estado no qual o fluxo frenético de pensamento sobre o presente ou passado se acalma, produzindo uma sensação de paz mental e de maior percepção da realidade.



Figura 3 - Palestra com Nirmala Devi, 1979 ²⁸

Em julho de 1970, a fundadora do Sahaja Yoga viajou por oito dias ao Irã onde foi organizado em encontro de 20 pessoas dispostas a ter a experiência. Entre o grupo, havia alguns funcionários da embaixada indiana e jornalistas. Neste período, anterior à revolução islâmica²⁹, o Irã gozava de uma maior liberdade religiosa e o evento foi noticiado nos principais jornais de Teerã, atraindo um grande e eclético público ao local onde Nirmala Devi estava hospedada. Entre as dezenas de curiosos, havia indianos, parsis e mulçumanos, persas e libaneses. Foi a primeira experiência de divulgação do método fora da Índia e o início da internacionalização da Sahaja Yoga (BABAMAMA, 2000, p. 160).

Em 1972, Nirmala Devi foi aos Estados Unidos com o objetivo de divulgar sua descoberta. Durante sua estadia, de 21 de abril a 28 de maio, 1400 pessoas obtiveram a experiência, mas, o modelo de guru indiano ainda era masculinizado, e de certa forma, adaptado ao mundo capitalista americano. Alguns dos mais notórios gurus nos Estados

²⁸ *Nirmal Fragrance*. Coletânea do Movimento Sahaja Yoga. Pune: Perfect Press, 2005, p. 77

²⁹ A Revolução Islâmica depôs o governo laico do Shah Reza Pahlavi e o substituiu pelo governo teocrático da República Islâmica. In: <http://leiturasdahistoria.uol.com.br/ESLH/Edicoes/17/artigo125488-1.asp>. Acesso em outubro de 2012.

Unidos dos anos 70 se caracterizavam por sua heterodoxia e por não compartilhar dos mesmos ideais ascéticos da geração anterior.

Porém, algumas alterações, ocorridas nas comunidades de imigrantes, contribuíram para introduzir, na sociedade americana, representações indianas do feminino sagrado. Segundo Huffer (2010), foi a nova lei de imigração de 1965 que mudou aos poucos o perfil dos indianos nos Estados Unidos. Até então, a maior parte dos imigrantes indianos era composta por trabalhadores que viajaram sozinhos, deixando mães, irmãs e esposas na Índia. A nova legislação permitiu tanto a entrada de profissionais especializados, quanto de mulheres indianas que vieram sob o critério legal de reunião familiar. Essas mulheres trouxeram consigo a religiosidade popular politeísta e ritualística, muito diferente do hinduísmo intelectual e masculinizado conhecido pelos americanos. O encontro entre parentes ensejou, no decorrer dos anos, a construção de templos para a prática de rituais, casamentos e cerimônias hindus. Alguns destes templos foram dedicados às divindades femininas e a figura da mãe divina hindu foi sendo aos poucos introduzida nos Estados Unidos, abrindo o imaginário para as mulheres gurus dos anos 80.

Em 1974, a Sahaja Yoga já estava estabilizada com centros de meditação e vários praticantes regulares na Índia, quando o esposo de Nirmala Devi, Chandika Srivastava, foi eleito Secretário Geral das Organizações Marítimas nas Nações Unidas, posto para o qual foi reeleito consecutivamente até 1989. Seu escritório era em Londres, e foi a partir de lá que o método Sahaja Yoga passou a se expandir no Ocidente, alcançando em poucos anos, todos os países europeus. Segundo relata Nirmala Devi, em entrevista³⁰ à Caroline Dassel, os primeiros Sahaja Yogis em Londres foram sete representantes de uma época em que a contracultura estava em seu auge, e a cultura indiana constituía uma alternativa aos valores ocidentais questionados por aquela geração.

Foi somente aos poucos que a Sahaja Yoga foi se propagando por outros grupos sociais londrinos, além dos integrantes da contracultura, pois mesmo acostumados a conviver com indianos e sua cultura, e estando presentes na Índia após anos de dominação colonial (1858-1947), os britânicos ainda eram, em certa medida, herméticos à cultura indiana. Isso por que a mediação cultural nunca é total, mas parcial e relativa. Num processo de conquista colonial, a imposição e a hierarquia coloniais limitam o

³⁰Nirmala Devi, ein Leben für die Freiheit. Direção Caroline Dassel. Alemanha. University of Munich Television / Film and Bayerischer Rundfunk, 2006. Duração: 85 min., S16mm.

processo de encontros e trânsitos culturais. Para que a mediação tenha relativo sucesso, é necessário mais que a presença física do mediador e mais que o domínio do idioma, como explica Rebollo, ao falar da rigidez das fronteiras culturais: “La aproximación física y exterior es fácil, la intelectual relativamente sencilla, pero la ético-moral y, sobre todo, la creencial-religiosa es un camino si no imposible, si árduo y trabajoso” (REBOLLO, 1997, p. 337).

Hoje, a Inglaterra é um dos países europeus com maior número de praticantes regulares³¹ de Sahaja Yoga, talvez por ter sido o primeiro país europeu a estabilizar centros de meditação do movimento. Em julho de 1997, Claes Nobel, sobrinho de Alfred Nobel, emitiu um discurso introdutório³² a um programa de Sahaja Yoga no Royal Albert Hall, um exemplo de como a mensagem de Nirmala Devi atingiu os mais variados estratos sociais, religiosos e culturais da sociedade inglesa, superando uma das mais impermeáveis fronteiras culturais que é a religiosa.

Havak (2011) levanta a hipótese de que a conversão ao Sahaja Yoga nos países ocidentais seja facilitada pela marcante presença de elementos cristãos e pela relevância de Jesus Cristo na mitologia do movimento. De fato, Sahaja Yogis celebram o Natal e a Páscoa, consideram Jesus Cristo “o filho de Deus” e reportam-se, frequentemente, ao Novo Testamento. A inclusão de textos sagrados cristãos revela uma mistura de conceitos religiosos resultante do diálogo com outros universos religiosos, sem dúvida um facilitador do processo de mediação cultural. É o que mostra o seguinte excerto:

Agora é o Último Julgamento [...] Então entenda, você deve tornar-se o Espírito, como Cristo disse, você tem que nascer de novo. Você pode ter fé em mim ou não, não importa, você deve ter fé em si mesmo para começar. Mas à medida que você crescer na sua espiritualidade você entenderá melhor.³³

³¹ Segundo Coney (1999), os praticantes de Sahaja Yoga situam-se livremente em diferentes níveis de comprometimento com o movimento. Há desde o simpatizante periférico e participante ocasional até o saha yoga yogi/yogini que se considera parte integrante permanente do movimento. Em 1993 o número de integrantes ingleses era de cerca de 500 indivíduos, o que indica um índice de crescimento de 40% em um período de cinco anos. CONEY, Judith. *Sahaja Yoga: Socializing Processes in a South Asian New Religious Movement*.

³² Discurso de Claes Nobel, Albert Hall. Londres, 03.07.1997. Disponível em [www.vimeo.com/17435022/Claes Nobel](http://www.vimeo.com/17435022/Claes%20Nobel). Acesso em out.2012.

³³ Nossa tradução para: This is the Last Judgement. [...]. So understand, you have to become the Spirit, as Christ has said that you have to be born again. You may have faith in me or not, doesn't matter, you must have faith in yourself to begin with. But when you grow spiritually you will know better. Nirmala Devi. Conferência “Morality, Health, World”, São Petersburgo, 19 de setembro de 1995.

A presença de elementos da cultura cristã pode ser um fator de mediação cultural, um ponto de intersecção entre as culturas indiana e ocidental. O caráter ecumênico da Sahaja Yoga, que assimila elementos de diversas religiões como islamismo, hinduísmo e cristianismo, representa um exemplo de rompimento das fronteiras religiosas. Como afirmado anteriormente, estas são as de menor permeabilidade, haja vista o exemplo do jesuíta Matteo Ricci, que após vinte e nove anos (1582-1611) em Macau, encontrou nas fronteiras religiosas o limite para cristianização dos chineses. Mesmo falando mandarim, vestindo-se como um chinês, convivendo nos intestinos da política chinesa, Ricci não conseguiu romper o credo religioso dos macaenses:

A decir verdad, si miramos a La orilla china, Ricci es un total contrasentido: vestido con las distinciones dos letrados, hablando la lengua mandarina, con conocimientos dignos de admiración, codeándose con las elites intelectuales del país etc. Pero, al tiempo, con un físico totalmente europeo, barba densa y larguísima, predicando cosas ininteligibles y, sobre todo, con un interés por aquella cultura que no parece tener explicación salvo [...] que Ricci sea un brujo que desea encantar al emperador mediante sortilegios (REBOLLO, 1997, p. 343).

Não foi apenas nos países declaradamente cristãos que o proselitismo da Sahaja Yoga, uma religião cuja divindade principal é feminina, obteve resultado, mas também na Turquia, Irã e Israel, países onde predominam as religiões patriarcais. Isso demonstra que, apesar das diferenças aparentemente intransponíveis, a dinâmica da mediação pode ocorrer em função de certas maleabilidades nas fronteiras ético-religiosas:

Esto es así porque las culturas no son conjuntos rígidos, sino estructuras susceptibles de cambios y transformaciones. Es precisamente esta naturaleza dúctil y maleable la que consiente la conexión intra e intercultural en sus diversas formas y grados, la que tolera el paso de las diferentes fronteras culturales que previamente se han establecido, la que permite, en definitiva, que la mediación pueda existir (REBOLLO, 1999, p. 351).

A busca de analogias entre os diferentes sistemas de crença pode ser uma das vias de mediação em países não cristãos, pois também as figuras de Maomé, Moisés e Zoroastro possuem um lugar de respeito no Sahaja Yoga, sendo considerados “mestres primordiais”³⁴, o que constituiria uma possibilidade de identificação para mulçumanos,

³⁴ *Sahaja Yoga*: guia para iniciantes. Brochura. Sem data. Sem editora

judeus e parsis, respectivamente. No entanto, a identificação de elementos religiosos não parece ser o único facilitador da mediação, pois o Sahaja Yoga atingiu uma popularidade insuspeita em países ex-comunistas do Leste Europeu, onde, presume-se que, o argumento religioso não teve um apelo tão relevante.

Com o início da política de abertura (*glasnost*) soviética sob o governo de Michail Gorbachev, a Sahaja Yoga pôde ser apresentada aos países do Leste Europeu. Em 1989, um primeiro programa público foi conduzido no Palácio da Juventude, em Leningrado, atual São Petersburgo, para uma plateia de cerca de 1000 pessoas. Em nove de agosto do mesmo ano, foi assinado um protocolo de cooperação entre o Ministério da Saúde Soviético, representado por V. I. Ilyin e médicos representantes do Sahaja Yoga Internacional, Drs. Brian Wells, Bogdan Shekhovich, e Yogeshvar Mahajan, com o propósito de fomentar pesquisas científicas sobre o efeito da técnica Sahaja Yoga na saúde humana. Como resultado das pesquisas, Nirmala Devi foi eleita em 1993, membro honorário da Academia de Ciências de Petroyaska³⁵.

Nirmala Devi retornou quatro vezes à Rússia, em maio de 1990, quando realizou o primeiro programa em Moscou, no auditório da Faculdade de Biologia da Universidade Estadual e em 1991, 1994 e 1996. Em suas últimas visitas, os programas foram feitos em estádios esportivos. Hoje existem centros de meditação em 176 cidades russas, e cerca de 6000 mil praticantes regulares de Sahaja Yoga. Não deixa de ser notável a receptividade da população de antigos países comunistas à cultura espiritual indiana. As informações sobre o início do Sahaja Yoga na Rússia permitem identificar a abordagem científica como uma possível via de mediação cultural com os países do Leste Europeu. Não apenas os primeiros programas foram realizados em faculdades de ciências, como também os primeiros contatos russos foram com médicos e cientistas. Outro dado relevante é que enquanto os trabalhos acadêmicos realizados sobre outras mulheres gurus e seus movimentos são, em sua maioria, produto do trabalho de cientistas da religião e feministas, os trabalhos sobre Sahaja Yoga são majoritariamente de acadêmicos de medicina e áreas afins³⁶.

Existem algumas características que parecem diferenciar Nirmala Devi de seus pares. Além do nascimento na região central da Índia, da base familiar cristã, e do seu prévio engajamento político, existe uma ênfase no caráter experimental e científico de

³⁵ Beginning of Sahaja Yoga in Russia. In: <http://www.sahajayoga-russia.ru/cat=12>. Acesso em maio, 2010.

³⁶ Localizamos apenas dois trabalhos acadêmicos sobre Sahaja Yoga em Ciências Humanas: Coney (1999) e Havak (2011), mas dezenas de outros em Ciências da Saúde.

seu movimento. A abordagem científica pode ser outra via de mediação cultural no momento em que representa um argumento para aqueles que não são necessariamente religiosos. Além disso, a associação do Sahaja Yoga com saúde enseja conversões parciais daqueles que se interessam, sobretudo, pelos efeitos curativos da prática, sem se envolverem com as dimensões religiosas do movimento.

Além dos contatos com cientistas, Nirmala Devi se fez presente também no âmbito sócio-político. Seu trabalho social resultou em um hospital, vários centros de educação infantil, uma organização não governamental que abriga meninas e mulheres destituídas e uma indicação ao Prêmio Nobel da Paz em 1996. Em 1995, a líder espiritual foi convidada pelo governo Chinês para discursar na abertura da 4ª Conferência Internacional de Mulheres organizada pelas Nações Unidas em Beijing. O discurso foi intitulado “*On Problems Facing Women*”³⁷.

Nirmala Devi esteve também na América do Sul, quatro vezes no Brasil, em 1989, 1992, 1994 e 1995, visitando quatro capitais: Rio de Janeiro, São Paulo, Brasília e Salvador. Durante a sua visita ao Brasil em outubro de 1994, ela recebeu as chaves da cidade de Brasília e foi recebida, em audiência, pelo Ministro da Educação, Murilo Hingel. Durante sua última visita, em 1995, ela foi recebida pelo então Ministro da Justiça, Nelson Jobim e pelo Ministro presidente do Superior Tribunal de Justiça, Cunha Bueno.³⁸ Os prêmios internacionais e o reconhecimento de autoridades políticas podem abrir mais uma via de mediação, pois reforçam a imagem de credibilidade de um movimento religioso de origem estrangeira e de liderança feminina.

Uma das características dos gurus indianos cosmopolitas, especialmente os do sexo feminino, é que além de circularem pelo globo transmitindo saberes e crenças em universos culturais aparentemente tão díspares como Estados Unidos e Rússia, promovem o intercâmbio de pessoas que viajam para acompanhá-los e auxiliá-los em seu trabalho de divulgação. Em diversas ocasiões, indivíduos que começam a praticar a Sahaja Yoga em seus países de origem, viajam para divulgá-la em outras nações, numa atitude espontaneamente missionária. Foi assim que a Sahaja Yoga chegou ao Brasil com um praticante italiano³⁹, em Moçambique por um casal de brasileiros, na Venezuela por um grupo de alemães e austríacos etc. Esta atitude universalista do Movimento Sahaja Yoga é por si só uma ruptura com o hinduísmo, conhecido por ser

³⁷ Disponível em: <http://www.sahajayoga.org/quotesandtalks/beijing.asp>. Acesso outubro de 2012.

³⁸ Fonte: <http://redcultura.ning.com/profiles/blogs/music-of-joy-20-de-abril-noon>.

³⁹ Informações cedidas por Duilio Cartocci à pesquisadora. O informante e sua esposa Teresa Cartocci levaram o Sahaja Yoga ao Brasil em 1989.

uma religião étnica e não proselitista. Os gurus indianos contribuem para a conexão de mundos e espaços, mistura de crenças e alteração de identidades religiosas que se tornam universais.

CAPÍTULO II: MULHERES INDIANAS ENTRE MOVIMENTOS E PRÁTICAS

O objetivo deste capítulo é analisar de que forma as sucessivas invasões e migrações estrangeiras alteraram a posição social da mulher na Índia. Partimos da hipótese de que a coexistência de diversos sistemas de crenças promovida pelo encontro de diferentes culturas seja um dos fatores responsáveis pela produção de uma imagem paradoxal da mulher nos textos religiosos indianos, pois, enquanto alguns destes textos a descrevem como inapta ao caminho espiritual, outros a exaltam como veículo privilegiado do sagrado.

Além disso, relatos sobre o antigo costume da autoimolação de viúvas (*sati*), e os ainda atuais assassinatos de mulheres por desacordos a respeito do dote (*dowry*), casamento compulsório de crianças (*bal vivaaha*) e segregação de mulheres (*pudah*), demonstram a persistência de práticas que, apesar de serem proibidas por lei, permanecem na memória e reforçam a imagem de opressão a qual as mulheres hindus estariam submetidas.

Entretanto, a realidade da mulher indiana parece ser muito mais complexa e multifacetada do que esses relatos possam sugerir, haja vista a experiência de mulheres em posição de liderança, tanto política, como no caso da ex-primeira ministra Indira Gandhi (1917-1984) e da atual presidente Pratibha Patil, quanto religiosa, representada pela emergência das mulheres *gurus*. Para compreendermos como foi possível, em uma cultura considerada patriarcal, surgir um corpo doutrinário que legitima a existência de um sagrado feminino tal qual manifestado no movimento *Sahaja Yoga*, é necessário que façamos uma pequena retrospectiva sobre a representação da mulher nos diversos momentos da história religiosa da Índia.

De acordo com Bhattacharyya (2005, p. 12), há dois conjuntos de crenças religiosas na Índia, um representado pelo estrato social dominante e outro pelas massas. Na primeira categoria, estão as assim chamadas religiões “elevadas”: bramanismo, budismo e jainismo que são basicamente ateístas⁴⁰ e têm em comum a dependência da doutrina do carma e reencarnação. Além das religiões originárias da Índia mencionadas pelo autor, poderíamos acrescentar como exemplos de religiões do estrato dominante, o

⁴⁰ Para a maioria dos sistemas filosóficos bramânicos, o mundo é governado por leis impessoais, o conceito de Deus seria uma ilusão, um erro subjetivo. N.N. Bhattacharyya. *History of the Tantric Religion*. 2. Ed. New Delhi: Foundation Books, 2005, p. 13.

islamismo e o cristianismo, religiões dos governantes durante o domínio islâmico⁴¹ e a colonização britânica.

Do conjunto de religiões populares, podemos citar *bhakti*, *shakta* e *tantra*. Essas três se caracterizam por terem se originado entre as diferentes castas e por conterem elementos da religiosidade nativa indiana, como o culto à divindade feminina. Essas religiões foram se confrontando e se mesclando sob ao ritmo das diversas migrações ocorridas no subcontinente indiano e das simbioses provocadas com as invasões de indo-europeus, gregos, árabes, turcos, mongóis e ingleses. O encontro entre culturas tão diversas exigiu adaptações, ajustes e novos enquadramentos que resultaram em alterações sociais refletidas na religião, nos mitos, nos valores e nos costumes. Canclini (2011 p. 19) denomina esse processo de troca inerente às formações culturais de hibridação:

Entendo por hibridação processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas. Mas, essas estruturas discretas foram resultados de hibridações, razão pela qual não podem ser consideradas fontes puras.

Menezes (2010) questiona a adequação do termo hibridismo para designar o encontro de culturas distintas que dão origem a novos repertórios culturais. Para o autor, a palavra híbrido possui significados dúbios construídos no decorrer da história, desde a terminologia grega *Hybris*, que significava uma punível falta de medida e descontrole, até seu uso pelas ciências biológicas com sentido de adulteração de caracteres genuínos dos elementos hibridados. Desse modo, em suas diversas acepções, a chamada hibridação pode significar processos capazes de causar nos organismos degenerescências, incapacidades ou mesmo infertilidade. Por esse motivo, Menezes sugere a expressão mestiçagem cultural, como mais denotativa e coerente com a real riqueza e dinamismo do processo de mescla de culturas. Neste trabalho, daremos preferência ao termo misturas em lugar de hibridismo, ao tratarmos das trocas entre os diferentes povos e culturas que formaram a civilização indiana.

