

Religiosidades, deusas e a polissemia do feminino na Índia¹

Religiosities, goddesses and the diversity of the feminine in India

Aline Grünewald*

alinegrunewald@hotmail.com

Fernanda Winter**

winter.fernanda@gmail.com

Resumo

O presente artigo tem o intuito de apresentar e contextualizar através dos símbolos e mitos constituintes da experiência religiosa do subcontinente indiano, a pluralidade de representações e funções do feminino. O imaginário religioso hindu aponta para um campo amplo e fértil de imanência do princípio feminino ontológico, que se traduz numa composição simbólica múltipla. Esta riqueza da simbologia do feminino religioso se expressa de maneira heterogênea nas mais diversas representações das deusas, tradicionalmente divididas em dois principais eixos, a saber: as deusas benevolentes que geralmente aparecem como consortes das deidades masculinas e as deusas ferozes, independentes e geralmente associadas ao princípio absoluto transcendente-imanente, brahman.

Palavras-chave: Feminino; Imaginário simbólico religioso; Deusas.

Abstract

This paper aims to present the distinct representations and diversity of functions of the feminine element regarding the religious myths and symbols of the Indian subcontinent. The Hindu religious imagery reflects a wide and rich field of immanence of the feminine ontological foundation. The multiple symbolic representations of the religious feminine can be perceived through the variety of goddess, traditionally divided into two specific groups: the benevolent ones who are always represented as consorts of the male deities and the ferocious and independent goddesses, generally associated with the immanent/transcendent absolute source, brahman.

Key words: Feminine; Symbolic religious imagery; Goddess.

¹ Texto referente a uma comunicação apresentada na 3ª Semana de Ciência da Religião da UFJF realizada entre os dias 6 e 9 de outubro de 2014.

* Bacharela em Ciências Humanas e graduanda do curso de Ciência da Religião na Universidade Federal de Juiz de Fora.

** Bacharela em Ciências Humanas e graduanda do curso de Ciência da Religião na Universidade Federal de Juiz de Fora.

Introdução.

A personificação da devoção amorosa através de *Radhā*, da sabedoria de *Sarasvatī*, da abundância material fornecida por *Lakṣmi*, da esposa modelo representada por *Sitā* ou da poderosa Grande Deusa (*MāhāDevī*) de caráter totalizante e monístico representada principalmente pelas deusas *Kālī* e *Durgā*, nos aponta para a multiplicidade simbólica do feminino na religiosidade hindu.

Esse artigo tem o intuito de apresentar e contextualizar através dos símbolos e mitos constituintes da experiência religiosa do subcontinente indiano a pluralidade de representações e funções do feminino. As representações simbólicas encontradas nas iconografias e nos mitos permitem-nos vincular as expressões culturais do mundo fenomênico com algo enigmático que aponta para um transcendente e, por isto, o símbolo é um dos elementos fundamentais da experiência religiosa.

“O símbolo religioso está localizado entre o totalmente ‘outro’ e o sujeito humano que o experimenta” (CROATTO, 2001, p.83). Portanto, ele tem a função de mediação entre nós e o sagrado. Ele não deve ser compreendido apenas como um signo que pretende transmitir uma mensagem simples e direta. Segundo Croatto (2001), o símbolo resguarda dois sentidos: o primeiro tem a função de identifica-lo com algo do mundo fenomênico, compreendido por si mesmo (uma pedra é uma pedra)³. “Mas o ser humano pode ‘atravessar’ esse primeiro sentido para ver nas coisas de sua experiência fenomênica um segundo sentido. (...) o segundo sentido não está objetivado nas coisas, mas é uma experiência humana e singular em cada ser humano”(CROATTO, 2001, p.86).

Quem primeiro elaborou a diferenciação entre signo e símbolo, segundo Croatto, foi Carl Jung. Para Jung, o símbolo seria uma linguagem da alma expressa nos sonhos e mitos. “Nenhum símbolo é simples; simples não são mais que o signo e a alegoria. Pois o símbolo oculta sempre uma realidade complexa, tão fora de toda expressão verbal que não é possível expressá-la no ato”(JUNG apudCROATTO, 2001, p.100).

Jung estudou a fundo os símbolos femininos presentes nos mitos das diversas tradições religiosas que foram uma das fontes de inspiração de sua investigação

³Cf. Croatto, 2001, p.86

arquetípica. Para o pesquisador e psiquiatra suíço, “no mito pode-se perceber a grandeza da significação do arquétipo. Jung defende que os mitos são ‘manifestações da essência da alma’”(MESQUITA, 2013, p.3). Os elementos feminino e masculino - denominados por ele *animae animus* respectivamente - das tradições religiosas do mundo são parte da constituição arquetípica. O *anima* representa a face feminina, caracterizada pela sensibilidade, pela intuição e pela relação com a natureza, já o *animus*, é a representação da face masculina, caracteriza-se pela coragem, iniciativa e objetividade⁴. Cada indivíduo carrega em si uma maior ou menor potencialidade destes elementos, embora haja a predominância de algum deles, o outro não deixa de estar presente mesmo que de maneira implícita. Quando as polaridades se equilibram, quando o indivíduo não mais se identifica parcialmente com um dos elementos, ele está em totalidade. O *self* é o símbolo desta totalidade, segundo Jung é o mistério fundamental da existência humana, a expressão essencial, “é o núcleo mais profundo da psique” (JUNG, 2008, p. 196).

