

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS

Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

Romero Bittencourt e Carvalho

O SAGRADO E O FEMININO:

Uma aproximação entre a Mariologia Católica e as Deusas Vaiṣṇavas

Belo Horizonte

2025

Romero Bittencourt e Carvalho

O SAGRADO E O FEMININO:

Uma aproximação entre a Mariologia Católica e as Deusas Vaiṣṇavas

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Ciências da Religião da Pontifícia
Universidade Católica de Minas Gerais.

Linha de Pesquisa: Pluralismo Religioso,
Diálogo e Linguagem.

Orientador: Prof. Dr. Roberlei Panasiewicz

Belo Horizonte
2025

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

C33s Carvalho, Romero Bittencourt e
O sagrado e o feminino: uma aproximação entre a mariologia católica e as deusas vaiṣnavas / Romero Bittencourt e Carvalho. Belo Horizonte, 2025.
249 f.

Orientador: Roberlei Panasiewicz
Tese (Doutorado) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

1. Maria, Virgem, Santa - Teologia. 2. Cristianismo. 3. Hinduísmo. 4. Teologia feminista. 5. Mulheres e religião. 6. Religiões - Relações. 7. Papel social - Mulheres. I. Panasiewicz, Roberlei. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.

SIB PUC MINAS

CDU: 294.51

Ficha catalográfica elaborada por Fabiana Marques de Souza e Silva - CRB 6/2086

Romero Bittencourt e Carvalho

O SAGRADO E O FEMININO:

Uma aproximação entre a Mariologia Católica e as Deusas Vaiṣṇavas

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Ciências da Religião da Pontifícia
Universidade Católica de Minas Gerais.

Linha de Pesquisa: Pluralismo Religioso,
Diálogo e Linguagem.

Orientador: Prof. Dr. Roberlei Panasiewicz

Prof. Dr. Roberlei Panasiewicz – PUC Minas (Orientador)

Prof. Dr. Carlos Frederico Barboza de Souza – PUC Minas

Profa. Dra. Gisele de Oliveira (UPE)

Profa. Dra. Lídice Meyer Pinto Ribeiro (ULusófona)

Profa. Dra. Rita Macedo Grassi (HISTARA/EPHE)

Belo Horizonte, 25 de março de 2025.

Dedico às mulheres da minha vida: minha mãe, Fátima, minha esposa, Lis, minha filha, Lalita, minhas afilhadas, Chloe e Hannah, minhas amigas (e são sim as melhores), incluindo as irmãs do coração, minhas tias, avós, tias-avós, mestras e professoras.

“Nenhum grupo oprimido se libertou usando a moral ou a definição criada por seu opressor. Mulheres não são ideias, não são sentimentos abstratos” (Aleta Valente, artista plástica).

Agradecimentos

Agradeço à Deusa, em seus tantos aspectos. Sua diversidade só mostra a nossa tentativa de compreendê-La e amá-La.

Aos meus pais, Fátima e Roberto, que não se cansam de me surpreender com uma imensa capacidade de compreender e amar. Como o trabalho é sobre o feminino, devo dizer que nada seria cogitável se eu não tivesse desde sempre uma força tão gigantesca em uma casa matriarcal, regida e protegida por minha mãe. A Lis, minha esposa, que foi minha melhor ouvinte em todo este trabalho, sempre com paciência e atenção. Aos meus filhos, Lucas, Nandi e Lalita, que são os maiores presentes que poderíamos ter.

Aos mestres do saber transcendental, que seguem abrindo meus olhos com a luz do conhecimento.

Ao meu orientador, Roberlei Panasiewicz, com sua paciência e perspicácia, que exemplifica tão bem o ideal de diálogo que ensina com sabedoria.

À minha família de fé, principal motivação para a pesquisa.

A todas as grandes mulheres que me inspiram desde sempre. Nada se compara ao conhecimento vivido por meio do exemplo, resistência e dedicação de vocês. Tentar ver o mundo com um pouco do seu olhar foi o desafio mais instigante e apaixonante deste trabalho.

Kamālakṣi, Laís, Fernanda e A. Carolina foram as principais cúmplices deste trabalho, além da Lis. Se não fosse a aprovação de vocês, teria desistido antes de começar. E mais: o diálogo com vocês sobre este tema fez a pesquisa ser autêntica e possível. Agradeço também à Rita, pois as palavras de encorajamento e a pesquisa para o documentário também foram muito importantes!

À professora Gisele Oliveira e ao prof. Carlos Frederico Barboza, que estiveram comigo desde o início do projeto, ajudando-me a lapidar minhas vastas e imprecisas ideias. À professora Lídice Meyer Ribeiro, que me mostrou muito das mulheres bíblicas em seus cursos online ainda durante a pandemia.

À FAPEMIG, pelo apoio financeiro crucial nesse trabalho.

À equipe do departamento de Ciências da Religião da PUC, sobretudo o caro Walison Dias.

Ao querido amigo Arjuna Vallabha (*in memoriam*), um gigantesco conhecedor do Hinduísmo e toda a sua riquíssima mitologia. A bibliografia sugerida por você foi fundamental e queria muito ter lhe mostrado o resultado final. Não deu tempo... Siga sua jornada em paz, Arjuna!

Resumo

O papel social da mulher e as implicações de temas religiosos no dia a dia das pessoas perpassam as sociedades contemporâneas, particularmente, à vida das mulheres. Neste contexto que emergem, precisamente, as reflexões da teologia feminista. Com o despertar da consciência das mulheres em relação à sua subjugação, que altera questões até recentemente irrevogáveis na cultura ocidental, eclodiu uma maior discussão feita por mulheres sobre o Sagrado Feminino e suas possibilidades de vivência, sem a intermediação de homens. Para apresentar e correlacionar conceitos da Mariologia Católica e da Teologia Vaiçnava, este trabalho, tendo como premissa as problematizações feitas pela Teologia Feminista cristã, traz as interações entre o Sagrado Feminino nas tradições religiosas estudadas e suas comunidades. Em um contexto onde as hermenêuticas tradicionais, invariavelmente patriarcais, frequentemente dominam as religiões, desvelamos vozes e experiências das mulheres, muitas vezes relegadas a papéis secundários ou marginalizados. Partimos da pergunta: como o entendimento do Sagrado Feminino nas visões da mariologia católica e da tradição *vaiçnava* de *bhakti*, a partir das Ciências da Religião, pode auxiliar a minimizar a supressão social da mulher hoje? Assim, defendemos a tese de que uma compreensão teológica do Sagrado Feminino e da interação da mulher com este Sagrado implica em uma relação direta no tratamento social que elas recebem e em sua atuação dentro de uma tradição religiosa, em um círculo hermenêutico entre espiritualidade e existência. A aproximação entre a mariologia católica e a tradição de devoção do *vaiçnavismo*, sobretudo ancorada em suas duas principais deusas, Rādhārāṇī e Lakṣmī, justifica-se pela complementaridade que ambas as teologias exibem, acompanhadas de notáveis similaridades e diferenças. Não se trata de um estudo comparado, mas um trabalho por aproximação e diálogos, de natureza teórica, com ferramenta de pesquisa bibliográfica. Apresentamos uma breve introdução à Teologia Feminista, com sua necessidade de reinterpretação ou releitura dos textos sagrados que não apenas reconheçam a presença de mulheres fundamentais, mas que também promovam a dignidade e a atuação das mulheres dentro de suas tradições, impactando a vida cultural e social delas. Esta premissa está presente em todos os três capítulos. Uma análise sobre Maria nos Evangelhos canônicos, apócrifos, dogmas, símbolos e devoção popular, além de uma breve explanação sobre Maria Madalena formam o eixo cristão do trabalho. No lado hindu, temos uma análise sobre a mulher e o feminino nas Escrituras Védicas, seguido de uma apresentação sobre a religião da Deusa, o Śāktismo, e a história do culto às Deusas Rādhā e Lakṣmī e sua crucial importância nas tradições *vaiçnavas* Śrī e Gauḍīya, respectivamente. Realizando um diálogo de conceitos hindu-cristão, apresentamos a aproximação entre a Mariologia e as Deusas Vaiçnavas, com o Sagrado Feminino e as perspectivas feministas podendo atuar como catalisadores para a transformação social.

Palavras-chave: Mariologia, Cristianismo, Hinduísmo, Vaishnavismo, Teologia Feminista.

Abstract

The social role of women and the implications of religious themes in people's daily lives permeate contemporary societies, particularly women's lives. It is precisely in this context that the reflections of feminist theology emerge. With the awakening of women's awareness of their subjugation, which changes issues that were until recently irrevocable in Western culture, a greater discussion has emerged among women about the Sacred Feminine and its possibilities of experience, without the intermediation of men. In order to present and correlate concepts of Catholic Mariology and Vaiṣṇava Theology, this work, based on the problematizations made by Christian Feminist Theology, presents the interactions between the Sacred Feminine in the religious traditions studied and their communities. In a context where traditional hermeneutics, invariably patriarchal, often dominate religions, we reveal the voices and experiences of women, often relegated to secondary or marginalized roles. We start from the question: how can the understanding of the Sacred Feminine from the perspectives of Catholic Mariology and the Vaiṣṇava tradition of bhakti, based on the Sciences of Religion, help to minimize the social suppression of women today? Thus, we defend the thesis that a theological understanding of the Sacred Feminine and the interaction of women with this Sacred implies a direct relationship in the social treatment they receive and in their performance within a religious tradition, in a hermeneutic circle between spirituality and existence. The rapprochement between Catholic Mariology and the devotional tradition of Vaiṣṇavism, especially anchored in its two main goddesses, Rādhārāṇī and Lakṣmī, is justified by the complementarity that both theologies exhibit, accompanied by notable similarities and differences. This is not a composite study, but a work of approximation and dialogue, of a theoretical nature, with a bibliographic research tool. We present a brief introduction to Feminist Theology, with its need for reinterpretation or rereading of sacred texts that not only recognize the presence of fundamental women, but also promote the dignity and agency of women within their traditions, impacting their cultural and social life. This premise is present in all three chapters. An analysis of Mary in the canonical and apocryphal Gospels, dogmas, symbols, and popular devotion, as well as a brief explanation of Mary Magdalene, form the Christian axis of the work. On the Hindu side, we have an analysis of women and the feminine in the Vedic Scriptures, followed by a presentation of the Goddess religion, Śāktism, and the history of the worship of the Goddesses Rādhā and Lakṣmī and their crucial importance in the vaiṣṇava Śrī and Gauḍīya traditions, respectively. By carrying out a dialogue of Hindu-Christian concepts, we present the approximation between Mariology and the Vaiṣṇava Goddesses, with the Sacred Feminine and feminist perspectives being able to act as catalysts for social transformation.

Key-words: Mariology, Christianity, Hinduism, Vaishnavism, Feminist Theology.

Sumário

Introdução.....	10
1 Mariologia.....	15
1.1 Teologia Feminista.....	16
1.2 Uma breve análise da mulher no Primeiro Testamento.....	25
1.3 Maria de Nazaré.....	39
1.3.1 Maria no texto bíblico.....	43
A) Maria no Evangelho de Marcos e Mateus.....	45
B) Maria no Evangelho de Lucas.....	52
C) Maria no Evangelho de João e Livro do Apocalipse.....	63
1.3.2 Maria nos Evangelhos apócrifos.....	70
1.3.3 A Virgem Maria, mãe de Deus.....	73
1.3.4 Maria em símbolos e na fé popular.....	82
1.3.5 Maria no Corão.....	87
1.4 Madalena e as discípulas esquecidas de Jesus.....	88
Conclusão.....	94
2 Rādhārāṇī.....	99
2.1 Hinduísmos e Vaiṣṇavismos.....	98
2.2 O feminino e a mulher nas Escrituras Védicas.....	106
2.2.1 A inteligência e os ‘deveres’ femininos.....	110
2.2.2 O casamento e a maternidade.....	117
2.3 O Śāktismo – as várias faces da Deusa.....	122
2.4 Lakṣmī e sua Śrī Sampradāya.....	133
2.4.1 Pāñcarātras e Śrī Vaiṣṇavismo.....	141
2.5 Śrīmatī Rādhārāṇī.....	144
2.5.1 O Gītā Govinda e o erotismo transcendental.....	148
2.5.2 Rādhārāṇī como centro devocional do Vaiṣṇavismo bengali.....	155
Conclusão.....	159
3 O Sagrado Feminino em uma aproximação entre a mariologia e as Deusas Vaiṣṇavas.....	163
3.1 Dualismo e igualdade.....	164
3.2 A perseguição ao feminino – <i>devādasīs</i> e bruxas.....	170
3.2.1 Asherah e a hermenêutica de suspeita.....	176
3.3 O Sagrado Feminino e sua relação com suas fiéis e devotas.....	180
3.3.1 As mulheres de bhakti – o pioneirismo de Āṇḍāl.....	182

3.3.2	Mīrabāi e sua rebeldia espiritual.....	185
3.3.3	Outras linguagens, outras perspectivas.....	192
3.4	O Vaiṣṇavismo Gauḍīya e a proposta do estado de espírito das Mañjarīs.....	199
3.5	A teologia como instrumento de libertação da mulher – social e soteriologicamente.....	210
3.5.1	O Śrī Vaiṣṇavismo Tenkalai e sua teologia libertadora para as mulheres.....	216
3.5.2	Diálogos e correlações.....	222
	Conclusão.....	231
	Considerações finais.....	234
	Referências.....	238

Introdução

A teóloga Bianca Daébs, em um texto bastante difundido pela internet desde 2020¹, questiona sua avó sobre a ausência das mulheres no presépio de Natal. Será que só havia Maria? E a mãe dela? A irmã, a tia, a vizinha? A avó consente que uma filha dela não iria parir sozinha. A partir daí, a teóloga reflete que talvez as mulheres tenham sido retiradas do presépio, dando lugar a homens que chegaram para visitar e logo foram embora. No texto, Daébs relata que, no interior da Bahia, encontrou-se com uma artesã que fazia o “presépio das mulheres”, retratando mulheres que estavam lá antes do pequeno Jesus nascer e ficaram com Maria depois que pastores e magos foram embora, ajudando-a em todo o processo com um recém-nascido. Como conclui Daébs, “alguém tirou as mulheres do Presépio, encheu de homens, anjos, bichinhos e estrelas... só não tinha mulheres. Logo elas, que nunca arredaram os pés de lá”. Encerrando sua reflexão, a teóloga conclui que resgatar a presença das mulheres no presépio é destacar a rede de mulheres, a solidão transformada em comunhão, o cuidado e o carinho que “atenua as dores do parto e da partida”. Similarmente, em um ritual *vaiṣṇava* conhecido como Abhiṣeka, comum em todo o hinduísmo e presente também no budismo e jainismo, Deidades de Rādhārāṇī e Kṛṣṇa eram banhadas com iogurte, mel, *ghee*, leite, sucos e outros elementos por vários sacerdotes. Todos homens. Uma criança pergunta à sua mãe: “onde estão as *gopīs*? Por que só homens estão banhando Rādhā e Kṛṣṇa se isso é feito por mulheres nas pinturas e desenhos?”

Assim, pensar o tema do Sagrado Feminino em uma aproximação entre a mariologia – os estudos teológicos católicos sobre Maria de Nazaré – e as teologias *vaiṣṇavas* Śrī e Gauḍīya, importantes tradições hindus, é também participar deste resgate da presença das mulheres em vários níveis nas religiões pesquisadas. Realizar este estudo dialógico entre as visões teológicas do feminino do cristianismo católico e das tradições de *bhakti* do *vaiṣṇavismo*, suas consequências sociais, históricas e religiosas, tendo em vista a efervescência dos movimentos de conscientização feminina na sociedade e os crescentes questionamentos sobre o papel da mulher na religião e nos textos sagrados, é sempre urgente e necessário. E partimos da pergunta: como o entendimento do Sagrado Feminino nas visões da mariologia católica e da tradição *vaiṣṇava* de

¹ Mais informações, ver: Daébs, O presépio das mulheres. Disponível em <https://conic.org.br/portal/conic/noticias/o-presépio-das-mulheres-por-bianca-daébs>. Acesso: 20 de novembro de 2024.

bhakti, a partir das Ciências da Religião, pode auxiliar a minimizar a supressão social da mulher hoje? Por mais que pareça algo ousado, é inegável que ainda vivemos em sociedades regidas por conclusões e lógicas teológicas, com a religião sendo usada como justificativa para comportamentos sociais e organizações coletivas. Sendo assim, sabemos que algo que pode ser utilizado para limitar e circunscrever também pode servir para libertar e expandir.

Em uma primeira análise, tanto o cristianismo católico quanto o *vaiṣṇavismo* (centrado no culto a Viṣṇu/Kṛṣṇa) são religiões que privilegiam o aspecto masculino e o patriarcalismo. Porém, em estudo mais aprofundado, nota-se em ambas um papel crucial do Sagrado Feminino, especificamente em Maria na tradição cristã-católica e Lakṣmī ou Rādhārāṇī nas tradições *vaiṣṇavas*. Por vezes, assumem o protagonismo e são objeto final de adoração e devoção, concedendo a libertação e dominando o lado masculino da Divindade. Em outros momentos, surgem como mediadoras entre a humanidade e Deus, amigas e intercessoras, mas não são, em nenhuma das religiões pesquisadas, negligenciadas. Ainda assim, suas respectivas tradições seguem assoladas por uma visão patriarcal e opressora da mulher. Por isso, buscamos essa aproximação entre Maria, Rādhā e outras deusas hindus como uma contribuição para um maior entendimento teológico do feminino e, conseqüentemente, novas possibilidades sociais para as mulheres, com o Sagrado Feminino sendo fonte de libertação e não de dominação masculina. Com esta aproximação, partimos da tese de que uma compreensão teológica do Sagrado Feminino e da relação da mulher com o sagrado implica em sua libertação social e em uma visão positiva do feminino na sociedade, em um círculo hermenêutico entre espiritualidade e existência.

No eixo católico de nossa pesquisa, começamos situando e conceituando a Teologia Feminista em suas três ondas, pois tal arcabouço conceitual se tornou o nosso instrumental de análise em todo o texto. As reflexões e proposições das teólogas feministas estão presentes nos três capítulos, o que tornou imperativo a abertura do trabalho ser com uma breve definição sobre teologia feminista. A predileção por autoras e pesquisadoras foi uma *pedra-fundamental* em todo o trabalho, o que fez com que a possível problemática de um pesquisador, acompanhado por um orientador, ambos homens, falando sobre Sagrado Feminino e teologia feminista fosse mitigada. Para a Teologia Feminista, autoras fundamentais como Ivone Gebara, Rosado-Nunes, Ana Ester Freire, entre outras, estão presentes.

Na sequência, um apanhado de mulheres bíblicas e nomes femininos de Deus – YHWH – no Primeiro Testamento, tendo como base hermenêuticas e exegeses feministas, como da biblista Anne Soupa, e a Antropologia Bíblica, da antropóloga Lídice Meyer Ribeiro. Desta forma, ficou evidente como novas leituras da sagrada escritura cristã, que devolvem às mulheres sua dignidade e importância, não são apenas possíveis como muito necessárias. Por fim, trouxemos a mariologia, apresentando Maria nos Evangelhos canônicos, apócrifos, dogmas, símbolos e fé popular. Pensamentos distintos sobre o símbolo mariano, compreensões e reflexões por vezes antagônicas sobre Maria surgem aqui ao dialogarmos com autores como Elizabeth Johnson, Lina Boff, Afonso Murad e Leonardo Boff. Muitos de seus pensamentos se completam, mas fica evidente uma distância que há entre a interpretação masculina sobre Maria e a necessidade das mulheres de tomarem para si as compreensões e significados sobre a principal figura feminina do cristianismo. Muito da mariologia tradicional é desconstruída nas análises feministas que apresentamos, emergindo, porém, uma nova forma de ver e viver a fé mariana. Encerrando o capítulo, apresentamos um pouco sobre discípulas um tanto esquecidas de Jesus, com amplo destaque para a apóstola dos apóstolos Maria Madalena, hoje a principal mulher estudada dentro do feminismo cristão.

O capítulo sobre Maria é metodologicamente menos complexo que o segundo. Trazendo basicamente a Bíblia e as análises sobre ela, por vezes históricas e antropológicas, mas com predominância da teologia, o primeiro capítulo mostra também como o cristianismo auxiliou a moldar as formas mais tradicionais de pensamento científico ocidental, até por ser uma importante parte dele. Ainda que façamos uma crítica feminista a este método científico, ele permanece bastante estruturado em sua essência. E por ter sido majoritariamente utilizado por homens brancos e, no caso da religião, muitas vezes celibatários, as interpretações e conclusões sobre o feminino foram por demais comprometidas. Contudo, o hinduísmo e sua multiplicidade apresentam um desafio a um possível estudo comparado com o cristianismo. E isso é algo que, invariavelmente, prejudica os estudos sobre hinduísmo e pesquisas com temática sobre diálogo hindu-cristão. Por isso, não fizemos um estudo comparado, mas buscamos elementos dialogais. E, ainda assim, há dificuldades. O pensamento védico-hindu, por mais que tenha suas intercessões, possui diferenças significativas e formas de análises completamente distintas. Um exemplo desta diferença entre cristianismo e hinduísmo está na relevância dada a acontecimentos de uma possível história sagrada da tradição, crucial na cultura judaico-cristã. De um ponto de

vista ocidental, os hindus, de uma maneira geral, vivem em suas mitologias, com seus personagens e acontecimentos profundamente conectados com o que chamaríamos de lendas mitológicas. Contudo, na perspectiva dos hindus, suas religiões se conectam com aspectos, verdades e princípios que transcendem uma tentativa humana de captar a história com os métodos que dispomos a partir de nossos sentidos e inteligência humanas.

Assim, a estrutura do primeiro capítulo e a forma de análise do cristianismo e sua mariologia são substancialmente distintas da abordagem sobre o hinduísmo e suas religiões analisadas. E isso é apenas uma tentativa de equalizar esta disparidade, buscando não equiparar o que não é equiparável, entendendo que isto, por séculos, é uma frequente crítica dos hindus sobre os estudos ocidentais sobre suas religiões. Dessa forma, em nossa análise sobre o eixo hindu, teremos sim várias escrituras sagradas e análises exegéticas sobre elas, mas, além da teologia, história e antropologia, teremos elementos místicos, iconografia, símbolos, mitologia e poemas. Esta transdisciplinaridade, parte essencial das Ciências da Religião, fica bastante evidente em estudos sobre o hinduísmo.

Iniciamos nosso estudo hindu com algo básico, todavia necessário em trabalhos brasileiros sobre o tema, que é definir basicamente o que é hinduísmo e *vaiṣṇavismo*. Fazendo isso, situamos aonde neste imenso oceano iríamos navegar, focando no Śrī Vaiṣṇavismo e no Vaiṣṇavismo Gauḍīya, passando ainda pelo Śāktismo, bastante relevante em nosso trabalho por ser a própria religião da Deusa. Iniciamos com uma busca pelo feminino e a mulher nas Escrituras Védicas, ancorados nas análises de Gisele Oliveira e autores clássicos como Romesh Dutt e Radhakrishnan. Na sequência, a religião Śākta e seu ancestral culto à Deusa foram o nosso tema, trazendo alguns dos elementos centrais dessa tradição um tanto estigmatizada e marginalizada, a partir de pesquisadores como David Kinsley, Cheever Mackenzie Brown, Gavin Flood, Flávia Bianchini e Stephen Knapp. Posteriormente, a Deusa da Fortuna Lakṣmī e sua Śrī Sampradāya, com um breve histórico da adoração à Deusa e seus principais elementos vieram à tona, seguidos da análise sobre a Deusa Rādhārāṇī e sua centralidade no culto Vaiṣṇava da Bengala e da cidade de Vṛndāvana. Para elas, além de pesquisadores e da literatura sagrada primária, utilizamos mestres e teólogos *vaiṣṇavas*. Entretanto, de forma distinta da mariologia, não há uma grande profusão de *mulheres* teólogas comentando, refletindo e escrevendo sobre as deusas (ainda).

Encerrando, no terceiro e último capítulo apresentamos o Sagrado Feminino em uma

aproximação entre a Mariologia Católica e as Deusas Vaiṣṇavas, com uma série de discussões e diálogos importantes: dualismo e igualdade, com os problemas trazidos por conceitos como “eterno feminino” ou “feminino essencial”, nas problematizações de Elizabeth Johnson e Carol Newsom, e a perspectiva transcendental do *vaiṣṇavismo* sobre Puruṣa e Prakṛti; a perseguição às *devadāsīs* e o paralelo inevitável com a caça às bruxas europeia; o estudo de Sue’Hellen Monteiro de Matos sobre Asherah e seu apagamento como divindade feminina cultuada ao lado de YHWH e a reflexão sobre a hermenêutica de suspeita de Schüssler Fiorenza; a Virgem Maria moldando a mulher latina-americana, de acordo com Marcella Althaus-Reid, e a rebeldia das “mulheres de *bhakti*” na Índia, muitas vezes tidas como proto-feministas por pesquisadoras como Rekha Pande e Preeti Oza; a teologia da “mulher interior” do *vaiṣṇavismo* e os problemas de mulheres reais na tradição; o Śrī Vaiṣṇavismo Teṅkalai e sua teologia pró-mulher na pesquisa de Katherine Young; por fim, a teologia como um instrumento auxiliar na libertação da mulher, tanto social quanto soteriologicamente, com diálogos e correlações entre os temas apresentados no trabalho, evidenciando a importância da compreensão do Sagrado Feminino e da relação da mulher com o sagrado para uma sociedade mais igualitária entre homens e mulheres.