É importante ressaltar, ao tratarmos da história religiosa indiana, que quando os acadêmicos europeus estabeleceram relacionamento com a Índia no século XVIII e ficaram curiosos sobre seu passado, sua principal fonte de informação foram os sacerdotes conhecedores da tradição sânscrita. Desse modo, muito da história da Índia

⁴¹ Do início do século XII até a Rebelião Indiana de 1857.

Antiga foi reconstruída a partir de textos religiosos escritos por homens do estrato social bramânico, o que certamente impregnou a interpretação que temos do passado da Índia. Além disso, pouco se sabe das outras tradições e práticas religiosas coexistentes na Índia Antiga, pois essas faziam parte da cultura oral dos povos iletrados, não registrada na produção textual sânscrita que serviu de fonte para a construção da História da Índia. Essas tradições só podem ser inferidas da memória popular presente nos mitos e no folclore.

A história da formação do povo indiano é, ainda hoje, objeto de acirradas polêmicas entre diferentes historiadores, indologistas, nacionalistas e religiosos. De acordo com a teoria elaborada por F. Max Müller (1823-1900), ondas migratórias teriam ocupado gradualmente o nordeste da Índia por volta de 1500 a. C., essas teriam sido compostas pelos chamados povos arianos ou indo-europeus, pastores seminômades originários do norte europeu, que falavam o sânscrito, cultuavam deuses masculinos e guerreiros e mantinham uma sociedade patriarcal. Descobertas posteriores levaram à conclusão de que este grupo já seria composto por diferentes etnias:

Eram homens polígamos, patriarcais, orgulhosos de sua descendência [...]. E como as mulheres por eles conquistadas eram alegremente incorporadas às suas bagagens, as raças árias – se é que se pode chamá-las assim, podem ter evoluído apenas por um processo de constante cruzamento, mistura e separação. De fato, como o prof. C.C. Uhlenbeck demonstrou, mesmo antes da divisão em duas partes se efetuar, a língua materna era uma mescla de elementos que sugere afinidades, por um lado com os povos do Cáucaso e, por outro, com os esquimós (CAMPBELL, 2004, p. 144).

Ao chegarem ao território indiano, esses grupos teriam encontrado uma sociedade camponesa composta pelos povos de língua dravídica, uma população heterogênea que incluía possíveis descendentes da grande Civilização do Vale do Indo que, como é comum em sociedades agrícolas, cultuavam divindades femininas e praticavam rituais para fertilidade da terra. A chegada dos indo-europeus marca o início do chamado período védico, numa referência ao conjunto de hinos laudatórios sânscritos que estão entre os documentos religiosos mais antigos da humanidade, e que são considerados até hoje cânones sagrados do hinduísmo. A teoria de Müller⁴² (1862) foi inspirada na descoberta de Sir William Jones que, em 1786, surpreendeu-se ao

⁴² Friedrich Max Müller. *Lectures on the Science of Language*. London:Longman, 1862.

verificar as semelhanças entre sânscrito, o grego e o latim, o que sugeria um parentesco linguístico entre indianos, gregos e romanos (LITTLETON, 1973, p. 32).

A teoria da invasão ariana viria justificar, entre outras coisas, as diferenças étnicas entre indianos de pele escura e os europeus, e seria mais tarde instrumentalizada pelo nazismo na construção do mito da “raça ariana”. Embora alguns opositores⁴³ contestem tanto a ideia de uma migração estrangeira, quanto o período de composição dos Vedas, as datações elaboradas por Müller continuaram a predominar na Academia, mesmo depois de relativizadas pelo próprio autor anos mais tarde:

Os Vedas [...] são, para nós, guias únicos e inestimáveis ao abrir diante de nossos olhos as tumbas de conhecimento mais ricas do que as relíquias das tumbas reais do Egito e mais antigos em pensamento do que os mais antigos hinos dos poetas babilônicos ou acádios. Se aceitarmos que eles pertençam ao segundo milênio antes de nossa era, estaremos provavelmente em terreno seguro, apesar de não devermos esquecer que esta data é uma mera construção, e que ela não se torna verdadeira apenas pelo fato de ser repetida [...]. Qualquer que seja a data dos hinos védicos, se 1500 ou 15.000, eles têm seu lugar único e se afirmam por si mesmos na literatura mundial ⁴⁴.

Posteriormente, a primeira versão da teoria sobre povos desenvolvidos invadindo comunidades primitivas foi alterada com a descoberta da Civilização do Vale do Indo em 1921, uma vez que, como comprovado pelos achados arqueológicos, esta civilização já possuía uma refinada tecnologia urbana, organização social e sistema religioso. Teorias alternativas ⁴⁵ sugerem que tanto falantes do sânscrito, quanto os de idiomas nativos seriam originários da Índia, o que significa negar qualquer influência estrangeira na composição dos Veda. Uma das primeiras formulações contrárias à teoria da migração foi elaborada pelo líder nacionalista Madhav Sadashiv Golwakar (1939):

⁴³ FRAWLEY, David. In *Search of the Cradle of Civilization*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1999, p.48.

⁴⁴ Nossa tradução livre para: Whatever the Vedas may be called, they are to us unique and priceless guides in opening before our eyes tombs of thought richer in relics than the Royal tombs of Egypt, and more ancient and primitive in thought than the oldest hymns of Babylonian or Accadian poets. If we grant that they belonged to the second millennium before our era, we are probably on safe ground, though we should not forget that this is a constructive date only, and that such a date does not become positive by mere repetition[...]. Whatever may be the date of the Vedic hymns, whether 1500 or 15.000, they have their own place and stand by themselves in the literature of the world. In: F. Max Müller. *The Six Systems of Indian Philosophy*. London: Wakeman Press, 1889, p. 34

⁴⁵ Cf. FEUERSTEIN Georg; KAK, Subhash; FRAWLEY, David. *In search of the cradle of civilization*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1999; RAJARAM, Navaratna S., *The Politics of History: Aryan Invasion Theory and the Subversion of Scholarship*. New Delhi: Voice of India, 1995.

E afinal de contas, qual a autoridade para provar que temos uma natureza imigrante? O obscuro testemunho de acadêmicos ocidentais? Bem, não deve ser desconsiderado que o complexo de superioridade do “Homem Branco” macula sua visão ⁴⁶.

Apesar de muito debatida, a teoria de uma invasão ou migração ariana nunca foi definitivamente refutada, ainda predomina na Academia e foi encontrada em todas as fontes sobre História da Índia utilizadas nesta pesquisa. Assim sendo, tomaremos a possibilidade de uma migração ariana como uma mera hipótese, aberta à revisão histórica.

2.1 As religiões da era védica

A primeira evidência direta de civilização na Índia vem das escavações do Vale do Indo. A data desta civilização foi estabelecida provisoriamente em 3000-2500 d.C. (PANIKKAR, 1963). Suas ruínas foram descobertas em 1921, mas a sua escrita não foi decifrada até os dias de hoje. No entanto, achados arqueológicos nos oferecem algumas informações que permitem conhecer um pouco da formação étnica e dos costumes da região, por exemplo, foram encontradas inúmeras estátuas de indivíduos com traços negróides, imagens de uma Deusa Mãe, símbolos fálicos e outros elementos comuns à posterior religião hinduísta. Piggot compara os esqueletos encontrados no local com aborígenes australianos:

[...] cor de pele escura, cabelos negros ondulados ou encaracolados, nariz largo, lábios salientes, esse tipo físico que forma o principal elemento das tribos aborígenes do sul e centro da Índia de hoje, bem como constitui amplamente as chamadas 'castas excluídas' da sociedade hindu (PIGGOT, 1950, p. 146).

Atualmente as populações de pele mais escura, falantes de idiomas do tronco dravídico vivem principalmente nas florestas do sul da Índia e estão entre os grupos sociais mais pobres do país. A primeira Constituição Indiana os chama de “povo original” (*adivāsi*). A seguinte imagem de uma estátua encontrada nas escavações do Vale do Indo revela detalhes sobre o fenótipo dos habitantes da região:

⁴⁶ Nossa tradução livre para: And after all what authority is there to prove our immigrant nature? The shady testimony of Western scholars? Well, it must not be ignored that the superiority complex of “The White Man” blurs their vision. In: GOWALKAR, Sadashiv. We or Our Nationhood defined. Nagpur: Bharat Publications, 1939, p.35



Figura 4 - Dançarina Vale do Indo⁴⁷

O contato entre povos arianos e nativos foi caracterizado tanto por confrontos quanto por adaptações, misturas e releituras culturais, o que pode ser inferido a partir da leitura dos Vedas. O *Rig Veda*, o mais antigo texto da literatura védica (1700-1100 a.C.), revela detalhes da relação inicial entre os habitantes e os recém-chegados. Muitos dos hinos védicos são destinados a pedir aos deuses, especialmente a Indra⁴⁸, vitórias em batalhas contra os aborígenes:

De todos os seres celestiais e criaturas terrenas sois o rei. Oh, deus de esplêndido aspecto. Em sua mão direita, oh Indra, segure o trovão: Eterno! Vós sois o destruidor de encantamentos / Dê-nos o sucesso confirmado, Indra, vasto e inesgotável, para subjugar o inimigo. Fortaleça com ele o ódio entre Arya e Dasa [tribo aborígene], e deixe os braços dos Nahusas ser poderoso”.⁴⁹

Os nativos são por vezes condenados por suas práticas religiosas: “Oh Indra, deixe nosso verdadeiro deus subjugar as hordas hostis, não permita que os obscenos [cultuadores do falo] se aproximem de nossos rituais.”⁵⁰ Essa passagem do *Rig Veda* parece demonstrar o conflito religioso entre os diferentes grupos sociais coexistente no

⁴⁷ Dancing Girl Indus Valley. Chhatrapati Shivaji Maharaj Vastu Sangrahalaya In: http://en.wikipedia.org/wiki/File:Dancing_Girl_of_Mohenjo-daro.jpg

⁴⁸ Deus védico das tempestades.

⁴⁹ Nossa tradução livre para: Of all the Heavenly Folk, of earthly creatures thou art the King, O God of splendid aspect. In thy right hand, O Indra, grasp die thunder: Eternal! thou destroyest all enchantments. Give us confirmed prosperity, O Indra, vast and exhaustless for the foe’s subduing. Strengthen therewith the Arya’s hate and Dasa’s, and let the arms of Nahusas be mighty. In: *The Rig Veda*. Translation Ralph Griffith. Charleston: Forgotten Books, 2008. Livro 6, Hino 23, versos 9-10

⁵⁰ Griffith traduz o termo sânscrito "shishná-deva" que pode ser traduzido como “Deus-Falo” ou “cultuadores do falo” pela palavra inglesa “lewd”, obsceno. In: [...] let the true God subdue the hostile rabble, let not the lewd approach our holy worship. In: *The Rig Veda*. Translation Ralph Griffith. Chaleston: Forgotten Books, 2008. Livro 7, verso 5.

período védico, um que praticava uma religiosidade dos chamados grupos arianos e outro que mantinha os rituais das tribos primitivas. Como elucidada Weber, o culto fálico ao *Shiva Lingam*⁵¹, feito para garantir a fertilidade da terra, é muito antigo na Índia. Estes cultos envolviam símbolos masculinos e femininos e atribuíam à Deusa Mãe um papel primordial enquanto geradora da vida (WEBER, 1958, p. 138).



Figura 5 - Shiva Lingam⁵²

Nos Vedas, sacrifícios são oferecidos aos deuses, que são forças da natureza, a fim de manter a ordem do mundo e conquistar poder e vitória. Campbell (2004, p. 250) observa nas escrituras védicas, a ausência de futuros elementos que irão caracterizar o hinduísmo popular, como amor devocional, ideia de reencarnação, de libertação do sofrimento e de salvação. Um indício de que a religiosidade dos compositores dos Vedas se diferencia da de outros grupos sociais indianos.

À medida que os falantes de sânscrito vão conquistando o território indiano, os elementos religiosos vão se misturando num processo de mescla cultural que dará origem ao chamado hinduísmo. Algumas divindades védicas desaparecem completamente, outras são assimiladas por deuses nativos. Segundo Panikkar (1963, p. 8), os Vedas mais recentes passam a mencionar a Deusa Mãe evidenciando a influência da religião indígena, ao passo que Indra vai aos poucos perdendo sua posição de líder dos deuses.

A despeito de a sociedade védica possuir uma organização patriarcal, a mulher gozava de uma situação relativamente privilegiada, se comparada com outras

⁵¹ Shiva Lingam são representações do poder criador do Deus Shiva simbolizado em pedras em forma fálica. São frequentemente colocadas em estruturas côncavas chamadas *Yoni*, que simbolizam a Deusa. Heirich Zimmer. *Mitos e Símbolos na Arte e Civilização da Índia*. São Paulo: Palas Athena, 1989, p. 107.

sociedades do mesmo período. As meninas recebiam uma educação igual a dos meninos e até o século III a. C. ainda participavam do importante ritual de segundo nascimento, *Upananayana*, e eram figuras indispensáveis à realização dos rituais tanto como participantes quanto como oficiantes. Os Vedas não mencionam casamentos de crianças, dotes da noiva nem imolação de viúvas e citam mulheres educadas e conhecedoras dos textos sagrados. Mesmo o sistema de castas era, naquele período, mais ideal do que prescritivo, comportando casamentos exogâmicos e livre escolha de atividades profissionais (ALTEKAR, 1959, p. 10). No entanto, o início de período épico-bramânico, que segue o fim da era védica, será marcado por uma estabilização do patriarcado, uma maior estratificação da sociedade e a redefinição do papel da mulher em nome da estabilidade social e moral (BOSE, 2000, p. 7).

2.2 Bramanismo: a instituição da elite religiosa

Cerca de mil anos após a chegada dos indo-europeus, o bramanismo já estava solidamente estabelecido como um sistema construído com base na aliança entre os sacerdotes e os clãs guerreiros. O brâmane tinha sua posição garantida na corte do rei, recebia honrarias e proteção e em troca dava legitimidade religiosa ao governante. Naquela sociedade organizada em torno do ritual, os brâmanes formavam a casta mais alta justamente por dominar o conhecimento técnico dos procedimentos. A organização ideal da sociedade védica, que correlacionava quatro camadas sociais ou “cores” (*varnas*): sacerdotes (*brahmanes*), guerreiros (*kshatriyas*) comerciantes (*vayshas*) e servos (*śūdras*) que devem cumprir as etapas de vida (*ashramas*): estudo em celibato (*brahmacari*), vida familiar (*ghrastha*), retiro (*vanaprastha*) e renúncia (*sannyasi*), tornou-se aos poucos um sistema rígido e hereditário.

No entanto, uma onda intelectual de alcance global que abrangeu desde o extremo Oriente, passando pelo Oriente Médio até o Mediterrâneo, alterou a estrutura social bramânica em torno do século VI a. C. Foi um momento de intensa atividade filosófica e do surgimento de um novo discurso sobre o homem em quase todas as civilizações antigas. Em Israel, o profeta Jeremias pregava ao seu povo um sentimento profundo de responsabilidade individual pelo seu destino. Na Grécia, Anaximandro lançava a hipótese de que todas as formas de vida se originavam de uma fonte única e Heráclito defendia a impermanência como característica básica da existência. Na Pérsia, Zoroastro afirmava que cabe ao homem escolher por si mesmo entre o bem e o mal, na

China, Confúcio e Lao Tsé discorriam sobre o papel das escolhas morais, enquanto os indianos Buda e Mahavira defendiam que o conhecimento espiritual poderia ser obtido por meio de introspecção individual, acessível a qualquer indivíduo independentemente de casta, sexo ou etnia (SCHULBERG, 1973, p. 51).

Poderíamos questionar como foi possível que ideias tão semelhantes surgissem simultaneamente em regiões tão afastadas umas das outras. Segundo Weber (1960, p. 3), a Índia sempre foi uma região de trocas comerciais, particularmente com o Ocidente. Na antiguidade, os judeus se instalaram no sul e os parsis da Pérsia emigraram para o nordeste, constituindo um estrato totalmente dedicado à atividade comercial. O intercâmbio de ideias era favorecido pelo movimento dos povos, tanto por via terrestre quanto marítima, em rotas que conectavam Grécia, Pérsia, Índia, China e, posteriormente, Roma.

Além das intenções comerciais, as migrações entre os espaços, fossem elas temporárias ou definitivas, eram uma constante, uma vez que os homens sempre circularam em busca de conhecimento e intercâmbio de ideias. Não por acaso os pensadores indianos deste período eram chamados “filósofos errantes” (*parivrajakas*), pois viajavam por todo o país em busca de debatedores dispostos a discutir questões existenciais cruciais daquele período. O contato entre gregos e indianos é perceptível no desenvolvimento da filosofia grega, como no caso da escola ceticista de Pirro. Os gregos chamavam *ginosofistas* os ascetas praticantes de *yoga*, numa alusão à busca de conhecimento por meio de técnicas corporais:

Entre as várias experiências pelas quais Pirro passou, seguindo a Alexandre, e que o influenciaram de diversos modos, uma foi de excepcional importância e, em certa medida, talvez determinante: o encontro com os “ginosofistas”, uma espécie de sábios da Índia, que levavam uma vida do tipo monástico toda voltada à superação das necessidades humanas, ao exercício de renúncia das coisas e ao exercício de impassibilidade. Esses ginosofistas impressionaram notavelmente todo o séquito de Alexandre (REALE, 2008, p. 394).

Apesar de tais informações serem conhecidas desde a antiguidade, as conexões entre a história do pensamento europeu e do extremo oriente ainda não foram suficientemente exploradas. De acordo com Gruzisnki, os estudos históricos deveriam se pautar em uma conexão temporal e espacial de realidades, o que significa não tomar a história dos territórios como peculiaridades isoladas, mas considerar as interligações entre eles, evitando o equívoco de se tomar unidades geográficas como blocos

separados e ignorar as mestiçagens e interconexões históricas entre os povos. A perspectiva comparada demonstra que as histórias são múltiplas, estão conectadas e comunicam-se entre si.

Parece que a tarefa do historiador pode ser a de exumar as ligações históricas ou, antes, para ser mais exato, de explorar as ‘connected histories’ [...] o que implica que as histórias só podem ser múltiplas – ao invés de falar de uma história única e unificada com “h” maiúsculo (GRUZISNKY, 2001, p. 176).

Na Índia, as novas ideias que circulavam pelo mundo tiveram grandes consequências para a ordem social. Para o bramanismo, movimentos ascéticos como o budismo eram heréticos, pois dispensavam os indivíduos do cumprimento de suas obrigações rituais (*dharma*) sem as quais, segundo os vedas, a ordem do mundo (*ṛtam*) estaria em perigo. Como movimento monástico, o budismo dispensava a necessidade de casamento, logo os budistas não cumpriam os deveres familiares tão essenciais ao bramanismo. Mas os brâmanes só perceberam o poder da nova seita no momento em que ela passou a conquistar os soberanos indianos, passando a ameaçar, de fato, seus privilégios (PANIKKAR, 1963, p. 25).

Além da ameaça interna das heresias, a ordem social se viu diante de um grande perigo vindo do exterior. No período de mil anos, entre 500 a.C. e 500 d.C. a Índia foi invadida por persas, gregos, sakas, kushans e hunos que penetraram no território pela mesma rota seguida pelos arianos. As invasões estrangeiras, como a de Alexandre em 326 a.C. tiveram um forte impacto na sociedade védica. Os gregos trouxeram consigo ideias religiosas e conhecimentos variados como a arte icnográfica, mas também seus costumes sexuais. A miscigenação com estrangeiros ameaçava a ordem social bramânica baseada na pureza do sangue, pois marido e mulher eram conjuntamente responsáveis pela manutenção dos rituais aos antepassados, pela transmissão oral e hereditária dos vedas e por outros deveres sociais próprios de suas respectivas castas. Os estrangeiros eram considerados bárbaros (*mleccha*) que com seus costumes, hábitos alimentares e religiosidade herética abalavam os alicerces do bramanismo.

A defesa da pureza do sangue foi focada, sobretudo, nas mulheres e tornou-se cada vez mais um *ethos*⁵³ fundamental da sociedade bramânica. A partir de então, os

⁵² Linga-yoni at the Cat Tien Sanctuary, Lam Dong province, Vietnam.

contatos sexuais com estrangeiros resultavam em expulsão da casta e perda do *status* de brâmane. Neste trecho de A Canção do Senhor (*Bhagavat Gita*) podemos identificar a presença de um discurso bramânico:

Onde reina a impiedade, corrompem-se também as mulheres nobres, e onde *a mulher está corrompida, desaparece a pureza do sangue*. A adulteração do sangue é precursora do esquecimento dos ritos devidos aos antepassados, e estes [...], sendo privados dos sacrifícios de que se sustentam, caem das alturas celestes⁵⁴.