“Jung afirma que podemos visualizar a Anima nas “Sizíguas divinas”, ou seja, nos pares divinos: *Yang/Yin, Osiris/Isis, Śiva/Śakti*etc”(MESQUITA, 2013, p.4.). No caso da filosofia taoísta da tradição chinesa, enquanto o elemento feminino (*yin*) é a capacidade de espera, cultivo e observação passiva, o masculino (*yang*) é empreendedor e agressivo. A origem de toda a existência (*tao*) compreende o equilíbrio das duas polaridades. No entanto, Lao-tzu, fundador do pensamento taoísta, havia percebido o afastamento dos seres humanos de seu lado feminino (*yin*) e o cultivo excessivo da energia masculina (*yang*). O homem havia perdido sua capacidade de reflexão e cultivo de si – traduzido no conceito de *wu-wei* “não-ação” – característica da energia feminina. Desenvolver essas qualidades era para Lao-tzu a única maneira de retornar ao poder gerador de todas as dez mil coisas, isto é, de toda a existência, o *tao*.

No contexto hindu, em seu vasto conjunto de práticas, é possível perceber que o feminino nunca deixou de estar presente, ele aparece em todos os seus níveis, seja no hinduísmo védico, tântrico ou popular, o culto à Deusa está presente em várias tradições religiosas do subcontinente indiano. O hinduísmo não pode ser entendido sem a Deusa uma vez que a unicidade dos elementos feminino e masculino é o sustentáculo da cosmologia hindu.

⁴ “*Anima* é a personificação de todas as tendências psicológicas femininas” (JUNG, 2008, p. 177) presente na psique masculina, que permite ao homem, entre vários outros aspectos, o contato com o inconsciente. Já o *animus* é “a personificação masculina do inconsciente na mulher” (JUNG, 2008, p. 189). Ambas as formas simbólicas podem ser descritas como figuras interiores, que servem como guias numa profunda penetração em si para o contato com o *self*.

É importante ressaltar que o hinduísmo não se restringe à cultura bramânica⁵. Trata-se antes de uma religião extremamente plural, com múltiplas origens e diversos desdobramentos teológicos, filosóficos e rituais. Para Flood (1996, p.16), o hinduísmo contemporâneo pode ser dividido em três principais vertentes: a tradição ortoprática bramânica, as tradições de renúncia e as tradições populares. Essas tradições se desdobraram em diversas correntes e escolas de pensamento e em muitos desses desdobramentos a Deusa se mantém como foco principal de adoração, como é o caso da tradição *Śakta*. Outras tradições, ortopráticas ou não, ainda que não tenham sua centralidade na Deusa, mantêm um forte vínculo com deidades femininas e com aspectos femininos de suas deidades centrais.

Segundo Hawley (1998), é possível identificar basicamente dois modelos de representação do religioso feminino presentes nas diferentes correntes da tradição hindu, os quais fazem parte do desenvolvimento estrutural do trabalho (i) as deusas benevolentes, que aparecem como consortes dos deuses do panteão hindu; (ii) e as deusas terríveis, geralmente figuras independentes, que tendem a abarcar um sentido de totalidade.⁶

A partir desta divisão clássica dos estudos acadêmicos das tradições indianas, o presente artigo visa apresentar alguns arquétipos femininos de grande relevância para as diversas vertentes religiosas do subcontinente, no intuito de contribuir para o enriquecimento da noção do feminino através das possibilidades funcionais plurais representadas na simbologia das deusas.

1. O feminino como consorte

No primeiro modelo de adoração às deusas elas aparecem sempre associadas aos seus respectivos consortes masculinos. Neste tipo de representação o mais interessante ressaltar é que as deusas e seus pares não são entendidos como uma unidade feminina ou masculina isolada, sempre que um apareceseu(sua)parceiro(a) está subentendido(a). A ligação íntima dos consortes é fundamental para a devoção e a lógica da salvação, eles são unos e inseparáveis. Pattanaik no livro *The Goddess in India: the five faces of the*

⁵ Bramanismo é o nome utilizado para a estrutura sócio-religiosa advinda da cultura ariana védica (ZIMMER, 1986, p.238). Alguns acadêmicos que se dedicam ao estudo do hinduísmo e da civilização indiana consideram a tradição bramânica como uma referência ortodoxa e ortoprática do hinduísmo contemporâneo.