Capítulo I: Mariologia

Maria é uma das mulheres mais influentes de toda a sociedade ocidental há séculos. Esta constatação é, simultaneamente, estarrecedora e instigante, já que a miríade de comportamentos, inspirações e devoções que ela desperta são, por vezes, antagônicas, desconexas e contraditórias. Como verificou o historiador Jeroslov Pelikan (2000, p. 16), “por ser o nome dado com maior frequência às meninas há quase dois mil anos, pelas exclamações “Virgem Maria” e, sobretudo, pela Ave-Maria, repetida literalmente milhares de vezes por dia, Maria é o nome feminino pronunciado com mais frequência em todo o mundo ocidental”.

Maria se tornou uma figura central no catolicismo e mais ainda na religiosidade popular, atravessou a fronteira do cristianismo e se destaca também no islã e em tradições como o congado e até em alguns ramos da umbanda. No estudo de sua figura, histórica e hagiograficamente, deparamo-nos com mariologias distintas e teologias que colocam Maria em posições (super) exaltadas ou (demasiadamente) subalternas. Mas não é possível negar seu impacto e suas possibilidades para a vivência feminina da fé cristã e o entendimento do *sagrado feminino* bíblico. Afinal, quem colocaria Maria como inferior a Pedro na experiência da fé cristã?

Neste capítulo, vamos analisar Maria por diversos ângulos, baseados em teólogos e mariólogos, como Ivone Gebara, Lina Boff, Anne Soupa, Elizabeth Johnson, Leonardo Boff e Afonso Murad, dando preferência a pesquisadoras e teólogas mulheres, já que é essencial em nossa pesquisa constatar o que elas pensam sobre elas, como elas vêem outras mulheres na história e na tradição, na fé e na experiência espiritual. Como afirmou Johnson (2006, p. 100), “à medida que as mulheres reivindicam o poder de identificar a si mesmas por seus próprios méritos, surge em primeiro plano uma antropologia igualitária de parceria”.

É fundamental em nossa caminhada adentrarmos antes na gênese da Teologia Feminista, proposta, entre outras, por Ivone Gebara, e em como ela impacta a compreensão dos textos sagrados, bem como na antropologia bíblica, proposta, por exemplo, por Lídice Meyer P. Ribeiro. Este preâmbulo é necessário, pois será a partir deste referencial que faremos a nossa aproximação dos textos sagrados. Além disso, ele influenciará também a forma como trabalharemos os pontos hinduístas nos capítulos seguintes. Na sequência, faremos uma incursão pelo Primeiro Testamento, buscando evidenciar a importância da hermenêutica feminista,

trazendo personagens femininas, nomes femininos de Javé e novas interpretações feministas de histórias e versos bíblicos. Posteriormente, faremos a análise sobre Maria nos textos bíblicos canônicos, em Evangelhos apócrifos, dogmas católicos, símbolos e na fé popular, encerrando o capítulo com uma breve análise sobre Maria Madalena e outras discípulas de Jesus, muitas esquecidas, estigmatizadas ou apagadas por séculos de leitura e interpretação masculina da Bíblia.

1.1 Teologia Feminista

O compêndio de livros que forma o que chamamos de Bíblia cristã é sempre controverso no que diz respeito a mulheres, invariavelmente acusado de misoginia. Como comenta a teóloga Pierrete Daviau², “a Bíblia é tudo menos feminista. Mas a misoginia que é atribuída a ela decorre principalmente daqueles que interpretaram as escrituras perpetuando estereótipos patriarcais”. A crítica de Daviau nos leva a pensar um novo destaque para a presença e importância das mulheres nas narrativas sagradas da Bíblia, que é um tema que tem ganhado força e discussão nos últimos anos, com a publicação de diversos livros e artigos científicos.

Ainda que consideremos elementos importantes como o que diz o texto sagrado em contraposição às suas possíveis interpretações, os possíveis fatos relatados e a distância histórica do registro destes fatos, que muitas vezes é trazido em narrativas teológicas e não históricas, um fator se coloca como o mais determinante nesta análise: os relatos disponíveis são trazidos – se não todos, uma imensa maioria – por autores homens e foram interpretados, em sua imensa maioria, também por teólogos, exegetas, biblistas e rabinos homens. E, mesmo com essa disparidade, eles se tornam normativos para homens e mulheres.

Historicamente, a primeira elaboração de um estudo religioso cristão, uma interpretação bíblica com viés feminista e no campo acadêmico só veio em 1895³, quando Elizabeth Cady

² Em entrevista publicada em <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/188-noticias-2018/583960-a-misoginia-esta-na-biblia-ou-nos-olhos-de-quem-a-le-a-resposta-de-vinte-teologas>, acesso no dia 11 de agosto de 2021.

³ É possível traçar elementos anteriores a esse em escritos de freiras e santas, mas não tínhamos ainda o feminismo como o designamos a partir do século XIX. Um exemplo interessante é o da freira mexicana Sórora Juana Inês de La Cruz, no século XVII. A religiosa possuía uma grande produção literária, e seus poemas possuíam o que poderíamos entender hoje como um grande conteúdo feminista. Por conta disso, foi obrigada a interromper seu trabalho literário, passando o restante da sua vida em disciplina e penitência (Freire, 2015).

Stanton coordenou e publicou um projeto de reinterpretação do texto bíblico, intitulado “The Woman’s Bible”. O segundo volume deste trabalho foi publicado em 1898, e ambos reuniam teólogas e biblistas buscando reverter a forma como o texto bíblico era utilizado para subjugar as mulheres como um instrumento político. O estudo foi tão revolucionário que mesmo entre as mulheres sufragistas ele gerou contradições, já que os textos sagrados na época eram blindados e não podiam ser interpretados ou criticados (Tomita, 2005).

Apenas nas últimas quatro décadas, tivemos a presença mais constante de leituras feministas da Bíblia, sobretudo com a chamada Teologia Feminista, desenvolvida inicialmente na América Latina, África e Ásia, concomitante à Teologia da Libertação⁴. Neste novo cenário, “a irrupção do feminino em anos recentes e os interesses correntes na hermenêutica feminista estimularam debate novo, às vezes apaixonado, da visão bíblica da mulher” (Emmerson, 1995, p. 352). Como comenta Elizabeth Johnson,

Em todo o mundo, as mulheres, em grande número, esquivam-se dos laços do controle masculino e buscam, em vez disso, uma parceria que honre a igual dignidade que lhes convém como pessoas humanas. Esse movimento libertador que mais que nunca é sinal de nosso tempo, repercute na teologia, como em outras disciplinas, quando traz novas vozes para a mesa de debates (Johnson, 2006, p. 14).

Contudo, tais escritos ainda contam com grande rejeição, como comenta a teóloga Ivone Gebara, grande nome da Teologia Feminista no Brasil, sobre muitos teólogos ao lerem trabalhos desenvolvidos por teólogas feministas:

⁴ Em suma, “historicamente, este conceito de ‘libertação’ começou a se formar na sociologia, em meio à situação socioeconômica dos países da América Latina nos anos 1960, quando ficou evidente para sociólogos como Fernando H. Cardoso e E. Faletto que o desenvolvimento e situação de bem-estar social que ocorrera na Europa e EUA após a Segunda Guerra Mundial – não seriam necessariamente o próximo passo a ser dado pelos latino-americanos. A realidade de dependência dos países subdesenvolvidos e de suas camadas pobres em relação aos ricos projeta a ideia de libertação no campo político-econômico, e a Teologia da Libertação apresenta-se como uma resposta teológica cristã a este tema. [...] Assim, a Teologia da Libertação traz a “opção pelos pobres” a partir do Evangelho, interpretando os ensinamentos de Jesus numa perspectiva de libertação das injustas condições econômicas, políticas e sociais impostas pelo sistema vigente” (Carvalho, 2020, p. 85).

[...] para não afirmarem seu desacordo explicitamente, dizem simplesmente: “Isto não é teologia”. E se a gente pergunta o que é então, respondem: “É um pouco de sociologia, de antropologia, de filosofia, de romantismo...”. Não conseguem mais definir dentro de seus parâmetros o tipo de conhecimento produzido pelas mulheres. Tudo o que não entra no jeito clássico, patriarcal, masculino, consagrado pelas elites que detêm a produção do pensamento teológico, não é teologia, é “qualquer coisa”... E nesse “qualquer coisa”, há a emissão de um julgamento de superioridade sobre uma produção que lhes parece inferior, uma produção que não tem condições de ciência (Gebara, 2014 p. 79).

Gebara lamenta ainda que mesmo os pares que denunciam injustiças sociais e a miséria no mundo não percebem que há uma desigualdade antropológica no coração da teologia cristã, explicitada nas instituições, que legitima sexismo, racismo, classismo e abusos de poder. “Não percebem talvez a força legitimadora das desigualdades, presente nas bases de sustentação da teologia tradicional patriarcal” (Gebara, 2014, p. 80). Curioso notar que as críticas relatadas por Gebara carregam a noção masculina e estereotipada do que é fazer ciência, que historicamente é fruto de séculos de exclusão da mulher ou da simples consideração posterior de que o fazer científico feminino está apenas ligado à subjetividade e emoção. A Teologia Feminista surge, assim, após anos de exílio das mulheres da cultura e da produção de símbolos religiosos. Por anos,

audaciosas mulheres de muitos tempos e lugares sentiram-se desprezadas e silenciadas quando expressavam suas experiências de transcendência ou quando ousavam traduzir, a partir de suas palavras e vivências, algo dos ensinamentos atribuídos a Jesus ou à Igreja primitiva. Seu sexo considerado pelos doutos da Igreja como fonte de pecado, sua inteligência considerada como menor, sua força como frágil, modelaram comportamentos que tornaram as mulheres o “segundo sexo”, considerado inferior e dependendo do primeiro, o masculino (Gebara, 2023, p.75).

É importante situar que a Teologia Feminista surge em um segundo momento do que chamamos de *feminismo*⁵, este complexo e vasto conjunto de movimentos políticos e sociais, e sua teoria feminista ou feminismo científico. Os movimentos feministas começam a ganhar

⁵ “Quando se produz conhecimento feminista, estamos falando do uso de metodologias e categorias diversas que têm por objeto e por finalidade a vida e a atuação das mulheres” (Reimer; Souza; Schuchardt, 2022, p. 224). Assim, há distinção quando dizemos, por exemplo, uma “leitura feminina” e uma “leitura feminista” dos textos sagrados.

corpo na metade no século XIX, chamados de Primeira Onda do Feminismo, com as lutas sufragistas e por direitos igualitários, sobretudo nos EUA e na Inglaterra. A supracitada “The Woman’s Bible” surge neste período. Na década de 1960, o movimento se amplia e ganha sua Segunda Onda, quando as mulheres passam a discutir relações de poder entre elas e os homens. Um marco deste momento histórico é o livro “O Segundo Sexo”, de Simone de Beauvoir, lançado em 1949, mas impactante a partir dos anos 1960. Atualmente, já nos encontramos na chamada Terceira Onda do Feminismo – que coexiste com elementos da Segunda Onda –, quando se discute, entre outros, a desnaturalização do gênero. Há teologias feministas que seguramente se inserem neste terceiro momento, como a Teologia Queer, da teóloga argentina Marcella Althaus-Reid.

Uma das mães da Teologia Feminista moderna, já na segunda onda, foi Mary Daly, com seu livro “A Igreja e o segundo sexo”, lançado em 1968, marco na crítica teológica feminista. Segundo Luíza Tomita (2005, p. 109), “este livro marcou o início de uma grande discussão acadêmica sobre o sexismo na religião. Assim as teólogas cristãs perceberam que sua luta era comum: lutar contra as estruturas patriarcais da tradição judaico-cristã”. Esta conscientização é, ainda de acordo com Tomita, o pressuposto central da Teologia Feminista, que entende por fim que “os dogmas e sistematização cristã foram estabelecidos por varões ocidentais, brancos, que refletiram e articularam o sentido e o valor de suas experiências como experiências de *todos* os homens e *todas* as mulheres”, descartando experiências de mulheres, negras, indígenas etc. O sexismo como forma devastadora de opressão, supostamente legitimada pela leitura dos textos sagrados feita (apenas) por homens, é um elemento central do problema a ser questionado e enfrentado, portanto, pela Teologia Feminista, que é, logicamente, crítica e disruptiva.

Como comenta Ivone Gebara em entrevista para Luiza Tomita (2005), as religiões marginalizaram ou instrumentalizaram as mulheres. Estas, contudo, contam outra história, munidas da antropologia, de pesquisas arqueológicas e históricas. Entende-se, portanto, que a Teologia Feminista se mune de uma epistemologia e hermenêutica feministas⁶. Como relata Rosado-Nunes,

⁶ “Falar de uma reconstrução feminista do conhecimento científico é falar de uma reinterpretação a partir da perspectiva de gênero e da contribuição que pode ser feita para a emancipação da mulher. Para isso, conheceremos a ciência como uma construção de uma comunidade, na qual influenciam outras variáveis sociais, além dos

o desenvolvimento de pesquisas de caráter acadêmico, mais analíticas e com bases empíricas, aplicaram ao domínio das religiões, conceitos e métodos de pesquisa feministas. Foi possível assim, avaliar a complexidade das relações existentes no interior do campo religioso. Desvendaram-se os laços ambíguos e contraditórios das mulheres às religiões e destas às mulheres, no interior das organizações religiosas. A observação empírica mostrou as religiões como espaços sociais complexos, portadores de contradições, que não funcionam sempre e em todas as sociedades como forças conservadoras. Dadas certas circunstâncias, elas podem funcionar como forças mobilizadoras, levando as mulheres a resistir ao seu poder disciplinador (Rosado-Nunes, 2001, p. 86-87).

A Teologia Feminista, ao repensar o feminino, reinterpretar os textos sagrados, criticar a forma institucionalizada de repressão e exploração da mulher, entre tantas contribuições, reconfigurou a visão feminista e feminina sobre a religião, que deixa de ser algo apenas opressor e passa a ser uma potencial forma de empoderamento libertador. Rosado-Nunes (2001, p. 90-91) ressalta que:

Inúmeras pesquisas empíricas foram dedicadas a dissecar as formas pelas quais crenças, práticas e representações religiosas contribuem, seja para a reprodução da desigualdade entre mulheres e homens, seja para sua transformação. Em todos os campos de estudo das religiões, uma das questões fundamentais passou a ser a compreensão da maneira pela qual atividades simbólicas – crenças, ritos e discursos religiosos – que parecem escapar à diferenciação sexual, são, na verdade, moldadas por ela. A preocupação de pesquisadoras feministas tornou-se assim, mostrar como as religiões apresentam-se, em sua realidade social e histórica, atravessadas e conformadas pelas relações de gênero.

Ainda sobre relações de gênero, a reflexão sobre a apropriação que religiões fazem dos corpos e sexualidade das mulheres é um elemento comum nas críticas das teólogas feministas. No cristianismo, a concepção dualista, que nega o corpo e prioriza o *espírito*, ao mesmo tempo em que atribui às mulheres a tarefa de reprodução da espécie, marginaliza a mulher e, pior que isso, coloca-a em um local perigoso, nocivo, que precisa ser controlado. Este ponto específico

parâmetros disciplinares, e cujo produto não deve ser confinado para estudo e desenvolvimento na comunidade científica” (Maffia apud Reimer; Souza; Schuchardt, 2022, p. 224).

será comentado ao longo de praticamente todo o nosso trabalho, mostrando como é algo central nesta discussão. Como afirma Gebara em entrevista para Rosado-Nunes (2006, sem página),

do corpo e da sexualidade feminina é que se expressa a opressão e a dominação de gênero ou do gênero masculino. Não se pode fazer Teologia Feminista sem falar dos corpos femininos e especificamente da sexualidade feminina. Esse é o lugar a partir do qual começa a opressão e também o lugar a partir do qual se afirma a autonomia feminina. É a partir daí que se marca a posse masculina sobre as mulheres.

A análise teológica feminista passa hoje, além do corpo, fundamentalmente pela discussão de gênero⁷ e como são construídos os papéis sociais de homens e mulheres e suas relações de poder desiguais. Ao se debater o gênero, novas indagações são feitas aos textos sagrados e à vivência da fé. Ivoni Richter Reimer (2010, p. 45) comenta que as

[...] tradicionais abordagens metodológicas e interpretativas de textos bíblicos demonstraram que ainda não conseguem alcançar a profundidade de mecanismos de opressão que principalmente mulheres e crianças, escravas ou não, enquanto minoria qualitativa, sofriam em seu contexto histórico-social. A categoria de gênero, instrumental de análise interdisciplinar, ajudou a perceber e a enfatizar o caráter social das distinções construídas a partir das diferenças biológico-sexuais.

Além do corpo e gênero, no século XXI a teologia feminista versa também sobre possibilidades de leituras pós-coloniais dos textos bíblicos, com teólogas como Musa Dube⁸, de Botswana, e Pui-Lan Kwok, da Coreia do Sul. Esta, afirma que uma leitura bíblica feminista pós-colonial⁹ deve enfatizar, por exemplo, as mulheres em sua relação com Jesus:

⁷ “Gênero é, então, uma categoria analítica que busca criticamente dar significação social, psicológica, cultural, religiosa e política à identidade sexual” (Reimer; Souza; Schuchardt, 2022, p. 226).

⁸ Para um aprofundamento nesta teologia pós-colonial, ver o livro da teóloga botsuanense intitulado *Postcolonial feminist interpretation of the Bible*, lançado em 2000.

⁹ Esta temática da pós-colonialidade ou decolonialidade é bastante relevante nas Ciências Políticas e nas Ciências da Religião, mas não será foco deste trabalho. Portanto, para um entendimento deste conceito, ver os artigos de Luciana Ballestrin (2013), *Giro decolonial*, publicado na *Revista Brasileira de Ciência Política*; e Paulo A.N. Baptista (2016), *Pensamento decolonial, teologias pós-coloniais e teologia da libertação*, publicado em *Perspectiva teológica*.

Embora os judeus não falem com as mulheres em público, Jesus falou à mulher samaritana junto ao poço. Jesus curou a mulher acometida de um fluxo de sangue que já durava doze anos, quando deveria ser considerada ritualmente impura segundo a lei judaica. Jesus louvou Maria por ouvir seu ensinamento, enquanto Marta estava demasiada ocupada fazendo o trabalho das mulheres (Pui-Lan, 2015, p.55).

Nesta curta passagem, Pui-Lan Kwok já destaca o papel das mulheres no cotidiano, a exclusão e tabus sociais e não se alinha em nenhuma hipótese a uma interpretação que manteria qualquer espécie de hegemonia imperial ou patriarcal, elementos que sempre andam juntos. Dube, na mesma linha, afirma que leituras não coloniais feministas devem incentivar a “solidariedade na multiplicidade” e “afirmar que ‘histórias’ são construídas a partir de negociações realizadas em determinadas posições e relações com outras histórias incluídas” (Dube, 2010, p. 97-99).

Outro ponto fundamental é o monoteísmo centralizado em uma imagem única e exclusiva masculina de Deus. Gebara comenta que as religiões monoteístas instrumentalizaram a repressão à mulher, o que, por sua vez, gerou uma insurgência das mulheres contra essa exploração social justificada por doutrinas e interpretações religiosas. O monoteísmo alicerçado em um Deus masculino se torna “a expressão de culturas de dominação pública masculina” (Gebara, 2023, p. 80). Fugindo de paradigmas epistemológicos patriarcais, Gebara (1997) propõe uma epistemologia “ecofeminista” de gênero e de ecologia, contextual, holística, afetiva e inclusiva, valorizando a diversidade das experiências e novas possibilidades de compreensão e interpretação do mundo. Iremos nos aprofundar nesta discussão mais adiante, de como uma imagem unicamente masculina de Deus acaba se transformando em um justificador absoluto para diversas exclusões das mulheres, mas é imprescindível destacar novamente a mudança de foco na leitura dos textos bíblicos a partir das últimas décadas do século XX, ancorada na hermenêutica feminista da Bíblia, com “leitura e interpretação dos textos a partir das mulheres. [...] A partir delas, o texto bíblico deixa de ser um absoluto revelado por Deus, mas a expressão de um modo de ser cultural, um escrito interpretado, situado e datado” (Gebara, 2023, p. 85). Na realidade, boa parte da hermenêutica moderna caminha nesta direção, mas na teologia feminista ela ganha a perspectiva primária das mulheres, em posturas críticas feministas a elementos que podem contribuir para a manutenção de uma condição de exclusão ou inferiorização da mulher.

Dessa forma, as teologias feministas buscam superar absolutismos religiosos que dispensam o pensamento crítico e a diversidade, que se encerram em conceitos normativos e masculinos. Gebara pondera sobre estes condicionamentos em diversos momentos de sua obra, propondo reflexões que saiam de uma possível limitação do aprendizado a partir de ordens religiosas hierárquicas e patriarcais:

[...] a ordem patriarcal afirmando a divindade de Jesus sob um esquema politicamente imperial e filosoficamente grego impôs uma imagem, uma ideia, um conceito, uma moral a ser reproduzida. E a reprodução é fundada através da afirmação de que se trata de ensinamento provindo de Deus, tornado ‘palavra de Deus’ para o mundo humano. Proponho sair nesse momento da ordem dogmática, dos credos construídos e repetidos como expressão de nossa fé, porém também tornados expressão de imposições vividas dolorosamente por muitas mulheres (Gebara, 2022, p. 112-113).

Nestas ponderações, emerge a urgência de se romper com o ciclo repetitivo de dogmas patriarcais teológicos, mitigando o privilégio masculino na leitura e interpretação do texto bíblico e da vivência da fé. A Teologia Feminista, ou teologias feministas, como prefere Gebara, atualmente já possui, de acordo com Rosado-Nunes (2001), uma quantidade grande de produção e um elevado grau de institucionalização, com vários espaços internacionais de interlocução das teólogas. Como comenta Ana Ester Freire,

Ao aproximar-se das abordagens feministas, a Teologia Feminista requer ser uma teologia contextual de gênero que se distancie de uma teologia branca, ocidental, antropocêntrica e androcêntrica. Nesse sentido as teorias feministas têm uma contribuição fundamental para a Teologia Feminista ao incluírem o *mundo da vida* e da religião das mulheres (Freire, 2015, 51).

Rosado-Nunes ressalta que “quando essa teologia acompanha as questões quotidianas das mulheres, produz uma ruptura que a afasta do pensamento institucional e a separa também da Teologia da Libertação, que é ainda patriarcal¹⁰ e está repleta de imagens masculinas de Deus”

¹⁰ Ana Ester Freire (2015) pontua que, apesar de ter origem jurídica, o termo *patriarcado* “é resignificado pelas mulheres para esboçar o conjunto de forças que se opõem à realização das mulheres em sua plena humanidade. Sendo assim, patriarcado é um termo de luta” (Freire, 2015, p. 52). Citando a americana bell hooks, Freire destaca que o patriarcalismo é o sexismo institucionalizado. Assim, o patriarcalismo como estrutura social é a base para o machismo e a misoginia, com seus sistemas de crenças ancorados numa ideia de superioridade masculina, que se opõem a uma igualdade de direitos entre homens e mulheres.

(Rosado-Nunes, 2006, p. 295). A própria Rosado-Nunes comenta que quanto mais a Teologia Feminista se aproxima de abordagens feministas, mais ela se distancia da Teologia da Libertação, o que hoje parece bastante consolidado. Alicerçada numa hermenêutica feminista, que ressignifica dogmas excludentes, comportamentos e ideologias, que Reimer, Souza e Schuchardt (2022), baseadas em Schüssler Fiorenza (2009), chamam de “hermenêutica da suspeita”, a Teologia Feminista amplia as possibilidades de experiências religiosas das mulheres, trazendo a experiência de Deus para o cotidiano, ao lado das mulheres.

A Teologia Feminista resgata a memória e forceja a inclusão de pessoas excluídas, especialmente, mas não exclusivamente, de mulheres. Almeja uma cidadania plena para os seres excluídos e vulnerabilizados. Através da utilização da categoria analítica de gênero, a Teologia Feminista contribui e instiga a desconstrução das desigualdades de gênero e aponta para a necessária mudança em todos os setores da sociedade para assegurar relações sociais justas, equitativas e não sexistas, perspectivando também políticas públicas para construir e garantir a equidade de gênero (Reimer; Souza; Schuchardt, 2022, p. 240).

Neste trabalho, o esforço das teólogas feministas, como Ivone Gebara, vai além dos “limites dos discursos teológicos convencionais” (Freire, 2015, p.40):

Minha reflexão teológica não será especificamente bíblica, embora não deixe de recorrer à Escritura. Vou trabalhar principalmente na perspectiva de uma antropologia teológica, essencial à construção de relações de justiça e solidariedade. Esta antropologia poderá eventualmente abrir as portas para decretar o fim da “maldição das mulheres” na nossa cultura e na nossa teologia. A palavra “escandalosa” das mulheres, ou o “escândalo” de sua palavra, poderiam ser lidos como um anúncio de salvação, como um evento de redenção, como um ensaio de restauração da justiça numa estrutura de violência. A compreensão patriarcal e hierárquica do cristianismo, própria à nossa tradição, poderá abrir-se a uma compreensão não patriarcal, mais aberta e democrática, com todos os limites que ela comporta (Gebara, 2000, p. 35).

Assim, muitas mulheres têm proposto novas leituras do texto bíblico, utilizando não apenas as teologias feministas, mas a antropologia bíblica (Ribeiro, 2021) para rever o papel da mulher nos textos sagrados de Israel e mitigar o uso da Bíblia como legitimação para a misoginia. Como comenta a antropóloga Lídice Meyer Ribeiro (2021, p. 25):

Embora muitas vezes haja a percepção de que todo o protagonismo feminino nas narrativas bíblicas tenha sido ofuscado pela autoria masculina dos textos, uma leitura atenta acaba por revelar a presença e atuação feminina em todos os momentos cruciais para o desenvolvimento do povo judeu. O conhecimento antropológico da cultura do povo do Israel antigo e das nações circunvizinhas adquirido pelos estudos dos vestígios arqueológicos juntamente com os registros contemporâneos à Bíblia vem cada vez mais possibilitando a compreensão do texto mais fielmente à sua origem.