A reação dos brâmanes às ameaças internas e externas tomou a forma de um recrudescimento das normas sociais através da produção de documentos jurídico-religiosos de cunho prescritivo que causaram uma ruptura no rumo das relações sociais indianas. A fim de proteger a cultura, e seus próprios privilégios, os brâmanes viram a necessidade de controlar os nascimentos, e o meio mais eficaz para isso foi o controle das mulheres. A partir do século II a.C. as regras sociais tornaram-se cada vez mais rígidas, elas incentivavam o casamento de crianças, a reclusão das mulheres ao ambiente doméstico, bem como a proibição para que elas aprendessem o sânscrito e ouvissem os Vedas (KHANA, 2000, p. 110). O declínio dos valores védicos acompanhou o nascimento do bramanismo, sistema social que privilegiava os brâmanes e promulgava mais e mais o discurso de superioridade do homem sobre a mulher.

Na era pós-védica, a vida religiosa passou a se dividir entre a doutrina bramânica das obrigações familiares e rituais (*dharma*) e o caminho ascético da busca de liberação pela renúncia ao mundo (*moksha*). Quanto às mulheres, sua vida religiosa resumiu-se à devoção ao marido e ao cumprimento dos seus deveres domésticos: “A cerimônia nupcial é declarada ser o sacramento védico para mulheres equivalente à iniciação, servir ao marido equivale morar na casa do mestre e as tarefas domésticas são o mesmo que o sacrifício do fogo sagrado”.⁵⁵

Na tradição patriarcal bramânica, as mulheres foram sistematicamente excluídas das atividades ritualísticas e religiosas por serem consideradas impuras. Sua impureza seria inerente, devido à contaminação pelo sangue da menstruação e do parto, o que as

⁵³ Palavra grega que significa "caráter". É usada para descrever o conjunto de hábitos ou crenças que definem uma comunidade ou nação ou os costumes e traços comportamentais que distinguem um povo. Nicola Abbagnano. Dicionário de Filosofia. São Paulo: Martin Fontes, 2008.

⁵⁴ In: *Bhagavad Gita*: a mensagem do mestre. Tradução de Valdomiro Lorenz. São Paulo: Pensamento, 2001. Capítulo I, versos 41-42.

⁵⁵ In: *Manu Smirit*, capítulo I, verso 67. Disponível em: <<http://www.sacred-texts.com/sbe/index.htm>>. Acesso em 20 mai. 2011.

equiparava à casta mais baixa (*sūdras*). Sua sexualidade era considerada violenta e perigosa para os homens (GUPTA, 2000, p. 91). O *Manu Smṛti* ou “Leis de Manu”⁵⁶ é considerado um dos mais influentes livros da literatura normativa dedicado a reforçar a ortodoxia bramânica, a estabelecer regras de conduta familiar e a delinear as separações e obrigações de casta. Além disso, é possível inferir de algumas passagens do texto um crescente receio da sexualidade feminina:

É da natureza da mulher seduzir o homem neste mundo. Por esta razão o sábio nunca deve estar desatento em sua companhia. Porque a mulher é capaz de desencaminhar neste mundo não apenas o tolo, mas até mesmo um homem instruído, e fazer dele um escravo do desejo e da raiva.⁵⁷

Os costumes religiosos dos aborígenes e das castas mais baixas, dos quais se tem conhecimento pelas esculturas e pela arte popular demonstram que esta aversão ao perigo representado pela sexualidade feminina não é uma característica dos nativos indianos. Sherma (2000, p. 27) observa que a tradição ascética representada pela filosofia dualista da escola *samkhya*, que propunha domar desejos, emoções e demandas do corpo, levava a identificar sexualidade com impureza e a mulher como ameaça ao caminho ascético. Como esclarece Lemaître (1958, p. 49), *samkhya*, é um sistema dualista que reconhece dois planos: *Prakriti*, material, fenomenal e feminino; e *Purusha*, espiritual, transcendental e masculino. A união dos dois cria o universo, pois a *Prakriti*, inicialmente inerte, só entra em atividade pelo contato com *Purusha* para produzir individualidades vivas. A individualidade fica aprisionada na matéria e no ciclo de carma e renascimento até ser libertada pela separação do espírito masculino da influência da matéria feminina

Mesmo algumas das novas seitas ascéticas, que por um lado desafiavam o bramanismo ao não aceitarem a distinção de castas, associavam a mulher à materialidade, o que implica em desabilitá-la ao caminho espiritual, como demonstra o seguinte trecho do manual jainista *Tapparya-Vrtti*:

A paixão, a aversão, o medo, o ódio e outros tipos de ilusão (*maya*) não são erradicáveis das mentes das mulheres, para elas, por isso, não há *nirvana*. Tampouco seu corpo é uma proteção adequada; por isso

⁵⁶ O *Manu Smirit*, redigido por volta do século II a.C, é também chamado *Manavadharmasastra* e foi traduzido para o inglês por Sir William Jones, em 1794, com o nome de “Laws of Manu.”

⁵⁷ In: *Manu Smrit* capítulo II, versos 213 e 214. Disponível em: <<http://www.sacred-texts.com/sbe/index.htm>>. Acesso em 20 mai. 2011.

ela tem de usar vestes. No útero, entre os seios, no umbigo e quadris, uma sutil emanção da vida está continuamente ocorrendo. Como então elas podem ser capazes de autocontrole? Uma mulher pode ser pura em sua fé e ocupar-se com o estudo dos sutras ou com a prática de extremo ascetismo, mesmo assim não haverá dissolução da matéria cármica.⁵⁸

As tradições religiosas da elite não foram muito favoráveis à ideia de espiritualidade feminina, na verdade, foram, em muitos aspectos, abertamente misóginas. Porém, os períodos posteriores ao bramanismo serão marcados por uma progressiva ascensão das crenças nativas, nos movimentos *bhakti*, *shakta* e *tantra* onde poderá ser observado um retorno ao culto da divindade feminina, característica da religiosidade popular, por tantos anos obliterada pela cultura letrada.

2.3 Bhakti: O caminho da devoção

Uma nova onda migratória surgiu a partir do século VIII, quando a Índia foi conquistada por invasores islâmicos vindos da Turquia, Afeganistão e Pérsia, provocando uma nova série de adaptações. Os mulçumanos introduziram o *pudah* (segregação), uma determinação para que as mulheres não mostrassem o rosto a homens que não fossem da família, o que implicava naturalmente em um obstáculo à educação das meninas, o sistema de *dowry* foi degradado, o marido passou a apropriar-se do dote da esposa e a exigi-lo como um preço para o casamento. Essa alteração foi consequência da extrema rigidez nas regras de casamento entre castas. Tornou-se tão difícil e caro para os pais casarem uma filha, especialmente nas castas superiores, que o nascimento de meninas passou a ser visto como um infortúnio que em alguns casos dava origem a infanticídios, prática que persiste ainda hoje; a maioria dos bebês abortados na Índia é do sexo feminino. Além disso, as guerras deixavam muitas viúvas, grande parte delas muito jovens, e sua autoimolação passou a ser encorajada sob a ideologia de *Sati*, a esposa fiel que segue seu marido mesmo na morte (BOSE, 2000, p. 21).

Porém, a chegada do islamismo introduziu também novas ideias que se inseriram no cenário religioso da Índia. O Islã é essencialmente igualitário, pois, para esta religião, todos os homens são irmãos diante de Alá. A natural rejeição mulçumana ao sistema de castas e à crença em um único deus paternal e protetor provocou um grande impacto na cultura indiana. Muitos indianos das classes desprivilegiadas

⁵⁸ In: Joseph Campbell. *As Máscaras de Deus: mitologia oriental*. São Paulo: Palas Athena, 2004, p. 191

adotaram espontaneamente o islamismo, atraídos pela possibilidade de ascensão social (PANNIKAR, 1963, p. 184). A disputa religiosa e política gerou resistência na forma de uma revitalização do hinduísmo, acompanhada de novas adaptações e misturas.

A mescla entre valores religiosos islâmicos e hindus foi um dos fatores que estimulou o surgimento do Movimento Devocional da Idade Média, para o qual todos os deuses seriam agora manifestações de um único Deus, alcançável através da devoção (*bhakti*). Uma nova síntese religiosa estava surgindo, pois o Movimento Bhakti era não apenas aberto a todas as castas como também àqueles que não eram filósofos, uma vez que abria a possibilidade de o devoto se unir a Deus pelo amor e não apenas pela especulação filosófica:

Considero melhores *yogis* aqueles que buscam a comunhão eterna Comigo, e que, com a mente fixa em Mim, meditam em Mim com o maior fervor. Aqueles que Me adoram como o Ser Absoluto, Infinito, Imanifesto [...]. Amo aquele que é constante, afável e piedoso [...] aquele que não tem preconceitos, é justo e puro [...] Porém, os mais amados Meus são aqueles que praticam esta bendita e jamais falível Yoga ou União, com fervor e amor tal, que não vejam nenhum ideal superior.⁵⁹

A presença do pensamento *bhakti* é facilmente identificável no Sahaja Yoga, pois, de acordo com o movimento,⁶⁰ estágios mais avançados de desenvolvimento espiritual não podem ser alcançados pela especulação intelectual, mas exigem o reconhecimento amoroso da divindade. Cerimônias devocionais (*pujas*) são celebradas pelos *sahaja yogis* em honra de uma diversidade aparente de deuses, que refletem diferentes aspectos e qualidades de um mesmo ser divino. Flores, frutas, cânticos, incenso, água, perfume, mel, iogurte, arroz, leite e manteiga são oferecidos em sinal de amor e devoção a divindades, como por exemplo, Ganesha e Krishna, com o objetivo de despertar nos devotos suas qualidades abstratas, no caso, inocência e sabedoria (Ganesha) ou desapego e diplomacia (Krishna).

A ideia de união com o divino, pela devoção (*Bhakti Yoga*) já existia há muito tempo na Índia, como mostra uma escritura fundamental da filosofia Bhakti, a Canção do Senhor (*Bhagavad Gita*), um episódio do épico *Mahabharata*, que teria recebido

⁵⁹ Diálogo entre Krishna e Arjuna in: *Bhagavat Gita: a mensagens do mestre*. Tradução Francisco Valdomiro Lorenz. São Paulo: Pensamento. 2001, capítulo XII, versos 2,14,16 e 20.

⁶⁰ In: Archive audio: H.H. Shri Mataji Nirmala Devi speaking to the Sahaja yogis in Brighton, England. (1980). Disponível em: <http://soundcloud.com/sahaja-library/1980-0719-the-meaning-of-puja>. Acesso em setembro de 2012.

sua forma escrita no período de 200 a.C. a 200 d.C.⁶¹ Mas, é no período medieval que o texto passou a ser um poderoso referencial da memória indiana, ao inspirar a resistência à islamização. No texto, identificamos a mescla entre os ideais ascéticos do yoga, a ideia popular de um deus salvador e o discurso bramânico na defesa do vegetarianismo e da sociedade de castas. Um texto, portanto, com diversas vozes⁶².

A despeito da ocorrência de fusões entre conceitos religiosos, os contatos entre culturas nem sempre são amáveis. Questões políticas, como as assimetrias de poder e prestígio, características das relações de dominação, promovem a impermeabilidade das fronteiras ao condenar certas crenças e práticas ao ostracismo. Os povos invasores indo-europeus, cristãos e islâmicos, condenavam a religiosidade nativa seja por seu politeísmo, idolatria ou rituais “primitivos” dos quais o culto à Deusa Mãe era característica comum. Weber (1958, p. 138) revela que “enquanto as divindades femininas haviam sido extremamente importantes para as crenças populares dos povos asiáticos antigos e modernos, nos Vedas elas foram eclipsadas como demônios da fertilidade de primitivos cultos orgiásticos”.

Porém, essas divindades continuaram preservadas e cultuadas na memória popular, em especial nas regiões do sul onde os povos de língua dravídica se concentraram após a suposta invasão ariana. Obstáculos geográficos teriam contribuído para o isolamento e sobrevivência desses grupos que permaneceriam como guardiões da memória. Segundo Schulberg (1973, p. 27), a planície do Decã é uma “região inóspita que sempre resistiu à colonização, e que é desde tempos pré-históricos o lar dos povos de língua dravídica, um povo que há 2.000 anos conserva tenazmente suas tradições”.

Nas regiões ao sul do Decã é possível encontrar até hoje comunidades que conservam o sistema matrilinear de parentesco, com uma religiosidade que se diferencia do hinduísmo bramânico ao incluir um grande número de divindades femininas independentes, culto aos espíritos da natureza, transe e ausência, tanto de teologia, quanto de casta sacerdotal. Por muito tempo, esses cultos permaneceram marginalizados e restritos às comunidades iletradas, inferiorizados tanto pelo bramanismo quanto pelo posterior islamismo. Segundo Halbwachs (1985, p. 248-249), os grupos que cultivam

⁶¹ Não há uma teoria conclusiva sobre as datas da composição e da escrita do Bhagavat Gita. In: Jeaneane Fowler. *The Bhagavad Gita: a text and commentary for students*, Eastbourne: Sussex Academy Press, 2012, p. 23.

⁶² Segundo Bakhtin, a polifonia é parte essencial de toda enunciação, já que em um mesmo texto ocorrem diferentes vozes que se expressam, e que todo discurso é formado por diversos discursos. In: Bezerra, Paulo. Polifonia. In: Brait, Beth (Org.). *Bakhtin: conceitos-chave*. Rio de Janeiro: Contexto, 2005.

uma memória concorrente e mantêm vivas correntes religiosas paralelas à dominante podem provocar o reaparecimento de crenças aparentemente esquecidas:

Vê-se de fato às vezes, uma imprevista renascença e confrontação de antigas crenças. As novas religiões não podem desativar por completo as que foram suplantadas, e sem dúvida, nem se esforçam para isso. Elas percebem que não podem preencher sozinhas todas as necessidades das pessoas, e até se orgulham de usar partes ainda vivas dos antigos cultos e se misturarem com seu espírito. Mas ocorre de a situação social mudar e aparecerem novas necessidades de aceitar todos os anseios religiosos que a religião oficial até então rejeitava.⁶³

E de fato, em torno do século V, as divindades da devoção popular até então eclipsadas nos cânones religiosos, eclodiram vigorosamente e se multiplicaram em narrativas escritas em que apareciam a grande deusa salvadora *Durga*, a negra *Kali*, e o asceta *Shiva*, divindades de origem não ariana. Uma conhecida estória indiana nos dá pista sobre esse processo de reaparecimento:

Sati (perfeita) era esposa devotada do grande deus Shiva (o destruidor) e filha do semideus Daksha que era contra seu casamento. Durante uma cerimônia para a qual não foram convidados, Sati passa pela dor de ouvir seu adorado esposo ser insultado por Daksha, cheia de pesar Sati comete suicídio se atirando ao fogo cerimonial. Ao saber do ocorrido Shiva, inebriado pela fúria, inicia sua dança da dissolução dos mundos levando o corpo de sua amada Sati nas costas. O universo só é salvo pela intervenção do Deus Vishnu, que com seu disco sagrado corta o corpo de Sati em 51 pedaços fazendo com que Shiva volte a si e retorne a seu estado de meditação. Os pedaços do corpo de Sati caem em 51 regiões da Índia que são hoje os mais sagrados locais de peregrinação do hinduísmo (BOSE, 2000, p. 22).

O introspectivo deus hindu Shiva, com seu aspecto de asceta da floresta, longos cabelos e o corpo coberto de cinzas em nada se assemelha às divindades reluzentes dos Vedas e embora tenha absorvido características do deus védico Rudra, seus atributos nos levam a associá-lo a uma divindade dos povos do Vale do Indo. As imagens abaixo representam uma escultura encontrada nas escavações de Harappa e Mohenjo-Daro (3.000 a.C) ao lado de uma imagem atual do Deus Shiva. A semelhança é evidente.

⁶³ Nossa tradução livre para: Man steht in der Tat manchmal vor unvorhergesehenen Renaissance und Gegenstößen alter Glaubengehalte. Die neuen Religionen können diejenigen, die sie überlagern haben, nicht gänzlich ausschalten, und zweifellos strengen sie sich dazu auch nicht an. Sie bemerken wohl, dass sie selbst nicht alle religiösen Bedürfnisse der Menschen erfüllen, und sie sind übrigens stolz darauf, dass sie die noch lebendigen Teile der alten Kulte verwenden und sie mit ihrem Geist durchdringen. In: Maurice Halbwachs. *Das Gedächtnis und Seine Sozialen Bedingungen*. Tradução Lutz Geldsetzer. Sinzheim: Suhrkamp, 1985, p. 248-248

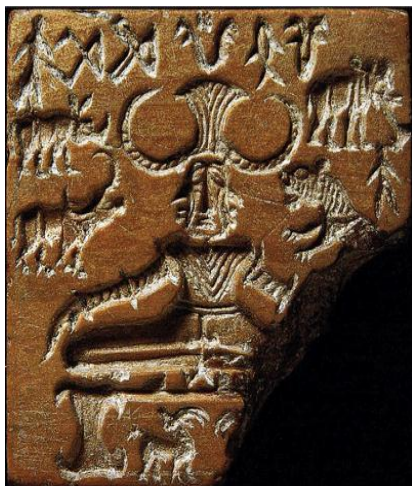


Figura 6 - Proto Shiva⁶⁴



Figura 7 - Shiva hoje⁶⁵

Esse momento de retorno dos valores religiosos dos povos conquistados favorece uma ruptura com a ordem dominante e a inclusão no discurso religioso oficial de dois movimentos religiosos que terão influência fundamental na filosofia religiosa indiana, o shaktismo, movimento religioso que considera a Deusa Mãe como incorporação do absoluto e poder supremo do universo (*Shakti*), e o Tantra, tradição popular que atribui à mulher o papel de veículo privilegiado do sagrado.

2.4 Shakti: O Poder é Feminino

As origens do Shaktismo, movimento devocional hinduísta que focaliza seu culto na figura de Devi ou Shakti estão profundamente enraizadas na pré-história Indiana. Os primeiros achados arqueológicos sobre a divina mãe hindu datam do paleolítico, a mais antiga figura da Deusa Mãe descoberta na Índia foi datada para aproximadamente 20.000 a.C. Em Utah Pradesh foram encontradas pedras coloridas e decoradas com triângulos, semelhante às que ainda são cultuadas pelas tribos da região (HARPER, 2002, p. 29).

Observamos que o triângulo invertido é a figura geométrica (*yantra*) que simboliza a deusa no tantrismo. Bhattacharyya (2005, p. 307) explica que o *Yantra* é um diagrama geométrico gravado, desenhado ou pintado em objetos e que costuma ser considerado uma incorporação da divindade. Um dos yantras mais conhecidos é o Sri Chakra, nele estão contidos nove órgãos femininos na forma de triângulos, cinco deles estão com os vértices para baixo, representando Shakti e os quatro restantes com o

⁶⁴ Fonte: http://en.wikipedia.org/wiki/File:Shiva_Pashupati.jpg

⁶⁵ Fonte: <http://scriptures.ru/india/murtis/indexen.htm>

vértice para cima, representando Shiva. A meditação sobre o diagrama visa despertar a *Kundalini*.

Sri Chakra é o símbolo do *Sajaha Yoga*, o que indica uma clara filiação do movimento a pressupostos doutrinários do shaktismo. De acordo com o Nirmala Devi (2005), o diagrama representa a totalidade do universo e contém, de forma simbólica, todos os aspectos da realização espiritual⁶⁶.