⁶ “As deidades femininas são, por convenção, divididas em duas categorias principais: as deusas benignas e as deusas terríveis” (LAMA, 2001, p.1).

*eternal feminine*⁷, aponta para a completude do feminino e do masculino ilustrada nos epítomes dos consortes divinos. Segundo ele, a vida precisa de ambos e por isso eles são interdependentes, duas realidades como duas metades de um só corpo. Dentre os diversos casais divinos do panteão indiano, podemos destacar como contribuintes no presente trabalho: *Brahmā* e *Sarasvatī*, *Viṣṇu* e *Lakṣmi*, *Śiva* e *Pārvatī*; *Ramā* e *Sītā*; *Kṛṣṇa* e *Radhā*.

1.1. Consortes purânicas⁸

Segundo a cosmologia Hindu, a roda da existência é representada pela *trimurti* ou trindade do panteão indiano. *Brahmā*, *Viṣṇu* e *Śiva* são os deuses da ordem cósmica no processo de criação, destruição e recriação do universo, respectivamente conhecidos como o criador, o mantenedor e o destruidor (re-criador). Em seus devidos papéis, os três grandes deuses hindus movimentam a perpétua roda da vida, no entanto, nunca estão sozinhos, mas sim juntos de suas devidas consortes, *Śaktis*, mananciais de poder e esplendor, sem as quais são impotentes. No *VārahaPurāna* as deusas consortes são descritas como fruto da divisão em três partes de uma virgem de beleza celestial. Produzida a partir dos olhares de *Brahmā*, *Viṣṇu* e *Śiva*, a deusa aparece como a energia onipotente dos deuses, que divide a si mesma de acordo com a energia de cada um, respectivamente *Sarasvatī*, *Lakṣmi* e *Pārvatī*.

Sarasvatī, em sua forma adorável e alegre, coopera com *Brahmā* no processo de criação (...) *Lakṣmi*, a amada de *Viṣṇu*, junto ao qual preserva o universo; (...) *Pārvatī*, dotada de várias qualidades e da energia de *Śiva*. (WILKINS, 1982, p.291).

Para a criação do cosmos *Brahmā* necessita de *Sarasvatī*, a deusa do conhecimento; para sua manutenção, *Viṣṇu* precisa de recursos fornecidos por *Lakṣmi*, a deusa da riqueza e do poder; *Śiva* se torna o destruidor adquirindo força e inspiração de *Pārvatī*. *Sarasvatī* personifica a sabedoria da natureza, *Lakṣmi* a generosidade da natureza, *Pārvatī* o poder da natureza de trazer espontaneamente e simultaneamente luz

⁷ PATTANAIK, Devdutt. **The Goddess in India: the five faces of the eternal feminine**. InnerTraditionsInternational: Vermont, 2000.

⁸ Os *Purānas* constituem, ao lado dos dois grandes épicos *Mahābhārata* e *Rāmāyana* e dos *Tantras*, uma grande fonte de informação da mitologia hindu, fornece os mitos e os ritos pelos quais a vida religiosa é sustentada. De maneira geral, eles dizem sobre o divino, sobre os três grandes deuses do panteão, *Brahmā*, *Viṣṇu* e *Śiva*, e consequentemente são eles também a grande fonte sobre as consortes, deusas, das divindades da tríade hindu. (MATCHET, 2003, p. 141).

e de consumir a vida. No ciclo da existência as deusas compõem a roda da vida que os deuses fazem girar, são significantes e indispensáveis no processo cosmológico.

Brahmā, o primeiro grande deus da tríade divina é chamado de o Criador. É o senhor de todas as criaturas, cuja performance gera perfeita e harmoniosamente o grande evento da criação do universo, antes envolvido na escuridão, profundamente adormecido. Sua consorte, *Sarasvatī*, é a deusa da sabedoria e da ciência, a qual fornece à *Brahmā* os recursos necessários para o trabalho da criação.

Nas suas principais iconografias a deusa é representada como uma jovem mulher de quatro braços. Em uma de suas mãos direita a deusa apresenta uma flor a seu marido, ao lado do qual está continuamente, enquanto na outra segura um pergaminho, indicando que é amante do aprendizado. Uma das mãos esquerda leva um tipo de rosário, e a outra um tambor. Em outras representações ela ainda aparece com um banjo em cima de uma flor de lótus. (vide Anexo, fig.1). Já nas mitologias, *Sarasvatī* é mencionada de diversas maneiras, apresentando caráter e identificação distintas⁹, mas é nos *Purāṇas* onde ela aparece, sob vários nomes, como a cōnjuge de *Brahmā*, a deusa da sabedoria e da eloquência.