Nestes estudos de antropologia bíblica, Ribeiro destaca o valor de se entender a importância antropológica das relações de parentesco, analisando outras possibilidades históricas que não apenas o patriarcalismo, com relações de matrilocalidade e matrilinearidade na Bíblia (ver Ribeiro, 2021, p. 26).

A seguir, focaremos na análise de alguns elementos do texto bíblico, baseando-se nas teologias feministas e na antropologia bíblica, e, posteriormente, em algumas personagens-chave.

1.2 Uma breve análise da mulher no Primeiro Testamento

O judaísmo e, por conseguinte, o cristianismo, são atualmente colocados em termos acusatórios por apresentarem Deus apenas como modelo do masculino, sendo o feminino já deslocado desde a sua origem para uma posição subalterna. Luiza Tomita (2005) levanta que isso não é exclusividade do judaísmo, pois culturas vizinhas não só subjugam as mulheres, como as culpabiliza, como o mito grego de Pandora¹¹ ou mito babilônico de Tiamat e Marduc¹². Françoise Gange chega a considerar o judaísmo como uma religião de homens, onde os judeus chegaram a dar graças ao Senhor por não terem nascido mulheres em sua oração¹³. E mais:

¹¹ Na famosa história mitológica grega, Pandora, a primeira mulher criada, abre uma caixa (ou jarra) contendo todos os males existentes.

¹² No mito de criação babilônico, o Enuma Elish, Tiamat é uma deusa primordial, que cria um exército de monstros para vingar a morte de seu primeiro consorte. Marduc é escolhido pelos demais deuses para enfrentá-la e vence a batalha, criando, a partir do corpo de Tiamat, o céu e a terra, estabelecendo a ordem a partir do caos primordial, personificado em Tiamat. Contudo, é também possível uma leitura mais positiva do mito, ao entendermos Tiamat como o mar primordial de onde toda a vida nasce, com o mundo nascendo desta água, do feminino.

¹³ Esta oração aparece pela primeira vez no Tratado "Menachot", 43 B, Talmud da Babilônia, do séc. III-VI, (Ribeiro, 2020) e vem de um dito helênico popular citado por Sócrates ou Platão: "Há três bênçãos para agradecer o destino: A primeira - que nasci ser humano e não animal; a segunda - que nasci homem e não mulher; a terceira -

pontua que o Deus bíblico “não encarna nada de feminino. O Antigo Testamento o revela, ao contrário, como o inimigo do feminino, vilipendiado por todos os livros proféticos” (Gange, 2007, p. 15). Ela vai além e destaca que “a demonização do feminino encontra-se em inúmeras passagens do Antigo Testamento, onde tudo que é mau é feminizado e qualificado de ‘prostituído’” (2007, p. 17). A filósofa ainda chama Javé de “primeiro deus celibatário, isto é, primeiro deus sem contraparte feminina de toda a história” (Gange, 2007, p. 76).

Mas temos contrapontos, a partir de hermenêuticas feministas e um olhar diferente por meio da antropologia bíblica. A biblista Anne Soupa (2019, p. 35) comenta que cada vez mais fica evidente que os “comentadores masculinos que são machistas, e não a Bíblia em si. A chegada de exegetas mulheres devolve às mulheres da Bíblia a densidade própria delas”. A escritora francesa Monique Hébrard, por exemplo, traz à tona uma análise do famoso versículo de Gênesis 1.27, que diz: “Criou Deus, pois, o homem (*adam*) à sua imagem, à imagem de Deus o criou; homem (*ish*) e mulher (*ishá*) os criou”. Hébrard comenta ‘rabinicamente’ que:

A palavra *ish*, ‘homem’, se escreve com as letras *aleph*, *yod* e *shin*; a palavra *isha*, ‘mulher’, se escreve com as letras *Aleph*, *shin* e *he*. Observamos que homem e mulher possuem duas letras comuns e uma diferente: o *yod* para o homem e o *hé* para a mulher. São essas as letras que encontramos no tetragrama YHVH: *yod*, *he*, *wav*, *he*. Portanto, YHVH [nome para Deus em hebraico] reflete exatamente o masculino e o feminino (Hébrard, 1993, p. 168).

Uma nota de rodapé de uma edição da Torá (2001, p. 7), traz um complemento a esta leitura proposta por Hébrard:

Quando Deus criou o primeiro homem, Ele o chamou de Ádam, mas depois de dar-lhe a sua companheira, Ele o chamou Ish (esposo) e a ela de Ishá (esposa). O Altíssimo colocou nele Seu Nome (a letra Iod em Ish e a letra Hêh em Ishá), dizendo: ‘Se eles andarem nos Meus caminhos e observarem os Meus mandamentos, Meu Nome estará com eles; Eu os preservarei dos males e das

que nasci grego e não bárbaro”. O judeu transformou em: “O homem deve recitar três bênçãos cada dia: que me fizeste (do povo de) Israel; que não me fizeste mulher; que não me fizeste ignorante”. De forma controversa, Gange utiliza esta oração como mais uma prova de uma misoginia judaica, mas ela é bem posterior á formação do judaísmo.

aflições. Caso contrário, Eu lhes retirarei Meu Nome e serão um para o outro Êsh va, um fogo devorador’.

Soupa (2019, p. 14) também faz uma análise interessante dos versos 26-27 do livro de Gênesis, dizendo que a palavra *ha’adam* (“o terroso”, “o barroso”) designa os humanos em geral, e em seguida “macho” e “fêmea”. Não há uma anterioridade masculina, mas uma paridade natural. Porém, Soupa ressalta:

Várias monstruosidades já foram ditas sobre as mulheres a partir da confusão que acabei de apontar. Assim, São Boaventura, no século XIII, interpretando os dois “homens” no sentido restrito do termo, deduz que “somente o homem (masculino) é a imagem de Deus”. E seu debatedor, Santo Tomás, vai ainda mais longe afirmando que, nessa primeira criação das coisas (ele imagina uma criação em dois momentos, primeiro apenas do homem masculino e depois, a partir da palavra “homem” do versículo 27, da humanidade sexuada), a mulher não deveria ter sido criada (Soupa, 2019, p. 14-15).

A autora entende que Tomás pensou dessa forma por influência de Aristóteles – “a fêmea é um macho abortado” – e por entender que a mulher era um objeto de pecado (Soupa, 2019, p. 15). Assim, portanto, sequer deveria existir. Porém, além da possível inclusão que Hébrard faz do feminino no tetragrama sagrado YHWH, é interessante analisar a possibilidade da representação do feminino em outros nomes de Deus que aparecem no Primeiro Testamento¹⁴. Deus-Pai está presente onze vezes no texto, além de nomes marcadamente masculinos, como Eloim, El, El-Shaddai e Adonai, usados em diversas passagens. Apenas Eloim aparece 2500 vezes nos livros que compõem o compêndio. Porém, há outros nomes atribuídos a Deus que são femininos, como Rûah (Espírito), que aparece 378 vezes no texto com funções maternas, como criação, manutenção e proteção.

¹⁴ Alguns autores que citaremos utilizam as designações “Antigo Testamento” e “Novo Testamento”, mas utilizaremos “Primeiro” e “Segundo Testamento” por considerar mais inclusivo com a fé judaica. Por se tratar de uma pesquisa nas Ciências da Religião, os termos escolhidos ainda propiciam um distanciamento em relação à fé e visão teológica, já que usar Novo Testamento já é uma afirmação teológica de que Jesus representa a nova aliança com Deus por meio de sua encarnação, morte e ressurreição.

Hokmah (Sabedoria) é trazida como a companheira de Deus (Jó 28,12-27¹⁵; Eclesiástico 15.1-5¹⁶), presença amorosa que inspira o Criador (Pr 8,22-31¹⁷) e possui profundo vínculo com a criação (Eclo 24,12-19). Tanto nestas passagens do Livro dos Provérbios, quanto no Eclesiástico, Hokmah aparece profundamente ligada à natureza, o que gera uma possibilidade de paralelo desta Sabedoria (“Sophia”, em grego) com outras tantas divindades femininas em outras tradições religiosas, sempre ligadas à natureza, como veremos adiante. Na passagem do Eclesiástico (24.1-3), ela começa dizendo “A Sabedoria proclama seu próprio elogio, ela se glorifica no meio do seu povo. Na assembleia do Altíssimo abre a boca e diante do seu Poder se glorifica. Eu saí da boca do Altíssimo e como um vapor recobre a terra”. Nos versos seguintes, Hokmah declara que recebeu uma ordem do Criador de fixar morada em Jacó e receber seu patrimônio em Israel. Entre os versos 12 e 17, ela se coloca como as coisas da natureza, como o cedro, o cipreste, palmeira, oliveira, a mirra, a videira, o ônix etc. Ao final desta parte (24.19-

¹⁵ “Mas onde encontrar a sabedoria, onde reside a inteligência? O preço dela é desconhecido pelos humanos; ela não se encontra na terra dos vivos. O Abismo declara: “Comigo não está”. O Oceano diz: “Não se encontra comigo”. Ela não se troca por ouro maciço, nem se compra a preço de prata. O ouro de Ofir não chega a seu valor, e nem o precioso ônix, nem a safira. O ouro e o cristal não a igualam, por um vaso de ouro fino não se troca. Coral, cristal, nem se mencionam. Melhor pescar a sabedoria que pérolas. O topázio de Kush não vale o preço dela, nem ouro puro tem o seu valor. Mas a sabedoria, de onde vem, onde reside a inteligência? Ela se esconde aos olhos de todo vivente, está oculta aos pássaros no céu. O abismo e a morte declaram: “Nossos ouvidos souberam de sua fama”. Deus discerniu o caminho até ela. Ele ficou sabendo onde ela mora. Foi quando pôs o olhar nos confins do mundo e inspecionava tudo debaixo dos céus para calibrar o peso do vento e fixar a medida das águas. Quando demarcou fronteira à chuva e abriu caminho à nuvem do trovão, então é que ele viu e descreveu, a discerniu e até a perscrutou. Depois, é que ele disse ao homem: “O temor do Senhor, esta é a sabedoria. Manter-se longe do mal, o entendimento” (Jó 28,12-28).

¹⁶ “Aquele que teme a Deus praticará o bem. Aquele que exerce a justiça possuirá a sabedoria. Ela virá ao seu encontro como mãe cumulada de honrarias e ela o receberá como uma esposa virgem; ela o sustentará para que não seja confundido e o exaltará entre os seus próximos. Ela lhe abrirá a boca no meio da assembleia, o encherá do espírito de sabedoria e de inteligência e o revestirá com um manto glorioso” (Eclesiástico 15,1-5). Importante ressaltar que o livro Eclesiástico, também conhecido como Sirácida ou Ben Sira, é um livro deuteroacanônico, conjunto de sete livros presentes na Septuaginta, antiga tradução em grego do Antigo Testamento. É considerado parte do cânon católico romano, mas não faz parte do cânon hebraico. O livro foi escrito em hebraico e posteriormente traduzido para o grego, trazendo a sabedoria como um dos seus temas principais, a partir de aforismos e conselhos.

¹⁷ “O Senhor engendrou-me primícia de sua ação, prelúdio de suas obras antigas. Desde sempre fui consagrada, desde as origens, desde os primórdios da terra. Fui gerada quando ainda não existiam os abismos, quando não havia ainda os profundos mananciais das águas. Antes que surgissem as montanhas, antes das colinas, eu fui gerada, antes que Ele fizesse a terra e os espaços e o conjunto das moléculas do mundo. Eu estava lá, quando Ele firmou os céus, quando gravou um círculo ao redor do abismo, quando adensou a massa das nuvens lá no alto. E quando as fontes do abismo mostravam sua violência, quando Ele impôs ao mar seu decreto – que as águas não desrespeitam – e quando traçou os fundamentos da terra. Ao seu lado, estava eu, qual mestre de obras, objeto de suas delícias, dia a dia, brincando o tempo todo em sua presença, brincando em seu orbe terrestre; junto à humanidade acho meus encantos” (Livro dos Provérbios 8,22-31).

20), Hokmah dá a sua bênção: “Vinde a mim, vós que me desejais, e saciai-vos de meus frutos. Pois minha lembrança tem mais doçura que o mel e minha posse, mais do que o favo de mel”.

Shekhina (A Glória de Deus) é uma face feminina de YHWH no meio do povo (Ex 24,16-18¹⁸, 33,7-11¹⁹). Em diversos momentos, Deus se coloca em analogias maternais, ao dizer, por exemplo, “Assim como uma mãe consola seu filho, também Eu os consolarei; em Jerusalém vocês serão consolados” (Isaías 66,13). Há momentos em que Ele se dispõe como uma mulher incapaz de esquecer-se do filho de suas entranhas: “Porventura a mulher esquece a sua criança de peito, esquece de mostrar sua ternura ao filho de sua carne? Ainda que elas os esquecessem, eu, eu não te esquecerei!” (Isaías 49,15). Este resgate de imagens femininas de Deus na Bíblia repercutiu já nos anos 1970, com a biblista feminista Phyllis Trible e o livro “God and the Rhetoric of Sexuality (1978), e tem na pesquisa de Elizabeth Schüssler Fiorenza (1995) um grande destaque, que traz, sobretudo, Hokmah como importante imagem feminina da Divindade.

Outro ponto importante para uma breve análise da mulher no Primeiro Testamento é passar pelas principais matriarcas, iniciando pela primeira: Eva. Apesar de frequentemente mal vista pelo cristianismo como aquela responsável pela queda do homem, esta imagem só foi construída no período medieval europeu, quando teólogos cristãos e artistas identificaram-na com a serpente tentadora, resultado de uma releitura de Gênesis 2,20-23²⁰ paralela a Gênesis 1,24²¹, entendendo a mulher como um ser intermediário entre animais e o homem, assim como

¹⁸ “A Glória do SENHOR permaneceu sobre o monte Sinai e a nuvem o cobriu durante seis dias. No sétimo dia, ele chamou Moisés do meio da nuvem. A Glória do SENHOR aparecia aos filhos de Israel como um fogo devorador, no cimo da montanha. Moisés penetrou na nuvem e subiu ao alto da montanha. Moisés ficou na montanha quarenta dias e quarenta noites” (Êxodo 24,16-18).

¹⁹ “Tomando a tenda, Moisés a armava a certa distância do acampamento chamando-a: “Tenda do encontro”. E, então, quem quisesse procurar o SENHOR saía na direção da tenda do encontro, que se achava fora do acampamento. E quando Moisés ia para a tenda, todo o povo se levantava, ficando cada um na entrada de sua tenda seguindo Moisés com os olhos até ele entrar na tenda. E, quando Moisés acabava de entrar na tenda, a coluna de nuvem descia, permanecendo na entrada da tenda, e falava com Moisés. Todo o povo via a coluna de nuvem parada sobre a entrada da tenda. Todos se levantavam e cada qual se prosternava na entrada da própria tenda. O SENHOR falava a Moisés, face a face, como se fala de pessoa a pessoa. Depois Moisés voltava ao acampamento, enquanto seu auxiliar, o jovem Josué, filho de Num, não abandonava o interior da tenda” (Ex 33,7-11). Shekinah, a Glória de Deus, é frequentemente representada por esta nuvem que, neste relato, descia para a tenda de Moisés e podia ser vista por todo o povo.

²⁰ “O homem designou pelo seu nome todo gado, todo pássaro do céu e todo animal dos campos, mas para si mesmo o homem não encontrou a ajuda lhe que fosse adequada. O SENHOR Deus fez cair num torpor o homem, que adormeceu; tomou uma das suas costelas e voltou a fechar a carne no lugar dela. O SENHOR Deus transformou a costela que tirara do homem em uma mulher e levou-a a ele. O homem exclamou: ‘Eis, desta vez, o osso dos meus ossos e a carne da minha carne. Ela se chamará humana, pois do humano foi tirada’” (Gênesis 2,20-23).

²¹ “Deus disse: ‘Que a terra produza seres vivos segundo a sua espécie; animais grandes, animais pequenos [rastejantes] e animais selvagens segundo a sua espécie’. Assim aconteceu” (Gênesis 1,24).

répteis eram intermediários entre os animais domésticos e selvagens. Porém, antes mesmo deste período, Tertuliano (160-220 EC), por exemplo, condena de forma veemente o feminino nesta visão deturpada (e altamente misógina) de Eva:

Não percebeis que sois, cada uma de vós, uma Eva? A maldição de Deus contra esse vosso sexo perdura até mesmo em nossos tempos. Culpadas, deveis suportar suas agruras. Sois o portão do diabo; profanastes a árvore fatídica; fostes vós as primeiras a trair a lei de Deus; enternecestes com vossas lisonjas aquele contra quem o diabo não triunfou pela força. Com demasiada facilidade destruístes a imagem de Deus, Adão. Vós é que sois merecedoras da morte; por vossa causa, o Filho de Deus teve que morrer (Tertuliano in Johnson, 2006, p.46).

Contudo, o nome Eva significa “geradora de vida”, o que a coloca como uma mulher prototípica, a mãe de todos os viventes, como dito em Gênesis 3,20, “O homem (Adão) deu à sua mulher o nome de Geradora de Vida (Eva) , porque ela seria a mãe de todos os viventes”. Para algumas teólogas, este verso deixa registrado o papel sagrado da mulher como geradora e sustentadora da vida humana, mostrando ainda o reconhecimento do homem do papel divino do feminino. No mesmo Gênesis, a mulher é dada como uma adjutora, uma auxiliar semelhante (*Ezer*), mesmo termo usado para Deus no Salmo 118.7. E não apenas uma auxiliar, mas uma complementaridade (*Kenegedo*). Esta leitura nos apresenta uma humanidade que só se realiza plenamente em sua essência homem e mulher, com parceria e, para Ribeiro (2020), “complementaridade”. Soupa (2019, p. 17) ainda destaca que a ideia de uma mulher vindo da costela do homem é uma “violação de igualdade impossível de encontrar”, já que o termo *ha’adam* é o ser humano genérico, humanidade, e não *ish* (homem) e *ishtah* (mulher).

Outras autoras destacam mais a problemática da construção desta ‘Eva’ como a primeira mulher culpada, desobediente e subordinada ao marido, com a sentença do Deus bíblico de que ela teria dor no parto e seria dominada pelo esposo (“Farei com que, na gravidez, tenhas grandes sofrimentos; é com dor que hás de gerar filhos. Teu desejo te impelirá para o teu homem, e este te dominará”, Gn 3,16). Tomita (2005, p. 114) afirma que esta subordinação das mulheres na sociedade judaica “é legitimada pela culpabilização da primeira mulher”²². Soupa (2019)

²² Importante ressaltar que a culpabilização da mulher na religião judaica inicialmente está ligada à mulher estrangeira e não a Eva. Esta visão de Eva como responsável pelo pecado é uma construção cristã.

reconhece que esta visão de uma mulher responsável por um pecado original e originária do homem tem a sua função de subordinar a mulher e deixá-la sem vez e voz, mas é uma leitura equivocada do texto sagrado.

Discretamente presente na Bíblia (Isaías 34,14²³), mas muito atuante em textos judaicos, o mito originalmente sumério de Lilith, que perpassa ainda várias culturas ancestrais da região, muitas vezes se apresenta como uma “anti-Eva”, mas tem sido frequentemente reinterpretado pelas autoras feministas a partir da década de 1960. Lilith, na narrativa do polêmico livro Alfabeto de Ben Sira²⁴, foi criada por Deus, sendo a primeira mulher de Adão, e recusava-se a ficar sob ele na relação sexual, fundamentando sua reivindicação de igualdade no fato de que ambos haviam sido criados da terra. Porém, para a criação de Lilith, Deus teria usado sedimentos impuros em vez de pó ou terra. Quando Lilith, que nunca viveu em paz com Adão, entendeu que seu companheiro só a teria submissa, proferiu o inefável nome de Deus e pôs-se a voar pelo mundo, vivendo em uma caverna no deserto, às margens do Mar Vermelho, gerando diariamente centenas de bebês, que nascem mortos, vivendo um luto eterno. Em outras versões, ela os devora à noite. Esta presença negativa de Lilith é corroborada pelos antigos mitos da região do Oriente Médio, que relacionavam Lilith à doenças em recém-nascidos, mulheres no puerpério e homens. Contudo, como mencionamos, Lilith é reinterpretada hoje e relida como um símbolo da liberdade feminina, a primeira a rebelar-se contra um sistema patriarcal, além de simbolizar a criticada demonização feita pelos homens desta liberdade e igualdade. Lilith se converte numa energia sagrada e divina em algumas comunidades Wicca²⁵ e em um símbolo de resistência. Como comenta Giovanna Sarto (2022, p. 77), apesar das tentativas de apagamento – sobretudo no cristianismo – ou demonização – como no judaísmo –, “esse mito vive independente da lei: ele é mantido na memória religiosa e social como um mito que conta uma história de rebelião sexual”²⁶.

²³ “Os gatos selvagens encontrarão ali as hienas, os sátiros ali gritarão um para o outro. E ali também se instará Lilith: lá ela encontrará o repouso” (Isaías 34,14). A presença dela neste verso reforça a sua popularidade na região, enquanto sua companhia de animais terríficos e dos sátiros indica claramente sua conotação negativa para o redator do livro de Isaías.

²⁴ O Alfabeto de Ben Sira é um livro de autoria desconhecida, escrito entre o século VIII e XI em hebraico e aramaico, e se constitui de textos em teor paródico e narrativas folclóricas. Foi redescoberto pelo público no século XIX, ganhando edições em outras línguas e chamando a atenção pelo seu humor erudito e conteúdo sexual.

²⁵ Religião neopagã que busca resgatar práticas pré-cristãs europeias.

²⁶ Para um estudo mais aprofundado sobre Lilith, ver Andrade (2011) e Sarto (2022).

Uma segunda Eva, enquanto geradora de vida, está presente anonimamente na Bíblia como a mulher de Noé. Chamada de Enzara ou Naamah em textos apócrifos e midraxes, como o Livro dos Jubileus e o Bereshit Rabbá²⁷, ela é mencionada na aliança com Nóe (Gn 6,18)²⁸, entra e sai da arca com seu marido e recebe a mesmíssima ordem dada por Deus a Eva: “Sede fecundos e multiplicai-vos; povoai a terra e multiplicai-vos nela” (Gn 1,28 e 9,7). Outra personagem emblemática é Sarai ou Sara, cujo nome significa apenas “princesa” (Sarai) ou “mãe de príncipes” (Sara), e era a moça desejada da Mesopotâmia e principal esposa de Abraão. Com a leitura minuciosa de Lídice Meyer Ribeiro (2020), nota-se que ela desempenha um papel importante na Bíblia, ao legitimar a liderança de Abraão como o ancestral de um novo povo. No texto, Sara foi protegida pessoalmente por Deus em duas ocasiões: no Egito e com Abimeleque, rei de Gerar. No Egito, a beleza de Sara chamou a atenção dos egípcios e da corte do faraó, que se sentiu atraído por ela e a levou para seus domínios. Entretanto, Javé castigou o faraó, o que fez com que ele chamasse Abraão e o confrontasse por ter omitido a informação de que ela era sua esposa²⁹. O Faraó devolveu Sara a Abraão e ordenou que eles partissem para longe do Egito (Gn 12,12-20). Cerca de vinte anos depois, mais uma vez, Abraão ocultou a informação de que Sara era sua esposa, o que fez Abimeleque sonhar com um aviso divino. O rei devolveu Sara e ainda doou ovelhas, vacas, servos e servas a Abraão.

Assim como Eva e Adão, ela e o seu marido seriam os progenitores de uma nova humanidade. Sara, porém, era estéril, o que a faz utilizar de sua serva Hagar (ou Agar) como “mulher-marido”, uma das peculiaridades sociais da época. Apesar de escrava de Sara, a mulher-marido Hagar se comportou mais como esposa secundária de Abraão (Gn 16,4). A egípcia fala com anjos e diretamente com Deus, possuindo, ainda, uma passagem muitíssimo especial, sendo a única na Bíblia a dar um nome a Javé: El Ro’i (“Deus que me viu”, Gn 16,13). Este ponto é muito destacável, pois esta teofania de Hagar é única entre as mulheres no Primeiro Testamento e acontece com uma escravizada egípcia. Como ressalta Ferreira (2023, p. 49),

²⁷ O Livro dos Jubileus é um texto canônico para os judeus etíopes e para a Igreja Ortodoxa Etíope, mas considerado apócrifo para os demais, sendo popular entre os primeiros cristãos e os essênios. Já o Bereshit Rabbah, o Genesis Rabbah, é um texto judaico que contém midraxes e estudos rabínicos sobre o Genesis.

²⁸ “Entra na arca, tu, e contigo teus filhos, tua mulher, e as mulheres de teus filhos”.

²⁹ Na narrativa, Abraão ainda apresenta Sara como sua irmã. Ele temia que, se soubessem que ela era sua esposa, a tratariam bem, pois era muito linda, mas o matariam. Se a relação fosse de irmãos, o bom tratamento que Sara teria seria ainda estendido para ele.