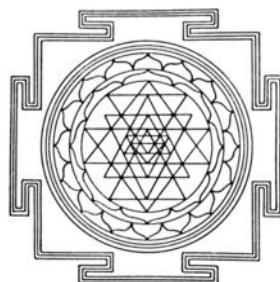


Figura 8 - Sri Chakra⁶⁷

As escrituras trazem indícios de uma aparente diminuição do papel da Deusa Mãe no período védico antigo e sinais de um discreto reaparecimento dela nos Vedas mais recentes, já mesclados com a filosofia ascética e nativa. Uma das primeiras reaparições da Deusa Mãe na tradição ortodoxa religiosa e filosófica da Índia é no *Kena Upanishad*⁶⁸ (600 a.C.). Embora os Upanishads façam parte dos Vedas, em sentido amplo, o pensamento aqui presente difere substancialmente da religiosidade ariana. Os Upanishads revelam visões introspectivas e psicológicas, nas quais a essência do poder espiritual (*ātman*) encontra-se dentro da alma, já os Vedas retratam uma religiosidade extrovertida, heroica e guerreira, em que o poder sagrado (*brahman*) está na palavra, na estrofe, no verso, pronunciados corretamente, como indica a raiz sânscrita *brh* (brado, rugido). Ou seja, o poder depende do conhecimento de fórmulas mágicas e litúrgicas pelas quais seria possível conjurar e submeter até os deuses. Os Upanishads representam, portanto, uma mistura de ideias arianas e nativas, sendo que sua grande síntese criativa foi expandir o conceito de *Brahman* para incluir a base metafísica da existência, que agora não é mais monopólio dos brâmanes (detentores do poder da palavra). No *Kena Upanishad*,⁶⁹ a deusa *Uma* aparece aos vaidosos deuses védicos *Indra* (trovão), *Agny* (fogo) e *Vayu* (ar), trazendo-lhes o conhecimento sobre *Brahman*,

⁶⁶ Nirmal Fragrance. Brochura do Movimento Sahaja Yoga. Pune: Perfect Press, 2005, p. 3

⁶⁷ Fonte: Nirmal Fragrance. p. 3

⁶⁸ Upanishads são comentários filosóficos aos Vedas. O significado “reunião de pessoas sentadas em roda”, se refere a debates entre pensadores e ensinamentos ministrados por um guru aos seus alunos.

⁶⁹ *Kena Upanishad*. In: *Upanishaden: die Geheimlehre des Vedas*. MICHAEL, Peter (Ed.). Berlin: Marix Verlag, 2006. p.271.

agora como princípio metafísico, absoluto e verdadeira fonte de poder pelo qual os orgulhosos guerreiros conseguiam suas vitórias. Nesse texto, a Grande Deusa é a conhecedora desse absoluto e é só através dela que os pueris deuses védicos tomaram conhecimento dele.

Segundo Bhattacharyya, a expansão do Shaktismo se dera principalmente no período de 700 a 1000 d.C. Os governantes da próspera dinastia Gupta haviam construído inúmeros templos majestosos e com rica iconografia, nos quais divindades budistas e janistas eram cultuadas pacificamente ao lado de Vishnu e Shiva, agora devidamente acompanhados de suas consortes. A estes deuses populares foi acrescentado Brahma, do antigo panteão védico, formando então a atual trindade hinduísta. Muitas compilações de épicos, mitos e lendas indianos (*purāṇa*) escritos desde o século V apresentam a grande deusa como protagonista detentora do grande poder (*shakti*), guerreira, protetora e vencedora do mal, como é o caso do *Devy Mahatmyam*, um texto poético de 700 versos, parte integrante do *Markandeya Purāṇa*. É nesta atmosfera que o shaktismo emerge como religião. O autor esclarece:

A influência do culto ao Princípio Feminino situou deusas ao lado dos deuses de todos os sistemas como esposas e símbolos de sua energia ou *shakti*. Mas a centralização da emoção popular em torno do Princípio Feminino ainda não estava exaurida. Foi sentida então a necessidade de um novo sistema, completamente dominado pelo feminino, um sistema no qual até mesmo os grandes deuses Vishnu e Shiva permaneceriam subordinados à Deusa. Este novo sistema composto de vestígios de antiguidade intemporal, diversidade de cultos tribais e rurais e fortalecido pelas novas ideias de diferentes eras, veio a ser conhecido como Shaktismo (BHATTACHARYYA, 1996, p. 108).

A partir do século VIII, houve um grande movimento de revalorização do hinduísmo que se contrapôs ao islamismo dos conquistadores. O filósofo brâmane Shankara, também chamado Adi Shankara Acharya, sistematizou a doutrina na qual todas as divindades seriam emanações de um único princípio divino (*Brahman*), o qual pode ser alcançado tanto pela especulação filosófica quanto pela devoção amorosa a uma de suas múltiplas formas. Desse modo, Shankara legitimou a prática devocional popular integrando-a à filosofia védica e atendeu aos anseios das pessoas comuns que precisavam de uma divindade personalizada a quem pudessem recorrer em busca de consolo, ajuda e proteção (BHATTACHARYYA, 2005, p. 12).

O anseio popular teria dado origem ao Movimento Bhakti nas suas três seitas ou vertentes de acordo com a divindade considerada suprema: *Vaishnava* (Vishnu), *Shaiva* (Shiva) ou *Shakta* (Shakti). Entre os três grandes deuses do hinduísmo Vishnu é, certamente, o mais popular. Um dos desenvolvimentos mais interessantes do movimento devocional é a doutrina de salvação do ser humano pela encarnação de uma divindade no mundo terreno (*avatar*) que nasce para ensinar aos homens o bem e livrá-los do mal. De acordo com o vaishnavismo, Vishnu é a divindade que protege, sustenta e preserva a criação tendo se encarnado dez vezes na terra para salvá-la da destruição (RAVERI, 2005, p. 64-67).

A ideia de salvação pela encarnação de Deus entre os homens nos evoca a lembrança do cristianismo e nos leva a especular sobre uma possível assimilação de crenças cristãs na teoria dos avatares. Segundo Neil (2002), o cristianismo já estava estabilizado na Índia desde o século VI ou mesmo antes disso se levarmos em conta a tradição indiana, segundo a qual o apóstolo Tomé teria chegado à Índia no ano 52 d.C., no litoral de Malabar, atual estado de Kerala e pregado o evangelho para famílias de brâmanes da região que aceitaram a nova fé muito antes dos países europeus. Após anos de peregrinação e evangelização pela costa leste da Índia, ele teria morrido pelas mãos de fanáticos no ano 72. Um suposto túmulo de Tomé em Madras é venerado até hoje por indianos cristãos. Para o autor, a lenda a respeito da presença de Tomé na Índia é perfeitamente plausível, em vista da existência de um intenso comércio marítimo e grande circulação de pessoas entre a região de Malabar e o Mediterrâneo, mesmo antes do cristianismo (NEIL, 2002, p. 48-49). Ou seja, semelhanças entre o Deus Salvador cristão e o hindu, podem ser fruto de contatos culturais entre hinduísmo e cristianismo.

No poema *Oito estrofes em louvor ao Guru*, escrito por Shankara no século VIII da era cristã, é possível verificar uma semelhança temática entre o texto e a Carta de Paulo de Tarso aos Coríntios. Seria este mais um indício de um trânsito de ideias entre cristianismo e o hinduísmo?

Ainda que a sabedoria dos Vedas more em sua língua
 Que você conheça as escrituras e saiba prosas e versos
 Ainda que você seja honrado em terra natal e estrangeira
 Dado a atos piedosos, e avesso à maldade,
 Se sua mente não estiver absorvida nos pés de lótus do guru, de que
 isso vai valer? O quê, de fato, tudo isso vai valer?⁷⁰

⁷⁰ Nossa tradução livre para: Though the lore of the Vedas take up its dwelling on your tongue, Though you be learned in scripture, gifted in writing prose and verse, Even if you be honored at home and famed in foreign lands, Given to pious deeds, and ever averse to wickedness, Yet, if the mind be not absorbed in

Ainda que eu falasse as línguas dos homens e dos anjos, e não tivesse amor, seria como o metal que soa ou como o sino que tine. /E ainda que tivesse o dom de profecia, e conhecesse todos os mistérios e toda a ciência, e ainda que tivesse toda a fé, de maneira tal que transportasse os montes, e não tivesse amor, nada seria./E ainda que distribuisse toda a minha fortuna para sustento dos pobres, e ainda que entregasse o meu corpo para ser queimado, e não tivesse amor, nada disso me aproveitaria.⁷¹

Outra característica da religião devocional, de acordo com Sherma é que ela abriu novos caminhos de expressão religiosa para as mulheres. Como já foi dito anteriormente, no período bramânico, a mulher não era bem vinda às seitas ascéticas, restando-lhe o cumprimento do seu dever doméstico e marital (*stri dharma*), mas, a nova religião do amor, com sua cosmogonia do casal divino inspirou a autoexpressão mística das mulheres comuns, levando ao surgimento de muitas mulheres místicas e poetisas, vinculadas às escolas devocionais (SHERMA, 2000, p. 28).

Entretanto, a apropriação do discurso Bhakti pela classe dominante brâmane fez com que as principais regras de conduta (*dharmasastras*) para mulheres fossem associadas à religião devocional. Nesta perspectiva, o foco da devoção religiosa de uma mulher deveria ser seu marido (*pati, senhor*).

A maioria das escrituras indianas existiu por centenas de anos em sua forma oral antes de ser escrita por brâmanes, a casta letrada que monopolizava o conhecimento do sânscrito. Talvez, por este motivo, seja possível encontrar, mesmo nos textos sagrados para as religiões populares, argumentos em favor do sistema de castas e prescrições para mulheres típicas do bramanismo. Como exemplo, Sherma (2000, p. 35) cita o *Devi Bhagavat Purāna* onde a própria Deusa recomenda que mulheres e *śūdras* nunca recitem o texto e o ouçam apenas da boca de um brâmane.⁷²

Para a religião devocional, a deusa Lakshmi, consorte de Vishnu, seria o modelo da devotada esposa hindu. Sita e Radha são outros exemplos de proverbial adoração a seus esposos Rama e Khrisna, considerados encarnações do deus Vishnu. Estas deusas são os principais paradigmas de virtude feminina na religião *Bhakti*. Para Sherma (2000,

the guru's lotus feet, What will it all avail you? What, indeed, will it all avail? Disponível em: <http://www.indiaindivine.org/showthread.php/418865-Eight-Stanzas-in-Praise-of-the-Guru-by-Adi-Sankara>. Acesso em setembro de 2012.

⁷¹ Coríntios 13:1-3. In: Bíblia Português. Bíblia Sagrada. Tradução: Centro Bíblico Católico. 34. ed rev. São Paulo: Ave Maria, 1982.

⁷² Poema formado de 12 livros, 318 capítulos e 18.000 versos composto pelo poeta mítico Davaipayana Ved Vyasa entre os séculos VI e XIV da era cristã. In: *Merriam-Webster's Encyclopedia of World Religions*. 1999, p. 289-290.

p. 28), o vaishnavismo eleva o dever ritual das esposas (*stri dharma*) a proporções celestiais, enquanto o shivaísmo, culto ao deus Shiva, ofereceria modelos femininos mais autônomos.

Um caso excepcional foi o Vaishnavismo em Bengala. Aqui, a figura divina de Radha cresceu de tal modo que sobrepujou a de seu consorte Khrisna, abrindo caminho para o aparecimento de mulheres no papel de mestres religiosos (*acharyas*) como, por exemplo, Sita Thakurani, esposa de Advaita (1434–1539), líder do vaishnavismo em Bengala, que permaneceu como referência do movimento após a morte de seu esposo (SEM, 1982, p. 369). Mas, embora os movimentos devocionais tenham criado novas representações religiosas favoráveis às mulheres, em nenhuma tradição indiana a relação entre a Deusa e as mulheres é tão explícita quanto no pensamento Tantra.

2.5 Tantra: o universo no corpo humano

O Tantra é um conjunto de manuais ritualísticos, cuja forma escrita foi datada do século VII ao XIX da era cristã. O significado da palavra tantra se modificou notavelmente no decorrer da história. A princípio, o termo não possuía nenhum sentido religioso e significava, aproximadamente, o conjunto de conhecimentos empíricos sobre o funcionamento da matéria e da natureza ou, também, o discorrer de (*tan*) técnicas (*tra*) que poderiam ser relativas à agricultura, ao artesanato, à fisiologia, à botânica ou ao que mais tarde seria chamado, “magia”. O sentido religioso foi adquirido quando os manuais passaram a ensinar doutrina sobre a organização do cosmo, natureza e técnicas místicas. Em sentido lato, o tantra é o conjunto de procedimentos de qualquer religião e em sentido estrito é uma tradição profundamente associada aos cultos tribais e que se desenvolveu paralelamente à tradição erudita sânscrita (BHATTACHARYYA, 2005, p. 19-23). Há um conflito ideológico entre a tradição védica e a tribal, perceptível em diferentes textos védicos em que as práticas mágicas são desqualificadas e condenadas, e qualquer contato com os praticantes é considerado poluente para um brâmane:

[Devem ser evitados] aqueles que abusam de servas, que gostam de maltratar criaturas vivas e os que oferecem sacrifícios aos Ganas [espíritos tribais]⁷³

[Libações de água] não devem ser oferecidas às mulheres que tenham participado de seitas heréticas ou que tomem bebidas alcoólicas.⁷⁴

⁷³ Manusmirit capítulo III verso 164.

Dois fatores geram, em princípio, essa oposição entre a religiosidade bramânica e a indígena. Em primeiro lugar, o tantra surgiu entre as castas (*varna*) mais baixas e mesmo entre aqueles que são considerados excluídos do sistema (estrangeiros, intocáveis, tribais, ascetas). Esses são grupos que por seus hábitos alimentares, sexuais ou religiosos estão mais afastados na escala de pureza da qual o brâmane é referencial. Como esclarece Weber (1960), a religiosidade bramânica possuía um caráter ritualístico e antiorgiástico e algumas ideias e vertentes do tantra estavam enraizadas em ritos sexuais primitivos, baseados na associação mágica entre natureza e fertilidade humana, práticas consideradas abomináveis pela tradição intelectual bramânica. Os elementos dos antigos ritos não foram absorvidos pelo bramanismo e, por muito tempo, foram, ou suprimidos, ou apenas tolerados como expressão não canonizada de magia popular, por serem considerados indignos e irracionais. A intensificação do vegetarianismo, a valorização da abstinência, a condenação do adultério e o horror à mestiçagem teriam se desenvolvido a partir de uma oposição a esses cultos nativos (WEBER, 1960, p. 130-150).

As ligações do tantrismo com ritos sexuais de fertilidade são responsáveis tanto por sua popularidade quanto por sua rejeição. A associação do tantrismo com este tipo de ritual faz com que até hoje os indianos compreendam por “tântrico” um indivíduo praticante de formas condenáveis de magia. Na verdade, o uso de elementos sexuais no tantrismo é restrito às linhas da chamada “mão esquerda” (*vamachara*) praticadas por seitas minoritárias e rejeitadas por outras. Por outro lado, o tantrismo oferecia uma proposta que não contrapunha desejo sexual e salvação em um momento em que vigorava uma soteriologia baseada na renúncia. O que explica, em parte, sua difusão entre aqueles que não se adaptavam à vida ascética:

A mais elaborada teoria histórica sobre tantrismo afirma que este se desenvolveu no norte da Índia, em parte como uma reação a um longo período de supressão da sexualidade, que desde o século VI haviam degenerado as religiões em regras ascéticas insensatas. Os *yogis* fracassados abandonaram seus eremitérios [...], se infiltraram então nos veículos de comunicação da época, vale dizer, artes e escrituras religiosas. As canções, as linguagens e o humor tornaram-se cada vez mais grosseiros [...]. É por isso que santos indianos como Guru Goraknath, Kabir, Gyaneshwara e Nanak se opuseram ao tantrismo (KALBERMAATTEN, 2003, p. 252).

⁷⁴ Manusmrit capítulo V verso 90.

Outro elemento que contribuiu para o processo de formação do Tantra foi o trânsito de pessoas e ideias que ocorria entre indianos, chineses e tibetanos no nordeste da Índia. Como observa Raveri (2005, p. 74), as regiões onde o tantrismo se desenvolveu eram áreas de fronteira; o Kashmir, o Bengala, o Assam – zonas de intercâmbio cultural, onde a penetração bramânica era mais fraca. O intenso contato destas regiões com a China e o Tibete também contribuiu para o desenvolvimento da doutrina tântrica. De acordo com Bhattacharyya (2005, p. 103), não havia religião organizada na China antes da chegada do budismo no primeiro século da era cristã. A religiosidade dos chineses consistia em uma variedade de cultos tribais e rituais de devoção aos antepassados e às divindades femininas como Shang Ti. Mas já existia a ideia taoísta dos princípios de opostos *yin* e *yang*, concebidos como energia feminina e masculina. O budismo absorveu os elementos religiosos locais, misturando filosofias indianas, magia erótica e taoísmo. Essa combinação inusitada provocou uma rápida difusão das práticas e doutrinas tântricas tanto entre budistas quanto entre bramanistas a partir da segunda metade do primeiro milênio d.C.

Foi novamente o grande sistematizador do hinduísmo, Adi Shankara Acharya que unificou elementos compatíveis entre os Vedas, os textos Bhakti e o Tantra em um todo coerente e coeso, incorporando-os à teologia sânscrita. Em especial, o culto à Deusa passou a ter contornos mais teológicos, ou na terminologia durkheimiana: saiu da esfera da magia popular para ascender ao patamar de religião. Os aspectos mais filosóficos do tantrismo, como a equiparação entre o corpo humano (microcosmo) e o universo (macrocosmo) e a devoção à Mãe como maior das divindades foram mantidos, os elementos considerados grosseiros foram retirados, sublimados ou receberam uma interpretação metafórica.

Apesar da tendência indiana a assimilar e fundir as religiões, nem tudo pode ser misturado, há um filtro ideológico que seleciona os elementos que podem ser amalgamados e os rituais religiosos parecem constituir uma fronteira por vezes mais impermeável que a doutrina. Uma observação que vale não apenas para o hinduísmo, no qual a separação entre doutrina (*marga*) e ritual (*dharma*) é explícita, mas também para conjuntos religiosos que simpatizam com outras filosofias e cosmologias, mas rejeitam a comprometedor participação em seus rituais, como hindus que se interessam por ideais cristãos, mas não participariam da comunhão, ocidentais que gostam de *yoga*, mas não iriam a um *puja*, pessoas que acreditam em reencarnação, mas não tomariam

parte de uma mesa mediúnica do espiritismo etc. Assim sendo, o ritual costuma ser um tabu mais forte que a doutrina religiosa.

Como esclarece Rebollo, no decurso da mediação cultural são absorvidos apenas os elementos convenientes, pois o processo é sempre seletivo e nem todas as fronteiras são permeáveis.

A permeabilidade cultural não é total nem geral e sim seletiva, [...] Não se aceita tudo, nem de igual maneira, nem em todas as épocas e ocasiões [...] entre os diversos sistemas culturais existem fronteira “brandas” cujo acesso se permite quase de modo geral e fronteiras “duras” ante as quais impõem critérios exclusivos de seleção para serem ultrapassadas (REBOLLO, 1999, p. 351).

Embora Shankara não fosse um shakta no sentido sectário do termo, e sim um brâmane, preceptor da doutrina não dualista (*Advaita Vedanta*), segundo a qual o espírito individual e o absoluto são um só, sua abertura à religiosidade devocional das massas determinou, definitivamente, a inclusão do shaktismo no hinduísmo ortodoxo. Seu poema “Ondas de Beleza” (*Soundarya Lahari*) é considerado um dos textos básicos, tanto do shaktismo, quanto do tantrismo. O próprio brâmane Shankara tornou-se um dos maiores devotos da Grande Mãe, como mostra a primeira estrofe de Saudarya Lahary:

O Senhor Shiva só se torna capaz
de criação neste mundo se estiver unido à Shakti
Sem ela, ele não é capaz nem do mínimo movimento
Então, como pode alguém
Que não canta em teu louvor
Ser digno de adorar-te?
Oh, Deusa minha, que é adorada pela trindade.⁷⁵

Uma das características mais marcantes do tantrismo é sua atitude liberal em relação às mulheres. Os textos tântricos evidenciam uma atitude de reverência em relação às mulheres enquanto representações físicas de Shakti, o poder da deusa. As mulheres são aceitas como aspirantes no caminho tântrico e recebem o direito de serem gurus e conferirem iniciação (*diksha*) a seus discípulos. A fim de compreendermos

⁷⁵ Nossa tradução livre para: Lord Shiva, only becomes able to creation in this world along with Shakti./ Without her, ever an inch he cannot move/ An so how can, one who does not sing your praise, become adequate to worship you/ Oh, Goddess mine/ Who is worshipped by the trinity. In: Soundarya Lahiri. Parte I verso I. Disponível em [http://stotraratna.sathyasaibabrotherhood.org/g13.htm](http://stotraratna.sathyasaibababrotherhood.org/g13.htm). Acesso em setembro de 2012.

como a mulher de carne e osso pode ser identificada com a deusa é preciso primeiro compreender a ideia de Shakti para o tantrismo.