Assim como *Brahmā* é especial no esforço da criação, o segundodeus da trindade hindu, *Viṣṇu*, é fundamental na preservação deste trabalho. O mundo é produzido a partir de *Viṣṇu* e existe nele, é ele a causa da continuação e da cessação do mundo. Neste processo de criação, governança e sustentação, *Viṣṇu* é indissociável e uno à sua consorte *Lakṣmī*, aquela que outorga riqueza e graça. Adorada por trazer grande prosperidade mundana ela pode ser distinguida de *Viṣṇu*, na medida em que ela própria é auspiciosa, mas ao mesmo tempo ela está ligada a ele de forma inseparável.

Como esposa para *Viṣṇu*, *Lakṣmī* é mãe para os humanos, portanto, sua natureza é de mediadora¹⁰, papel representado em suas principais iconografias e em ambas as formas: como uma joia no peito de *Viṣṇu* e como a educadora independente, que está em pé ou sentada sobre uma flor de lótus (vide Anexo, fig.2). Esta última forma de representação, de associação com o lótus, liga a deusa à forma pura de auspiciocidade.

⁹Por exemplo, na tradição popular Vaishnavas de Bengali, ela aparece como primeiramente consorte de *Viṣṇu* transferida por ele à *Brahmā*. Nos Vedas ela é celebrada ao mesmo tempo como deusa e como um rio. E no *Mahābhārata* ela é chamada de a mãe dos Vedas.

¹⁰ Frequentemente o papel da mãe na família é mediar entre o pai e o filho, pelo fato de que ela não é rigidamente ligada por considerações de justiça e ordem. Ela está sempre pronta para salvar, nunca pune. (Cf: NARAYANAN, Vasudha. Śrī – Giver of Fortune, Bestower of Grace. In: *Devī: Goddesses of India*. Motilal Banarsidass: Delhi, 1998).

Como fonte da auspiciosidade ela é uma personalidade distinta, a perfeita consorte de *Viṣṇu*, igual a ele em todos os sentidos e subserviente a ele só porque ela mesma quer assim¹¹. Já a representação da deusa no peito de *Viṣṇu* marca a inseparabilidade com este, uma inseparável conexão. Ela é inseparável, eternamente una com *Viṣṇu*, sempre com ele como atributo, assim como suas qualidades são indissociáveis de sua forma. Juntos criam, governam e sustentam o universo. Nos *Purāṇas* pode-se ler sobre a união dos consortes:

Śrī, a noiva de *Viṣṇu*, a mãe do mundo, é eterna, imperecível; assim como Ele, ela está em tudo e por isto é onnipresente. *Viṣṇu* é o significado, ela é o discurso; *Hari* é a instituição política, ela é a prudência; *Viṣṇu* é a compreensão, ela é o intelecto; ele é a justiça, ela é a devoção; *Śrī* é a terra, *Hari* é o que a sustenta. Em um mundo de deuses, animais e homens, *Hari* é tudo aquilo considerado masculino; *Lakṣmi* é tudo o que é denominado feminino; não há nada para além deles (*ViṣṇuPurāṇas*, p. 80 apud WILKINS, 1982, p. 128).

Junto ao trabalho de criação do mundo e sustentação do mesmo, a destruição é necessária para completar o ciclo da existência. Na tríade hindu, o deus responsável por esta peculiar tarefa é *Śiva*, aquele que destrói o mundo, mas também fornece a possibilidade de uma nova existência. Ou seja, a destruição não significa a promoção da não-existência e sim a mudança para uma nova forma de vida, “o destruidor é, na verdade, o re-criador” (WILKINS, 1982, p. 263). Nesta tarefa, sua energia e poder lhe são transferidos por sua consorte *Pārvatī*, uma das formas da Grande Deusa, *Devī*. No *ŚivaPurāṇa*, *Pārvatī* diz à seu consorte:

“com minhas bênçãos você se torna hábil e se materializa. Sem mim você não possui qualidades e é incompetente para a realização de qualquer tarefa. Sendo subserviente à *prakṛti* você poderá realizar quaisquer atividades” (PATEL, 2005, p. 54).

Nos *Purāṇas* o casal divino é geralmente representado no engajamento do amor de um pelo outro, ou, numa mudança radical, sentados no Monte *Kailāsa* discutindo as questões mais abstratas da filosofia hindu. Dita filha do Himalaia e irmã do Ganges, *Pārvatī* é mãe de *Ganeśa*, o deus da sabedoria, a quem atribui-se as soluções lógicas. Nas iconografias ela é representada como uma mulher bonita e justa, ao lado de *Śiva* e

¹¹ Concepção da deusa mantida na teologia de *VedāntaDeiśka*, cujos pontos de vista representam uma porção da comunidade chamada *Vaṭakalais*. (Cf: NARAYANAN, Vasudha. *Śrī – Giver of Fortune, Bestower of Grace*. In: **Devī: Goddesses of India**. MotilalBanarsidass: Delhi, 1998).

muitas vezes também de *Ganeśa*, quando sozinha é mostrada com vários braços e montando um tigre ou um leão (Vide Anexo, fig. 3).