Quando, na história do Antigo Testamento, uma mulher teve uma teofania? Nunca! Além de mulher, Agar era escrava e, também, estrangeira. É muito significativo. Deus não se revelou a Sarai (patroa), mas à escrava egípcia. A oprimida, rejeitada e expulsa do clã abraâmico teve o encontro com Deus. Ele, na primeira teofania, a “encontrou junto a uma fonte no deserto” e dialogou com ela, porque “Deus a ouvia na sua humilhação (Gn 16,7-14), e, em seguida, fez-lhe a anunciação do nascimento e futuro abençoado de Ismael. Nessa teofania, Agar dá o “nome” a Deus como: “Tu és El-Roi, pois eu vi Aquele que me vê”. Na segunda teofania, Deus ouviu o choro desesperado de Agar e do rapaz. Aqui, após a pergunta sobre o presente: “O que é que você tem, Agar?”, Ele mesmo a anima com o “não tenha medo!”. Houve aí o pedido de Deus para que Agar se erguesse e levantasse a criança, com firmeza, porque Ele faria de Ismael “uma grande nação”.

Embora não seja mencionada no Corão, no islã, Hagar (Hajar) é a mãe do herdeiro prometido de Abraão (Ibrahim) e sua peregrinação no deserto é recordada anualmente durante o Hajj³⁰. Sua figura é detalhada no Hadith³¹, e Hagar se consagra como uma mulher socialmente marginalizada, mas com um relacionamento íntimo com Deus. Como comenta Lídice Meyer Ribeiro (2020), além de Sara e Hagar, Rebeca, Raquel e Lia também possuem papéis de destaque e todas apresentaram dificuldades para engravidar, mas tiveram co-participação nas soluções e passagens de relacionamento direto com Deus em suas histórias.

³⁰ O Hajj constitui na peregrinação à Meca, um dos pilares do Islã. Se o muçulmano adulto possui saúde e condições financeiras, esta peregrinação é considerada obrigatória. Anualmente, estima-se que cerca de três milhões de pessoas realizam esta viagem santa, que deve ser efetuada entre o oitavo e o décimo terceiro dia do mês de *Dhu al-Hijja*. Em um dos principais momentos da peregrinação, há a prática do *sa'y*, que consiste em sete voltas entre os montículos de Safá (Safa) e Meruá (Marwa) próximo à Mesquita, lembrando o desespero de Hagar ao procurar água para o filho Ismael entre esses dois pontos descrito no Hadith. A poucos metros da Caaba, edifício central da principal Mesquita de Meca, há o sagrado poço de Zamzam, que o Hadith descreve como aberto pelo anjo Gabriel para salvar Hagar e seu filho da sede.

³¹ Ahadith são os registros escritos de atos e palavras do profeta Muhammad. Assim, constituem em significados do Corão, com interpretações autoritativas de atos, opiniões e episódios da vida do profeta. O Hadith *Şaḥīḥ al-Bukhārī* fornece detalhes sobre Hagar e sua história com Abraão, Sara e seu filho Ismael. Ao analisar a presença dela no texto, Melgren (2018, p. 4-5) afirma que “Este assentamento em que Abraão constrói a Caaba eventualmente se torna a cidade de Meca, fazendo de Hagar a fundadora do local mais sagrado do Islã. Ainda mais significativo do que ser a fundadora da cidade sagrada do Islã, Hagar é também a ancestral do profeta Muhammad. A tribo que se junta a ela para morar perto de Zamzam é a Jurhum. Eles ensinam a língua árabe para Ismael, que se casa com uma mulher de sua tribo. E é da linhagem de Ismael que Muhammad nasce em Meca. Hagar, então, desempenha um papel crucial no estabelecimento de uma conexão genealógica entre Abraão – o Construtor hebreu da Caaba e um dos patriarcas originais do monoteísmo – e Muhammad, o profeta árabe que séculos mais tarde limpou a Caaba dos seus ídolos, pregando uma mensagem de retorno ao verdadeiro monoteísmo de Abraão, Moisés e Adão. Distante de ser uma figura meramente marginal que representa a alteridade ou a rejeição, o retrato de Hagar no Hadith a apresenta como uma mulher de coragem, piedade e influência. Ela entra na narrativa como escrava e suporta abuso e abandono para emergir como matriarca e progenitora de uma grande religião mundial, graças à sua própria resiliência e desenvoltura, bem como a misericórdia, compaixão e favor mostrado a ela por Deus”.

A importância destas mulheres também se mostra pelo fato de Deus se dirigir duas vezes a Sara (Gn 17,15-16; 18,9-15) e uma vez a Rebeca (Gn 25,21-23). Rebeca age sempre direcionada pela resposta que obteve de Deus, criando estratégias que levam Jacó a receber a primogenitura (Gn 27,5-17). A atitude de Rebeca, embora fraudulenta, manifesta a importância do papel das mulheres numa sociedade patriarcal. Podemos ver um pouco da independência da mulher da Mesopotâmia no modo como Rebeca age: vai sozinha buscar água, se dirige a um desconhecido com desenvoltura e oferece-se para trazer água tanto para ele como para seus camelos (Gn 24,15-20) e decide se aceita ou não a proposta de casamento (Gn 24,58-59). A bênção recebida por Rebeca confirma a de Sara (Gn 24,60). A Bíblia relata as diversas artimanhas entre as irmãs Raquel e Lia para gerar filhos de Jacó, usando suas escravas e negociando uma noite de sexo por mandrágoras. [...] As quatro têm características comuns: são mulheres de temperamento forte, belas, oriundas da cultura e religião mesopotâmica, mas adaptam-se à religião dos maridos, desempenham seus papéis de esposa, usam de sua riqueza pessoal para realizar seus desejos, e não se intimidam perante situações complicadas. Não são de modo algum mulheres subservientes e subjugadas pelos esposos! (Ribeiro, 2020, p. 74).

Além das matriarcas, outras figuras femininas se destacam no Primeiro Testamento, como a profetiza Débora, única entre os juízes bíblicos, exercendo papel judicial. O prestígio dela pode ser medido no momento em que o exército de Israel só sai em guerra com sua presença. Sua profecia de que a vitória se daria pelas mãos de uma mulher é cumprida por meio de Jael. Como detalha Grün e Jarosch,

Em Israel havia sempre mulheres às quais as pessoas se dirigiam para pedir conselhos ou resolver questões jurídicas. [...] Sobre Débora, a Bíblia diz: “naquele tempo havia Débora, uma profetiza, mulher de Lapidote, juíza em Israel. Ela se sentava embaixo das palmeiras entre Ramá e Betel, nas montanhas de Efraim, e os israelitas vinham até ela para ouvi-la julgar” (Jz 4.4). [...] Mas a missão de Débora não se limitava a fazer julgamentos. Ela ordena a Barac que reúna 10.000 homens para lutar contra Sísara e seus 900 carros de guerra. Barac afirma que só lutará se Débora também o fizer (Grün; Jarosch, 2013, p. 16-17).

A Bíblia apresenta ainda as profetizas Miriam (Ex 15,20), Holda (Rs 22,14), Noadías (Ne 6,14) e uma profetiza anônima (Is 8,3). Miriam pode ser destacada, pois é citada como uma liderança no Êxodo (Mq 6,4), em conjunto com Moisés e Arão. Em Números, Miriam se dirige a Moisés de forma direta e igualitária, recebe um castigo pelo conteúdo que hoje poderíamos

entender como racista do seu questionamento em relação à esposa etíope de Moisés³², mas possui importância tão grande que o povo só prossegue a caminhada com sua volta ao grupo (“Então Miriam ficou isolada sete dias fora do acampamento, e o povo não partiu enquanto ela não foi trazida de volta”, Nm 12,15). Sua liderança entre as mulheres pode ser constatada no verso: “Então Miriam, a profetisa, a irmã de Arão, tomou o tamboril na sua mão, e todas as mulheres saíram atrás dela com tamboris e com danças” (Ex 15,20).

Soupa (2019, p. 35) destaca o relato bíblico da “sucessora” de Moisés ser mulher (Débora) e a última também (Holda). Holda “é consultada pelo rei Josias, que deseja centralizar o culto em Jerusalém, baseando-se na descoberta oportuna do livro do Deuteronômio ou “Segunda Lei” (2Rs 21,22)”. Desta forma, Holda foi responsável por uma ação de restauração religiosa de Israel ao canonizar esta “segunda Lei”, sucedendo a Moisés, que tinha recebido a primeira.

Uma protagonista improvável do texto bíblico é a viúva pobre e estrangeira Rute, que recebe um livro com seu nome, o qual descreve como ela aceitou Javé e o povo israelita como seu, mesmo em uma época de intolerância com estrangeiros na região. Em Rute 1,16-17, ela diz a Noemi, sua sogra israelita: "para onde quer que tu fores, irei eu; e onde quer que tu pousares, pousarei eu: o teu povo será o meu povo, e o teu Deus o meu Deus. Onde quer que tu morreres, morrerei eu, e ali serei sepultada. Isto me faça Javé, e ainda mais, se outra coisa que a morte me separar de ti". No livro, temos o contraste entre uma divindade intolerante do sacerdote Esdras, que queria expulsar os estrangeiros, e a visão acolhedora e amorosa de Javé do fazendeiro Boás, que assume Rute e se casa com ela. Os dois têm um filho, Obede, pai de Jessé, pai de Davi, colocando Rute como bisavó do importante rei de Israel.

Outra mulher que também nomeia um livro bíblico é Ester, jovem judia que foi levada à corte do rei persa Assuero, identificado como Xerxes I. Ester inicialmente é dada ao harém de Xerxes, mas se torna a rainha, salvando o povo judeu de um massacre planejado por Amã, que

32 Zípora, também chamada de Séfora, era a mulher de Moisés, com quem ele teve dois filhos. Mas não é unânime entre os biblistas que a mulher questionada por Miriam seja ela (Nm 12,1). Alguns acreditam que essa mulher etíope poderia ser a própria Zípora. Ela era uma midianita, mas que foi designada por Miriam e Arão como cuxita. Cuxe ficava na região sul do Egito, mas Midiã também incluía a parte noroeste da Arábia, onde habitavam tribos cuxitas. Outros defendem que o texto parece indicar que talvez Zípora já tivesse morrido naquele tempo e então Moisés supostamente teria se casado novamente, dessa vez com uma mulher etíope.

era o segundo em comando após o rei. Assim, a figura de Ester, que se mobiliza por sua gente, arrisca sua vida e protege os seus, inspira judeus até os dias de hoje (Grün; Jarosch, 2013, p. 29). Quando tomada pelo medo, a rainha se entrega ao seu Deus: “Senhor, nosso Rei, Tu és o único. Ajuda-me, que eu estou sozinha e não tenho ninguém além de Ti, Senhor! O perigo está diante de mim” (Est 4,14).

Há outras personagens que conseguem triunfar em situações de opressão patriarcal, como Tamar, que, de forma astuta, dá luz a gêmeos, filhos do patriarca Judá. Ferreira (2023) argumenta que a narrativa sobre as peripécias de Tamar e os filhos de Judá e, posteriormente, com o próprio governante da importante tribo local, mostra a maneira de pensar do feminino. Apesar das narrativas majoritariamente se concentrarem no masculino e, especialmente, nos poderosos, nesta história, que aparece no livro de Gênesis (38), “a memória popular feminina, que não se esqueceu da verdadeira história de Tamar” (Ferreira, 2023, p. 60), se mostra. Para o autor, Tamar “não só fez Judá rever sua postura de patriarca autoritário, como o recuperou para realizar as bênçãos de Jacó. Tamar estava impregnada de seis características que a levaram ao “projeto” transformador: consciente, criativa, resistente, determinada, inteligente e muito responsável” (Ferreira, 2023, p. 61).

Este argumento de uma “memória popular feminina” presente no Primeiro Testamento é retomado por Ferreira (2023) na história que aparece no livro dos Números (27,1-11), quando as irmãs Maala, Noa, Hegla, Melca e Tersa, filhas de Salfaad, requisitam posse de terras. O teólogo e biblista entende que o relato da história das cinco irmãs, que ocupa três espaços no livro dos Números, “demonstra a força popular feminina, que guardou as memórias, através de séculos, dessas cinco mulheres determinadas e decididas” (Ferreira, 2023, p. 89).

Aqui, citamos apenas algumas mulheres presentes no Primeiro Testamento, buscando dar um destaque às suas ações, o que, em geral, não acontece (ou não acontecia). Como ressalta Anne Soupa (2019, p. 33), “as mulheres na Bíblia nunca foram tantas quanto hoje. Antes, quantidade insignificante; agora sob os *flashes*. Passamos a vê-las pela simples razão de que existem hoje mais mulheres que leem e comentam a Bíblia”. Tradicionalmente, nas leituras masculinas, a participação delas era demasiadamente ocultada, deixando a presença feminina no texto bíblico invisível ou desprezível. Contudo, como comenta Ribeiro (2020, p. 84), os homens nestes textos vieram de uma mulher (Gn 3,20), através de quatro mulheres

surgiu o povo da promessa e “não fosse a desobediência das parteiras israelitas (Ex 1,15-20)³³ não haveria povo para ser liberto no Êxodo”.

Importante ressaltar que apenas uma nova leitura dos textos bíblicos, sobretudo realizadas por mulheres ou pesquisadores imbuídos desta visão crítica feminista, será capaz de destacar o papel, muitas vezes implícito ou apenas sugerido, das mulheres no Primeiro Testamento, resgatando a dignidade delas como personagens históricas ativas e presentes. Soupa (2019, p. 35) adverte, contudo, o risco de um problema corriqueiro:

somos modernos e temos um olhar de modernos. Pois bem, as sociedades antigas eram patriarcais; na maior parte das vezes as mulheres eram excluídas da vida pública, do governo, do culto, ficando sob a autoridade do marido. A Bíblia carrega marcas disso. Não eram mulheres que iam negociar com o Faraó³⁴, nem abrir o mar com um bastão, nem subir no cume do monte Sinai...

Afinal, a crítica de que elas pouco têm voz, exemplificada em Betsabe³⁵, e muitas vezes sequer têm nome, como a esposa de Noé, é baseada na análise do texto. E nem todas as personagens femininas retratadas são exemplos de caráter, como as rainhas más Jezabel e Atalia. Jezabel é descrita bíblicamente como uma mulher inteligente, mas sedutora e manipuladora, que não tinha escrúpulos para atingir seus objetivos. Ainda que possamos entender que parte da sua narrativa possa ser exagerada pelo fato dela ser uma devota de outros deuses e sacerdotisa de Baal, o Livro dos Reis descreve uma tentativa dela de acabar com os profetas do deus de Israel e sacrifício de crianças para suas divindades. Assim, sua morte é descrita com crueza de detalhes. Já Atalia, filha de Jezabel, mantinha a fé de sua mãe no deus Baal e matou seus próprios netos para se manter no poder. Importante destacar, contudo, que os maridos de Atalia e Jezabel, Jeorão e Acabe, são também condenados pelo texto bíblico.

Soupa ainda pontua uma questão importante do texto bíblico:

³³ As parteiras Sefra e Fua não seguiram a ordem expressa do faraó de matar filhos homens das mulheres hebreias. Apesar do nome delas ser hebraico, o texto não define com clareza se elas eram egípcias ou hebreias. Mas é possível concluir que uma resistência à escravidão dos hebreus no Egito começa com elas.

³⁴ Há contrapontos no argumento de Soupa, já que Judite e Débora protagonizam negociações no texto.

³⁵ A esposa do soldado Urias, violentada pelo rei Davi, só tem uma fala no texto bíblico: “estou grávida” (2Sm 11,5).

É preciso reconhecer que as mulheres, na Bíblia, às vezes são alvo de violências terríveis. Depara-se ali com uma profusão de estupro, destinos arruinados, mulheres enganadas, como a jovem virgem colocada à força na cama de Davi, no crepúsculo de sua vida, “para aquecê-lo”³⁶ (1Rs 1,1-4), ou a concubina de um levita da tribo de Efraim, violada até a morte por homens da tribo adversária, de Benjamin, que depois é cortada em partes por seu marido (Jz 19,29). É preciso se conscientizar de que a Bíblia conta vidas, e não modelos de vida. E, se ela menciona com tanta veracidade e insistência narrativas de violência contra mulheres é porque as está denunciando, como se fossem as páginas sombrias de uma crônica de família. Como não perceber que despedaçar uma mulher já morta é urrar de raiva e desespero diante da odiosa violência sofrida? (Souza, 2019, p. 39).

Entender estas crônicas e narrativas como uma denúncia em relação à violência contra as mulheres é um olhar feminista crucial para uma mudança de paradigma na possibilidade de compreensão do texto bíblico. Afinal, trata-se de textos tidos como sagrados e a presença desta violência tão explicitamente retratada pode certamente ter a intenção de despertar no leitor e no fiel a consternação. O comentário hermenêutico da biblista ainda vai além, entendendo que nestas histórias de famílias das doze tribos que constituem Israel, no seio dessa narrativa, as mulheres desempenharam o seu papel. “E no estrito âmbito da eficiência, elas se saem muito

³⁶ Lídice Meyer Ribeiro faz um contraponto a esta questão das mulheres “aquecerem a cama”, entendendo como um erro de tradução, uma violência cometida contra as mulheres por tradutores homens. “O termo em hebraico encontrado em 1 Reis 1.2,4 – *sokenet* - traduzido nos dois versículos como “cuidado” acaba por gerar em nossas mentes a imagem de uma jovem cuidadora de idosos que exerce também o papel de concubina. É curioso, porém, que quando o mesmo termo ocorre no gênero masculino - *soken* - como em Isaías 22.15, os tradutores optem por usar “administrador do palácio real” para sua tradução. Quando nos voltamos para as culturas semíticas que conviveram com o antigo Israel bíblico, descobrimos que a existência de tanto homens como mulheres atuando como administradores nos palácios reais era corriqueira. [...] Lendo a história de Abisague sob esta nova perspectiva compreendemos melhor por que a Bíblia destaca a sua presença durante a audiência de Bateseba e o profeta Natã com o rei Davi para advogar a escolha de Salomão como sucessor ao trono (1 Rs 1.15). Abisague estava no recinto para atuar como uma *sokenet*, sendo uma testemunha com autoridade jurídica reconhecida para atestar o juramento de Davi (1 Rs 1.29-30). Abisague não era uma simples “aquecedora de cama”! Ela era uma administradora dos negócios de um rei debilitado pela idade avançada. Sua presença junto ao leito de Davi não tinha conotação sexual, mas demonstrava seu cuidado constante, mesmo nos momentos mais íntimos do rei. Este seu conhecimento profundo dos negócios de Estado foi também a razão pela qual Adonias, que desejava o trono de Davi, tenta casar-se com Abisague (1 Rs 2.13-25). Apesar de seu protagonismo em um momento crucial do reino de Israel, quando a sucessão ao trono estava ameaçada, a importância de Abisague foi sistematicamente diminuída nos textos rabínicos pós-exílio e nas traduções bíblicas. De administradora real e testemunha jurídica Abisague foi reduzida a uma serva responsável por aquecer a cama do rei com seu corpo. O desconhecimento cultural de sucessivos tradutores do texto bíblico acabou por perpetuar esta visão misógina, desmerecendo mais uma vez o protagonismo de uma mulher na história do Israel bíblico”. Texto disponível em <https://www.ultimato.com.br/conteudo/homens-administram-mulheres-aquecem-a-cama-os-erros-de-uma-traducao-descontextualizada>. Acesso em: 14 abr. 2025.

bem. Portanto, nada permite desacreditar ou mesmo minimizar suas contribuições” (Soupa, 2019, p. 39).

Dessa forma, é arriscado ver tais histórias ancestrais com a ótica que possuímos hoje. Além disso, e este ponto será também importante quando falarmos do Hinduísmo no próximo capítulo, a separação entre a vida pública e privada não era como conhecemos. O ambiente doméstico era “o lugar mais estratégico que existia: ali se determinava a sobrevivência da família, do clã ou da tribo” (Soupa, 2019, p. 39). E as histórias dos patriarcas e descendentes que aparecem no Primeiro Testamento são ‘histórias de família’, onde notadamente as mulheres desempenhavam um papel fundamental, como guardiãs da vida. Como mostramos, contudo, apesar de exceções, não era apenas como mães, mas juízas, rainhas e ocasionais líderes. Porém, mesmo tendo papéis pequenos ou secundários nas narrativas, por vezes as mulheres assumem um protagonismo inesperado na tradição religiosa. E esse é obviamente o caso de Maria, que veremos mais detalhadamente a seguir.

1.3 Maria de Nazaré

Após esta passagem por personagens femininas que aparecem no Primeiro Testamento a partir da ótica e hermenêutica feminista, deparamo-nos agora com um dos focos do nosso trabalho. Na fé cristã católica, Maria, a mãe de Jesus, é um elemento central inquestionável, ainda que seu papel na devoção, nas tradições populares e na teologia seja fruto de longas discussões. Atualmente, Maria e sua mariologia passam pela devoção e religiosidade popular, mas abraçam ‘novos’ entendimentos do papel das mulheres e do feminino, servindo de instrumento crítico ao patriarcado, ao mesmo tempo em que segue coroada pela fé do povo.

Como lembra Lina Boff (2019, p. 17), “Maria é coroada porque está a serviço das pessoas mais pobres e excluídas. No mistério da Encarnação ela se dispõe como a serva do Senhor”. O Documento de Puebla³⁷, citado pela teóloga, coloca-a como um ponto de união

³⁷ Documento produzido como conclusões da III Conferência Geral do episcopado Latino-Americano, realizada em Puebla de los Angeles, no México, em 1979.

entre o céu e a terra: “Sem Maria desencarna-se o Evangelho, desfigura-se, transforma-se em ideologia, em racionalismo espiritualista” (DP 301).

Segundo Leonardo Boff (1980, p. 35), “Maria é um nome composto de duas raízes, uma egípcia e outra hebraica. *Myr* em egípcio significa a amada e *yam* em hebraico constitui uma das abreviações de Javé (*ya* ou *yam*). Maria ou Miryám quer dizer, então, a amada de Javé, a bem-amada de Deus”. Outra possibilidade, apontada pelo mesmo teólogo, é que Maria significa “a sublime, a exaltada, a excelsa” ou, ainda, “a iluminadora”. Boff, conclui que:

O próprio nome Maria já é indicativo da destinação única de Maria, a de ser eternamente a bem-amada de Deus, aquela eleita para ser o receptáculo do Espírito Santo e do Filho eterno, concebido em seu seio. Este privilégio não visa apequenar as demais mulheres da história, aquilo que preparou para todas as mulheres à semelhança de Maria. O feminino da criação é elevado à dimensão de Deus; Deus mesmo mostra por Maria e em Maria, a bem-amada, seu rosto feminino, virginal e materno (Boff, 1980, p. 36).

Muitos outros símbolos e visões do sagrado feminino sobreviveram nas compreensões sobre a mãe de Jesus, o que permanece até os dias de hoje. Como salientou Ruether, existe a Maria dos monges e existe a Maria do povo, “que ainda é a mãe-terra e é venerada por seu poder sobre o segredo da fecundidade natural. É ela que ajuda a mulher durante as dores do parto, que assegura ao lavrador novas safras, novas chuvas, novas ovelhas. Ela é a imagem materna do divino que entende a gente comum em sua desdita” (Ruether apud Johnson, 2006, p. 26).

Como resume Leonardo Boff,

A fé cristã apresenta Maria como o grande ícone revelador da face feminina de Deus. A vontade de auto-entrega de Deus se realizou em Maria numa plenitude que não comporta mais crescimento. O Espírito Santo veio efetivamente sobre ela (Lc 1.35); contemplou-a para ser Seu templo e Seu sacrário entre os homens; com ela se inicia – porque toda mulher é Eva, isto é mãe da vida – o germinar da vida, divinizada (Boff, 1980, p. 12).

A visão de feminino e masculino de Leonardo Boff será discutida adiante, mas salientemos que Maria se torna na fé a mediadora salvífica, a corredentora, a face materna de

Deus³⁸, concentrando em si todas as “possibilidades numinosas e luminosas do feminino a ponto de ela ser simplesmente a Nossa Senhora: ela é virgem, é mãe, é esposa, é viúva, é rainha, é sabedoria, o tabernáculo de Deus etc.” (Boff, 2012, p. 16). E isto traz uma nova complexidade. Se por um lado Maria está bastante próxima e ouve os clamores dos seus filhos, intercedendo por eles, por outro está distante como referência humana, pois é “santa demais”, perpetuamente virgem, passiva e maternal. Como problematiza o mariólogo Afonso Murad,

A visão tradicional apresentava Maria como o modelo simultâneo de mãe e de mulher. Atualmente, esse aspecto é questionado, pelo fato de ter fortalecido o estereótipo de mulher dominada em relação ao homem. Nessa mentalidade, a mulher só se realizaria enquanto mãe, ‘padecendo no paraíso do lar’, ou se optasse pela virgindade consagrada na Vida Religiosa. O lugar da mãe é o espaço privado da casa, cuidando dos filhos e sendo obediente ao marido. Além disso, como pode Maria, mãe e virgem, ser modelo para grande parte das mulheres que são casadas e vivem relações conjugais com seus maridos? (Murad, 2019, p. 15).

A tradição mariana, assim, passou a ser acusada de diminuir o papel social da mulher, apoiando uma visão e realidade unilateral, opressora e patriarcal. Nas palavras de Elizabeth Johnson,

É difícil subestimar a profundidade da repugnância, existencial e também intelectual, sentida pelas mulheres que tomam consciência das maneiras negativas pelas quais o símbolo mariano as influencia. Interpretada em grande parte pela imaginação dos homens, Maria é descrita como um tipo de mulher em vez de outro e é apresentada por pregadores e líderes da Igreja do sexo masculino como o ideal para as virtudes e os papéis sociais das mulheres. O símbolo de Maria funciona efetivamente para isso. Grande parte da teologia tradicional faz dela um meio de manter as mulheres em seu lugar subordinado, pois, como afirma Rosemary Haighton, “com toda a sua glória, ela é sempre obediente, ela não é ‘ordenada’, é a auxiliar paciente e sofredora, atarefada mas submissa, que intercede mas não decide” (Johnson, 2006, p. 31).