Segundo Sherma, o termo *shakti* (força, poder) já estava presente na literatura védica, mas a semântica se modifica no decorrer do tempo. Inicialmente, significa simplesmente “força”, depois a “personificação de um poder cósmico imanente, esposa de uma divindade masculina”, evoluindo em seguida para a noção de “realidade última, poder inerente à criação”. Esta nova concepção é sistematizada pela primeira vez no texto do século VI *Devi Mahatmyam*. Aqui, a deusa não é apenas o poder do absoluto, mas o próprio absoluto, com completa autonomia criativa. O deus Shiva, contraparte masculina de Shakti, é mera testemunha transcendente do universo, sua participação no processo de criação é limitada. Como na crença comum a muitos povos iletrados, a matrilinearidade é a regra e o pai tem um papel coadjuvante, ou até ausente na concepção (SHERMA, 2000, p. 32).

Shakti permeia o universo e é imanente em cada ser humano na forma de *Kundalini Shakti*, força vital e espiritual latente, que permanece enrolada (*kundal*) e adormecida no corpo, na base da coluna vertebral, no osso sacro. O despertar e ascensão da kundalini são vistos pelo praticante como o caminho de Shakti em direção à Shiva. Nessa teologia, o princípio feminino é ativo e o masculino, passivo. A união dos opostos, masculino e feminino dentro de si mesmo, é o objetivo almejado pelo devoto, e molda de certa forma a atitude tântrica em relação ao corpo e aos sexos. Ao contrário da filosofia védica *samkhya* que via a consciência como um princípio masculino (*Purusha*) e a matéria inconsciente como princípio feminino (*Prakriti*), o tantrismo percebe ambos como dotados de consciência. A mulher, enquanto representante privilegiada da força feminina, não apenas deixa de ser obstáculo ao caminho espiritual, como é o complemento indispensável ao buscador, ela é sua *Shakti*, sua força, sua sorte e seu poder. Sem ela nada poderá ser alcançado.

Conforme Bhattacharyya (2005, p. 154), até o século XIII o Tantra⁷⁶ já havia assimilado diversos cultos de origem regional, tribal e sectária, e assumido, completamente, um caráter shakta (devoção à Devi). A partir do século XIV já havia penetrado em todas as práticas religiosas indianas, inclusive na literatura sânscrita. Entre os séculos XVII e XIX foram compostos vários textos Shakta–Tantra como o

⁷⁶ Utilizamos letra maiúscula ao nos referirmos às escrituras e minúscula quando nos referimos à corrente filosófica.

Mahanirvana Tantra, caracterizado por uma visão bastante liberal, tanto em relação às castas inferiores, quanto às mulheres:

Aquele aspirante tântrico que recusa iniciar um chandala [intocável], ou um yavana [estrangeiro, grego] no Kula Dharma [seita tântrica], considerando-os inferiores, ou a uma mulher devido à falta de respeito por ela, é ele mesmo inferior, e descende em seu caminho.⁷⁷

Sherma observa que a presença, ainda que discreta, de liderança religiosa feminina no Vaishnavismo de Bengala, se deve a influência do tantrismo nesta região. É aqui também que encontramos as escolas Natha e Sahajayana (caminho natural), cujas bases filosóficas são claramente tântricas. Essas escolas defendiam o valor do corpo humano não apenas como veículo, mas como repositório da verdade. A escola Natha é inspirada na doutrina do Yoga de Pantajali e enfatiza a importância da purificação do corpo. De acordo com sua filosofia, quando os canais interiores de energia (*nadis*) estão purificados, a *Kundalini Shakti* pode ascender pela coluna vertebral energizando e iluminando o devoto. A diferença entre a perspectiva tântrica do Natha e a doutrina ascética de Pantanjali é que o corpo não é negado ou transcendido, mas divinizado pela energia feminina. O sincretismo entre Yoga e Tantra se caracteriza por incorporar a teoria dos três canais de energia, e, também, por manter uma perspectiva tântrica de imanência na qual não há a dicotomia puro-impuro presente no pensamento de Pantajali.

Segundo Briggs (1982, p. 170), os seguidores da escola Natha também permitiam divórcio e recasamento, autorizavam a iniciação de meninas a partir dos doze anos de idade, aceitavam todas as castas, inclusive os intocáveis, e todas as mulheres, até mesmo as inauspiciosas viúvas. Vemos que enquanto o shaktismo venera, principalmente, o princípio feminino sobrenatural, o tantrismo estende a sacralidade à mulher de carne e osso, como percebido no seguinte trecho do *Shaktisamagama Tantra*:

A mulher é criadora do universo
O universo tem sua forma.
A mulher é a fundação do mundo
Qualquer forma que ela tome
É uma forma superior [...]
Não houve, não há e não haverá,

⁷⁷ Mahanirvanatantra capítulo XIV, verso 187. In: MAHANIVARNATANTRA: mantra of the great liberation. Translation Arthur Avalon [Sir John Woodroffe]. 1913, Disponível em: <<http://www.sacred-texts.com/tantra/maha/index.htm>>

Nenhum lugar sagrado como a mulher.
Nenhuma santa yoga para comparar com ela,
Nem fórmula mística ou asceticismo compara-se a ela⁷⁸.

O aspecto doutrinário do tantrismo abriu possibilidades para uma efetiva valorização das mulheres no âmbito sócio religioso, ainda que sua filosofia não represente um discurso hegemônico, e sim concorrente ao da tradição ortodoxa bramânica. Desde o período védico até o atual, os diversos sistemas de crenças surgidos na Índia se confrontaram e se fundiram e, parece claro, que as representações religiosas presentes no shaktismo, e especialmente no tantrismo, forneceram o cabedal simbólico que possibilitou o aparecimento de mulheres-gurus no século XX e o desenvolvimento do corpo mitológico e doutrinário do Movimento Sahaja Yoga.

⁷⁸ Cf. KHANNA, Madhu. The Goddess-Women Equation in Shakta Tantras. In: BOSE, Mandakaranta (Ed.). *Faces of Feminine in Ancient, medieval and Modern India*. New York: Oxford University Press, 2000, p. 115.

CAPÍTULO III: O SAHAJA YOGA E SEUS MITOS

3.1 Mito e Memória

Segundo Jean-Pierre Vernant, a noção de mito que herdamos dos gregos pertence a uma tradição de pensamento que é própria do Ocidente, segundo a qual o mito se define pelo que não é; ele é oposto ao real por ser considerado ficção e, ao mesmo tempo, ao racional, por ser considerado absurdo (VERNANT, 1987, p. 170). Para os gregos do período arcaico (800 a.C. a 500 a.C), *mythos* significava discurso, relato, narrativa ou ainda, enunciação; e constituía um gênero narrativo que seguia regras próprias, diferentes das do discurso demonstrativo baseado no encadeamento lógico de argumentos. A narrativa mítica era produzida por poetas e cantores inspirados pelas Musas, filhas de Mnemosyne, a memória. A potência religiosa da memória permitiria ao poeta o dom da vidência com a qual ele poderia descortinar a verdade (*Alétheia*). Em contrapartida, o esquecimento (*Léthe*) era filho da Noite, associado à escuridão e à morte e oposto ao conhecimento. A palavra, inspirada pelas musas, instituía os seres. Era a memória, portanto, que realizava a passagem da escuridão do esquecimento e do não-ser para a revelação da existência. A memória funcionava como elemento de coesão dos laços sociais legitimados em narrativas míticas cuja consciência temporal não distinguia presente, passado e futuro (HELLER, 1993, p. 19).

Foi somente na antiguidade clássica que a noção de verdade se desvinculou da memória e, conseqüentemente, do mito. Segundo Vernant (1987, p. 171), entre os séculos VIII e IV a.C. ocorreram uma série de rupturas no universo mental dos gregos que culminaram na cisão entre narrativa mítica e discurso lógico, agora compreendidos como categorias separadas e opostas. Para o autor, a introdução da escrita na sociedade grega foi um dos primeiros fatores desta mudança tanto epistêmica quanto social.

Em sociedades ágrafas, como a Grécia do período arcaico, o papel da memória é central para a construção, transmissão e conservação do conhecimento, em especial aquele que é considerado uma revelação de caráter religioso. Talvez seja essa a razão pela qual Sócrates tenha reagido negativamente à transcrição do discurso oral grego para o escrito. Para o filósofo, a falta do exercício da memória⁷⁹ iria introduzir na alma

⁷⁹ Sócrates se refere à memória cognitiva, esta seria adquirida por meio do diálogo filosófico e não pelas técnicas mnemônicas utilizadas pelos sofistas para vencer debates. In: Michael Rossington and Anne Whitehead. *Theories of Memory*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2007.

as sombras do esquecimento e conseqüentemente da ignorância. Em Fedro, ele se manifesta através de um diálogo entre Tamuz e o Deus Thot, inventor da escrita:

Tu, como pai da escrita, espera dela com o teu entusiasmo precisamente o contrário do que ela pode fazer. Tal coisa tornará os homens esquecidos, pois deixarão de cultivar a memória; confiando apenas nos livros escritos, só se lembrarão exteriormente e por meio de sinais, e não em si mesmos. Logo, tu não inventaste um auxiliar para a memória, mas apenas para a recordação (PLATÃO, 2004, p. 119).

Uma das características da narrativa mítica oral é ser, normalmente, acompanhada de música, gestos, entonações e dramatizações com o objetivo de promover uma comunhão afetiva com os ouvintes e facilitar a inscrição do narrado na memória popular. Por outro lado, a nova organização do discurso escrito segue acompanhada de uma análise mais rigorosa e uma ordenação mais estrita da matéria conceitual. De acordo com Vernant, essa mudança representa não apenas um modo diferente de expressão, mas uma nova forma de pensamento (VERNANT, 1987, p. 172).

Esta nova forma de organização do pensar que mobiliza outros elementos de persuasão se reflete no nascimento da História como uma nova disciplina, que busca não a verdade revelada, mas aquela comprovada pelos fatos. Como mostra o comentário de Políbio (século II a. C):

O historiador não deve se servir da história para provocar a emoção dos leitores por meio do fantástico [...] e sim apresentar os fatos e as palavras absolutamente de acordo com a verdade, ainda que por ventura sejam muito ordinários. Pois a finalidade da história não consiste em comover e fascinar por um momento os ouvintes, e sim, em instruir e convencer para sempre as pessoas estudiosas com atos e discursos verdadeiros⁸⁰.

A filosofia grega se divorcia do pensamento mítico e a busca do conhecimento passa a se dar pela lógica aristotélica do raciocínio demonstrativo. Para Aristóteles, o conhecimento se origina de percepções dos sentidos que se tornam inteligíveis por meio da atividade imaginativa. Aristóteles diferencia memória - conjunto de imagens do passado, de reminiscência - a faculdade do intelecto de evocar voluntariamente as

⁸⁰ In: Jean-Pierre Vernant. *Mito y Sociedad en la Grecia Antigua*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 1987, p. 175.

lembranças. Com Aristóteles, mito e *logos* se tornam claramente distintos (VERNANT, 1987, p. 177). A partir de então, a tradição ocidental, especialmente a partir do nascimento da ciência moderna no século XVII, atribui ao mito, cada vez mais, um estatuto social e intelectual de inferioridade. O Mito passa a se opor à noção de verdade, da qual já fora considerado revelação.

Foi somente durante o florescer de novas áreas do conhecimento como antropologia, folclore, filologia comparada e crítica bíblica, no final do século XIX, que os estudiosos ocidentais voltaram a interessar-se seriamente pela mitologia dos diferentes povos. A moderna reabilitação do mito assim como o estudo da mitologia indiana foi, em grande medida, impulsionada pelo nacionalismo alemão e o movimento romântico do século XIX. Um elemento chave foi o desenvolvimento da noção de *Volk* – povo, uma ideia que se aplicava às pessoas que compartilhavam certas características raciais e culturais preservadas em suas lendas e mitos. Nesse mesmo período, importantes traduções de textos sânscritos tornaram-se pela primeira vez, acessíveis no continente europeu. Alguns dos primeiros estudos⁸¹ de textos hindus realizados por europeus como Burnouf (1840); Kennedy (1831) e Wilson (1940) concentraram-se nos Purāṇas, mas a descoberta dos Vedas no século XIX tirou o prestígio desta literatura (ROCHER, 1986, p. 5).

Apenas no início do século XX é que os eruditos voltaram a estudar a literatura pós-védica, os épicos *Mahabharata* e *Ramayana* e, especialmente, os *Purāṇas*. A partir da descoberta da familiaridade entre o seu idioma e o sânscrito, os alemães passaram a cultivar uma imagem altamente idealizada da Índia, como pátria dos povos indo-europeus e infância da Europa, como se observa no comentário de Müller (1883, p. 4):

Uma corrente inquebrável conecta nossa geração e a dos ancestrais da raça ariana e o Veda é o mais antigo livro que temos no qual temos que estudar o início de nossa linguagem e tudo o que está imerso em linguagem.

Apesar de o autor acentuar a importância do mito para se compreender a religião, ele é mais lembrado por sua teoria do mito como uma “doença da linguagem”. Para o filólogo, o caráter absurdo e incongruente do mito se explica por uma espécie de

⁸¹ Cf. Eugène Burnouf. *Le Bhagavata Purāṇa*. Paris: Imprimerie Royale, 1840; Vans Kennedy. *Research into the Nature and Affinity of Ancients and Hindu Mythology*. London: Longman, 1831; Horace Wilson, (Trad.). *The Vishnu Purāṇa: system of hindu mythology and tradition*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1840.

desvio, perversão metafórica no curso da língua. A mitologia seria, essencialmente, um discurso patológico, cujas raízes estariam na experiência dos grandes fenômenos cósmicos, como o retorno regular do sol e o estrondo do trovão. Segundo a teoria naturista, defendida por Müller, a religião dos povos védicos teria sido uma forma de adoração da natureza. Os deuses teriam sido, na verdade, fenômenos naturais personificados em seres sobrenaturais (LITTLETON, 1973, p. 33).

Já para escola antropológica inglesa, representada por, dentre outros, Edward Taylor e Lucien Levi-Bruhl, as extravagâncias encontradas nos mitos corresponderiam a uma etapa de desenvolvimento social e intelectual atravessada por toda a humanidade, mas à qual os povos arcaicos ainda estariam presos, o que evidenciaria o estágio atrasado dos não europeus na corrente evolucionista (VERNANT, p. 192). Apesar dos representantes dessa escola terem demonstrado que os mitos configuram uma espécie de estrutura elementar presente em todas as religiões e visões de mundo, é possível verificar nessas teorias, que elas não consideram o mito uma categoria específica dotada de valores objetivos, mas o desqualificam como produto de mentalidades primitivas. Além disso, recorrem a explicações universais, ignorando a diversidade de contextos culturais, religiosos e sociais.

Para a epistemologia indiana, assim como a da Grécia arcaica, o mito está intrinsecamente associado à memória. De acordo com a tradição indiana, existem duas fontes principais para o conhecimento da verdade: O *Śhrúti* ou “o ouvido” e *Smṛti* ou “o lembrado”. O *Sruti* é a verdade revelada de forma direta pela divindade ou instância sagrada ao profeta (*rishi*) que “ouve”, memoriza e supostamente transmite exatamente como foi ouvido. Desse modo, as escrituras *Śhrúti* são dotadas de autoridade incontestável enquanto revelação divina. São consideradas como fonte de verdades eternas, sem autor nem data. As escrituras védicas se incluem nesta categoria. O termo Veda significa conhecimento e se origina da raiz sânscrita *vid*, presente no latim *video*, ver. Através de técnicas mnemônicas, os brâmanes aprendem a recitar os Vedas, seguindo o mais fielmente possível a métrica e o ritmo dos cânticos, pois a memória evocada pretende ser idêntica ao passado (DETIENNE, 1992, p. 80).

O lembrado é produto das reminiscências dos eruditos, profetas e poetas situados no tempo secular. Nesta categoria estão os épicos históricos (*Itihāsa*), histórias sobre os deuses e lendas populares (*Purāṇa*) e guias rituais para família, textos normativos e legais (*Dharmasastra*). Em se tratando da cultura indiana, não encontramos um termo equivalente a “mito”. As coletâneas de relatos *Itihāsa* e *Purāṇa* formam as duas

narrativas sobre eventos passados, e ambas fazem parte da literatura de *smṛti* ou literatura da memória (TULL, 2008, p. 252).

Os *Itihāsa*, do sânscrito “aconteceu assim”, compreendem os épicos históricos, em especial o *Mahabharata* e o *Ramayana*. Esses textos contêm relatos de guerras, anexações de territórios e genealogias reais. No entanto, aproximam-se, no seu estilo, daquilo que Collingwood (2001, p. 29) denominou “história teocrática”, um relato sobre o passado que não se configura ciência histórica no sentido ocidental por atribuírem as ações humanas à influência dos deuses e por não serem fruto de uma investigação sistemática.

As narrativas purânicas constituem o mais próximo daquilo que Collingwood (2001, p. 30) chamaria de mito, uma forma de semi-história na qual os deuses são os personagens principais e a linguagem da sucessão temporal é apenas metafórica e por isso a-histórica. O termo *Purāṇa* significa “antigo, pertencente ao passado”, esses textos completados entre 400 a.C. a 400 d.C., se originam da antiga tradição dos bardos que recitavam abertamente para a população, ao contrário dos Vedas que eram recitados apenas para uma seleta audiência de iniciados (ROCHER, 1986, p. 54). São dezoito Purāṇas principais, estimados em 400 mil versos com inúmeras versões que se classificam de acordo com a divindade a que são dedicados, como o *Vishnu Purāṇa*, *Ganesh Purāṇa* ou *Devi-Bhagavat Purāṇa*. Como produções da memória, os mitos narrados nos Purāṇas apresentam diversas versões que variam de acordo com a região e os interesses históricos e sociais. Como esclarece Nora (1993, p. 9), essa multiplicidade é própria da dinâmica da memória:

A memória é a vida. Sempre carregada por grupos vivos e, neste sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dualidade da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações.

Para Detienne (1992), a fim de se decorar um texto, sem modificá-lo em nada, é indispensável a existência de um modelo escrito que possibilite a correção das inexatidões. Diante dessa impossibilidade, algumas sociedades procuram fixar suas tradições confiando-as aos profissionais da memória que exercem uma pressão para que haja uma repetição imutável de palavras, narrativas e cantos litúrgicos. Isto é especialmente verdadeiro no caso da memorização dos Vedas, baseados na teologia do poder da palavra, em que qualquer alteração mudaria a ordem do mundo.

Já os mitos são produtos originários da memória oral, que na ausência de sistemas de registro escrito, misturam os saberes já constituídos com novas imagens, práticas gestuais e situações que “tornam inoperante o modelo de uma memória mecânica dedicada à repetição” (DETIENNE, 1992, p. 79). Os mitos fazem parte da memória coletiva, não pertencente a um passado registrado, mas a um saber presente, em constante processo de reinterpretação e que se reinventa a cada vez que é narrada. Por esse motivo, entre as várias versões conhecidas dos mitos, selecionamos somente aquelas que circulam atualmente no Movimento Sahaja Yoga.

3.2 A Mitologia do Sahaja Yoga

A Índia e a Grécia costumam ser consideradas exemplos de regiões invadidas por povos indo-europeus, que para lá teriam levado um panteão de divindades masculinas. Apesar disso, o hinduísmo, maior religião da Índia, é a única das maiores religiões teístas hodiernas, na qual divindades femininas são, pelo menos, tão legítimas, populares e importantes quanto às masculinas, apesar da sociedade hinduísta ser decididamente patriarcal⁸² (GROSS, 1996, p. 1988).