1.2. Consortes épico-poéticas

Assim como os casais divinos da cosmologia, aqueles da narrativa épica *Rāmāyaṇa* e da tradição poética também revelam o caráter de adoração inseparável das deusas com seus respectivos consortes. Inserido numa trama narrativa do sacrifício, que em nível de *dharma*¹² especula um padrão de prática e adoração que conduzem ao paraíso (*svarga*), o *Rāmāyaṇa* apresenta como divindade central *Rāma* e o elemento feminino como sua consorte *Sītā*. Já no caso da poesia devocional, o foco se encontra no jogo de amor entre *Kṛṣṇa*, a grande divindade do *Mahābhārata*, e *Rādhā*.

Na narrativa do *Rāmāyaṇa*, *Rāma* é retratado como príncipe guerreiro¹³, identificado com *Viṣṇu*, visto como um de seus avatares (o sétimo). No núcleo da narrativa ele é representado como a figura marcial marcante, de inteira adesão aos valores éticos, uma figura basicamente humana, mas exemplar, de moral elevado. Sua consorte *Sītā* é a heroína amada da narrativa, uma divindade popular caracterizada por ser o epítome da virtude de uma esposa, obediente a seu marido ela é invocada como exemplo para as mulheres.

Assim como *Rāma* é visto como avatar de *Viṣṇu*, *Sītā* é considerada a reencarnação de *Lakṣmī*. O casal é comumente associado ao modelo de amor, de fidelidade e confiança (Vide Anexo, fig. 4). Este aspecto já é evidenciado na ocasião¹⁴ em que *Rāma* é enviado para o exílio e *Sītā*, sempre fiel, o segue. Lá, ela é abduzida pelo demônio *Rāvaṇa* que a leva para o seu reino, começa aí a legendária luta para recuperar *Sītā*. Nesta trajetória de amor e tragédia, o casal divino da narrativa épica retrata aquele exemplo de amor fiel que se deve cultivar, no qual um não é entendido sem o outro.

No que diz respeito à devoção a *Kṛṣṇa*, o oitavo avatar de *Viṣṇu*¹⁵, *Rādhā* é aquela que inspira os devotos pela força de seu sentimento. Sua significância vai muito além de um modelo de devoção, na verdade, é pouco possível falar sobre ela sem

¹² O *Dharma* pode ser compreendido como dever religioso e social, no entanto, trata-se de um termo complexo e multifacetado (ENCYCLOPEDIA OF HINDUISM, 2007, p.130).

¹³ *kṣatriya*.

¹⁴ Episódio presente no *AranyaKanda*.

¹⁵ Em outras perspectivas aparece como a grande divindade pessoal.

considerar seu amor por *Kṛṣṇa* e a qualidade devocional deste amor, na medida em que o amor de *Rādhā* se manifesta espontaneamente em modos religiosos. Foi por meio da paixão, não do desapego, que seria a via asceta, que ela atingiu um estado abençoado e o alcançou de maneira natural, sem esforço consciente. O amor de *Rādhā* é intenso e de qualidade devocional e ajuda a estabelecer o tipo ideal de devoção.

Contudo, tal devoção sentimental não tem uma direção exclusiva, ela é recíproca. Também *Kṛṣṇa* tem por ela um sentimento que exemplifica a impossibilidade de viver um instante sem ela. Então, de fato, *Rādhā* serve como modelo de devoção a *Kṛṣṇa*, mas seu significado não se esgota neste papel, pois ela também é um objeto de devoção de *Kṛṣṇa*. E é justamente por este fato de não só ela, mas também eleser um modelo para os devotos humanos, que acabaram por alcançar um status surpreendente no hinduísmo contemporâneo. Essa devoção paralela tem implicação metafísica profunda, afirmada pela interdependência entre os dois. *Rādhā* é compreendida como consubstancial e coeterna com *Kṛṣṇa*, ressaltando que ela pode ser adorada e que sua adoração é tão importante quanto a do próprio *Kṛṣṇa*.

A importância de manifestar a paixão mútua de *Rādhā* e *Kṛṣṇa* supera todas as outras considerações na experiência do devoto. O valor do amor está acima de todos, o amor é o que é absoluto. E sendo *Rādhā* o amor encarnado, ela é o caminho supremo de realização religiosa. (Vide Anexo, fig. 5).

2. O Feminino como Totalidade

O segundo modelo, as deusas que abarcam um sentido de totalidade, teria possivelmente como fonte de inspiração os mitos narrados no *DevīMāhātmya*, parte do *MārkaṇḍeyaPurāṇa*. É lá que se encontra o mito central da Grande Deusa *MāhāDevī* ou *Devī* é também com os *Purāṇas* que a noção de uma única Deusa (*Māhādevī*) que abarca todas as outras deidades irá se consolidar (FLOOD, 1996, p.181).