³⁸ Apesar de serem conceitos e termos discutidos na Igreja Católica, esta nunca foi uma posição oficial da instituição.

Como veremos mais adiante, Johnson e Hughton pontuam a construção da exaltação a Maria feita por homens como uma destacada serva submissa e obediente, o que acaba funcionando como um ideal problemático de mulher. Outras vezes, ela é apresentada quase como uma deusa, mas também sem muito poder de decisão; uma deusa passiva e subserviente a um deus masculino, o que tem o mesmo efeito. Afonso Murad entende que o grande desafio da mariologia contemporânea é justamente “redescobrir a dimensão humana e existencial de Maria e articular com sua condição atual de glorificada junto de Deus” (2019, p. 14). Se a Teologia da Libertação valorizou o lado humano de Maria, trouxe sua condição de mulher oprimida, protagonista e profética, as teologias feministas apresentaram também o seu trabalho crítico, evidenciando como a Igreja deslocou o feminino de sua dignidade e reforçou em Maria uma possibilidade única e muitas vezes desumanizada de redenção.

Há, certamente, várias aproximações possíveis em relação a Maria e sua ciência teológica, a mariologia, termo que foi cunhado por Plácido Nígido em 1602, em meio à Contrarreforma. Aliás, a partir deste movimento histórico, o culto a Maria se tornou protagonista na Igreja Católica, com mariologias que Murad (2019, p. 18) classifica como “maximalistas” e “triumfalistas”, quando não havia limites na exaltação a Maria (“ao poder de Deus tudo é submisso, até a Virgem; ao poder da Virgem tudo é submisso, até Deus”³⁹). Esta escalada no poder de Maria nos dogmas da Igreja, como nos dogmas da Imaculada Conceição (1854) e Assunção (1950), são refreados no Concílio Vaticano II⁴⁰, nos anos 1960, quando uma “renovação dogmática inicia uma releitura dos dogmas, a partir da Bíblia e da evolução histórica, e assim desmonta mariologias armadas somente sobre devoções, silogismos e argumentos de conveniência” (Murad, 2019, p. 18-19). Murad, de forma contundente, declara que “a piedade mariana sem teologia corre o risco de perder a lucidez, mover-se sem critérios e limites e degenerar-se em credice. Já a teologia sem mística e piedade se degenera num discurso racional que se distancia do fascínio divino” (Murad, 2019, p. 30), mostrando-se desrespeitosa.

³⁹ Esta frase está no “Tratado da verdadeira devoção à Santíssima Virgem”, n.76, de São Luís Maria Grignon de Montfort, do século XVIII.

⁴⁰ O grande encontro de lideranças católicas realizada entre 1962 e 1965, maior evento da Igreja Católica no século XX, foi convocado pelo Papa João XXIII e gerou profundas transformações na maior instituição cristã, como as missas realizadas nos idiomas locais, abertura ao diálogo inter-religioso, considerando outras religiões como processos espirituais válidos, e maior liberdade dos teólogos para novas hermenêuticas da Bíblia (De Mattei, 2013).

Conceituando de forma concisa a mariologia (ou marialogia) em seu ideal, Murad afirma que

é a disciplina teológica que estuda o lugar de Maria no projeto salvífico da Trindade e sua relação com a comunidade eclesial. Enquanto saber teológico, a marialogia é uma reflexão sistemática, crítica e sapiencial que parte da fé e à fé retorna. Respeitando as diferentes correntes de pensamento, pode-se afirmar que a marialogia mais adequada é aquela que ajuda os cristãos a seguir a Jesus com mais empenho e a compreender melhor aquilo que creem. [...] Resumidamente, a marialogia estuda sobre a pessoa de Maria com o tríplice olhar da Bíblia, do culto e do dogma. Procura responder, assim, à pergunta: Qual é o lugar de Maria no projeto salvífico de Deus, iniciado na criação; mediado na vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo e continuado pela ação do Espírito Santo na história? (Murad, 2019, p. 23-24).

Tendo em vista esta variedade de possibilidades, em nosso trabalho vamos abordar a presença de Maria no texto bíblico, em outros textos e dogmas, na tradição e em símbolos que ela assume, buscando dar um panorama amplo de suas possibilidades de compreensão. Na sequência, traremos outras personagens femininas que orbitam Jesus, em especial Maria Madalena.

1.3.1. Maria no texto bíblico

Certamente, a fonte primária de toda pesquisa sobre Maria deve ser o Segundo Testamento da Bíblia, onde, infelizmente, a mãe de Jesus aparece muito pouco. Contudo, assim como vimos nas personagens trazidas do Primeiro Testamento, este pouco de Maria revela bastante e parece suficiente para sustentar uma imensa tradição de devoção mariana.

Importante ressaltar que o texto bíblico não é uma reportagem jornalística ou uma narrativa histórica, mas um testemunho de fé, uma interpretação dos fatos (Mesters, 1972). Para Carlos Mesters, os evangelistas, por exemplo, não estavam “interessados em transmitir materialmente as palavras de Jesus”, e sim “estão interessados, sobretudo, nos leitores que vão ler as palavras de Jesus. Estes devem ser atingidos na vida. Por isso, cada evangelista apresenta

as coisas da maneira que mais facilmente possa atingi-los” (Mesters, 1972, p. 129). Em outras palavras, nos Evangelhos (e em grande parte dos textos sagrados de várias tradições) o relato estritamente histórico é menos relevante que a possibilidade íntima e transformadora da leitura.

Há pessoas que pensam que a fidelidade consiste em conservar a verdade tal qual, sem mudar nada. Ficam então repetindo as coisas. Se a verdade corresponde às exigências da vida ou não, isso pouco interessa. O que interessa a eles é que se tenha a verdade ortodoxa. Perdem-se em discussões às vezes inúteis. Mas tudo isso pouco adianta se não há um reflexo da verdade na vida. Para os evangelistas, ter a fé verdadeira significa [...] estar pronto a mudar a vida conforme o que Jesus pedia. **Fidelidade** não se limitava só ao conteúdo do ‘credo’ que se professava. Por isso é que os evangelistas não se preocupavam tanto em copiar exatamente, segundo o teor verbal, as palavras e os fatos da vida de Jesus, mas os apresentam de tal maneira que o leitor possa perceber que este fato ou esta palavra tem alguma coisa a ver com a vida. Quem lê os evangelhos só para se instruir e não para viver, está fora do objetivo do Evangelho (Mesters, 1972, p. 129-130).

Não estamos desconsiderando que há inúmeros casos de pesquisadores e até devotos que buscam os evangelhos ou outras Escrituras Sagradas como fontes de relatos históricos precisos. Porém, a perspectiva teológica e até devocional exposta por Mesters revela a intenção dos autores em suas primeiras comunidades cristãs e, diga-se de passagem, de boa parte dos redatores de textos considerados sagrados. Além disso, historicamente, a compilação dos quatro livros que hoje chamamos de Evangelhos canônicos, atribuídos a Marcos, Mateus, Lucas e João, mostrou-se fundamental para preservar para o mundo um conhecimento que já apresentava dificuldades em se manter na oralidade⁴¹. Como veremos no segundo capítulo, o mesmo aconteceu com a Literatura Védica.

Hoje se entende o elemento fundamental do que chamamos de preconceito de gênero na composição e interpretação dos textos. Não se nega que os Evangelhos fazem parte da Sagrada Escritura e, por isso, são textos tidos como inspirados divinamente, mas não deixam de estar marcados num tempo, espaço e circunstância em que foram redigidos, o que inclui a aceitação da escravidão, violência e exclusão da mulher.

41 Sobre a canonicidade de livros bíblicos, ver Johan Koninhs, *A Bíblia nas suas origens e hoje*. Petrópolis: Vozes, 1998.

Foram escritos por homens cultos⁴² que, é óbvio, não sofriam diretamente esses abusos e, assim, seu trabalho tende a suprimir a experiência dos que os sofriam. Recorde-se a clássica declaração do relato mateano de quando Jesus alimenta as multidões. A narrativa conclui: “Ora, os que tinham comido eram cerca de cinco mil homens, sem contar as mulheres e crianças” (Mt 14,21). Certamente, o motivo dessa declaração não é que seus apetites eram tão pequenos a ponto de não merecerem menção; é que suas pessoas eram sem importância. Na visão do mundo que os homens dominantes tinham, tais pessoas literalmente não contavam (Johnson, 2006, p. 264).

Johnson conclui dizendo que esta omissão das mulheres é algo que perpassa todo o texto bíblico e isso piora com a tradução, comentário e pregação realizada pela cultura clerical da Igreja, inclusive nas interpretações sobre Maria. “Um axioma venerável afirma que a Bíblia é a palavra de Deus nas palavras dos homens. Muito verdadeiro” (Johnson, 2006, p. 264). Um compêndio exegético de interpretação feminista da Bíblia foi compilado por Elisabeth Schüssler Fiorenza (2009), trazendo diversos métodos⁴³ que buscam corrigir entendimentos patriarcais naturalizados, colocando as mulheres no centro das atenções.

A) Maria nos Evangelhos de Marcos e Mateus

Os quatro Evangelhos⁴⁴ canônicos fazem parte dos vinte e sete livros escritos em grego que compõem o Segundo Testamento e o seu foco, como não poderia deixar de ser, é Jesus e suas atividades e legado. Porém, cada citação sobre Maria revela bastante sobre ela. Como pontua Johnson:

⁴² Apesar da afirmação categórica de Johnson e de tantos outros biblistas e teólogos de que todos os livros bíblicos foram escritos por homens, esta questão merece uma suspeição. Certamente não é possível afirmar que algum livro do cânone foi escrito por uma mulher, mas também não é possível afirmar que não foi. De acordo com o “Atos dos Apóstolos”, atribuído a Lucas, mulheres faziam parte da Igreja primitiva e eram alfabetizadas, enquanto os discípulos eram, em sua maioria, analfabetos. Portanto, nada impede que existam textos escritos por mulheres.

⁴³ Entre os métodos propostos por Schüssler Fiorenza, temos os métodos corretivos; reconstitutivos históricos; interpretativos imaginativos; hermenêutica da experiência; hermenêutica da posição social; hermenêutica da suspeita; hermenêutica da avaliação crítica; hermenêutica da imaginação; hermenêutica da reconstrução; hermenêutica de ação transformativa para a mudança.

⁴⁴ A palavra Evangelho, em seu sentido helênico, traz o conceito da propagação da Boa Nova, o anúncio da salvação feito por Jesus Cristo.

A mariologia tradicional alcançou uma visão sintetizada de Maria ao harmonizar os diversos textos evangélicos em uma narrativa fluente de sua vida, às vezes até completando satisfatoriamente as coisas pelo acréscimo das doutrinas pós-bíblicas da Imaculada Conceição no início e Assunção no fim. [...] uma abordagem contemporânea evita escrever uma biografia histórica ou um estudo psicológico de Maria. Em lugar desse esquema unificador, reconhecemos e respeitamos o fato de cada evangelho ter uma concepção de Maria nitidamente diferente, o que reflete as teologias da história do mundo e os entendimentos diferentes que os evangelistas tinham de Jesus e também das necessidades das Igrejas locais nas quais eles escreveram (Johnson, 2006, p. 263-264)

No primeiro dos quatro livros, o Evangelho de Marcos, a narrativa já se inicia na vida adulta do personagem principal, mas há elementos que – inclusive – geram polêmica sobre Maria. Encerrando o capítulo três do livro, temos a passagem da parentela de Jesus:

Chegaram sua mãe e seus irmãos. Estando do lado de fora, eles o mandaram chamar. A multidão estava sentada em torno dele. Dizem-lhe: “Eis que tua mãe e teus irmãos estão lá fora: eles te procuram”. Ele lhes responde: “Quem são minha mãe e meus irmãos?”. E, percorrendo com o olhar os que estavam sentados em círculo à sua volta, disse: “Eis minha mãe e meus irmãos. Todo aquele que faz a vontade de Deus, esse é meu irmão, minha irmã, minha mãe” (Mc 3,31-35).

Em uma leitura descontextualizada desta passagem, podemos entender que Jesus estaria desprezando a sua família, mas o panorama narrado pelo redator do texto evangélico é mais rico e abrangente que isso. Neste trecho, Jesus estava realizando milagres, anunciando a chegada do Reino, andando com marginalizados e convocando as pessoas a rever seus conceitos e valores (“Ninguém põe vinho novo em odres velhos; senão, o vinho fará estourar os odres, e perde-se tanto o vinho como os odres; pelo contrário, para vinho novo, odres novos”, Mc 2,22). Porém, toda essa atitude missionária gerou uma reação, tanto dos escribas, fariseus e herodianos, quanto da sua família, que temia que ele houvesse “perdido o juízo” (Mc 3,20). Afinal, uma multidão já o seguia e ele estava tão atento a ela que sequer comia apropriadamente. Na passagem que trouxemos, dos versículos 31 a 35, entendemos que a

família sanguínea não entra na ‘casa’ onde Jesus está, que não fica claro no texto se é um ‘clã’, uma ‘família’ ou um ‘edifício’. Mas fica explícito que os que estão ‘dentro’ fazem parte dos seguidores e discípulos. Ao ampliar a sua relação familiar para todo aquele que segue a vontade de Deus, Jesus está de fato rompendo com uma questão cultural forte da região, que estabelecia na família uma instituição social central, mas não está destratando os seus parentes, que poderiam estar preocupados sobre como as atitudes dele impactariam no nome e futuro da família. Murad entende que

Jesus supera os laços de dependência em relação à família e à sua tradição. Gesto de extrema liberdade, dificilmente compreensível numa sociedade patriarcal, fundamentada na tradição. Ele propõe a pertença a uma nova família, a dos seguidores, aqueles que fazem a vontade do Pai. Assim, Jesus relativiza a família sanguínea e põe a base para novas formas de relacionamento fraterno (Murad, 2019, p. 40).

Johnson segue a mesma linha de entendimento do texto expressa por Murad, afirmando que as palavras de Jesus trazem uma nova configuração, onde laços de sangue não eram suficientes para garantir um lugar em sua comunidade de discípulos, “mas amar e agir em nome do Reino de Deus sim. A bem-aventurança que ele oferece está à disposição de quem quiser, sem distinção de sexo ou gênero, infertilidade ou maternidade, afinidade física ou ligações familiares” (Johnson, 2006, p. 270).

O rompimento não é exatamente com a sua mãe e irmãos, mas com uma tradição que privilegiava a família acima de um coletivo comunitário a todo custo. E isso é um dos elementos da fé cristã, de buscar enxergar na comunidade uma parentalidade divina. Nesta redefinição de parentesco, esta família escatológica trazida neste contexto “não é patriarcal, nem governada ou mesmo definida por um chefe de família homem” (Johnson, 2006, p. 271), e o próprio Jesus não assume uma autoridade patriarcal, definindo-se como irmão ou filho do grupo. “Ele redefine as mulheres como suas irmãs e sua mãe. Em lugar de obediência a marido e pai, elas só devem fidelidade a Deus em uma comunidade formada não pela subserviência, mas por relacionamentos educativos e comunitários” (Johnson, 2006, p. 271).

Todavia, uma interpretação negativa de Maria a partir desta passagem é frequente. Johnson (2006, p. 22) lembra que “tradicionalmente, os protestantes seguem a avaliação um tanto negativa que Marcos faz da mãe de Jesus; os católicos adotam a visão personalista e positiva de Lucas, que a vê cheia de graça e da proteção de Deus, mulher que cooperou com a façanha divina de trazer ao mundo o Redentor em forma humana”. Segundo ela, os ortodoxos adotam a aproximação simbólica do Evangelho de João.

Seguindo as citações no Evangelho de Marcos, no sexto capítulo, os conterrâneos de Jesus não entendem de onde vem a sabedoria do mestre e questionam: “Não é ele o carpinteiro, o filho de Maria e irmão de Tiago, de Joset, de Judas e de Simeão? E suas irmãs não estão aqui entre nós?” (Mc 6,3-6). Este trecho traz detalhes interessantes, pois, numa sociedade patriarcal como a judaica, Jesus é referido como o filho de Maria e não de José. Várias são as possibilidades de leitura: a) estariam duvidando de quem é o pai dele e desdenhando por ele ter uma profissão simples? b) estaria o redator exaltando Maria? c) o autor estaria deixando subentendido que a paternidade de Jesus era divina, portanto só a mãe poderia ser citada? Já o ponto sobre os irmãos de Jesus também é bastante polêmico para os católicos, pois coloca Maria como mãe de pelo menos sete pessoas. No mesmo Evangelho, no sepulcro, Marcos descreve que havia um grupo de mulheres acompanhando o sepultamento e, posteriormente, testemunhando a ressurreição, e cita três: Maria Madalena, Salomé e Maria, mãe de Tiago Menor e Joset. Assim, parte da mariologia conclui que dois dos supracitados ‘irmãos’ de Jesus eram filhos de outra mulher também chamada Maria, mas há controvérsias. Hegésipo (século II), Helvídio (século IV) e Tertuliano (século II-III) entenderam que os irmãos e irmãs de Jesus eram filhos que Maria e José tiveram após o nascimento de Cristo, usando como base também o verso Lc 2,7, em que o autor do Evangelho de Lucas afirma que “ela deu à luz o seu filho primogênito”, subentendendo que outros vieram depois. Outra possibilidade, que apareceu primeiro no Proto-evangelho de Tiago, apócrifo⁴⁵ escrito provavelmente no final do século II, e teve apoio de Epifânio (século IV), é que os irmãos e irmãs eram filhos de José de um

⁴⁵ Segundo Konings (1999, p. 168), “chamam-se apócrifos os livros que se apresentam com pretensão de inspiração divina e que não são recebidos como tais pelas comunidades. O termo ‘apócrifo’ vem do grego e significa ‘reservado, escondido’, pois esses livros geralmente se apresentam como revelações secretas. Apócrifo não quer dizer condenado. [...] Apócrifo quer apenas dizer que tal livro, presumidamente inspirado por Deus, não foi aceito como tal pela comunidade de fé, nem usado no culto público. É verdade, porém, que alguns livros apócrifos, em algumas épocas, se têm tornado objeto de censura e perseguição”. Como veremos, contudo, uma imensa parte da tradição mariana vem de textos apócrifos e não dos canônicos.

casamento anterior. Neste texto, José é escolhido como marido de Maria pelo sumo sacerdote guiado por um sinal celestial, e reage dizendo que já possui filhos, é mais velho e Maria é muito jovem. Porém, convencido a se casar, torna sua nova esposa madrasta dos seus rebentos anteriores. Esta é a versão preferida do cristianismo ortodoxo. Por fim, há aqueles que entendem que os irmãos são primos de Jesus, teoria originalmente defendida por Jerônimo, no século IV, e bastante aceita no cristianismo ocidental. Sobre a virgindade perpétua ou não de Maria comentaremos depois, pois ela requer uma reflexão mais aprofundada.

Marcos traz ainda um comentário de Jesus que reforça uma ideia negativa sobre Maria, quando ele diz que “um profeta só é desprezado em sua pátria, entre os seus parentes e em sua casa” (Mc 6,4), o que sustenta em muitos uma ideia de que Maria e os demais familiares de Jesus não o compreendiam e que, por isso, ele se desligou deles durante o seu ministério. Nesta visão, Maria não seguiu seu filho como discípula durante este período. Como comenta Murad (2019, p. 42), “se a narração sobre Jesus tivesse se limitado ao Evangelho de Marcos, não haveria nada a dizer sobre Maria. A mariologia talvez não existiria”.

Contudo, Mateus começa a ampliar timidamente o papel dela no Evangelho seguinte, trazendo logo no início uma audaciosa genealogia, conectando Jesus a Davi. No olhar atento das exegetas feministas, a linhagem androcêntrica proposta pelo redator desconsidera mulheres, mas insere Tamar, Raab, Rute e a mulher de Urias, Betsabé, mulheres que enfrentaram perigos e tomaram iniciativas fora do convencional para sobreviverem. Assim, essas quatro “prenunciam a mãe do Messias, que se viu em situação igualmente perigosa. Seu lugar é na companhia dessas antepassadas não-convencionais” (Johnson, 2006, p. 276). Jerônimo, buscando um ponto em comum dessas mulheres colocadas na genealogia de Mateus, afirmou que todas eram pecadoras, exceto Maria. Já Lutero sugeriu que eram gentias, o que universaliza a tarefa de Jesus, que não pregaria apenas para os judeus, o que não se confirma. Outros trazem a questão da excepcionalidade de todas e do aspecto heroico de cada uma delas, quando Deus as colocou como veículos da providência, acima de eventuais escândalos humanos. Em análises críticas feministas, aponta-se ainda o fato de nenhuma dessas mulheres ser relacionada convencionalmente a um homem, o que as torna independentes e perigosas à autoridade masculina. Como comenta Johnson:

A presença dessas mulheres anômalas na genealogia de Jesus na história de Israel modela a imagem não-convencional de Maria como Mateus a descreve. Na genealogia, ela também existe fora da estrutura da família patriarcal, o que é declarado na surpreendente ruptura da patrilinearidade: “Jacó gerou José esposo de Maria de que nasceu Jesus, a quem chamam de Cristo” (1,16). Algo estranho está simbolizado aqui. Não é José que gera, mas Maria que dá à luz. O padrão patriarcal desintegra-se, mas, como as antepassadas confirmam, “fora” dessa norma a vida não é fácil (Johnson, 2006, p. 278).

Nestas antepassadas *sui generis*, a exegese feminista aponta que Deus age tomando partido delas, dos rejeitados e ameaçados. Na sequência do livro, temos a história da concepção virginal de Maria e é importante ter em mente que, logicamente, não havia nenhuma testemunha ocular sobre a concepção e nascimento de Jesus entre os apóstolos ou redatores dos Evangelhos, sendo a composição destas narrativas, portanto, “um amálgama de pequenos elementos da tradição oral, coloridos pelas narrativas das Escrituras hebraicas, que os evangelistas misturaram em cenas imaginosas, teologicamente eficientes, que proclamam a identidade e a missão de Jesus, o Cristo” (Johnson, 2006, p. 267).

Em Mateus, o redator traz o anúncio neste livro a José, com o Anjo do Senhor dizendo que sua esposa prometida, que ainda não coabitava com ele, estava grávida por obra do Espírito Santo. Como vimos, o texto coloca José na linhagem do rei Davi e, conseqüentemente, Jesus na mesma sucessão, resolve possíveis calúnias sobre uma mulher grávida antes do casamento e ainda referenda o nascimento virginal no livro de Isaías: “Pois bem, o Senhor mesmo vos dará um sinal: Eis que a jovem⁴⁶ está grávida e dará à luz um filho e lhe dará o nome de Emanuel⁴⁷” (Is 7,14). No caso, o Anjo ordena que o nome seja Jesus, “o Senhor salva”, que “salvará o povo dos seus pecados” (Mt 1,21). Ao final da anunciação, José acolhe a jovem menina em sua casa e o texto afirma que eles não se “conheciam” até ela dar luz ao filho. Na linguagem bíblica, este “conhecer” pode designar relações sexuais.

Esta maternidade virginal de Maria, como sugere o texto de Mateus, não foi algo fácil. A gravidez fora do comum e das estruturas do casamento, portanto perigosa, traz

⁴⁶ Segundo nota de rodapé da Bíblia TEB: “a tradição cristã antiga, compreendida a ortodoxa, privilegiou a tradução gr. *parthenos*, interpretada como significando *virgem*, e a aplicou a Maria, mãe de Jesus. Mas a antiga versão gr. Traduziu igualmente pela mesma palavra *parthenos* os termos hebr. que designam uma *jovem* ou uma *menina* (Bíblia TEB, p. 562).

⁴⁷ O nome significa “Deus conosco”.

invariavelmente consequências terríveis para a mulher em sociedades patriarcais. Segundo a teóloga Luise Schottroff, “o texto indica que José acreditava erroneamente que Maria havia sido seduzida ou atacada sexualmente. A revelação divina corrige essa falsa suposição” (Schottroff apud Johnson, 2006, p. 283). Dessa maneira, o texto, para Johnson, faz uma crítica ao domínio e à violência masculina. Afinal, até o sonho de José e o acolhimento que ele faz da moça,

Maria estava presa, segundo a narrativa de Mateus. [...] nada além de desgraça pública, vergonha interminável, talvez uma vida de mendicância, talvez até a morte assomavam diante dela. O terror de sua situação deve poder mais uma vez tornar mais fecunda a imaginação cristã que tende a envolver Maria em uma aura de alegria romântica ao se ver grávida (Johnson, 2006, p. 283).

Johnson dá especial valor a esta passagem, lembrando a luta pelo direito da mulher à integridade do seu corpo em seus múltiplos aspectos, incluindo as violências físicas, psicológicas e jurídicas, que desafiam o cerne da sociedade patriarcal. Ela conclui dizendo que “o fato de estar o Espírito de Deus com a mulher que sofreu tal violência e ser capaz de trazer o bem a partir de uma situação incalculavelmente dolorosa representa o **Evangelho em miniatura** e é fonte profunda de esperança” (Johnson, 2006, p. 284, grifo nosso).

A narrativa da infância de Jesus a partir de Mateus mostra Maria bastante ligada ao seu filho, com a expressão “o menino e sua mãe”, que remete o leitor aos reis de Judá, aparecendo quatro vezes durante o exílio da família no Egito, mas o protagonista desta parte da narrativa é José. Maria não possui nenhuma fala. Na parte missionária da vida de Jesus, Mateus é mais inclusivo com a sua família sanguínea do que Marcos fora, mas na parte em que os conterrâneos estão incrédulos, ele usa “filho de carpinteiro” e não “filho de Maria” para se referir a Jesus. Segundo Murad (2019, p. 47), “Mateus dá os primeiros passos na compreensão bíblica sobre Maria”, apresentando-a como a mãe virginal, grávida do Espírito Santo, associada ao filho na infância. Porém, ela “não aparece ainda como protagonista de uma história. Não pronuncia nenhuma palavra, não demonstra nenhum gesto que revele sua pessoa” (Murad, 2019, p. 47).