Para Campbell (1994, p. 142), a supremacia que os indo-europeus exerceram sobre as comunidades agrícolas deveu-se, também, a uma superioridade tecnológica. Esses povos aprenderam a montar cavalos e guiar carruagens de duas rodas. Essa nova arma militar móvel teria inspirado o impulso expansionista e a formação de impérios como dos hititas na Anatólia (1650 a.C.) e a dinastia Shang na China e os indo-arianos na Índia. Diante desses conquistadores, as civilizações camponesas mais antigas não teriam tido chance de defesa, é o que parece demonstrar os esqueletos de homens, mulheres e crianças, mortos à espada, encontrados nas escavações de Mohenjo-Daro, no Vale do Indo.

A chegada dos indo-europeus é considerada por muitos autores como o elemento que introduziu o patriarcado no Ocidente, sendo a Grécia um caso emblemático. No entanto, embora a teoria da invasão ariana pareça adequada para Grécia e Índia, ela não funciona tão bem para explicar a passagem para uma sociedade patriarcal em outros

⁸² Os grupos étnicos Khasi, Nayar e Garo são exemplos de comunidades existentes na Índia que mantêm uma organização social que pode ser caracterizada como matriarcal, isto é, as mulheres são as chefes de família e/ou do clã, a transmissão de bens se faz a partir dos membros do sexo feminino, a linha de parentesco é matrilinear e pratica-se a matrilocalidade; os maridos mudam-se para as tribos das esposas.

países asiáticos como, por exemplo, o Japão do século III (GROSS, 1996, p. 166). Portanto, mesmo que uma possível invasão tenha ocorrido, devemos ter em vista que a questão da dominação masculina é um fenômeno complexo e multicausal. De fato, as deusas gregas podem ter perdido autonomia, mas não foi a presença dos indo-arianos que as fez desaparecer da religião grega, e sim o posterior triunfo do monoteísmo cristão. Assim sendo, o monoteísmo masculino parece ser um resultado, e não a causa de uma suposta emergência do patriarcado.

As economias agrícolas subdesenvolvidas, onde a fertilidade da terra matriz é o elemento mais essencial à sobrevivência, possuem a tendência de criar sociedades matriarcais. Ao contrário, sociedades pastoris e guerreiras costumam ter uma organização patriarcal, que se reflete também nas crenças religiosas, pois suas divindades principais são masculinas, extrovertidas e celestes (BHATTACHARYYA, 1996, p. 5). Dentro desta perspectiva, o autor parece concordar com Gross, quando afirma que é a organização material da sociedade que fornece os modelos para a construção dos mitos e das crenças:

Como sabemos de estudos interculturais e históricos da religião, mudanças materiais e tecnológicas e mudanças no simbolismo ou ideologia social e religiosa, estão sempre intimamente conectadas. Mas neste caso particular, não parece razoável atribuir aos símbolos religiosos o papel de agente causal porque é mais provável que a dominação masculina tenha resultado de mudanças tecnológicas do que de novas crenças (1996, p. 165).

Em sua análise sobre memória coletiva e grupos religiosos, Halbwachs (1985) observou a coexistência de dois estratos de pensamento religioso na Grécia antiga: um proveniente das divindades olímpicas pertencentes ao panteão dos invasores indo-arianos e outro das divindades femininas e telúricas cultuadas pelos agricultores pelasgos, povo nativo da Grécia. A tradição ariana tornou-se dominante, mas muitos elementos dos cultos primitivos foram modificados, adaptados e então, assimilados à religião grega, não desaparecendo completamente da memória coletiva.

Segundo Halbwachs, é uma lei do pensamento coletivo que os ritos e crenças do passado não sejam excluídos, mas reorganizados de acordo com os interesses do presente. Ainda refletindo sobre a história da Grécia, Halbwachs acredita que os relatos de matrimônios das divindades pelasgas com deuses olímpicos representem uma tentativa de conciliação entre as memórias dessas diferentes culturas: “dessa forma a

sociedade sente que a nova religião não é um passo no desconhecido, mas que contém elementos que lhe são familiares” (HALBWACHS, 1985, p. 244-252).

O autor admite que exista uma negociação entre tradição e os interesses do presente. Porém este processo visaria um consenso em prol de uma estabilidade social. Para o sociólogo, a memória é uma representação do passado construído coletivamente e partilhado pelo grupo, e a versão hegemônica é aquela que foi moldada pelos quadros sociais da memória que formam a identidade coletiva, os mitos serão frequentemente o reflexo desse processo de adaptação e acomodação de memórias.

De acordo com essa perspectiva, a adaptação das memórias dos diversos grupos é realizada em prol da coesão social. No entanto, é possível observar que os arranjos nem sempre ocorrem dessa maneira harmoniosa, e as disputas de memórias religiosas também se refletem nas narrativas míticas. Muitos mitos que sobreviveram até nossos dias, contam da vitória dos olímpicos sobre os espíritos da terra representados como seres monstruosos. Podemos verificar que, de fato, durante o desenvolvimento histórico das religiões, muitas vezes as divindades dos povos vencidos foram assimiladas ou demonizadas. Quanto às divindades femininas, casavam com os novos deuses patriarcais, como Hera com Zeus ou eram destruídas por eles, como Tiamat por Marduk, personagens da mitologia babilônica:

Nos mitos posteriores patriarcais, masculinos, tudo o que é bom e nobre foi atribuído aos novos senhores deuses heroicos, deixando para os poderes nativos naturais apenas o caráter de obscuridade. A isso foi acrescentado também um julgamento moral negativo (CAMPBELL, 2004, p. 28).

Porém, enquanto no Ocidente as religiões monoteístas empreenderam uma bem sucedida cruzada contra todas as representações do sagrado feminino, simbolizado pelas deusas ditas pagãs, na Índia, a memória de um divino feminino resistiu a todas as tentativas de apagamento. Na disputa de memórias com as religiões patriarcais, onde a divindade criadora é exclusivamente masculina, a ideia da mãe divina indiana emergiu com vigor suficiente para tornar-se uma das principais divindades pessoais (*Īśvara*) do hinduísmo.

A seguir analisaremos alguns dos principais mitos constituintes do Sahaja Yoga em busca de representações religiosas do feminino nas narrativas reproduzidas pelo movimento. Nosso objetivo é identificar de que forma a mitologia, enquanto manifestação da memória coletiva dos grupos religiosos, legitima determinadas práticas

sociais. A análise será comparativa e buscará as semelhanças de elementos mitológicos de diferentes espaços geográficos e conjunto culturais.

3.2.1 A criação do mundo pela Adi Shakti

De acordo com o Sahaja Yoga, a fonte divina é única, onipotente, onisciente e onipresente, porém, no processo de criação, esse ser divino teria tomado diferentes formas e funções aparentes, como diferentes partes de um mesmo corpo. Esse ser é denominado *Sadashiva* ou Espírito Primordial, e no período anterior à criação, teria estado adormecido e girando ao redor do cosmos em sentido horário, até que o poder do desejo (*Icha Shakti*) que nele vivia expressou por si mesmo a vontade de ter uma órbita independente. Essa separação provocou o primeiro som e gerou a primeira das potências divinas, a Inocência. Após milhões de anos, *Ichha Shakti* desejou reunir-se a *Sadashiva*, mas o choque do contato e o jogo amoroso de atração e repulsão (*lassya*) desintegrou sua órbita (*parikrama*) em três partes, dando origem a três poderes femininos chamados Mahasarawati, Mahalakshimi e Mahakali que representam respectivamente os poderes da criação, conservação e destruição do universo. Todas as outras divindades teriam surgido destas três mães e formado os pares masculino-feminino na forma dos casais Brahma e Sarasvati, Shiva e Parvati, Vishnu e Lakshmi (BABAMAMA, 2000, p 190).

O primeiro aspecto a ser observado neste mito, que parece uma forma poética de discorrer Astrofísica, é a ideia de união dos princípios masculino e feminino em um só ser espiritual andrógino, cujo aspecto masculino é apresentado como “dormente”, enquanto o feminino é representado como dinâmico, pois na forma de poder do desejo, inicia o ciclo de criação. A primeira geração de deuses também é feminina e forma a trindade original que cria, conserva e destrói o universo. É importante ressaltar, no entanto, que a multiplicidade de deuses é apenas aparente, pois a semente andrógina *Sadashiva*, embora mero expectador do processo, permanece como a origem de todas as coisas.

Após esta primeira geração, todas as energias giraram vigorosamente e explodiram, criando o universo. O sol, que seria uma parte da *Mahasaraswati*, a lua que seria um fragmento de *Mahakali*, a Terra, que seria uma parte da energia mantenedora *Mahalakshimi*, além das estrelas e planetas. Depois de muito tempo, os seres humanos foram criados à imagem e semelhança de Deus, homem e mulher, cada qual com a

centelha divina, reflexo de Sadashiva localizada no coração.⁸³ Porém, esses primeiros seres humanos não se diferenciavam dos animais, por não terem o conhecimento do bem e do mal, não terem livre arbítrio e não poderem evoluir. Foi por iniciativa da Adi Shakti que os seres humanos primordiais, Adão e Eva, receberam um sistema intrínseco pelo qual poderiam buscar a emancipação e reconhecer a ascendência divina em si mesmos. Foram então formados centros de energia no sistema nervoso humano (*chakras*) sob a responsabilidade das diferentes divindades, enquanto que a energia residual da Adi Shakti, chamada *Kundalini*, se instalou na base da coluna vertebral, na forma de desejo espiritual latente. A Trindade Mahakali, Mahasaraswati e Mahalakshimi ocupou respectivamente os canais⁸⁴ esquerdo, direito e central do corpo humano, que correspondem, entre outros atributos, às dimensões emocional, mental e espiritual da existência. Diversos mestres e encarnações divinas teriam vindo a Terra, sucessivamente, a fim de despertar as qualidades de cada um dos centros energéticos e assim promover a evolução dos seres humanos (BABAMAMA, 2000, p 192). A abertura do último chakra sob a responsabilidade da Adi Shakti, equivaleria à ruptura de um ovo ou ao fim de um processo de gestação e, portanto, ao nascimento do Ser Humano Divinizado.

Esta versão da criação se diferencia do mito cosmogênico hebreu narrado no Gênesis, onde além de não haver menção a uma imagem divina materna, a figura feminina representada por Eva é culpabilizada por desobedecer a Deus e desejar o conhecimento. Além disso, é curioso que a Adi Shakti tenha levado o desejo de emancipação na forma de Kundalini, cuja representação mítica é uma serpente enrolada, enquanto no mito bíblico a serpente na árvore do conhecimento seja a responsável pela queda do homem.

A narrativa do Gênesis se assemelha aos mitos e rituais encontrados na Suméria, nos quais a Deusa Nammu, era chamada Deusa da Árvore da Vida e representada como uma mulher com cabeça de serpente. Inúmeras divindades femininas são representadas com serpentes, como a deusa das serpentes descoberta em Creta, por Arthur Evans em 1903, Isis Thermoutis do Egito e Athena da Grécia. Campbell (2004) observa que na região do Levante, a serpente “era uma divindade legítima, reverenciada por pelo menos sete mil anos antes da composição do Livro do Gênesis”. Devido à sua capacidade de

⁸³ Cf. Está sempre no coração humano o espírito do tamanho do polegar. Valli Upanishad Verso 17.

⁸⁴ Ida, Pingala e Sushuma Nadi, são os três canais de energia, ou gunas, de acordo com o Yoga de Pantajali.

perder a pele e rejuvenescer, a serpente foi o símbolo privilegiado do renascimento e da transformação, associada por um lado às águas dos rios e córregos, onde circula com desenvoltura e, por outro às raízes das árvores, onde descansa. Para Campbell (2008, p. 31), a demonização da serpente reflete um discurso proveniente de outro substrato mitológico: o dos povos da “Europa ária”; gregos, romanos, celtas e germânicos além dos “árrios do Levante” como semitas, hebreus e persas, que em sua religiosidade percebem o Deus criador como distinto e separado do homem criatura e protestam, em suas mitologias, contra os cultos da fertilidade da Terra e da natureza, dos quais a Deusa e a serpente são símbolos primeiros.

Mas na Índia, por algum motivo, a antiga mitologia da serpente sagrada que traz o renascimento espiritual e que se entroniza na Árvore da Vida ressurgiu e ressoou vigorosamente na voz do povo, a despeito do prestígio atribuído às divindades masculinas e celestes da cultura ária, islâmica e cristã. Mesmo sobrevivendo como memória paralela à tradição letrada, a devoção à Mãe jamais desapareceu da memória coletiva indiana.

A partir da análise desta narrativa concluímos que o Movimento Sahaja Yoga não é apenas um movimento com liderança feminina, mas uma religião cujo mito fundador é baseado no papel da Mãe Primordial – Adi Shakti, na criação e salvação da humanidade. Nirmala Devi é vista pelos praticantes como a representante desse princípio materno universal. Percebemos que, desse modo, não é uma mera contingência que o Sahaja Yoga tenha uma mulher como fundadora, mas, de acordo com esse mito, essa é uma necessidade incontornável.

3.2.2. O Nascimento de Ganesha

Ganesha é uma das divindades mais populares do hinduísmo e é altamente reverenciada no Movimento Sahaja Yoga. De acordo com Narain (1991, p. 27), o culto à Ganesha teria se desenvolvido na Índia durante o império Gupta, nos séculos IV e V da era cristã. Há diversas versões sobre o nascimento de Ganesha. Em algumas é o Deus Shiva que concebe a criança, mas sua esposa Parvati, enciumada, lhe confere uma cabeça de elefante. Em outras, a criança é concebida conjuntamente por Shiva e Parvati, mas perde a cabeça ao ser mirada por Shani (o planeta Saturno) ou como um castigo à Shiva (IRONS, 1967, p. 102). A versão que analisaremos aqui é uma variante da

narrativa presente no *Shiva Purāṇa* e que é também reproduzida nos discursos do Sahaja Yoga.

Segundo o mito, uma vez, quando a Deusa Parvati estava recolhida aos seus aposentos, banhando-se, seu consorte Shiva, afastando firmemente o guardião que vigiava a entrada, adentrou e surpreendeu a deusa, constringendo-a. Parvati decidiu, então, criar um servidor imbatível e, com as raspas de sua pele, que misturou com óleo e água, formou um menino, a quem deu vida. Era um belo garoto, bem proporcionado, vigoroso e bravo. Ela disse-lhe “você é meu filho e só a mim pertence” e ele prometeu obedecê-la em todas as coisas. A deusa, encantada, cobriu-o de carícias e o abraçou. Colocou-o, armado com uma clava, diante de sua porta. Quando Shiva quis entrar, o garoto impediu-o e, apesar das argumentações e da autoridade do deus, não o deixou passar. Shiva, furioso, enviou então seu exército de gênios (ganas), para livrá-lo do guerreiro, mas, mesmo após muitas batalhas, o fiel guardião foi vitorioso. Quando viu o exército dos deuses juntar-se aos Ganas para atacar o rapaz, a Mãe do mundo delegou dois de seus poderes, ou shaktis, sob a forma de deusas iradas, para ajudar seu filho. Uma dessas deusas, que tinha um aspecto terrível, mantinha-se de pé. Sua boca aberta era grande como a caverna da montanha negra. A outra tinha aparência do raio e inúmeros braços. Na batalha, as duas shaktis agarravam com a boca os projéteis lançados pelos deuses e ganas, e lançavam-nos novamente sobre eles. Quando Vishnu quis atacar o filho da deusa, as duas shaktis integraram-se ao corpo do jovem, aumentando sua força para derrotar, até mesmo, o exército divino. Mas, quando ele estava ocupado no combate a Vishnu, o próprio Shiva, traiçoeiramente, cortou-lhe a cabeça com o tridente. Ao ver o desgosto da deusa e para acalmá-la, Shiva ordenou imediatamente que fosse substituída a cabeça do filho pela do primeiro ser vivo encontrado, no caso, um filhote de elefante, cuja cabeça foi unida ao corpo ressuscitado e para consolar a deusa, Shiva o nomeou Ganesha, “Senhor dos Ganas”, e determinou que fosse o primeiro a ser venerado nas cerimônias⁸⁵.

⁸⁵ Shiva Purāṇa, Samhita13-18. Disponível em: <http://freedownloadb.com/pdf/shiva-purāṇa-pdf>



Figura 4 - Ganesha, Parvati e Shiva⁸⁶

As narrativas míticas costumam ter muitas variantes, mas com elementos estáveis e recorrentes que tornam possível à memória identificar temáticas semelhantes em mitos originários de diferentes conjuntos culturais, épocas e localidades. De acordo com a abordagem estruturalista, a estrutura básica dos mitos permanece, embora seu conteúdo se modifique. Como esclarece Vernant, os representantes do estruturalismo entendem o mito como um sistema de comunicação cujas categorias e estruturas se é preciso decifrar, atentando-se às conexões internas, associações entre episódios e às múltiplas versões, em busca de uma armadura intelectual, um conjunto articulado de conceitos. Para o autor, se os mitos podem variar assim de uma versão a outra sem que isso afete o equilíbrio do sistema geral, é porque o que importa são as categorias transmitidas implicitamente pelo conjunto de relatos e a organização intelectual que subjaz ao jogo das variantes (VERNANT, 1987, p. 188).

Uma regularidade que encontramos neste mito indiano e em outros, como por exemplo, da mitologia romana, é o nascimento do deus filho sem a influência direta do pai. De acordo com os poetas latinos, Marte, deus da guerra, era filho de Júpiter e de Juno. Esta, com ciúmes por Júpiter ter gerado sozinho Minerva, retirando-a de seu cérebro, quis imitar a façanha e gerar um filho, sem o concurso de seu esposo ou de qualquer outro homem. Decidiu, então, dirigir-se para o Oriente, a fim de aí encontrar os meios propícios a tal realização. Fatigada do caminho, sentou-se ao pé do templo da deusa Flora, deusa da vegetação, que lhe perguntou a causa da sua viagem. A Deusa, ouvindo seu desejo, mostrou-lhe uma flor maravilhosa, a qual, pelo simples contato, fecundava qualquer mulher, sem o auxílio de qualquer homem e foi assim que Juno

⁸⁶ In: <http://servodoservo.blogspot.com.br/2011/12/baby-ganesha.html>

concebeu e gerou Marte⁸⁷. A nosso ver, tanto na narrativa indiana como na romana, as deusas geram filhos guerreiros que afirmam sua autonomia e dignidade materna.

O filólogo Georges Dumézil foi um dos primeiros a reconhecer uma semelhança estrutural entre os mitos dos chamados indo-europeus. Integrante da Escola Sociológica Francesa, Dumézil seguiu o princípio durkheimiano fundamental, segundo o qual, pessoas, lugares, eventos e situações que aparecem nos mitos são, inevitavelmente, representações de importantes realidades sócio culturais. Para ele, as sociedades do tronco linguístico indo-europeu⁸⁸ compartilham um conjunto de representações coletivas caracterizadas pela “organização tripartite” formada por três estratos: sacerdotes, guerreiros e agricultores, cada um com seu apropriado conjunto de deuses e heróis. Dentro desta organização, as divindades femininas estariam associadas à função “fertilidade” e ligadas socialmente à prática da agricultura (LITTLETON, 1973, p. 4). Se arriscarmos uma interpretação na linha de pensamento de Dumézil, compreenderemos que a presença da terra representada pela lama produzida com o corpo de Parvati e pela flor que fecunda Juno, é um indicativo de que os grupos sociais camponeses, que veneram a maternidade da Deusa, poderiam estar na origem dos mitos de Marte e Ganesha.

Segundo o Sahaja Yoga, Ganesha é a primeira divindade, a representação metafísica da primeira potência divina, a Inocência. Seu reflexo no ser humano fica localizado no corpo sutil, abaixo da *Kundalini* e tem por função proteger e guardar sua mãe, o que ele faz com absoluta obediência e devoção. O fato de Ganesha ser um deus menino simboliza sua eterna inocência. A cabeça de elefante seria uma representação de sua sabedoria e da ausência de ego. Este é o deus protetor das crianças e patrono de tudo que se inicia, que está em seu estado mais puro, original e não adulterado⁸⁹.

Para alguns teóricos, a principal função do mito é justificar o ritual. Segundo Durkheim (2008, p. 163), os ritos servem para objetivar as regras que sancionam as atitudes humanas diante do sagrado; são práticas e modos de ação determinados e os mitos surgiriam posteriormente, como uma justificativa para as crenças e rituais. Também para os representantes da Escola Antropológica Inglesa, o mito seria secundário em relação ao rito:

⁸⁷ Cf. Ovídio, *Sátiras/Os Fastos*. Tradução: Antônio Feliciano de Castilho, vol. IV. São Paulo: W. M. Jackson, 1960, p. 281-290.