O mito relata a aflição dos deuses diante de um demônio, *Mahiṣāsura*, que possuía uma dádiva concedida por *Brahmā* que o impedia de ser morto por um homem. Diante do enfurecimento dos principais deuses do panteão hindu (*Brahmā*, *Viṣṇu* e *Śiva* – a *trimurti*), forma-se uma enorme massa energética que possui a forma de uma mulher, *Devī*. Os deuses concedem-na suas principais armas e a montaria de um leão. Ouvindo a gargalhada dos deuses *Mahiṣāsura* envia suas tropas para descobrir o que

estava acontecendo, ao retornar eles contam-no da beleza e graciosidade da Deusa, o demônio decide então pedi-la em casamento através de seus mensageiros, mas *Devī* recusa. Ela é então atacada pelas tropas de *Mahiṣāsura*, mas ela os detém e mata-os. O demônio decide assumir a forma de um humano e ir até a Deusa pedi-la em casamento pessoalmente, mas ela recusa novamente e o convida a lutar. *Mahiṣāsura* ataca *Devī* assumindo a forma de vários animais, mas ela bebe seu cálice de vinho (uma das armas que foram ofertadas a ela) o ataca furiosamente e acaba por decapita-lo. Os deuses a louvaram e ela prometeu ajudá-los sempre que preciso fosse¹⁶.

Devī aparece aqui como uma grande guerreira com atributos femininos opostos àqueles exaltados no modelo bramânico dos *DharmaŚāstras* - tratados do *Dharma* - em que a natureza da mulher é sempre passiva e seu papel é sempre definido a partir da autoridade masculina(FLOOD,1996,p.176). Portanto, o *DevīMāhātmya* sedimenta o modelo da deusa independente e guerreira que “promete continuar a proteger o mundo em épocas futuras, exaltando as virtudes de sua adoração, preparando, deste modo,seus devotos para o surgimento de novas narrativas”(BIANCHINI, 2013,p.3).

Para além da figura guerreira de *Devī* do *DevīMāhātmya*, o que se evidencia nas narrativas deste *Purāṇa* é a identificação da realidade última do universo com a Deusa (COBURN,1998,p.32).Em uma passagem do texto, *Devī* é adorada como a grande ilusão (*mahāmāyā*), a grande Deusa (*mahādevī*) e a grande Demônia (*mahāsurī*) o que, segundo Coburn (1998), demonstra que a deusa transcende a distinção convencional entre *devas* e *asuras*¹⁷.

As principais representações de *Devī* que alcançaram grande popularidade no hinduísmo contemporâneo são *Durgā*¹⁸ (vide Anexo fig.6), considerada como aquela que derrotou o demônio *Mahiṣāsura*,e *Kālī* (vide Anexo fig.7) que é em quase toda literatura descrita como tendo uma terrível aparência e hábitos destrutivos. (KINSLEY, 1998, p.77).

¹⁶(FLOOD, 1996, p.176)

¹⁷Os *devas* e *asuras* são geralmente compreendidos como deuses e demônios, no entanto, como nos aponta a Enciclopédia de Hinduism: “(...) Deve-se notar que a tradição indiana não vê os demônios em termos polarizados, como no cristianismo, no qual Satan é uma contraposição maléfica absoluta à Deus. Os *asuras* são filhos dos mesmos pais que os deuses e tanto os *asuras* quanto os *rakshasas* vão para o céu após lutarem com os deuses, entende-se que eles cumprem o papel de glorificar a Deus (por vezes Deusa) sendo seus oponentes.” (ENCYCLOPEDIA OF HINDUISM, 2007, p.123).

¹⁸O *DevīMāhātmya* é parte da liturgia diária nos templos dedicados à *Durgā*, além de ser central para o grande festival de outono, o *DurgāPujā* (COBURN,1998,p.31)

A deusa *Kālī* aparece em outras narrativas, como na batalha contra o demônio *Raktabija* onde ela se manifesta como a fúria de *Durgā*. Sua aparição se dá resumidamente da seguinte forma: *Raktabija* tinha a capacidade de se multiplicar a cada gota de sangue derramada e assim quanto mais a deusa o golpeava fazendo-o sangrar, ao invés de contê-lo, novas réplicas do demônio surgiam. Furiosa, a deusa se manifesta como *Kālī*, a terrível deusa derrota o demônio sugando todo o seu sangue e devorando suas inúmeras cópias. (KINSLEY, 1998, p.78).