B) Maria no Evangelho de Lucas

Se o redator do Evangelho de Marcos praticamente a ignora, enquanto que o de Mateus a destaca como mãe do Messias, o autor do Evangelho de Lucas a coloca em uma posição distinta, como discípula. Porém, não uma discípula que simplesmente acompanha o mestre no ministério, mas no sentido existencial, como seguidora que ouve, acolhe e pratica a palavra de Deus. Isso já começa no primeiro capítulo, no trecho conhecido como Anunciação. Nele, o anjo Gabriel faz a sua visita, enviado por Deus a uma simples jovem de Nazaré, aldeia camponesa da Galileia:

No sexto mês, o anjo Gabriel foi enviado por Deus a uma cidade na Galileia chamada Nazaré, a uma jovem, prometida em casamento a um homem chamado José, da família de Davi; e essa jovem se chamava Maria. O anjo veio à presença dela e lhe disse: “Alegra-te, ó tu que tens o favor de Deus, o Senhor está contigo”. A estas palavras, ela ficou grandemente perturbada, e se perguntava o que poderia significar esta saudação. O anjo lhe disse: “Não temas, Maria, pois obtiveste graça junto a Deus. *Eis que engravidarás e darás à luz um filho, e lhe darás o nome de Jesus*. Ele será grande e será chamado filho do Altíssimo. O Senhor Deus lhe dará o trono de Davi, seu pai; ele reinará para sempre sobre a família de Jacó, e o seu reino não terá fim”. Maria disse ao anjo: “Como se fará isso, visto que não tenho relações conjugais⁴⁸?” O anjo lhe respondeu: “O Espírito Santo virá sobre ti e o poder do Altíssimo te cobrirá com a sua sombra; e por isso aquele que vai nascer será santo e será chamado Filho de Deus. E eis que Isabel, tua parenta, está também para dar à luz um filho em sua velhice e já está em seu sexto mês, ela que era chamada estéril, pois *nada é impossível a Deus*”. Maria disse então: “Eu sou a serva do Senhor. Aconteça-me segundo a tua palavra”. E o anjo a deixou (Lc 1,26-38).

Antes da Anunciação a Maria, o mesmo anjo Gabriel havia aparecido para Zacarias, anunciando que sua esposa Isabel ficaria grávida de João Batista. Enquanto Zacarias ficou perturbado e temeroso, Maria se mostrou mais entretida em sua reflexão sobre a mensagem do anjo e assertiva em seu aceite, o *fiat*, expressão latina que significa “faça-se”. Pela primeira vez no texto bíblico, ela fala, e diferentemente do relato de Mateus, a ordem para o nome da criança é dada a ela e não a José. O verso que diz “ó tu que tens o favor de Deus” é um nome

⁴⁸ Também traduzido como “se eu não *conheço* nenhum homem”.

frequentemente traduzido, sobretudo pela tradição Ortodoxa, como “cheia de graça”, algo dado exclusivamente para Maria, que ainda recebe do anjo a garantia de que “o Senhor está contigo”.

O redator do texto de Lucas sempre destaca a alegria como um sinal da presença do Reino de Deus⁴⁹ e por isso é significativo que a Anunciação comece com a ordem “alegra-te”, com o anjo convidando Maria a participar do novo momento que se iniciará. Boff (1980, p. 34) pontua que Maria é conclamada a se alegrar já que havia encontrado a graça divina, “cheia de graça”, pois “o Espírito Santo veio sobre ela e a cobriu com sua sombra⁵⁰. Maria se faz o templo vivo do Espírito; nela Ele possui uma presença real e pessoal única; nela Ele atua de forma tão profunda que eleva sua capacidade maternal à altura de ser verdadeiramente a mãe de Deus”.

Murad (2019) pontua que no gênero literário do ‘anúncio’, onde este trecho está inserido, sempre aparece uma dificuldade para a realização da promessa de Deus, expressa no questionamento de Maria de como ficará grávida se não teve relação sexual com nenhum homem. “A frase expressa uma situação existencial, não um propósito. Não se pode afirmar, a partir do texto de Lucas, que Maria teria feito um voto de castidade antes de receber a proposta de Deus para ser mãe de Jesus. Tal ideia não aparece no Evangelho de Lucas” (Murad, 2019, p. 55). Esta concepção surgiu mais tarde, a partir do Proto-evangelho de Tiago, sendo endossada posteriormente por Gregório de Nissa, Agostinho e Jerônimo. Veremos esta questão com mais profundidade adiante.

A resposta (*fiat*) de Maria, “Eu sou a serva do Senhor. Aconteça-me segundo a tua palavra”, é assertiva e repleta de confiança. E, desta forma, Maria é apresentada neste Evangelho como a primeira discípula cristã, acolhendo com fé a palavra do anjo. Porém, a frase “aconteça-me segundo a tua palavra” também foi lida por séculos de interpretação patriarcal como um ideal da mulher como serva subserviente, obediente, passivamente receptiva às ordens masculinas, que hoje soa naturalmente ofensivo a elas. Contudo, Johnson faz um contraponto argumentando que, ao analisar três aspectos da Anunciação, “a estrutura literária, a linguagem a respeito do Espírito Santo e a importância do consentimento de Maria,

⁴⁹ Ver Lc 10,17.27; 19, 37; 24; 52.

⁵⁰ “Cobrir com uma sombra sempre significa que o Espírito de Deus se aproxima e passa para salvar e proteger” (Johnson, 2006, p 308).

transformamos essa esplêndida passagem em memória libertadora, repleta de ‘lições de encorajamento’” (Johnson, 2006, p. 304). O consentimento de Maria é destacado por teólogas como Jane Schaberg (1987) como algo inovador em Lucas entre as várias narrativas de “anúncio” e incumbências bíblicas, o que ressalta a fé consciente e ativa de Maria. A jovem camponesa faz perguntas e decide aceitar, num ato de determinação e autonomia, que não deve, portanto, ser lido como um gesto de humildade doce e submissa, de uma subordinação forçada, como quiseram expressar muitos homens.

Várias teólogas elaboram sobre esta atitude corajosa e determinada de Maria ao dar o seu sim ao plano divino. Diana Hayes (1996) comenta que a atitude da jovem é de uma “autoridade afrontosa”, pois ela, ainda sozinha, com fé em si mesma e em Deus, profere um profético sim. Bidegain (1989, p. 34) comenta que “a humildade de Maria consiste na ousadia de aceitar a incumbência monumental que Deus lhe propõe”, e o seu ato não indica “abnegação, passividade e submissão como atributos essenciais das mulheres”, mas sim uma doação livre de si mesma para um bem maior humanitário. Maria não é no texto retratada como uma divindade superpoderosa, mas uma aldeã do povo, que vira seu mundo do avesso com o seu consentimento. Como os profetas anteriores, ela faz valer sua voz diante de Deus com sua frase “Eu sou a serva do Senhor”. Dessa forma, a Anunciação é vista como um acontecimento de fé, resposta livre e dramática de uma camponesa pobre abrindo as suas portas para um novo capítulo na história do seu povo. Johnson ainda salienta um detalhe muito pertinente:

As mulheres notam que nessa passagem Deus fala diretamente a Maria; a mensagem não é intermediada por seu pai, por seu esposo prometido ou pelo sacerdote. Além disso, ela não se volta para nenhuma figura de autoridade masculina para ser aconselhada nem para buscar permissão a respeito do que deve ser feito. Na verdade, o cenário não é o Templo com o culto sacerdotal, onde Zacarias recebeu anteriormente seu anúncio, mas seu espaço feminino leigo, na aldeia. Embora ainda atuando em um texto patriarcal, ela é descrita em termos de seu relacionamento com Deus independente do controle masculino, postura que por si só solapa a ideologia patriarcal (Johnson, 2006, p. 312).

Logo após a Anunciação, temos no livro a visita de Maria a Isabel (ou Elisabete), que estava grávida de João Batista. No texto, a presença de Jesus no ventre de Maria faz a criança de Isabel se encher do Espírito Santo, inspirando a mãe, que diz:

Tu és bendita mais do que todas as mulheres; bendito é também o fruto do teu ventre! Como me é dado que venha a mim a mãe do meu Senhor? Pois quando a tua saudação ressoou aos meus ouvidos, eis que a criança saltou de alegria em meio seio. Bendita é aquela que creu: o que lhe foi dito da parte do Senhor se cumprirá (Lc 1,42-45).

A ode feita por Isabel coloca Maria numa linhagem de mulheres israelitas que foram efetivas na história do seu povo. Temos algo semelhante em Jz 5,24: “Bendita seja Jael sobre as mulheres, mulher de Héber, o queneu; bendita seja sobre as mulheres nas tendas”, após Jael ter golpeado Sísera na luta contra a opressão dos cananeus. No livro de Judite (13,18-20), Judite é saudada por ter matado o general Holofernes. Aqui, contudo, Maria não precisou matar ninguém de forma astuta, mas ser, ao contrário, a portadora da vida. Este louvor de Isabel também funciona para diminuir o entendimento de Maria como a “única de todo o seu sexo”, como quiseram muitos biblistas, pois ela representa no texto uma linhagem de mulheres de sua região que, de uma forma ou outra, também trouxeram libertação em nome de Deus.

Há outro detalhe percebido pela hermenêutica feminista: na casa de Zacarias, apenas as mulheres estão com a palavra. As duas mulheres louvam uma a outra e ambas glorificam a Deus. No espaço doméstico, elas proclamam profeticamente o Espírito, que eleva os humildes, reafirmando-se mutuamente. Duas mulheres gestantes, e com gravidezes não convencionais, que exaltam uma esperança de mudança para o povo espoliado a partir do poder reprodutivo feminino. Quando pensamos em mulheres grávidas, não imaginamos um profeta, mas aqui temos o contrário. Como comenta Johnson (2006, p. 317), “essa é uma imagem de Maria que é claramente o contrário da serva passiva e humilde da imaginação patriarcal”. Por isso, teólogas como Susan Ross (1991) entendem esta passagem como uma retratação de duas mulheres confirmando a autoridade uma na outra, não nos homens, trazendo um elemento central de solidariedade feminina, sempre perigoso e subversivo no olhar dos homens. Ainda sobre Isabel (Elisabete) e essa sororidade, Johnson comenta que

A figura de Elisabete é comovente personificação da sabedoria e proteção que as mulheres mais velhas oferecem às mais jovens que, corajosas, estão apenas iniciando a jornada pela vida. Mulher repleta de Espírito, ela irradia bênçãos para os outros. Precedendo Maria no parto e no discurso teológico, sua presença assegura à mulher mais jovem que ela não enfrentará sozinha o futuro incerto. Sua maturidade apoia a nova aventura. O que surge com indubitável clareza de sua interação é a capacidade das mulheres para interpretar a palavra de Deus para outras mulheres (Johnson, 2006, p. 319).

A glorificação a Maria é seguida de um cântico da própria, que é a mais longa passagem colocada em lábios femininos no Segundo Testamento:

Então Maria disse: Minha alma exalta o Senhor e meu espírito se encheu de júbilo por causa de Deus, meu Salvador, porque ele pôs os olhos sobre a sua humilde serva. Sim, doravante todas as gerações me proclamarão bem-aventurada, porque o Soberano fez por mim grandes coisas: santo é o seu Nome. A sua bondade se estende de geração em geração sobre aqueles que o temem. Ele interveio com toda a força do seu braço; dispersou os homens de pensamento orgulhoso; precipitou os poderosos de seus tronos e exaltou os humildes; os famintos, ele os cobriu de bens e os ricos, despediu-os de mãos vazias. Veio em socorro de Israel, seu servo lembrado de sua bondade, como dissera aos nossos pais em favor de Abraão e de sua descendência, para sempre (Lc 1,46-55).

Em seu cântico, conhecido pelo latim *Magnificat*, Maria exalta a presença de Deus em favor dos humildes e de como Ele não se esquece de sua promessa com o povo de Israel. Muito semelhante ao canto de Ana⁵¹, mãe do profeta Samuel, o *Magnificat* é dividido por Afonso Murad (2019, p. 72) em três partes, onde o autor do texto bíblico destaca aspectos de Maria: 1)

51 “Então orou Ana, e disse: O meu coração exulta ao SENHOR, o meu poder está exaltado no SENHOR; a minha boca se dilatou sobre os meus inimigos, porquanto me alegro na tua salvação. Não há santo como o Senhor; porque não há outro fora de ti; e rocha nenhuma há como o nosso Deus. Não multipliqueis palavras de altivez, nem saiam coisas arrogantes da vossa boca; porque o Senhor é o Deus de conhecimento, e por ele são as obras pesadas na balança. O arco dos fortes foi quebrado, e os que tropeçavam foram cingidos de força. Os fartos se alugaram por pão, e cessaram os famintos; até a estéril deu à luz sete filhos, e a que tinha muitos filhos enfraqueceu. O Senhor é o que tira a vida e a dá; faz descer à sepultura e faz tornar a subir dela. O Senhor empobrece e enriquece; abaixa e também exalta. Levanta o pobre do pó, e desde o monturo exalta o necessitado, para o fazer assentar entre os príncipes, para o fazer herdar o trono de glória; porque do Senhor são os alicerces da terra, e assentou sobre eles o mundo. Os pés dos seus santos guardará, porém os ímpios ficarão mudos nas trevas; porque o homem não prevalecerá pela força. Os que contendem com o Senhor serão quebrantados, desde os céus tropejará sobre eles; o Senhor julgará as extremidades da terra; e dará força ao seu rei, e exaltará o poder do seu ungido” (1Sm 2,2-10).

“a mulher de fé, humilde serva, louva a Deus pela salvação recebida e revela sua interioridade (Lc 1,46-50); 2) a profetiza e membro da Nova Humanidade proclama a vinda do Reino de Deus [...] (Lc 1,51-53); 3) uma mulher de Israel recorda a ação de Deus e sua fidelidade” (Lc 1,54-55). Já Elizabeth Johnson sistematiza o Magnificat como um salmo de ação de graças, que primeiro louva a Deus e depois diz as razões para o louvor, dividido em duas estrofes principais. As duas se conectam teologicamente pela compaixão, exaltando a alegria do libertado e fazendo parte do povo oprimido que experimenta a redenção.

A unidade na diversidade das duas estrofes, uma que louva a Deus com profundo amor pessoal e a outra que proclama a justiça de Deus, reflete um modo de vida fundamental para as tradições judaica e cristã: o amor a Deus e o amor ao próximo em termos evangélicos; ou espiritualidade e justiça social, de acordo com os profetas; ou misticismo e resistência, nos termos da teologia contemporânea (Johnson, 2006, p. 327).

O louvor de Maria começa de forma efusiva, com sua alma exaltando o Senhor e ficando plena de alegria. Entregue de corpo e alma para Deus, “ela renuncia à autossegurança de uma existência construída em torno do ego. Como humilde serva, coloca-se nas mãos do Senhor e reconhece que só ele é grande. Sai de si, num verdadeiro “êxtase”, acolhendo a alteridade absoluta de Deus” (Murad, 2019, p. 73). Maria exala no seu Magnificat o encontro místico com a Divindade, que gera uma alegria incontida e totalizante. Contudo, apesar de se ver nesta entrega ao Supremo, Maria apresenta a sua humildade no louvor, ao reconhecer que Deus é grandioso e não ela mesma, apesar de agraciada por Ele. Ela conhece sua força e graça, mas não se torna arrogante ou orgulhosa, reconhecendo a origem transcendental de tudo isso. Ela sabe da sua dádiva (“todas as gerações me proclamaram bem-aventurada”), reconhece o imenso valor disso, mas não toma a honra para si mesma, reverenciando na verdade o nome de Deus (“santo é o seu Nome”). Assim, também exalta como Deus puniu os prepotentes e poderosos e exaltou os humildes, famintos e fracos. Este trecho traz também um elemento profético, anunciando que, com a chegada do Messias, um tempo de justiça e alegria chegará para todos os que creem. É comum nos profetas de Israel a recordação da aliança e o anúncio da vinda de um novo tempo, denunciando mazelas sociais e abusos religiosos, trazendo alento e esperança. Esta misericórdia divina anunciada pelos profetas é muitas vezes expressa no

Primeiro Testamento na palavra *rachamîn*, que vem de *réchem*, ‘útero, entranhas’. Ou seja, assim como uma mãe nutre e protege o seu bebê em seu ventre, essa é a piedade, a compaixão divina.

O Magnificat é uma grande exaltação à libertação espiritual, pessoal, social e também econômica, que pode sim ser lido como um documento em benefício dos marginalizados e explorados. É o canto de uma mulher pobre, camponesa e jovem, como tantas. Em relação ao elemento profético no Magnificat, Murad apresenta uma visão a partir da Teologia da Libertação, que

trouxe à tona essa dimensão da espiritualidade bíblica, afirmando que todo cristão é chamado a ser profeta. A experiência de Deus não nos afasta do mundo, mas nos coloca no fulcro de suas contradições, belezas, luzes e sombras. Como profeta, a partir de Jesus, o cristão recorda a “nova aliança” de Deus com seu povo, denuncia o que na sociedade não está de acordo com o sonho de Deus, alimenta esperanças e abre perspectivas. Proclama, com vigor e esperança, a ação recriadora de Deus que modifica as pessoas, as relações sociais, as estruturas políticas e econômicas, os papéis do homem e da mulher, as culturas e etnias, e a relação com a natureza (Murad, 2019, p. 77).

Clodovis Boff (2006, p. 360) argumenta que o Magnificat não é apenas o êxtase do coração de Maria expresso em louvor, mas um anúncio da intervenção de Deus para mudar situações de injustiças. Nesta oração, Maria se mostra uma mulher “realista, de olhos abertos sobre o mundo”, uma mulher com consciência crítica. No Magnificat vemos essa proclamação profética da transformação divina das relações sociais. Apesar de Maria reconhecer suas dádivas recebidas, ela não se fecha em uma alegria íntima, mas declara que esta misericórdia se estende a todo o seu povo. E suas afirmações são realizadas por seu filho, quando ele, por exemplo, expõe a soberba na parábola do fariseu que sobe ao templo para rezar (Lc 18,9-14), escolhe seus discípulos entre pescadores, cobradores de impostos e, como veremos, mulheres, enfrenta o poder dominante dos escribas, saduceus e sumo sacerdote, e faz até a morte fracassar ao ressuscitar, uma vitória dos humildes sobre os poderosos do trono. Aos famintos, os cristãos de Lucas partilham o pão e não passam necessidade, sem abundância, mas com uma divisão que se multiplica (At 2,26 e 4,34). Atualmente, o Magnificat também é interpretado de maneiras ecológicas, exaltando a sustentabilidade e a postura alegre, humilde e consciente da

necessidade de partilha exposta por Maria, sem a soberba e exploração dos seres humanos e da natureza.

O Magnificat apresenta Maria como mulher toda de Deus e com consciência da história, da luta e da esperança do seu povo. O coração aberto para Deus faz dela uma pessoa alegre, cheia de vida e solidária com o povo sofrido. Maria inspira um jeito de ser cristão atual, da cidadania planetária. Ela abre uma trilha nova e desafiadora, de integrar mística e consciência histórica, espiritualidade e compromisso socioambiental (Murad, 2019, p. 82).

Corroborando o comentário de Murad, Clodovis Boff (2006, p. 336) escreve que o Magnificat deixa evidente que “toda a luta de libertação deve ser atravessada pelo espírito de louvor e alegria”. E mais:

O que Ela canta não são suas proezas, mas as façanhas de Deus, realizadas nela. Canta também os grandes feitos de Deus na história. Para Ela, é Deus o herói de tudo; Ela é apenas sua humilde cantora. Não assume pose de heroína. D’Ela mesma, declara tão-somente a baixeza, assim como o louvor de que será objeto, mas exclusivamente por causa da misericórdia divina. [...] Para a missão social dos cristãos, essa alegria e esse louvor são altamente instrutivos. Mostram que é Deus o grande protagonista da libertação do mundo (Boff, C., 2006, p. 337).

Leonardo Boff (2012) também ressalta que esta dimensão de Maria, que não deixou de afirmar que Deus vem para a glória dos humildes e dos oprimidos, destronando poderosos do mundo, foi muitas vezes preterida por uma imagem que interessava ao “poder machista”, de apresentá-la apenas como aquela que diz “sim” à vontade de Deus. O louvor de Maria encontra sua dimensão profética e revolucionária na análise de Boff (2012, p. 263-264), que entende que a leitura do Magnificat a partir de uma ótica “privatizante e intimista acabou por esvaziar todo o conteúdo libertário e subversivo para a ordem deste mundo decadente”. Já Lina Boff (2019, p. 64) exalta o Magnificat entendendo que ele coloca Maria assumindo a atitude de ser a “Mãe da vida e a Mãe libertadora de todos os povos, a Mulher profética de todos os tempos, e a Esposa fiel ao plano de salvação do mundo”. No trabalho diário do cotidiano do povo, Lina

Boff entende que o Magnificat traz uma vida nova que passa por esta mística evangélica, celebrando o mistério da fé, da proclamação do mistério salvífico de Deus. O louvor da mãe de Jesus é um cântico de ação de graças centrado na história humana e é um discurso político-religioso.

O teólogo alemão Dietrich Bonhöffer⁵² traz também a atitude de Maria e sua postura enérgica e profética:

Esta não é a Maria gentil, terna, sonhadora que às vezes vemos em pinturas; é a Maria apaixonada, entregue, orgulhosa, entusiasta que fala aqui. Este cântico não tem nenhum dos tons doces, nostálgicos ou mesmo jocosos de alguns de nossos cânticos de Natal. É, ao contrário, um cântico firme, forte, inexorável, sobre quedas de tronos e senhores humilhados deste mundo, sobre o poder de Deus e a impotência da humanidade. São os tons das profetisas do Antigo Testamento que agora ganham vida na boca de Maria (Bonhöffer apud Johnson, 2006, p. 324).

Johnson (2006) concorda com esta visão de Bonhöffer, entendendo que Lucas, ao deixar este canto nos lábios de Maria, coloca-a como “a porta-voz da justiça redentora de Deus”. Como exalta Samuel Terrien (1994, p. 52), “em sua melodia, Maria já não aparece como a doce mãe da devoção tradicional. Ela agora fala em uníssono com as esposas oprimidas e as mães famintas do mundo”. De fato, a mensagem do canto é tão pertinente que, durante toda a década de 1980, o governo da Guatemala proibiu sua recitação pública.

As pessoas necessitadas de todas as sociedades ouvem uma bênção nesse cântico. A mulher exaurida, a mãe solteira sem recursos, os que não têm comida na mesa, ou não têm nem mesmo a mesa, a família sem teto, os jovens abandonados à própria sorte, os velhos rejeitados – todos os que são submetidos ao desprezo social estão abrangidos na esperança que Maria proclama (Johnson, 2006, p. 326).

Dessa forma, uma das bases centrais de toda a mariologia é o Magnificat, que exalta esse amor divino que se põe ao lado dos que precisam recuperar a dignidade, algo essencial nas

⁵² Apesar do foco ser na Mariologia Católica, vale destacar que, além do protestante Bonhöffer, há o famoso estudo do Magnificat feito por Martinho Lutero, “Magnificar – o louvor de Maria”, publicado em 1521.

tradições proféticas do Oriente Médio. O canto de Maria para os oprimidos, de forma tão concreta e contundente, com total resistência aos poderes maléficis, revela uma mulher nada passiva e submissa, mas solidária e profética. Mesmo “sem receber a missão explícita de pregar, ela prega como se tivesse recebido essa missão” (Schaberg, 1987, p. 130), e ainda assim, apontam as teólogas feministas, temos uma Igreja onde as mulheres estão alijadas de cargos de lideranças, os poderosos seguem nos tronos e os humildes ainda aguardam a exaltação. Johnson, ao trazer um pensamento de Marie-Louise Gubler, ressalta que:

Não só Maria, mas as discípulas em Lucas, “irmãs fiéis da mãe fiel de Jesus”, entendem que já não se deve procurar Deus nas nuvens, como outrora pensavam os homens da Galileia, mas aqui na terra, em carne e osso, no nascimento e em um túmulo, embora surpreendentemente vazio. Deus deve ser procurado e achado nos encontros cotidianos com o sofrimento, nas lágrimas e no riso dos pobres, nos famintos dessa terra e nos gemidos da criação (Johnson, 2006, p. 330).

O Evangelho de Lucas, junto ao seu Atos dos Apóstolos, são absolutamente essenciais para a mariologia. Em vários momentos da obra, o redator dos textos desenvolve a camponesa Maria, que dá luz⁵³ numa baia de animais e deita seu filho numa manjedoura, como discípula do Senhor, que ouve, medita, contempla e acolhe a palavra divina com maturidade. Em dois momentos, ainda na infância e juventude de Jesus, o texto declara que ela busca o sentido dos acontecimentos e os guarda no coração⁵⁴. Assim, temos uma ligeira construção de uma pessoa que não age instintivamente, vivendo uma sucessão de fatos aleatórios, mas que cria memórias, reflete, pensa e elabora, dando sentido espiritual para as suas ações. Que é judia, e não uma cristã gentia, como tantas vezes tentou-se retratá-la, o que pode ser bem evidenciado no texto quando ela vai com seu marido fazer sua humilde oferenda no Templo e frequentava Jerusalém anualmente na Páscoa; e é casada, não uma virgem mãe que acaba funcionando para subalternizar as mulheres casadas. “É certamente libertador devolver a Maria seu casamento,

⁵³ Apesar de alguns apócrifos, como o Protoevangelho de Tiago (17-19), relatarem um parto fácil, como um raio de luz, e esta ideia ter sido desenvolvida na Igreja - como Ambrósio, que no século IV elaborou o conceito teológico de um nascimento com total integridade física do corpo de Maria - Lucas não faz nenhuma alusão a qualquer elemento mágico, deixando subentendido que Maria deu à luz normalmente, como uma pobre mulher camponesa sitiada num improvisado abrigo de animais.