⁸⁸ São considerados falantes de línguas indo-europeias os anatólios, tocarianos, iranianos, indoarianos, gregos, celtas, germânicos, itálicos, bálticos, armênios e albaneses.

⁸⁹ Sahaja Yoga. Brochura do movimento. Sem data.

Al hacer así hincapié en las emociones y los afectos que dominan la conducta y el pensamiento de los primitivos, los antropólogos de la escuela inglesa han tenido tendencia a conceder prioridad al ritual entre los fenómenos religiosos. El mito se considera secunda: duplica el plano de la lengua, el procedimiento del culto, único realmente importante desde el punto de vista desde el punto de vista de las necesidades colectivas y del que el mito constituye la justificación o el comentario oral. Explicar un mito es encontrar el ritual al que corresponde (VERNANT, 1997, p. 193).

Consideramos que o mito, enquanto memória, possui um caráter multimodal e não pode ter seu significado completamente explicado por uma única teoria, mas requer uma abordagem multidisciplinar. Porém, a associação entre mito e ritual, proposta pela Escola Antropológica Inglesa, é certamente válida ainda que insuficiente e acrescenta novos e valiosos dados que contribuem para a compreensão do mito.

Um elemento regular em todas as versões do mito de Ganesha é a perda da cabeça e sua substituição pela de um elefante. De acordo com Zimmer (1989, p. 86), nos selos ancestrais do sítio arqueológico de Mohenjo-Daro foram encontrados figuras de elefantes, mas “sem nenhum indício de seu significado simbólico”. Segundo o autor, “em nenhum outro lugar, além da Índia exprimiu-se de modo mais digno, a grandiosidade do elefante – único sobrevivente da antiga espécie do gigantesco mastordonte”.

Entretanto, essas informações não esclarecem o sentido ritual da cabeça de elefante neste mito. Um evento pode, talvez, fornecer indícios sobre a origem deste elemento: Em 1930 foi descoberto, em Yeliseevici na Ucrânia, uma estátua feminina no meio de um círculo formado por crânios de mamutes. Isso nos leva a especular sobre a possibilidade de conexão entre um ritual pré-histórico que associava cabeças do antepassado do elefante com uma divindade feminina e o mito de Ganesha. Ligações entre a Índia e a Rússia já foram sugeridas por adeptos da teoria da invasão ariana⁹⁰, ao sugerir que esta seria a origem dos indo-europeus. Nada impede, entretanto, que o movimento de povos tenha ocorrido em direção contrária ou mesmo recíproca.

Como divindade primeira, Ganesha é o primeiro a ser venerado nas cerimônias devocionais hinduístas e também no Sahaja Yoga. Mesmo nos ofícios (*puja*) dedicados a outras divindades, Ganesha é o primeiro a ser propiciado com cânticos devocionais, imprecções e, ocasionalmente, flores e doces oferecidos por crianças das quais ele é

⁹⁰ Marija Gimbutas. Primary and Secondary Homeland of the Indo-Europeans. In: *Journal of Indo-European Studies*, 1985, vol.1-2, p. 191.

protetor. O mito inspira também o modo de vida dos praticantes de Sahaja Yoga, que veem em Ganesha, um modelo de pura devoção filial e respeito à inocência e à castidade. Outro importante referencial mítico para os praticantes de Sahaja Yoga é a deusa Lakshmi, que teria sempre encarnado na Terra ao lado de seu consorte Vishnu a fim de promover a evolução dos seres humanos.

3.2.3. O nascimento de Lakshmi

Um das narrativas mais populares dos Purāṇas é a da Batida do Oceano de Leite (*Samudra manthan*). Referências ao episódio podem ser encontradas nos épicos hindus, no Bhagavata Purāṇa e no Vishnu Purāṇa. A versão que escolhemos é uma adaptação⁹¹ baseada no Bhagavat Purāṇa.

Conta-se que um dia, enquanto caminhava na floresta, o santo Durvasa recebeu, pelas mãos de uma ninfa celestial, uma guirlanda de flores que representava Shree, a Deusa da Fortuna. Ao continuar seu caminho, encontrou-se com o poderoso Indra, líder dos deuses védicos, montado em seu elefante Airavat. O santo presenteia-lhe a guirlanda, mas Indra, displicentemente, a põe sobre o elefante que a joga no chão e pisoteia. Durvasa castiga Indra por seu ato de desrespeito com uma maldição: assim como a morada de Shree foi atirada ao chão, os poderes de Indra como governante dos deuses também decairiam.

Em virtude disso, Indra e os outros deuses védicos (*devas*) perderam cada vez mais sua força e passaram a ser derrotados nas batalhas contra os asuras⁹², seus inimigos. Humilhados, os devas procuram ajuda do deus Brahma, que os envia à Vishnu. Este por sua vez, informa-lhes que a única solução seria conseguirem o néctar celestial da imortalidade (*amrut*). Para isso, seria necessário bater o oceano primordial de leite, usando, como instrumento, uma montanha enrolada por uma serpente gigante (*Vasuki*).

A fim de terem força suficiente para girar a montanha, os Devas pediram uma trégua e o auxílio dos Asuras prometendo-lhes em troca compartilhar o néctar com eles. Dividiram-se em dois grupos, cada um em uma extremidade da serpente. Por diversas vezes, Vishnu veio em auxílio dos aventureiros, tomando diversas formas, conforme a

⁹¹ Amar Chitra Katha n.538. Abril, 2002.

⁹² Os *asuras* são os deuses mais antigos, detentores de poderes ocultos. Com o tempo, o hinduísmo os transformará em divindades inferiores e demônios, derrotados e subjugados pelos *deva*. In: Massimo Raveri. *India e Extremo Oriente: via da libertação e imortalidade*. São Paulo: Hedra, 2005, p. 30.

necessidade. À medida que o leite foi se movimentando, diversos objetos sagrados emergiram do oceano, inclusive Shree, ou Lakhimi, a Deusa da Fortuna, que depois de ter sido honrada pelos presentes, escolheu Vishnu como seu consorte, formando um dos casais mais venerados da mitologia hindu.

Quando finalmente, o desejado néctar vem à tona, os asuras se precipitam sobre ele e tentam tomá-lo à força. É mais uma vez Vishnu que vem em socorro dos enfraquecidos Devas e na forma da bela jovem Mohini encanta e engana os asuras, distribuindo o néctar apenas aos Devas, que desse modo conquistam a imortalidade.



Figura 10 - A Batida do Oceano de Leite⁹³

Como todos os mitos, este também é passível de interpretações religiosas, simbólicas, históricas ou estruturais. O que nos interessa analisar é o papel do elemento feminino e seguir a hipótese de que é possível identificar, na narrativa mítica, representações de diferentes grupos religiosos e suas memórias.

Ao buscarmos a principal temática do mito observamos que, no início da narrativa, o acontecimento que desencadeia todo o conflito é o desrespeito de Indra para com o símbolo da deusa Shree. Indra é o líder e o mais louvado dos deuses védicos, embora nos Purāṇas seja, frequentemente, representado como impulsivo e arrogante. Sua atitude custa-lhe sua força e energia e para recuperá-las ele teve que se associar a seus inimigos, os asuras. No decorrer da estória, Shree emerge gloriosamente das águas e celebra seu eterno matrimônio com Vishnu, um dos principais integrantes da trindade

⁹³ Samudra manthan: Disponível em: http://www.britishmuseum.org/research/search_the_collection_database/search_object_details.aspx?

hinduísta, ao lado de Brahma e Shiva. No mito, Shree torna-se sua consorte, representando um período da história religiosa indiana quando as deusas passaram a ser representadas ao lado das divindades masculinas. Ao final da narrativa, quando tudo parecia perdido, é na forma de uma mulher, Mohini, que Vishnu impede que o néctar da imortalidade caia nas mãos dos gananciosos Asuras, salvando o cosmos de uma catástrofe. A nosso ver, a defesa do respeito ao elemento feminino é um dos principais argumentos que perpassa toda a narrativa.

Há uma narrativa oral entre os Yorubás que relata sobre uma assembleia de orixás masculinos, realizada sem que se tivesse convidado Oxum, a deusa da fertilidade e dos rios. Em consequência, as mulheres tornaram-se inférteis e nenhuma das decisões tomadas pelos Orixás tinha força ou êxito. A situação só voltou à normalidade quando o erro foi reconhecido e Oxum tomou seu lugar na assembleia de deuses. A semelhança entre os mitos está em demonstrar, exemplarmente, a importância do sagrado feminino no sucesso dos deuses e as consequências de se ignorar sua importância.

Ginzburg (1976, p. 103), em seu livro *O Queijo e os Vermes*, conta a história de Mennochio, um moleiro italiano condenado pela inquisição em 1509, por afirmar, entre outras coisas, que o universo teria sido criado da mesma forma que o leite batido forma o queijo. O autor observa a semelhança entre a cosmogonia do moleiro e o mito indiano: “É uma coincidência espantosa – digamos até mesmo inquietante – para quem não possui explicações prontas e inaceitáveis, como a existência de um inconsciente coletivo, ou simples demais como o acaso”. A resposta sobre como um mito milenar indiano chegou a um vilarejo medieval italiano permanece em aberto.

No Sahaja Yoga, Lakshmi é venerada como deusa da fortuna, protetora dos lares, do casamento e da família. Para os praticantes, ela representa o modelo da esposa acolhedora e anfitriã que cuida do bem estar daqueles sob seus cuidados. O modelo oferecido por Lakshmi influencia, também, as práticas sociais das mulheres participantes do movimento. Embora existam várias praticantes que exercem atividades profissionais, muitas optam por serem mães e dona de casa em tempo integral. Algumas sahasa yoginis⁹⁴ com quem conversamos afirmaram “ter uma sensação de tranquilidade e satisfação” com este papel ao mesmo tempo em que se não se sentem “desprestigiadas” por causa dele. Para Tereza, brasileira, 50 anos, psicóloga, ao compreender o cuidado com a família como um serviço à Deusa, ela se sente como se

⁹⁴ Informações cedidas por A. Riess, Teresa Cartocci e Bärbel Arestov.

estivesse “trazendo o céu à terra”, isto é, sacralizando atividades que, de outra forma, seriam consideradas prosaicas e profanas. Para os maridos, toda dona de casa é uma Lakshmi e respeitá-la é o mesmo que respeitar a Deusa da Fortuna.

Por outro lado, é evidente o papel do mito e da religião na produção de representações e modulação de práticas sociais. Para a visão de mundo do Sahaja Yoga, masculino e feminino são categorias ontológicas e existentes *à priori*. Portanto, embora homens e mulheres possuam o masculino e o feminino dentro si, na forma de dois canais de energia, o equilíbrio social e espiritual é propiciado quando cada sexo expressa, com plenitude, suas qualidades “naturais”:

Eles [marido e esposa] não são idênticos, mas semelhantes. Um é a roda direita e o outro é a roda esquerda de um carro. Se uma das rodas for maior que a outra, o carro não poderá andar direito. Ambos devem ser respeitados. O relacionamento homem - mulher deve ser informal e espontâneo, sem artificialidade. [...] Todavia, uma mulher deve comportar-se como mulher e um homem como homem⁹⁵.

A naturalização das categorias masculino e feminino se opõe, pelo menos aparentemente, ao conceito de gênero como uma mera construção sócio-cultural. Talvez por esse motivo, alguns estudos feministas considerem gurus como Nirmala Devi e Gurumayi “sexistas” e “antifeministas” (PUTTICK, 1997, p. 193). De fato, pode-se encontrar no discurso religioso dessas líderes uma definição de papéis e lugares sociais a serem ocupados por homens e mulheres. Seguindo o modelo do casal Lakshmi e Vishnu, o homem deveria ser, idealmente, o principal provedor da família e protegê-la de ameaças externas. A mulher, tenha ela ou não uma atividade profissional, deveria demonstrar cuidado e atenção para com as necessidades de paz, alimentação e conforto dos familiares e hóspedes. No entanto, os modelos femininos oferecidos pela mitologia não se limitam ao da “Rainha do Lar”.

3.2.4. Durga, força e coragem

As versões mais conhecidas do mito de Durga estão no *Devi Bhagavata* e em um episódio do *Devi Mahatmyam* (Glória da Deusa), um poema de 700 versos e treze capítulos que faz parte do *Markandeya Purāna* e que são considerados textos

⁹⁵ KALBERMATTEN, Gregóire. *Op. Cit.* p. 219

fundamentais da religião Shakta. O mito é uma narrativa sobre a vitória da Grande Deusa sobre o poderoso demônio Mahisha.

Conta a estória que Mahisha pediu à Brahma o dom da imortalidade como retribuição às severas penitências que praticara em favor do Deus. Brahma lhe nega o pedido, afirmando que a morte é inevitável para todos os seres. Mahisha recorre então a um artifício e diz que já que deveria morrer, que fosse por mãos femininas. Sua crença era que, sendo forte e imbatível, jamais poderia ser ameaçado por uma mulher.

Convencido de seus poderes, Mahisha começou a tyrannizar os mundos, a proibir a adoração à Visnu ou Shiva e a subjugar os devas. Os povos oprimidos passaram a orar à Shiva que, durante uma assembleia de deuses, fez surgir de suas forças reunidas, a figura esplendorosa de uma mulher, a deusa Durga, uma emanção de Devi, a Grande Mãe. Cada uma das divindades presentes concedeu à Durga uma de suas armas ou emblemas, que ela segurou com seus dez braços, e um leão⁹⁶, no qual ela imediatamente cavalcou rumo à Mahisha, para uma longa e violenta batalha que abalou o universo. Ao contrário de suas expectativas, o asura é vencido, decapitado por uma mulher.

A assimilação de Durga ao panteão hindu por meio de seu registro nos Purāṇas reflete um momento da história religiosa indiana quando a Deusa, por clara influencia do shaktismo, recupera sua posição de divindade absoluta. Durga tornou-se supremo objeto de adoração para os seguidores da religião Shakta e uma das divindades mais celebradas do hinduísmo. Anualmente, no início do outono, a vitória de Durga sobre Mahisha é comemorada pelos hindus durante o festival das nove noites *Navaratri*, numa referência à duração da batalha entre Devi e Mahishasura. Trata-se de uma segunda fase em que as memórias religiosas das populações nativas ascendem à literatura sânscrita depois que as divindades femininas foram posicionadas como esposas de deuses masculinos. A apoteose de Durga celebra a glorificação de uma deusa independente e sem consorte, como salvadora dos homens e dos deuses.

A figura de Durga emerge de memórias pré-históricas e pertence, claramente, a um substrato mítico proveniente de uma era pré-védica. A divindade feminina associada a um leão está presente na iconografia dos povos há muitos milênios, como demonstram as imagens da deusa de 6.000 a.C, encontrada em Çatal Hüyük na Turquia, e a da deusa Cibele, em Roma do século III a.C:

⁹⁶ Em outras versões, um tigre.



Figura 11 -Deusa de Çatal Hüyük⁹⁷



Figure 12– Cibele de Roma⁹⁸

O ícone da deusa Cibele foi levado da Frígia, atual Turquia, para Roma em 204 a.C. onde o imperador Augusto a declarou “Magna Mater” - Grande Mãe do Império (HUSSAIN, 2001, p. 36). A representação de Cibele com leões é muito semelhante ao ícone de uma divindade feminina encontrada no sítio arqueológico de Çatal Hüyük e datado em cerca de 5750 a.C. Encontramos, neste caso, um indício de permanência de elementos culturais e trânsito, tanto de materiais como de conceitos religiosos, mantidos por uma memória de mais de cinco mil anos.



Figura 5 – Deusa Durga⁹⁹

No oriente próximo e na Índia, o animal de montaria da deusa era o leão. No Egito, Secmet era uma leoa, e na Mesopotâmia, Astarte se equilibra sobre um leão. O leão como veículo ou acompanhante da divindade feminina é um elemento icnográfico que circulou por uma imensa área geográfica, em uma extensa conexão temporal e

⁹⁷ Cibele, século III a.C. Museo Archeologico Nazionale in Naples.

⁹⁸ Fonte: <http://www.santabanta.com/photos/goddess-durga/9103033.htm>

espacial de culturas. Seis anos antes da Civilização do Vale do Indo ter sido descoberta, R. P. Chanda (1916, p. 49) já havia observado que a supremacia da deusa mãe no shaktismo tinha alguma relação com os cultos a oeste da Índia:

Para [compreender] uma concepção de divindade análoga à concepção de Devi no culto Shakta, nós deveríamos viajar para além dos países dominados pelos árias védicos e avestas iranianos, para a Ásia Menor, Síria, Egito, e outros países na fronteira do Mediterrâneo. [...] Há uma grande semelhança entre a ideia de Shakti [poder feminino] e a concepção semítica de Astarte, a egípcia de Ísis e a Frígia de Cibele¹⁰⁰.

Para o Sahaja Yoga, o reflexo de Durga no corpo sutil se localizada na região da glândula timo, responsável pela produção de anticorpos. Coragem, autoconfiança e segurança emocional são as qualidades demonstradas por aqueles que têm Durga despertada dentro de si, mas certas circunstâncias da vida podem fragilizar esse centro e impedir sua manifestação, como por exemplo, dominação no ambiente doméstico, guerras, doenças e traumas emocionais:

Se você é um sahaja yogi você não deveria ter medo de nada. Na Índia, especialmente, as mulheres têm muito medo, até mesmo de baratas ! Este tipo de temperamento é tolo. E torna você propenso à angina. Mas também, eu devo dizer, os homens são em parte responsáveis por isso. Porque eles tratam suas esposas como apêndices, [...], especialmente no norte da Índia¹⁰¹, elas ficam presas em casa como serviçais, têm que cobrir o rosto, não estão autorizadas a sair sem permissão, é terrível. E é por isso que eu sinto que a emancipação das mulheres indianas é realmente necessária. Elas são muito doces e bondosas, mas sofrem de muitas doenças nervosas porque não conhecem seu próprio valor¹⁰².

A imagem de Durga nos remete à lembrança da fêmea em defesa de seu filhote. De forma geral, as fêmeas animais são muito mais agressivas que os machos, quando se trata de proteger sua cria. Mesmo os animais pequenos demonstram total ausência de medo quando se trata de defender seus filhos. Talvez essa experiência que surge da observação da natureza esteja na raiz do mito de Durga e explique a associação da

¹⁰⁰ Nossa tradução para: For the conception of a godhead analogous to that of the Shakta conception of the Devi we should travel beyond the countries dominated by Vedic Aryans and the Avestic Iranians to Asia Minor, Syria, Egypt and other countries bordering on the Mediterranean. There is a strong resemblance between the Indian shakta concept of Shakti [...] and the Semitic concept of Astarte, the Egyptian conception of Isis and the Phrygian concept of Cybele. In: CHANDA, R.P. *Indo-Aryan Races*. Rajshahi: Varendra Research Society, 1916.

¹⁰¹ No norte da Índia há um predomínio da religião mulçumana.

¹⁰² Shri Mataji Nirmala Devi. *The Destructive Power of Mahadeva*. Puna, India. 25.02.2001 Disponível em: http://nirmalmata.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=506&Itemid=51

Deusa com o leão e a fúria com que ela destrói o tirano Mahisha. O mito de Durga associa a mulher a outras características além de cuidado amoroso, solicitude e domesticidade. Ela acrescenta à semântica do feminino qualidades como força, coragem e segurança e inspira os devotos a recorrerem ao aspecto maternal de Deus em busca de proteção contra os perigos.

Além das divindades citadas até aqui, há outras que também são relevantes na mitologia do Sahaja Yoga: As indianas Saraswati, Vishnumaya, Radha, Yeshoda e Sita, além de Fátima, filha do profeta Maomé e Maria, Mãe de Jesus. Cada uma delas é considerada um aspecto da Deusa refletido no corpo sutil do ser humano, com os atributos necessários para iluminar os centros de energia ou *chakras*. Todas as divindades masculinas possuem uma contraparte feminina que é sua Shakti ou Poder, na forma de esposa, irmã, filha ou mãe.