Para Flood (1996), foi somente com a emergência da religião purânica na dinastia *Gupta* (ca. 320 a 500 EC) que a Deusa foi incorporada à religião bramânica e que uma teologia *Śākta* (centrada em *śakti*, considerado o poder e energia femininos do universo) foi articulada (FLOOD, 1996, p.182). No entanto, outra matriz textual foi fundamental na sedimentação de uma teologia *Śākta*, centrada na Deusa, a saber, os *Tantras*.

Os *Śāktatantras*, textos considerados revelação das deusas, são divididos em 64 textos, dos quais uma parte se refere às deusas benevolentes, passivas e esposas modelo, e a outra é dedicada às deusas ferozes e geralmente que se colocam à margem das leis Bramânicas, das quais inclui-se a deusa *Kālī*. (FLOOD, 1996, p.184).

São várias as tradições tântricas que têm a Deusa como foco de devoção. Flood (1996) divide-as em dois ramos: a família dos *Śrīkula*, que coloca a ênfase no aspecto benigno e auspicioso da Grande Deusa, e a família da Deusa Negra, a terrível, dos cultos associados à deusa *Kālī*. O primeiro estaria mais alinhado a uma ortopraxia bramânica, enquanto a tradição de devoção à *Kālī* ou às deusas em seu aspecto mais terrível não estão preocupadas com a noção de pureza bramânica, ao contrário, pretendem afirmar a beatitude daquilo que também é mundano. (Flood, 1986, p.185).

Os *Tantras* dão ênfase ao aspecto positivo de *māyā*. Ou seja, optam por uma via de afirmação do mundo fenomênico e não o encara como uma mera ilusão, mas antes como parte constitutiva do todo, do absoluto, chamado na filosofia *vedānta* de *Brahman*. “O ideal abstrato, *Brahman*, e sem forma (*nirguṇabrahman*) da filosofia *vedānta* é obliterado pela atitude teísta do tantrismo em favor do *saguṇabrahman*, o Senhor (*Īśvara*), o Deus pessoal. Além disto, este absoluto é preferencialmente representado por um aspecto feminino, pois é ele que afirma a natureza de *Māyā-Śakti* de maneira mais imediata” (ZIMMER, 1986, p.394).

Como afirma ŚrīRāmakrishna¹⁹, devoto da Grande Deusa a qual ele nomeava *Kālī* e por vezes *Durgā*:

Brahman e *Śakti* são idênticos. Se você aceita um, deve aceitar o outro. É como o fogo e seu poder de queimar. Se você vê o fogo, você deve também reconhecer seu poder de queimar. (...) Portanto, não se pode pensar em *Brahman* sem *Śakti* ou em *Śakti* sem *Brahman*. Não se pode pensar o Absoluto sem o Relativo ou o Relativo sem o Absoluto. O poder primordial está sempre jogando²⁰. Ela está criando, preservando e destruindo ao jogar. Esse Poder é chamado *Kālī*. *Kālī* é o próprio *Brahman* e *Brahman* é a própria *Kālī*. É uma única e mesma Realidade. (RAMAKRISHNA, 1942, p.134).

Considerações finais

Nesta breve exposição intentou-se possibilitar a visualização, através da mitologia e das representações das deusas, a coexistência das polaridades feminina e masculina como condição necessária de devoção e do alcance da graça. Devido à presença das deusas e de suas funcionalidades, a Índia parece, então, contribuir em muito na concepção do feminino como elemento constitutivo da existencialidade. Neste ponto, somos levados a pensar em muitas possíveis interações com outras tradições religiosas, bem como refletir sobre um contraponto entre esta concepção interrelacional dos elementos contrários com a cultura ocidental cristã que parece ter expurgado o feminino da constituição da natureza.

No caso do ocidente cristão, a história nos revela que a religiosidade na maioria das vezes contribuiu para a disseminação de uma imagem negativa do feminino na consolidação de uma sociedade cuja polarização ontológica se dá no elemento masculino. O dogma da trindade fundamentado numa visão tripartite do divino – pai/filho/espírito santo - exclui o elemento feminino de uma participação efetiva na cosmologia cristã. Ainda que o deus cristão assumia aspectos maternos, a representação imanente deste divino está centrada na figura de Jesus. E embora Maria apareça sob a poderosa alcunha de “mãe de deus”, a ênfase é colocada no seu papel de instrumento passivo para a concepção divina e na sua função maternal.

¹⁹Grande santo hindu do fim do século XIX que teve papel determinante na chamada *renascença hindu*, movimento religioso, político e artístico de reformação do hinduísmo, que teve como um de seus expoentes *SwāmīVivekānanda*, discípulo de *Rāmakrishna*.

²⁰A noção de Jogo (*līlā*) é interpretada como a energia dinâmica de criação e destruição do universo. Como afirma Zimmer (1986), “(...) todo o espetáculo do universo, sem exceção, é gerado pelo dinamismo de *Māyā-Śakti*, a potência da dança cósmica (*līlā*) da obscura, terrível e sublime Mãe do Mundo, que a tudo alimenta e tudo consome” (ZIMMER,1986,p.396).