⁵⁴ “Quanto a Maria, ela retinha todos esses acontecimentos procurando-lhes o sentido” (Lc 2,19). [...] “e a sua mãe guardava todos esses acontecimentos em seu coração” (Lc 2,51).

devolver-lhe sua relação com o homem com quem ela partilhou a vida, aceitando todas as consequências. E saber que isso é abençoado” (Johnson, 2006, p. 340-341). Essa relação de Maria e José na infância e pré-adolescência de Jesus é ressaltada em suas viagens a Jerusalém e em quando procuram por Jesus no Templo. Aliás, é Maria e não José que repreende o filho, o qual se mostra desapontado pelos seus pais não entenderem sua verdadeira vocação. As teólogas feministas ressaltam que muito possivelmente um lar afetoso e uma relação saudável entre os pais ajudaram Jesus a amar toda a humanidade. “Maria e José são companheiros na fé e colaboradores desposados na criação do filho. Além disso, nesse relacionamento, ela não é parceira passiva, mas fala francamente e toma a iniciativa [...]. Juntos, eles criam um lar que promove a vida” (Johnson, 2006, p. 344). Uma enorme quantidade de cuidado materno e paterno foi necessária para que Jesus chegasse à idade adulta como a pessoa que se tornou.

Mas devemos lembrar que uma exaltação única e exclusiva à maternidade de Maria é uma das maiores críticas feministas à mariologia tradicional. Como discípula, ponto central do texto de Lucas, Maria faz sua primeira acolhida à palavra na Anunciação, e é, de certa forma, exaltada por seu filho por isso em dois momentos, quando ele deixa claro que seu maior mérito não é apenas ser sua mãe, mas ser uma seguidora. Quando seus familiares o procuram, ele diz: “A minha mãe e meus irmãos são os que ouvem a palavra de Deus e a põem em prática” (Lc 8,21). Quando uma mulher se irrompe na multidão e grita, “bem-aventurada aquela que te trouxe no seio e te amamentou!”, ele responde: “bem-aventurados antes os que ouvem a palavra de Deus e a observam” (Lc 11,27). Assim, a mariologia não entende essas passagens como uma diminuição do papel de Maria, mas como uma exaltação à sua grande qualidade: aquela que encarna com fé a Palavra de Deus, guarda no coração os ensinamentos e os coloca em prática, como uma discípula exemplar. Quando passa a integrar o grupo de seguidores do seu filho, a mensagem é ainda mais forte, pois ela deixa o privilégio e poder que poderia exercer enquanto mãe para se tornar discípula de Jesus. O Evangelho de Lucas mostra essa trajetória em fragmentos. A educadora que se assusta ao ver seu filho em meio aos mestres (Lc 2,48) é constantemente desafiada pela jornada do garoto, que rompe as tradições familiares do período, onde a família era uma célula muito estrita e intensa, e sai do controle familiar para expandir sua família aos seguidores. Ela simplesmente passa a integrar este grupo com humildade. Assim, Maria “oferece o modelo acabado do discípulo do Senhor; obreiro da cidade terrena e temporal, e, simultaneamente, peregrino solerte também, em direção à cidade

celeste e eterna; promotor da justiça que liberta o oprimido e da caridade que socorre o necessitado, mas, sobretudo, testemunha operosa do amor [...] (Paulo VI, 1974, n.37). Johnson complementa esse ponto, entendendo que “Lucas descreve Maria como discípula ideal, com a característica principal de ouvir a palavra de Deus e guardá-la, cumpri-la, pô-la em prática, responder a ela, sendo esse o modelo de discípulo para mulheres e homens, sem distinção” (Johnson, 2006, p. 311).

Para Afonso Murad, a obra creditada a Lucas é organizada em três momentos, que compreende a vinda do Messias até o batismo, a inauguração do Reino de Deus, que vai até a ressurreição, e os primórdios da comunidade de Jesus, que se move pela força de Jesus ressuscitado. Nesta amplitude, é importante ressaltar que Maria é a única personagem que participa dos três momentos. No último, em Pentecostes (At 1,13), ela é colocada junto aos irmãos de Jesus e em meio às discípulas, como uma só comunidade, esperando a vinda do Espírito Santo.

O Espírito atua em Maria não somente no processo de encarnação do Filho de Deus, mas também na sua fé, dando-lhe a força para acolher o mistério divino, fazer-se serva e peregrinar como discípula do Senhor. [...] Maria participa da ação criadora do Espírito, individualmente, no seu próprio corpo. E toma parte da ação coletiva do Espírito em Pentecostes. Personagem eminente no mistério da encarnação, participa discretamente no mistério da expansão do Espírito a todos os povos (Murad, 2019, p 84).

Dessa maneira, Maria representa o ser humano agraciado pela Divindade, transformado pelo Espírito. Em sua atitude como aquela que acolhe a palavra de Deus e a coloca em prática, ela é tida como uma expressão própria deste Espírito, revelando a presença Dele, colaborando e sendo fecundada por Ele. Nesta relação de Maria com o Espírito, Leonardo Boff (1980, p. 19) entende que “Ele veio sobre Maria (Lc 1,35), fazendo-a templo do Espírito, o tabernáculo escatológico e o santuário definitivo de forma tão real e radical que ela se encontra unida de forma única com Ele”. Boff elabora teologicamente bastante esta questão, entendendo Maria como a face feminina deste Espírito, assumindo até hipostaticamente a Terceira Pessoa da Santíssima Trindade (2012, p. 142). E mais:

Pelo Espírito o feminino alcançou sua realização terminal. Atuando em Maria de maneira real e íntima fez com que ela fosse a mãe de Deus, unida ao Espírito Santo, o que nasceu dela era Santo, o Filho de Deus. O feminino de Maria se faz assim parte do próprio mistério de Deus. Como o masculino em Jesus é divinizado pelo Filho, assim o feminino em Maria é divinizado pelo Espírito Santo. Daí ser o princípio mariológico não algo marginal na história da revelação de Deus. Ele completa o princípio cristológico. Juntos revelam a face misteriosa do Pai e elevam o ser humano – que é sempre simultaneamente masculino e feminino em proporções próprias – a seu destino derradeiro em Deus (Boff, 1980, p. 19).

Para Boff (2012, p 144), o Espírito de Deus, o feminino eterno *Ruâh*, se une em Maria ao feminino criado para “que ele seja total”. Assim, “Maria realiza escatologicamente o feminino em todas as suas dimensões, como aliás a piedade sempre o instruiu”. Johnson (2006) ressalta que gerar por meio do Espírito Santo é uma forma teológica de descrever a filiação divina de Jesus.

Se por um lado o Evangelho de Lucas traz um relevante papel de Maria – e como veremos mais adiante, de outras mulheres – e, por isso, desempenha uma função crucial na formação da espiritualidade das mulheres no cristianismo, por outro “ele está interessado em apresentar a nova religião de uma forma agradável, não-alarcante para leitores cultos do império romano. Por isso, para defendê-la da acusação de que ameaça a convenção social patriarcal da sociedade, Lucas entrega a liderança pública da Igreja a homens” (Johnson, 2006, p. 266). Para isso, segundo as estudiosas feministas, o autor tende a diminuir o profetismo e liderança femininas em seu texto. Assim, o Evangelho de Lucas funcionaria para as mulheres de uma forma ambígua, como algo edificante, porém controlador. Segundo D’Angelo (1990) e Johnson (2006), Maria em Lucas se expressa na concepção e infância, mas é depois silenciada junto com as demais mulheres também nos Atos. Contudo, “quando as mulheres conseguem exprimir-se e questionar o texto a partir do fundo de suas lutas, sua interpretação pode até trazer à luz tradições igualitárias preservadas nas fontes do Evangelho” (Johnson, 2006, p. 268). Mary Rose D’Angelo (1990, p. 461) comenta sobre o “potencial subversivo de contar às mulheres histórias delas mesmas”, e a história de Maria é uma dessas. Para a leitura do texto lucano, Jane Schaberg (apud Johnson, 2006, p. 268) entende que é necessário aproximar-se do texto para apreciá-lo e afastar-se dele para avaliá-lo em sua utilidade e veracidade.

C) Maria no Evangelho de João e Livro do Apocalipse

Por fim, terminando a participação de Maria nos Evangelhos canônicos, temos a presença dela no último dos quatro, atribuído a João. Os três primeiros Evangelhos, por possuírem muitas similaridades, são denominados sinóticos, enquanto o de João difere bastante dos outros três, tanto por possuir um prólogo teológico, quanto por distinções geográficas, cronológicas e um profundo uso de vários simbolismos. Há ainda, como já mencionamos, os chamados evangelhos apócrifos, que não entraram no cânone bíblico e não são utilizados em cultos públicos da Igreja, mas serão analisados em nosso trabalho, pois uma imensa parte da mariologia vem deles.

O Evangelho de João, certamente redigido após os demais, provavelmente entre 60 EC a 100 EC, com todas as suas peculiaridades, traz influências helênicas, é repleto de símbolos, contraposições dualistas, e pouco fala do Reino de Deus e do seguir Jesus. As parábolas, elemento central da pedagogia de Jesus nos sinóticos, convertem-se no quarto Evangelho em analogias mais diretas. Os “milagres”, que são chamados no Evangelho de João de “sinais”, resumem-se a sete, número certamente escolhido não por acaso. Maria aparece apenas duas vezes no texto, sendo uma no primeiro “sinal”, quando Jesus, em Caná, inicia sua atividade missionária. Este episódio, aliás, é original deste Evangelho e, como pensam alguns biblistas, tem ares de lenda ou conto popular, o que não diminui em nada seu significado teológico. A segunda presença de Maria é na morte de Jesus, ao final de sua missão neste mundo, o que difere do texto de Lucas, que não a coloca entre as mulheres que acompanharam a morte do Messias.

No episódio de Caná (Jo 2,1-11), o primeiro sinal numa festa de núpcias, Maria diz a seu filho que não há vinho. Jesus responde, “que queres de mim, mulher? A minha hora ainda não chegou”. Na sequência, Maria já comanda os demais, pedindo que façam tudo o que Jesus lhes ordenar, e temos a famosa transformação da água em vinho. O vinho neste contexto sugere abundância, alegria, realização de promessas proféticas, luz e salvação. O tratamento dele à sua mãe, chamando-a apenas de “mulher”, além de ser algo comum entre os helênicos da época, tem ainda um sentido simbólico para o autor deste Evangelho. Na cruz, Jesus também chama Maria apenas de “mulher” (Jo 19,26), e faz o mesmo com uma samaritana (Jo

4,21) e Maria Madalena (Jo 20,15). A samaritana é a primeira a anunciar a chegada do Messias para os não-judeus, e Madalena é a testemunha primordial da ressurreição. Na interpretação de Murad (2019, p. 92), quando Jesus usa simplesmente o termo “mulher” para sua mãe ele “mostra o valor dela, como mulher e figura feminina efetiva e simbólica da comunidade cristã”. E mais: quando ela diz “façam tudo o que ele lhes disser”, Maria “não só realiza a vontade de Deus na sua vida, mas também orienta os outros a fazerem o que Deus lhes pede. Há um deslocamento de foco e uma ampliação de sentido. Resume-se assim: de perfeita discípula e seguidora de Jesus (em Lucas) para a pedagoga e guia dos cristãos (em João)” (Murad, 2019, p. 93). Esta declaração de Maria ressoa também a aliança judaica, que em Gênesis 24,3 diz: “Faremos tudo o que o Senhor nos disse”. Nessa leitura, Maria assume um papel messiânico que foi de Moisés, convocando todos a aderirem ao comando de Jesus.

Dessa forma, nesta aparente pequena participação em Caná, muitos sentidos são extraídos em releituras hermenêuticas. Maria demonstra em seu pequeno gesto estar atenta aos detalhes, às necessidades das pessoas, zelando para manter a alegria da festa de núpcias. Como uma intercessora, assim como ela pede a Jesus para salvar a felicidade do momento, ela pode ser a mediadora pelos fiéis junto ao seu filho. Assim, neste episódio, assume o papel de mãe da comunidade cristã, da “alegria reconquistada”. Age de forma decisiva e, com iniciativa, ela busca a solução com persistência. Como comenta Johnson:

Longe de se calar, ela fala; longe de ser passiva, ela age; longe de ser receptiva às ordens do homem, ela contraria os desejos dele e finalmente fá-lo concordar com ela; longe de aceitar uma situação opressiva, ela a toma a seu cargo e organiza as coisas para que beneficiem os necessitados, inclusive ela própria. Suas palavras têm o tom de profecia, lastimando-se e ao mesmo tempo anunciando esperança (Johnson, 2006, p. 348).

Nesta leitura, Maria se torna solidária com todas as mulheres do mundo que lutam por melhores oportunidades para si e seus filhos e filhas que não têm condições dignas de vida, mas deveriam ter. O “vinho” não é abundante em seus lares, mas poderia ser. Johnson lembra que o mesmo vale para a Igreja, onde as mulheres, impedidas de exercer liderança eclesiástica no altar, no púlpito e na tomada de decisões, estão também sem vinho e o mesmo vale para homens casados com elas. Gebara e Bingemer (1988, p. 95), comentam que Maria, figura do

povo, expressa a esperança dos necessitados neste episódio. E, naquela noite, a comunidade simples de Caná “passa a ser lugar da manifestação da glória de Deus”. Assim, temos a imagem de uma mulher que celebra e traz esperança ao povo, testemunha apostólica que conduz a Jesus.

Sua segunda presença no texto atribuído a João é ainda mais determinante para o seu papel na fé cristã católica. Na crucificação, o redator diz que:

Perto da cruz de Jesus permaneciam de pé a sua mãe, a irmã de sua mãe, Maria de Clopas, e Maria de Mágdala. Vendo assim a sua mãe, e perto dela o discípulo que ele amava, Jesus disse à sua mãe: “Mulher, eis aí o teu filho”. A seguir, disse ao discípulo: “Eis a tua mãe”. E desde aquela hora o discípulo a recebeu em sua casa (Jo 19,25-27)

Apesar da tradição católica ter um grande culto à Nossa Senhora das Dores, a Maria que sofre pela morte do filho, a imagem trazida pelo autor evangelista parece muito mais de uma resiliência, com um grupo de discípulas que acreditam até o fim, que sofrem, mas persistem ao lado de Jesus em todo o processo de tortura e crucificação. O misterioso “discípulo amado” pode representar o próprio João ou a comunidade cristã. As mulheres e este semianônimo discípulo amado são os que ficam até o fim ao lado do mestre, e Maria assume o lugar de mãe da comunidade. Se os demais Evangelhos não a mencionam na cruz e esta passagem é uma criação teológica do redator, a presença de Maria se torna ainda mais significativa, pois realça a sua importância para a comunidade deste Evangelho.

João não explica em que consiste a missão de Maria, como mãe da comunidade. Parece ser a mesma de Caná. A mãe Maria poderá, como em Caná, intervir junto ao filho. Levará os servidores e amigos de Jesus a fazer o que ele disser. Possibilitará que novas gerações de cristãos, como os primeiros discípulos, creiam em Jesus, vejam sua glória e se reúnam em torno dele (Murad, 2019, p. 99).

São muitas as leituras da imagem de Maria junto à cruz, desde a *Mater Dolosa*, “Mãe das Dores” até a mãe de todos os viventes redimidos por Cristo. Para Johnson, a *Mater Dolosa* não

deve ser entendida como conceito teológico, imagem simbólica ou experiência arquetípica, mas como “uma pessoa real que um dia foi atingida pelo fato terrível de ter o filho primogênito morto por execução do Estado” (Johnson, 2006, p. 355). Outra interpretação traz Maria como a corredentora, pois, ao participar do sofrimento do seu filho na crucificação, teria colaborado para salvar a humanidade de seus pecados. Tina Beattie (2003) considera Maria a mãe da humanidade no Calvário, representada ao pé da cruz pelo grupo de mulheres e o discípulo amado. No processo de violência contra seu filho, Maria revela seu supremo amor e fé, ajudando a emergir um Reino de bondade e paz. De mãe de Jesus a mulher, mãe dos discípulos e, por fim, de toda a humanidade.

O outro texto bíblico atribuído a João é o Livro do Apocalipse, que é um importante gênero literário judaico que reflete sobre a vida, grandes e graves crises, contradições humanas e profecias. O termo deriva do grego *apokalyptein*, que significa “tirar o véu”, sendo, portanto, uma “revelação”. Em momentos difíceis, a fé em Deus irrompe e se torna uma aliada em lutas contra o *mal*. A partir da ressurreição de Jesus e uma perseguição implacável contra os primeiros cristãos pelo Império Romano, o Livro do Apocalipse surge como uma narrativa de reafirmação da esperança da vitória divina dos seguidores de Jesus. Ali está retratada esta realidade persecutória, mas, na luta do bem contra o mal relatada, o autor se utiliza, como é comum neste gênero literário, de uma linguagem poética e simbólica, com um profetismo esperançoso, que já coloca o reino de Cristo como uma realidade certa e presente. No livro, há um grande trecho que a liturgia católica e muitos religiosos costumam interpretar como uma referência a Maria, chamado “A mulher e o dragão”:

Um grande sinal apareceu no céu: uma mulher, vestida de sol, a lua debaixo dos pés, e uma coroa de doze estrelas na cabeça; estava grávida e gritava em dores para dar à luz. Apareceu então outro sinal no céu: era um grande dragão, vermelho-afogueado. Ele tinha sete cabeças e dez chifres e, nas cabeças, sete diademas. Sua cauda, varrendo a terça parte das estrelas do céu, lançou-as sobre a terra. O dragão postou-se diante da mulher, que estava para dar à luz, a fim de lhe devorar o filho, tão logo nascesse. E ela deu à luz um filho, um varão: é ele que deve apascentar todas as nações com vara de ferro. E seu filho foi arrebatado para junto de Deus e do seu trono. A mulher, então, fugiu para o deserto, onde Deus lhe preparava um lugar, para aí ser alimentada por mil duzentos e sessenta dias (Ap 12,1-6).

O dragão, depois identificado no texto como a “antiga serpente”, Diabo ou Satanás, enfrenta Miguel e os anjos e “é precipitado à terra”. Tentando atacar a mulher que deu à luz ao menino, o dragão tem como obstáculos a proteção dada a ela. Enfurecido pelo seu fracasso, ele decide combater “o resto da descendência dela, os que observam os mandamentos de Deus e guardam o testemunho de Jesus” (Ap, 12,17). Há exegetas que entendem que a mulher nestes versos representa Sião, a nação de Deus, o povo escolhido que gera o Messias e seus fiéis, ou a comunidade cristã. Como é colocada como mãe do Messias, a mulher pode também representar Maria. Há ainda a possibilidade da mulher simbolizar Maria enquanto uma representação da Igreja em si ou do próprio povo de Deus. Esta representação de Maria como a face dos seguidores de Jesus é algo bastante significativo em sua iconografia. Já a imagem do embate entre a mulher e o dragão, também identificado como a “antiga serpente” alude ao primeiro livro no compêndio bíblico, o Gênesis, que em seu verso 3,15 apresenta Javé falando para a serpente: “Porei hostilidade entre ti e a mulher, entre a tua descendência e a descendência dela. Esta te atingirá a cabeça e tu lhe atingirá o calcanhar”. A tradição cristã frequentemente interpreta este verso em uma perspectiva escatológica, vislumbrando o anúncio da vitória do Messias sobre o mal, como um “proto-evangelho”. A vitória da descendência da mulher sobre a serpente e sua linhagem representaria o triunfo da bondade. Trazendo novamente Maria para a cena, Murad comenta:

A partir do século IV, cresce a interpretação de que Maria é a mulher que venceu o mal, por trazer Cristo ao mundo. No dizer de Santo Efrém: “Assim como a serpente tinha golpeado Eva no calcanhar, o pé de Maria a expulsou”. Muitos séculos depois, as imagens da Imaculada Conceição representam Maria pisando na cabeça da serpente, mas não se diz que ela foi ferida pelo mal, como afirma o texto do Gênesis. Portanto, originalmente, este versículo não é mariano. Posteriormente, a partir da experiência cristã, e com o crescimento da figura de Maria na comunidade, foi interpretado com chave mariana (Murad, 2019, p. 112).

Assim como acontece com este versículo do Gênesis, outros versos do Primeiro Testamento são utilizados por festas e celebrações marianas como alusivos a Maria, como o cântico do Livro da Sabedoria (8,2-21), Salmos e outros, como Isaías (7,14), que Mateus 1,22-23

se baseia, Judite (13,18), retomado por Lucas 1,42 e o Cântico dos Cânticos (6,10)⁵⁵. Analisando a presença de Maria nos textos bíblicos, Johnson (2006, p. 269) comenta que, “como fragmentos de um grande mosaico, os textos marianos da Escritura são imagens discretas que sozinhas não formam um retrato completo”. Os quatro Evangelhos canônicos junto ao Atos de Lucas trazem elementos distintos de Maria, mas como o foco dos redatores não era a camponesa de Nazaré, muitos detalhes são omitidos, esquecidos ou ignorados. Assim, escritos posteriores, os apócrifos, buscaram compreender e narrar possíveis fatos, e muitos elementos deles se tornaram bastante populares. Por isso, a seguir, traremos um pouco do que descrevem os apócrifos sobre Maria.

1.3.2 Maria nos Evangelhos apócrifos

Apesar de ser um tema altamente debatido, não entraremos nos porquês – políticos, espirituais, religiosos etc. – de cada Evangelho ou texto apócrifo ter sido rejeitado pela Igreja Católica ou por alguma comunidade de fé. Hoje, há um importante resgate do estudo destes textos, com alguns revelando pensamentos alternativos, condenados por um entendimento hegemônico de uma determinada época, mas que demonstram cada vez mais o seu valor teológico e quiçá histórico, como o caso do Evangelho de Maria Madalena. Outros, como os adotados pelos gnósticos, apresentavam questões filosóficas distintas interessantes, muitas vezes classificadas nos primeiros séculos como heresia pela ortodoxia cristã⁵⁶. Sobre Maria, muitos narram acontecimentos de sua vida e outros são especificamente dedicados a ela. O frei Jacir de Freitas Faria (2012)⁵⁷ elenca os principais textos dedicados à mãe de Jesus: O nascimento de Maria: Proto-evangelho de Tiago; O nascimento de Maria: Papiro Bodmer; Evangelho do Pseudo-Mateus; História de José, o carpinteiro; Evangelho armênio da infância; Evangelho dos Hebreus; Livro da infância do Salvador; Pistis Sophia; Aparição à Maria: Fragmentos de textos coptas; Lamentação de Maria: Evangelho de Gamaliel; Maria fala aos apóstolos: Evangelho de

⁵⁵ “Quem é esta que avança como a aurora que desponta bela como a lua, incomparável como o sol, terrível como um exército em linha de batalha?”. O texto é dedicado a Sulamita, grande paixão de Salomão.

⁵⁶ Havia, inicialmente, diversos cristianismos, incluindo o gnóstico. Contudo, o grupo que se autointitulou católico perseguiu os demais, considerando-os hereges.

⁵⁷ Para uma análise bastante rica de Maria nos Evangelhos e textos apócrifos, ver “História de Maria, mãe e apóstola de seu Filho, nos Evangelhos Apócrifos”, publicado pela Editora Vozes, em 2012.

Bartolomeu; Trânsito de Maria do Pseudo-Militão de Sardes; Livro do descanso; O evangelho secreto da Virgem Maria.

Como comenta Faria (2012), diversas das tradições marianas, populares ou oficiais, têm origem nos apócrifos, como a palma e o véu de sua iconografia, as roupas que ela fez para usar no dia de sua morte, sua Assunção, os títulos que ela recebeu, os nomes de seus pais, detalhes da visita dos magos na manjedoura etc., o que faz Faria concluir que a devoção mariana é mais apócrifa que canônica. De acordo com Johnson (2006, p. 178), o Proto-evangelho de Tiago é o mais influente entre todos esses escritos, ainda que ela e outros estudiosos considerem que textos como esses são um misto de “apologética cristã, reflexão doutrinal e imaginação fabulosa”, certamente eles refletem questões que eram foco de discussão das comunidades cristãs na época, histórias orais ou até midraxas compiladas.

O Proto-evangelho de Tiago, atribuído ao apóstolo Tiago Menor, “irmão do Senhor”, provavelmente foi escrito no século II ou III em Alexandria, em grego. Nele, temos os pais de Maria, Joaquim e Ana, apresentados como um casal estéril, o que torna o nascimento de Maria já excepcional. Ela é consagrada no Templo aos três anos⁵⁸, e posteriormente se casa com José já ancião, viúvo e com seis filhos, após uma pomba sair de sua vara, mostrando que ele era o escolhido para desposá-la. A festa dos pais de Maria, celebrada no dia 26 de julho, vem deste texto, que também descreve a virgindade perpétua de Maria em tons poéticos, com uma história de Salomé tendo que se certificar de forma ginecológica a virgindade de Maria depois do parto. Apesar de ter sido bastante incorporado pela teologia católica, o texto foi rejeitado por apresentar José viúvo e pai de vários filhos. O dogma mariano da Imaculada Conceição, promulgado em 1854, que estabelece que Maria foi concebida sem “toda mancha da culpa original”, ou seja, sem relações sexuais dos seus pais, também possui influência da história deste texto, que traz Ana grávida como graça divina, sem intervenção de Joaquim.