O fato de incluirmos personagens de comprovada existência histórica, como Fátima, Lao Tsé ou Confúcio na mitologia do movimento é porque o conceito de mito utilizado aqui é o de narrativas sagradas. Segundo o critério de verdade da consciência mítica, o mito é *real*, pois fundamenta a existência. Para Eliade (1996, p. 110), “a função mais importante do mito é fixar os modelos exemplares de todos os ritos e de todas as atividades humanas significativas: alimentação, sexualidade, trabalho, educação etc.”.

A despeito de todas as narrativas míticas e todos os seres divinos citados serem considerados “reais”, o Sahaja Yoga admite que essa realidade possa se passar em duas dimensões diferentes; desse modo, a estória de Ganesha teria acontecido no plano espiritual, no mundo dos deuses, além do tempo ou do espaço. Também o deus Shiva nunca teria tido uma existência ou encarnação terrena. Por outro lado, Rama e Sita, Krishna e Radha, Jesus e Maria são considerados seres divinos que tiveram uma existência histórica.

Neste sentido, todos os seres divinos e seus mitos são reais e vivem na alma humana, nos centros de energia do corpo sutil. Todos eles funcionam como representações do que é “bom”, “correto” e “sagrado”. São referenciais de conduta e modelos de práticas sociais para os que neles creem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nosso objetivo nesse trabalho foi compreender as condições que possibilitaram o surgimento de movimentos espirituais de liderança feminina em uma sociedade supostamente patriarcal como a indiana. Consideramos que os fatores que contribuíram para este acontecimento fossem tanto de natureza histórico-social quanto ideológico-religiosa. Dividimos então nossa pesquisa em dois momentos principais; no primeiro estudamos os fatores históricos que colaboraram para que mulheres indianas assumissem o prestigioso lugar de guru religioso. Realizamos esta tarefa sob a perspectiva dos trânsitos de cultura, quando estudamos as trocas de influências entre os diferentes povos que se relacionaram e se relacionam com a Índia. Vimos como o guru pode atuar como mediador cultural, ao unir mundos e fazer circular práticas religiosas, crenças e costumes. Descobrimos que tanto o movimento migratório em direção à Índia, protagonizado por iranianos, gregos, turcos e ingleses, quanto o trânsito de indianos para o Ocidente, a partir das novas leis de imigração americana, tiveram papel fundamental na construção de um novo lugar de atuação para as mulheres indianas.

Além de procurarmos construir uma “história conectada” entre os diversos espaços geográficos, buscamos as comparações, as similaridades entre os costumes e culturas. Defrontamo-nos, assim, com inesperadas ligações históricas entre Índia, Grécia, Inglaterra, Alemanha e Rússia. Essas descobertas instigaram nossa curiosidade para investigar mais profundamente outros trânsitos e migrações que tenham ocorrido a partir do subcontinente indiano, para o resto do mundo, assim como o papel das relações entre Alemanha e Índia na formação da identidade de ambos os países. Objetos de estudo aos quais pretendemos nos dedicar oportunamente.

Em um segundo momento, estudamos os aspectos religiosos e ideológicos, utilizando basicamente o conceito de memória coletiva dos grupos religiosos, a fim de identificar nas crenças e nos mitos as representações do feminino que legitimassem ou não, mulheres na posição de representantes máximas do sagrado. A pesquisa revelou a existência de dois substratos de crenças na Índia, um proveniente das camadas letradas, socialmente privilegiadas; e outro originário da memória popular das comunidades ágrafas, nativas ou tribais. O jogo de acomodação de memórias levou ao confronto de ideologias e ao amálgama de crenças que produziu, e ainda produz, a riqueza multifacetada do hinduísmo.

Foi possível observar como atua essa dinâmica de memórias no estudo do Movimento Sahaja Yoga enquanto exemplo concreto de uma religião do século XX que considera o Princípio Feminino a maior divindade. As informações recolhidas sobre o movimento demonstraram que de fato, os modelos fornecidos pelos mitos influenciam os modos de vida, a visão de mundo e a prática social dos indivíduos, uma vez que os modelos míticos de feminilidade e masculinidade constituem importantes pontos de referência para o comportamento de homens e mulheres praticantes de Sahaja Yoga. Contudo, de acordo com a teologia do movimento, os princípios masculino e feminino estão presentes tanto em homens e quanto em mulheres.

Certamente, a existência de modelos sagrados femininos não é suficiente para que as mulheres tenham uma posição privilegiada ou mesmo igualitária na sociedade indiana. E obviamente, não podemos falar da “mulher indiana” como uma categoria homogênea, pois além das variáveis comuns a todas as sociedades, como classe social, nível de instrução e religião, há também variantes específicas como casta (*varna*), comunidade (*jati*), grau de ortodoxia da família, e região de origem. De acordo com essas variáveis, as mulheres pertencentes aos estratos sociais mais altos costumam estar submetidas a maiores restrições que as mulheres de castas inferiores. Por exemplo, o costume da segregação das mulheres (*pudrah*) é um sinal de prestígio econômico para os homens do norte da Índia (BUMILLER, 1990, p. 80). Apesar disso, e do mesmo modo que seus pares ocidentais, as mulheres indianas desenvolveram estratégias de sobrevivência, negociação e até de subversão das relações de poder, mesmo em circunstâncias socioculturais extremamente adversas.

Vimos que a teologia oferecida pelo shaktismo e especialmente pelo tantrismo baseia-se em uma cosmovisão que atribui à mulher um valor e um papel preponderante no universo. Há uma inversão valorativa em relação às religiões patriarcais e o polo mais prestigiado passa a ser o feminino. Mesmo quando são mantidas algumas das qualificações tradicionalmente atribuídas às mulheres, o juízo de valor é positivo. Além disso, é acrescentado um conjunto semântico mais rico, com qualidades como espiritualidade, criatividade, força, castidade e coragem.

Mas, Shakti – poder é um conceito espiritual e não sociológico. Trata-se de uma potência de dinamismo e auspiciosidade que é manifestada nas mulheres na forma de castidade (poder moral), amor, fé, proteção, força interior e quando necessário, sacrifício. Nesse sentido, poder e autoridade são ideias diferentes. A origem da autoridade das líderes espirituais vêm de sua posição de *guru*, pela qual elas ultrapassam

e transcendem as barreiras de gênero. Adicionalmente, muitas das líderes carismáticas são consideradas incorporações de Shakti, ou poder feminino. Essa é uma das principais diferenças entre gurus masculinos e femininos, pois estas são gurus “maternais” que conciliam a firmeza e sabedoria esperada de um guru com características como compaixão e suavidade, que não se associavam tradicionalmente a essa categoria.

No decorrer da pesquisa ficou evidenciado que a construção da memória dos grupos sociais, sejam eles nacionais, religiosos ou ideológicos, não é formada de modo hermético, mas recebe diversas influências, contribuições e desafios, provocados pelos contatos e misturas entre culturas. A memória coletiva, conceito formulado por Maurice Halbwachs, inclui, em seu processo de construção, a adaptação das memórias dos diversos grupos componentes de uma sociedade, realizada em prol da coesão social. No entanto, é possível observar que os arranjos nem sempre ocorrem de maneira harmoniosa, e as disputas de memórias religiosas também se refletem nas narrativas míticas, nas diversas teologias e crenças. Acima de tudo, a memória coletiva, nunca é produto puro e exclusivo de uma determinada sociedade, mas sempre resultado de inevitáveis mestiçagens culturais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTEKAR, A.S. *The Position of Women in Hindu Civilization*. New Delhi: Motilal Banarsidass, 1991.

ANNEQUIN, Guy. *As Antigas Civilizações da Índia*. Rio de Janeiro: Otto Pierre Editores, 1978, p. 159.

BABAMAMA [SALVE, H.P.]. *My Memoirs*. New Delhi: Life Eternal Trust, 2000.

BHAGAVAT GITA: A Mensagem do Mestre. Tradução Francisco Valdomiro Lorenz. São Paulo: Pensamento, 2001.

BHATTACHARYYA, N.N. *History of the Tantric Religion*. 2. Ed. New Delhi: Foundation Books, 2005.

_____. *History of the Sakta Religion*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1996.

BOSE, Mandakranta. Sati the Event and the Ideology. In: *Faces of Feminine in Ancient, Medieval and Modern India*. New York / Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 21-32.

BRIGGS, George Weston. *Goraknath and the Kanphata Yogis*. New Delhi: Motilal Banarsidass, 1982.

BUMILLER, Elisabeth. *May you be the mother of a hundred sons*. New York: Ballantine Books, 1990.

CAMPBELL, Joseph. *As Máscaras de Deus: Mitologia Ocidental*. Tradução Carmen Fisher. São Paulo: Palas Athena, 2004.

_____. *As Máscaras de Deus: Mitologia Oriental*. Tradução Camen Fisher. São Paulo: Palas Athena, 1995.

CANCLINI, Néstor Garcia. *Culturas Híbridas: Estratégias para entrar e sair da modernidade*. Tradução Ana Regina Lessa; Heloisa Pezza Cintrão. 4. Ed. São Paulo: Edusp, 2011.

CARVALHO, José Jorge. Religião, mídia e os predicamentos da convivência pluralista: uma análise do evangelismo transnacional norte-americano. In: MOREIRA, Alberto (Org.). *Sociedade Global: cultura e religião*. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 79-112.

CHANDA, R.P. *Indo-Aryan Races*. Rajashahi: Varendra Research Society, 1916.

CENKNER, W. *A Tradition of Teachers*. New Delhi: Motilal, 1983.

COLLINGWOOD, R.G. *A Idéia de História*. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

CONEY, Judith. *Sahaja Yoga: studies in new religious movements*. Richmond: Curzon Press, 1999.

DEVI, Mataji Nirmala. [Nirmala Srivastava]. *The Meta Modern Era*. Bombay: Vishwa Nirmala Dharma, 1995.

DETIENNE, Marcel. *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. Tradução Andrea Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

_____. *A Invenção da Mitologia*. Tradução de André Telle e Gilza Martins Saldanha da Gama. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 1992.

DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. 3. Ed. São Paulo: Paulus, 2008.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano: a essência das religiões*. Coleção Vida e Cultura n. 62. Lisboa: Livros do Brasil, 1986.

_____. *Mito do Eterno Retorno*. Tradução José Antonio Ceschin. São Paulo: Mercuryo, 1992.

FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. *As Ciências da Religião*. São Paulo: Paulus, 1999.

FRYKENBERG, Robert Eric. *Christianity in India: from beginnings to the present*. New York: Oxford University Press, 2008.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Sete Aulas Sobre Linguagem, Memória e História*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. Tradução Maria Betânia Amoroso. São Paulo: Companhia das Letras, 1976.

GROSS, Rita M. *Feminism and Religion: an introduction*. Boston: Beacon Press, 1996.

GRUZINSKI, Serge. *O Pensamento Mestiço*. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

GUPTA, Samjukta. The Goddess, Women and Their Rituals in Hinduism. In: *Faces of Feminine in Ancient, Medieval and Modern India*. New York / Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 87-106.

IVO, Isnara Pereira. Trânsito Externo e o Malogro da Interiorização Holandesa no Brasil. In: PAIVA, Eduardo França; IVO; Isnara Pereira (Org.). *Escravidão, mestiçagens e histórias comparadas*. São Paulo: Anablume /PPGH-UFMG; Vitória da Conquista: Edições UESB, 2008. (Coleção Olhares).

KALBERMATTEN, Gregoire. *The Advent*. New Delhi: Daisyamerica, 2003.

KHANA, Madhu, The Goddess-Women Equation in Sakta Tantras. In: BOSE, Madrakanta (ed.) *Faces of Feminine in Ancient, Medieval and Modern Índia*. New York / Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 109-123.

HARPER, Katherine. *The Roots of Tantra*. Albany: State University of New York Press, 2002.

HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. Tradução Beatriz Sidou. 2. Ed. São Paulo: Centauro, 2006.

_____. *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*. Tradução Lutz Geldsetzer. Sinzheim: Suhrkamp, 1985.

_____. *Les Cadres Sociaux de la Mémoire*. Collection Les Travaux de l'Année sociologique. Paris: Félix Alcan, 1925.

_____. *La Topographie Légendaire des Évangiles en Terre Saint: étude de mémoire collective*. Paris: PUF, 1971.

HAWLEY, John Stratton; WULFF, Donna Marie (Ed.). *Devi: Goddesses of India*. New Delhi: Motilal Banarsidass, 1998.

HAVAK, Ondrej. *Christology and the Spreading of Sahaja Yoga*. Saarbrücken: LAP Lambert, 2011.

HELLER, Agnes. *Uma Teoria da História*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.

HUFFER, Amanda. *Female Immigration as Catalyst for Ritual Practice: A social history of hinduism in the United States*. In: *The Journal of Hindu Studies* vol.2, set. 2010, p. 189-215

LEMAITRE, Solange. *O Hinduísmo ou Sanátana Dharma*. Tradução Valeriano de Oliveira. São Paulo: Flamboyant, 1958.

LITTLETON, C. Scott. *The New Comparative Mythology: an anthropological assessment of the theories of Georges Dumézil*. Berkeley: University of California Press, 1973.

MCMULLEN, C. D. *The Nature of Guruship*. Delhi: I.S.P.C.K., 1976.

MATA, Sérgio da. *História e Religião*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

MASSENZIO, Marcello. *A História das Religiões na Cultura Moderna*. São Paulo: Hedra, 2005.

MENEZES, J. N. C. *Fronteiras de cultura, continuuns culturais e hibridismo: um tropo enganoso a história do uso de uma metáfora*. Disponível em: <<http://lasa.international.pitt.edu/members/congress-papers/lasa2010/files/2422.pdf>>. Acesso em setembro de 2012.

MLECKO, Joel. *The Guru in Hindu Tradition*. In: *Numen* vol. 29, n. 1, jul. 1982. Disponível em: <www.jstor.org/stable/3269931>.

MÜLLER, F. Max. *Contributions to the Science of Mythology*. London: Admant Media Corporation, 2004.

NARAIN, A. K. Gaṇeśa: The Idea and the Icon in: BROWN, Robert C. (ed.) *Ganesh: Studies of an Asian God*. Albany: State University of New York Press, 1991.

NEIL, Stephen. *A History of Christianity in India 1707-1858*. New York: Cambridge University Press, 2002.

NORA, Pierre. Entre Memória e História: a problemática dos lugares. In: *Projeto História*. São Paulo, nº 10, p. 7-28, dez. 1993.

OLIVEIRA, Arilson. *A Índia muito além do incenso: um olhar sobre as origens, preceitos e práticas do vaishnavismo*. In: Fênix, Revista de História e Estudos Culturais. Vol. 6. Ano. VI n. 1. 2009

OLIVEIRA Arilson. *Max Weber e a Índia: o vaishnavismo e seu yoga social em formação*. São Paulo: Blucher Acadêmico, 2009.

OLIVEIRA, Gisele. *As Faces da Devi: a mulher na Índia Antiga em sacrifício, ritos de passagem e ordem social na literatura sânscrita*. Dissertação (Mestrado em História Social), USP, São Paulo, 2010.

PAIVA, Eduardo. Apresentação. In: PAIVA, Eduardo França; IVO, Isnara Pereira *Escravidão, mestiçagens e histórias comparadas*. São Paulo: Anablume, 2008, p. 10

PANIKKAR, K.M. *A Survey of Indian History*. Bombay: Asia Publishing House, 1963.

PECHILIS, Karen (Ed.). *The Graceful Guru: Hindu female gurus in India and the United States*. New York, Oxford University Press, 2004.

PIGGOT, Stuart. *Prehistoric India*. Hamondsworth: Penguin Books, 1950.

PUTTICK, Elisabeth. *Women in new religions: in: Search of Community, Sexuality and Spiritual power*. London: Macmillan Press, 1997.

RAVERI, Massimo. *Índia e Extremo Oriente: via da libertação e imortalidade*. São Paulo: Hedra, 2005.

REBOLLO, Beatriz Moncó. Mediación cultural y fronteras ideológicas. In: LOUREIRO, Ruy Manoel; GRUZINSKY, Serge (Coord.). *Passar as Fronteiras. II. Colóquio Internacional Sobre Medidores Culturais. Século XV a XVIII. Actas*. Lagos, 1999, p. 339-354.

REBOLLO, Beatriz Moncó. Missioneros en China. Mateo Ricci como mediador cultural. In: QUEIJA, Berta Ares; GRUZISKI, Serge (Coord.). *Entre dos mundos: fronteras culturales y agentes mediadores*. Actas. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1997, p. 329-349.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga III: os sistemas da era helenística*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 394.

ROCHER, Ludo. *The Purāṇas*. Wiesbaden: Otto Harrasowitz, 1986.

ROSADO-NUNES, Maria José. *Gênero e religião*. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, v. 13, n. 2, 2005, p. 363-365, maio-agosto 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo>. Acesso em: 27 set. 2010.

SCHWARTZ, Stuart. *Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. Bauru: Edusp, 2009.

SELL, Carlos Eduardo. *Sociologia Clássica: Durkheim, Weber e Marx*. Itajaí: Ed. Univali, 2002.

SEN, Sukumar. Great Hindu Women in East India, in MADHAVANANDA, Swami; MAJUMDAR, R.C. (Org.). *Great Women of India*. Kolkata: Advaita Ashrama, a unit of Ramakrishna Mission, 2008.

SCHULBERG, Lucille. *Índia Histórica*. Tradução J. A. Pinheiro de Lemos. Biblioteca da História Universal Life. Rio de Janeiro: Livraria José Olímpio Editora, 1973.

SHERMA, Rita. Sacred Immanence. In: NELSON, Lance (Ed.), *Purifying the Body of God: ecological concern in Hindu India*. Albany: State University of New York Press, 1999.

_____. Sa Ham - I Am She: Women as Goddess. In: HILTEBEITEL, Alf; ERNDL, Kathleen. *Is the Goddess a Feminist? The politics of South-Asian goddesses*. New York: New York University Press, 2000, p. 24-51.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o Subalterno Falar?* Belo Horizonte: editora UFMG, 2010.

SUBRAHMANYAM, Sanjay. *Explorations in Connected Histories*. New York: Oxford University Press, 2005.

SUBRAHMANYAM, Sanjay. Connected histories: Notes toward a reconfiguration of early modern Eurasia. In: LIEBERMANN, Victor. (Ed.). *Beyond Binary Histories: Re-imagining Eurasia to c. 1830*. Michigan: The University of Michigan Press, 1997, p. 289-315.

SUGIRTHARAJAH, Sharada. Colonialism. In: *Studying Hinduism: key concept and methods*. MITTAL, Sushil and THURSBY, Gene (Edt.). New York: Routledge, 2008.

PANIKKAR, K.M. *A Survey of Indian History*. Bombay: Asia Publishing House, 1963.

TAYLOR, Edward Burnett. *Primitive Culture: research into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom*. London: John Murray, 1871, vol. I.

TULL, Herman . *Myth*. In: *Studying Hinduism: key concept and methods*. MITTAL, Sushil and THURSBY, Gene (Edt.). New York: Routledge, 2008.

WEBER, Max. *The Religion of India: the sociology of hinduism and buddhism*. Glencoe: The Free Press, 1960.

TETÁRT, Philippe. *Pequena História dos Historiadores*. Tradução Maria Leonor Loureiro. Bauru: Edusc, 2000.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito y Sociedad en la Grecia Antigua*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 1987.

ZIMMER, Heirich. *Mitos e Símbolos na Arte e Civilização*. São Paulo: Palas Athena, 1989, p. 81.

Referências eletrônicas.

NIRMALA DEVI, EIN LEBEN FÜR DIE FREIHEIT. Direção Caroline Dassel. Alemanha. University of Munich Television / Film and Bayerischer Rundfunk, 2006. Duração: 85 min., S16mm.

MAHANIVARNATANTRA: Translation Arthur Avalon [Sir John Woodroffe]. 1913, Disponível em: <<http://www.sacred-texts.com/tantra/maha/index.htm>>. Acesso em 15 abr. 2011.

RIG VEDA: Tradução Ralph T. H. Griffith. Disponível em: <<http://www.sacred-texts.com/sbe/index.htm>>. Acesso em 15 mai. 2011.

THE GURU GITA. Disponível em: <http://hariomgroup.org/hariombooks/satsang/English/SriGuruGita.htm>. Acesso em set. 2012.