O estudo do imaginário simbólico de outro contexto civilizacional aparentemente desconhecido e distante pode nos apontar, portanto, aspectos antes ocultos ou ignorados em nossa própria tradição. Rachel Fell McDermott nos mostra como a Grande Deusa na figura de *Kālī* foi apropriada no ocidente por movimentos *New Age* de mulheres no intuito de resgatar um feminino expurgado ou proibido na religiosidade cristã ocidental.

Segundo a pesquisadora, a espiritualidade inspirada por *Kālī* fornece “as características reprimidas e demonizadas pelo patriarcalismo – seu lado potente, sexual e sombrio – que podem ser consideradas pelas mulheres como libertárias, em um contexto de totalidade e equilíbrio.(...)algumas mulheres veem na deusa e na sua união de opostos uma fonte de empoderamento”(MC DERMOTT,1998, p. 289).

A questão da apropriação indevida dos símbolos religiosos de outros povos precisa ser considerada, no entanto, se aquele elemento simbólico servir antes como possibilidade de ampliação de conceitos, de reinterpretação do próprio contexto e ressignificação da tradição, desde que haja consciência dos limites dessa adoção, ela não deveria ser problemática.

Referências Bibliográficas

BIANCHINI, Flávia. Os principais enunciados filosóficos encontrados na obra Saktā indiana Devi Gita – o Cântico da Deusa. In: Congresso da Associação Nacional de Pós-Graduação em Teologia e Ciência da Religião (4.:2013: Recife,PE) [**Anais do IV Congresso da Associação Nacional de Pós-Graduação em Teologia e Ciência da Religião: “O futuro das Religiões no Brasil”**]/[organizadores Gilbráz S. Aragão, Newton Darvin A. Cabral] – São Paulo: ANPTECRE, 2013. 2320 p.

COBURN, Thomas B. The Great Goddess. In: **Devī: Goddesses of India**. MotilalBanarsidass: Delhi, 1998.

CROATTO, José Severino. **As Linguagens da Experiência Religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião**. São Paulo: Paulinas, 2001.

DOLD, Patrícia. Kalī the Terrific and her Tests. In: **Encountering Kali: In the Margins, at the Center, in the West**. University of California Press: Delhi, 2005.

Encyclopedia of Hinduism. New York: Infobase Publishing, 2007.

FLOOD, Gavin. **An Introduction to Hinduism**. Cambridge University Press: Cambridge, UK, 1996.

HAWLEY, J.S. Prologue: The Goddess of India. In: **Devī: Goddesses of India**. Motilal Banarsidass: Delhi, 1998.

JUNG, Carl. **O Homem e seus símbolos**. Nova Fronteira: Rio de Janeiro, 2008.

KINSLEY, David R. Kālī, Blood and Death out of Place. In: **Devī: Goddesses of India**. Motilal Banarsidass: Delhi, 1998.

LAMA, Stephanie Tawa. The Hindu Goddesses and Women's Political Representation in South Asia: Symbolic Resource or Feminine Mystique? **Revue Internationale de Sociologie**, 11, 1, 2001: 5-20.

MATCHETT, Freda. The Puranas. In: **Blackwell Companion to Hinduism**. Blackwell Publishing Ltd: Oxford, UK, 2003.

MCDERMOTT, Rachel Fell. The Western Kālī. In: **Devī: Goddesses of India**. Motilal Banarsidass: Delhi, 1998.

MESQUITA, Hugo. **O Feminino na Psicologia Junguiana**. 2013. 29f. Monografia (Graduação em Psicologia). Universidade Federal Fluminense, Rio das Ostras - RJ, 2013.

NIKHILĀNANDA, Swāmī. The Gospel of Sri Ramakrishna. New York: Ramakrishna-Vivekananda Centre, 1942.

PATEL, Kartikeya C. Women, earth, and the Goddess: a Śākta-Hindu interpretation of embodied religion. In: **Brill's Indological Library**. Brill Leiden: Boston, 2005.

PATTANAIK, Devdutt. **The Goddess in India: the five faces of the eternal feminine**. Inner Traditions International: Vermont, 2000.

WILKINS, W. J. **Hindu Mythology, Vedic and Puranic**. Rupa e Co: New Delhi, 1982.

ZIMMER, Heinrich. **Filosofias da Índia**. São Paulo: Palas Athena, 1986.

Anexo – Iconografias.



Figura 1 – Sarasvatī



Figura 2 – Lakṣmī



Figura 3 – Pārvatī, Śiva e Ganeśa.



Figura 4 –Rāma e Sītā



Figura 5 – Radhā e Kṛṣṇa



Figura 6 –Durgā



Figura 7 - Kālī