Já o Evangelho da Natividade de Maria, que também deve datar do século II ou III, é, segundo Faria (2012, p. 17), “a forma mais antiga do Protoevangelho de Tiago, também conhecido como Papiro de Bodmer, por pertencer a uma biblioteca que leva este nome”. Murad

⁵⁸ “Quando chegaram ao Templo, o sacerdote recebeu Maria e, depois de beijá-la, abençoou-a, dizendo: “O Senhor exaltou teu nome por todas as gerações. Em ti, nos últimos dias, o Senhor mostrará a salvação aos filhos de Israel”. E o sacerdote a fez sentar no terceiro degrau do altar e o Senhor fazia descer a sua graça. Maria dançou com os pés e foi amada por toda a casa de Israel” (Faria, 2012, p. 31).

aponta que pesquisadores consideram este o apócrifo mariano mais antigo, que possui forte influência gnóstica e é repleto de elementos mágicos, como o nascimento de Jesus sem parto. O Evangelho armênio da Infância, provavelmente escrito no século VI, também apresenta relatos da infância de Jesus e a relação com a sua mãe. Procurando, talvez, falar da anunciação de forma poética, como um sopro de vida, ou mesmo preservar a virgindade de Maria de forma radical, este texto chega a descrever que ela concebeu do Espírito Santo pela orelha. Um detalhe teológico interessante deste livro é colocar Maria como a nova Eva, mãe da humanidade. No texto, “é Eva quem dá a notícia a Salomé: ‘Te dou uma boa e feliz notícia – uma donzela acaba de trazer um filho ao mundo sem ter conhecido varão algum’” (Faria, 2012, p. 18). No Evangelho dos Hebreus, possivelmente datado do século II ou até da primeira metade do século I, Maria é apresentada como força que desce do céu, sendo o Espírito Santo trazido como mãe.

Aqueles que falam sobre a Assunção, a crença sobre a subida aos céus de Maria após sua vida terrestre, são muitos e influenciaram bastante a liturgia e a arte-sacra desde os primeiros séculos do cristianismo. Dois textos muito importantes neste tema são o “Livro de São João evangelista, o teólogo, sobre a passagem da santa mãe de Deus” e o “Livro de São João, arcebispo de Tessalônica”. O primeiro foi o apócrifo mais popular a revelar a Assunção de Maria entre os cristãos bizantinos, contando detalhes sobre a morte de Maria, sua assunção em um domingo e sua chegada ao Paraíso. Segundo Faria (2012), este texto é fundamental para o culto a Maria como intercessora da humanidade ao lado de Jesus. O “Livro de São João” organizou em forma de homilia a celebração da festa da Assunção de Maria, tendo profunda influência na fé católica. A datação sugerida para ambos é o século IV. Faria (2012, p. 180) comenta que de todos os controversos dogmas marianos, “a Assunção de Maria é o mais apócrifo dos dogmas. E ainda há de se considerar que no dogma da Assunção está o triunfalismo da Igreja Católica, que se apoia em Maria para falar de sua glória, de seu poder centralizado”. Proclamado pelo Papa Pio XII em 1950, o dogma da Assunção determina que Maria ascendeu aos céus em corpo e alma.

Por fim, em 1996, Santiago Martín, escritor e teólogo espanhol, escreveu o “O evangelho secreto da Virgem Maria”, possivelmente inspirado no apócrifo medieval “Evangelho apócrifo da Virgem Maria”, atribuído a uma peregrinação da cristã espanhola Etéria, que teria recebido um manuscrito deste texto de presente em Belém de um monge grego, companheiro de São Jerônimo. Já o livro contemporâneo apresenta Maria narrando para o apóstolo João a sua relação

com seu filho e suas experiências divinas. Murad (2019, p. 50) considera que este pode até ser uma boa obra literária, mas não pode “subsidiar a mariologia”.

É interessante notar que Maria aparece em muitos destes textos como uma “supermulher” agraciada desde a infância, longe da imagem de uma pobre camponesa pensada por teólogas feministas e da libertação. Ainda que afastada de sua dimensão humana, uma faceta interessante é sua liderança entre os primeiros cristãos, quando ela convocava, por exemplo, os apóstolos para assembleias. Nos apócrifos, é ela – e não Madalena – que vai ao túmulo, testemunha a ressurreição e anuncia a volta de Jesus aos apóstolos. Para Faria⁵⁹, tanto Maria quanto Madalena foram subestimadas nos textos canônicos, e Maria não foi apenas a intercessora, mas discípula e apóstola de Jesus, que, desafiando as leis judaicas do seu tempo, é descrita nos apócrifos como estudante da Torá. Uma questão interessante é a defesa e elaboração nos apócrifos sobre a virgindade de Maria, um ponto quase unânime neste vasto e eclético conjunto de textos. Como esta é uma das questões fulcrais na fé mariana e também na crítica teológica feminista, discutiremos este tema mais detalhadamente a seguir.

1.3.3 A Virgem Maria, mãe de Deus

De forma breve, mencionamos dois importantes dogmas marianos ao comentar sobre os textos apócrifos: a Assunção de Maria e seu *status* como Imaculada Conceição. Os outros dois são bastante relevantes em nossa discussão. O primeiro, decretado no Concílio de Éfeso, em 431, definiu Maria como a *Mater Dei*, a *Theotókos*, a mãe de Deus. Se Jesus é uma face de Deus, logo Maria é a mãe Dele. No Concílio de Calcedônia, em 451, evitando que Maria fosse considerada a mãe da Trindade, afirmou-se que ela é “Mãe de Deus segundo a humanidade”, ou do ‘Deus feito carne’.

Éfeso era uma cidade com longa tradição de culto à deusa Árthemis, deusa eternamente virgem, cujo templo na cidade era considerado uma das sete maravilhas do mundo antigo. No culto romano, a deusa Diana, também virgem, foi rapidamente identificada com Árthemis.

⁵⁹ Em texto disponível em <https://claret.org.br/espiritualidade/cordemaria/40/a-outra-maria-segundo-os-evangelhos-apocrifos-frei-jacir>. Acesso em 22 de fevereiro de 2024.

Assim, quando Maria, virgem, é chamada de Theotókos exatamente em Éfeso, o povo não teve dúvidas em colocá-la como deusa, celebrando a decisão do concílio. Em episódios como esse, muito das tradições pré-cristãs de culto ao sagrado feminino e deusas-mãe sobreviveram em Maria. Outro exemplo, na religião egípcia, é a associação de Maria com Isis, a mãe divina do faraó, rainha intercessora no pós-vida. Os exemplos são tantos, com uma quantidade tão vasta de igrejas construídas sobre templos de deusas que teríamos que dedicar um capítulo inteiro a isso, mas não será o caso. Como disse Mircea Eliade (2012, p. 21), “os mitos se degradam e os símbolos se secularizam, mas eles jamais desaparecem”, pensamento que auxilia para demonstrar como o culto à deusa foi de alguma maneira mantido em um contexto cristão, seja com consentimento ou como estratégia da Igreja, seja por vontade e fé popular.

Contudo, Murad (2019, p. 139) ressalta, certamente consciente de que esta devoção mariana muitas vezes colocou a mãe de Jesus até acima de seu filho e da Divindade, que “Maria não se tornou deusa nem entrou na Trindade como quarta pessoa, nem é face humana do Espírito Santo [...] Como toda mãe, ela é figura humana do amor criador de Deus-Pai. Ela continua sendo criatura, filha abençoada e iluminada pela luz da graça divina”. O teólogo mariano argumenta que o fato de ser mãe biológica de Jesus não a eleva ao *status* de deusa. Com olhar da Teologia da Libertação, Murad ainda ressalta o axioma desta corrente da “opção preferencial pelos pobres”, que evidenciaria o lado ‘mãe’ da Igreja, que se voltaria aos filhos mais necessitados. “A opção pelos pobres nasce de um amor de mãe, que exige tomar posições firmes de anúncio e denúncia, e realiza um serviço eficaz visando superar a pobreza e qualquer forma de exclusão” (Murad, 2019, p. 140). Assim, Murad conclui que Maria é tida como “mãe de Deus” trinitariamente, pois é mãe do Filho de Deus encarnado, educadora e discípula de Jesus. Contemplada pelo Espírito, torna-se um templo espiritual e corporal. Nesse entendimento, resgata-se a realidade humilde e camponesa da moça de Nazaré, relatada pelos evangelhos canônicos, aproximando Maria de milhões de mulheres ao redor do mundo. E mais:

A maternidade de Maria nos fala da vocação da humanidade à fecundidade plena da recuperação do corpo como condição em que convergem o querer de Deus e o desejo humano. Pode, também, nos proporcionar as diretrizes de uma evangélica libertação feminina, onde o masculino e patriarcal renuncie ao desejo de domínio e poder baseado na prepotência e violência do mais forte, que falsifica e perverte as estruturas, organizações e instituições de qualquer tipo.

Maria, em sua função maternal, não é a imagem de uma mulher submetida, dependente, nem de uma deusa, e sim a imagem da pessoa que foi a mais próxima e mais unida ao divino por ter sido plenificada pelo Espírito Santo, e por encarnar o Verbo de Deus. Sua vida nos desafia a despertar o sentimento maternal como atitude que permite a outras pessoas viver e crescer, que respeita a liberdade e a responsabilidade das outras (Murad, 2019, p. 150).

Se Murad prefere distanciar Maria de um *status* demasiadamente divino, Leonardo Boff (2012, p. 208) busca um equilíbrio entre a “mãe de Deus” e a “Míriam de Nazaré”, desenvolvendo neste ponto da maternidade um entendimento de Maria como mediadora que, ao ser assumida pelo Espírito para se tornar a “Mãe do Verbo encarnado”, “emerge como o *medium* da realização do projeto do varão e da mulher. Ela gera um homem que é Deus (maternidade divina). Gera um Deus que é verdadeiramente homem (maternidade humana)”. Assim, Maria “se coloca num ponto de interseção do projeto de Deus e do projeto do ser humano. Os caminhos se cruzam nela”. Porém, Boff é ousado ao propor que Maria seja sim a encarnação da terceira pessoa da Trindade, possuindo uma ligação ontológica com o Espírito Santo. Mesters (1979, p. 17) também exalta que Maria, “além de ser do povo, era também de Deus, totalmente, e Deus estava com ela! Ser de Deus e do Povo! Estes dois pontos marcam a vida de Nossa Senhora”.

Este resgate da humanidade de Maria é algo crucial dentro do seu entendimento na Teologia da Libertação e também em muitas das teologias feministas, mas não é unânime. Por um lado, Maria como exemplo de supermãe divina fica distante das pessoas, com seus problemas e maternidades reais, e acaba se constituindo em um símbolo inatingível de ideal feminino, moldado pelo masculino. Utilizada desta forma, Maria apresenta privilégios e perfeições a serviço da frustração na busca de integridade das mulheres. Ela se torna uma exceção para elas e não um modelo. Já a filósofa e teóloga Mary Daly (1973), por outro lado, vê problemas não na associação de Maria com a Deusa, mas no uso masculino disso, que a coloca num pedestal, satisfazendo às necessidades psicológicas e propósitos dos homens, mas sem propósito próprio. Maria ficaria, assim, não como uma Deusa realmente poderosa, mas como uma sombra da outrora Deusa-mãe, “conscienciosamente apática e secundária, destituída de divindade”, [...] merece a recompensa da paralisia perpétua no paraíso patriarcal” (Daly, 1973, p. 84). Daly vê a assunção de Maria como uma imagem profética da elevação das mulheres, como um remanescente da antiga Deusa, algo precursor para uma nova época do poder feminino, mas

também rejeita seu papel enquanto modelo impossível para mulheres reais. Elizabeth Johnson (2006) também pontua que o problema real neste ponto é Maria, “a Rainha do Céu”, “rosto feminino do divino” permanecer subordinada a uma ideia de Deus que é idêntica ao varão dominante humano. Johnson, contudo, faz sua defesa da humanidade de Maria acima de tudo e defende seu lugar na comunhão dos santos.

Há outras críticas envolvidas na exacerbação do papel de Maria como mãe e apenas isso. Obviamente, ela é a mãe de Jesus, mas a concentração na maternidade acaba reforçando a “máxima” de que a grande (ou única) razão de existir de uma mulher é ser mãe. Assim, os homens formulam sua ideia de que a reprodução é a atividade divinamente aprovada da mulher, sua vocação primordial, o que acompanha a vida doméstica. No caso de Maria, ainda é mais complexo, porque é uma maternidade desprovida de vida sexual, o que passa às mulheres um ideal confuso e esquizofrênico de celibato mesmo na maternidade. A sequência deste esquema apresenta uma suposição de devoção ininterrupta e absolutamente abnegada aos filhos, que nunca permite a elas ter uma evolução como indivíduos independentes. Isso, na visão das teólogas feministas, transforma Maria em um símbolo sufocante, uma escravidão inata para as mulheres, com filhos eternamente na infância, voltados para uma mãe abnegada em busca de satisfação de suas necessidades, sem responsabilidades com o mundo. Não apenas isso: ao projetar esta relação materna de Maria em um lar patriarcal, temos a mãe bondosa e emotiva intercedendo pelos seus filhos junto a um pai ranzinza, racional e pouco afetuoso. A presença da mãe atenua os castigos e tenta garantir benesses que não seriam possíveis. Toda uma teologia da intercessão maternal de Maria gira em torno dessa trama, segundo Johnson (2006, p. 58). A teóloga pontua que a pesquisa feminista distingue a experiência feminina da maternidade, que envolve sim dar e nutrir, da projeção patriarcal desta maternidade, que é restritiva.

Ser mãe é dar vida em abundância do próprio corpo e nutrir seu bem-estar com energia, longe da pusilanimidade, ser mãe desperta ferrenhos instintos protetores, pois quem dá vida luta desesperadamente para afastar o que prejudica a prole. Ao recuperar e renomear com suas vozes esse relacionamento fecundo e transformador, as mulheres libertam da definição patriarcal uma experiência que é exclusivamente feminina. Nesse contexto, a função materna de Maria tem o potencial de estimular ‘o desenvolvimento da maturidade’ que realça a dignidade de todas as mulheres que nutrem e servem a vida de outros, quer biologicamente, quer de outras maneiras [...] Como diz um axioma

popular, estamos todas destinadas a ser mães de Deus, pois Deus tem sempre a necessidade de renascer (Johnson, 2006, p. 58-59).

Johnson (2006, p. 59) ainda ressalta que “o valor pessoal da mulher não depende de ter filhos. Embora tenha valor, ser mãe não é a única escolha de vocação que a mulher legitimamente faz”. A insistência no contrário só funciona para diminuir ou arruinar a dignidade das mulheres que, por escolha ou não, não têm filhos. A identidade da mulher jamais se esgota neste ponto. Johnson vai além, dizendo que

Isolada e idealizada, tendo sido atribuída a ela uma história de vida em que é tornada submissa, dessexualizada e presa à maternidade e, em seguida, tendo sido devolvida como modelo para mulheres subordinadas a homens, a imagem tradicional de Maria desponta da análise feminista crítica como criação planejada pelos homens, que funciona para definir e controlar as mulheres. Essa imagem fortalece as estruturas sociais patriarcais e inculca nas mulheres a legitimidade de seu lugar restrito. Essa, claro, não é toda a essência da tradição mariana. Mas o ônus da prova cabe aos que negam essa análise indicadora dos graves problemas enfrentados pelas mulheres quando se dedicam ao trabalho de libertar Maria da interpretação patriarcal (Johnson, 2006, p. 61).

E aqui entramos no dogma mariano mais polêmico para a teologia feminista: a Perpétua Virgindade de Maria, que estabelece que ela era virgem antes, durante e depois do parto. Este é o mais antigo dos dogmas marianos, proclamado oficialmente no Concílio de Latrão, em 649, mas que já aparece formulado pelos primeiros pensadores cristãos mesmo antes de ser declarado dogma. Era um consenso entre cristãos desde o século IV. São Tomás de Aquino em sua Suma Teológica especificava que Maria teve um parto miraculoso, sem abertura do útero e sem prejuízo do hímen. São muitos os homens que se dedicaram a elaborar sobre a virgindade perpétua de Maria e estes detalhes corpóreos, e, como já vimos, este era um ponto enfatizado pelos apócrifos. Se os Evangelhos canônicos garantiam que a concepção de Jesus era especial e resultado da graça do Espírito Santo, é notória a necessidade posterior de garantir que Maria, assim como populares deusas pagãs, fosse uma donzela imaculada, com um voto de celibato durante a sua vida. No caso de Maria, a questão é muito profunda, pois ela é estabelecida pelos homens como o modelo devocional para as cristãs, que poderiam, apenas, seguir dois caminhos:

ser mãe e ficar confinada no espaço doméstico, servindo o marido e cuidando dos filhos, ou ser uma virgem consagrada em vida religiosa reclusa. E ambos, logicamente, não são complementares, tornando-se inatingível para mulheres reais.

Atendo-se ao texto bíblico, como vimos, a concepção virginal de Maria aparece nos textos atribuídos a Lucas e Mateus, que até discordam em detalhes sobre os relatos de infância de Jesus e sua família, mas concordam neste aspecto. Teologicamente, este é um ponto muito importante para os cristãos, pois coloca Maria e seu filho em posições completamente singulares na história. Há quem defenda que esta virgindade é apenas uma metáfora e não um fato histórico, como uma figura de linguagem, enquanto outros defendem a concepção como um acontecimento “histórico-salvífico”, um “fato que transcende a si mesmo, com uma significação mais profunda” e cristológica. Murad, baseando-se no mariólogo Stefano de Fiores, pontua que “é falsa uma prévia associação da virgindade de Maria com a sua santidade, como se uma possível vida sexual de Maria com José significasse perda da graça divina ou da sua pureza. [...] Decisiva para a santidade e a maternidade de Maria é a sua fé, como opção radical de entrega a Jesus e ao Reino” (Murad, 2019, p. 153).

A virgindade no parto, também apoiada em apócrifos, ainda possui uma interessante justificativa simbólico-teológica:

Em Gn 3,16, se diz que uma das marcas do pecado no mundo é a dor de parto e a dominação do homem sobre a mulher. A interpretação metafórico-simbólica do dogma nos diz que, no nascimento de Jesus, foi quebrada essa maldição. Ele é o novo ser humano, que abre para nós um caminho original, cheio de bênçãos, no qual serão superadas a dominação e a dor, a começar do nascimento (Murad, 2019, p. 157).

Como narrativa teológica, a concepção virginal de Maria talvez não acarretaria tanta polêmica se esta virgindade não se estendesse para o parto e para uma vida celibatária, o que foi proposto por Gregório de Nissa⁶⁰, no século IV, ideia que foi assumida posteriormente por

⁶⁰ Gregório elaborou alguns textos sobre a virgindade perpétua e até ascética de Maria em homilias, comentários sobre textos bíblicos e em debates com outros pensadores. O “Livro sobre a Virgindade” é tido como um dos seus trabalhos mais importantes. É significativo ressaltar que o ascetismo feminino, totalmente relacionado à virgindade e santidade das mulheres, ganhava força na Ásia Menor no século IV, e Macrina, irmã de Gregório, ganhou uma hagiografia escrita por ele, “Vida de Macrina”, que descreve sua audaciosa vida santa. Nestes primeiros conventos,

Agostinho e embasa fortemente a Vida Consagrada na Igreja, que relaciona a virgindade perpétua à santidade em Maria. Nesta teoria, Maria teria feito um voto de castidade antes mesmo de se casar com José. Tendo em vista que provavelmente ela era uma moça muito jovem, de aproximadamente 12 anos, Raymond Brown contrapõe, dizendo que este possível voto de castidade da Maria é historicamente implausível:

Naquilo que conhecemos do judaísmo palestinese, não há nada que explique por que uma jovem de 12 anos se casaria com a intenção de preservar a virgindade e, portanto, não ter filhos [...] Na verdade, essa teoria só faz sentido no cristianismo subsequente, em que a concepção virginal, mais a virgindade de Jesus e Paulo, levam à reavaliação do celibato (Brown, 2005, p. 304).

O autor até pontua que existia uma suposta prática de celibato de judeus egípcios, terapeutas e essênios de Qumran, mas isso não indica que uma jovem aldeã palestinese teria feito um voto perpétuo de castidade assim que se casou. Mas a Igreja se utiliza desta ideia de virgindade, como uma mãe que não teve o corpo rompido, jamais penetrado e, nesse sentido, íntegro, como uma representação da própria Igreja, “lacrada contra os inimigos. A virgindade de Maria [...] entra na doutrina da Igreja como parte de sua tripla virgindade antes, durante e depois do nascimento de Cristo” (Johnson, 2006, p. 336).

Toda essa exaltação de Maria como uma virgem silenciosa e obediente certamente moldou um símbolo que fez (e faz) bem o seu papel na psique masculina, sobretudo a eclesiástica e monástica. A Maria, que Rosemary R. Ruether definiu como anti-sexual, é a Maria dos monges, uma imaginária mulher idealizada por homens que pretendiam manter as mulheres em um lugar subordinado. A sul-africana Margaret Cuthbert, ao elaborar sobre a Maria virgem perpétua, esclarece bem o problema:

Se Maria é mãe imaculada porque concebeu sem ter relações sexuais, então somos maculadas, porque tivemos relações sexuais. Entretanto, a experiência que temos de nossos corpos, de fazer amor com nossos maridos e de dar filhos à

as virgens estudavam e viviam a cultura sagrada e poderiam ser alfabetizadas. Assim, eram vistas como os únicos seres humanos que permaneciam tal como originalmente criados, “como um deserto em si” (Brown, 1990, p 226). O exemplo de Macrina e os demais trabalhos de Gregório sobre Maria ajudaram a fundar um ideal ascético feminino cristão.

luz, não nos macula, mas é, apesar do sofrimento, fonte de alegria e favor divino. Esses louvores de Maria nos insultam; não fazem sentido, então nós os omitimos (Cuthbert apud Johnson, 2006, p. 27).

Johnson ainda comenta que a “incongruência cognitiva” entre a experiência prática de Deus que mulheres como Cuthbert têm e o símbolo mariano de dogmas como a Perpétua Virgindade e a Imaculada Conceição estabelece um conflito em que o símbolo sai derrotado. Afinal, o que uma mulher integralmente sem pecado, “virgem castíssima”, poderia entender das possíveis fraquezas, deficiências e lutas de mulheres reais? E como encaixar uma concepção de sexualidade não-demonizada, livre de uma ideia de ser ontologicamente negativa, que também sempre serviu para diminuir as mulheres, nesta equação? Nesta visão, Maria acaba, infelizmente, desvirtuando a realidade das mulheres, diminuindo suas possibilidades, seus papéis sociais e bloqueando o acesso delas à plenitude. A imagem de Maria criada por homens, que ainda se baseavam em um pressuposto de que o homem é racional, espiritual, ativo e líder, enquanto a mulher é emotiva, ligada à matéria (à ‘natureza’, que nesta visão não é espiritual), passiva e submissa, não mais serve às mulheres. Na batalha cristã entre “espírito” e “carne”, a mulher sempre foi colocada no lado da carne, parceira no casamento, mas sujeita aos “horrores” da gravidez e do parto, em uma relação de forte misoginia contra as mulheres e seus corpos. A realidade humana das mulheres é negada, depreciada, em exaltação a uma Maria assexuada e sobrenatural. E mais:

Quando descreve Maria como a mais perfeita das mulheres, a tradição mariana patriarcal serve, de maneira paradoxal, para depreciar todas as outras mulheres. Poder-se-ia pensar que isso funcionasse ao contrário, que reverenciar uma levasse a reverenciar todas as participantes do mesmo grupo. Mas o louvor de Maria na teologia e no culto redundava em benefício dela à custa das outras mulheres por causa da suposição fundamental de que Maria não exemplifica a capacidade para Deus da humanidade redimida, que inclui as mulheres. Mais exatamente, ela é a grande exceção. “Única de todo o seu sexo”, ela é pura e abençoada por Deus. Sua gloriosa precedência impede qualquer analogia entre ela e todas as outras mulheres, que, em comparação, ficam abaixo da sua perfeição (Johnson, 2006, p. 45).

Maria em um pedestal se torna uma estratégia de depreciação e controle masculino de todas as demais mulheres. Enquanto louvam a Maria idealizada, dominam mulheres reais. Por

isso, Johnson chega a afirmar que talvez seja a hora dos homens pararem de escrever livros a respeito de Maria, deixando esta tarefa para as mulheres, pois, como afirmou Karl Rahner, em 1983, “a mariologia hoje e no futuro ainda terá muito a fazer se quiser ter uma imagem de Maria realmente verdadeira para a existência religiosa da mulher como tal. É uma imagem que talvez hoje seja produzida com autenticidade somente por mulheres, por teólogas” (Rahner apud Johnson, 2006, p. 38).

Corroborando essa visão, há a leitura feminista de que esta forte mulher de Israel concebe seu filho sem um homem, dando sua resposta livre e consentida a uma experiência messiânica. Teólogas defendem a Virgem Maria como uma pessoa que se autodefine, livre e ligada ao seu interior para servir a Deus. Não vive submissa como filha, esposa ou mãe de homens, mas a partir de seu próprio centro e propósito. A virgindade para teólogas feministas pode simbolizar um estado de ser íntegro em si mesmo, não uma abstinência, estando acessível e disponível para o mistério divino. Nesta visão de independência, a virgindade de Maria passa a significar uma autonomia, como uma mulher que não é definida por sua relação com o homem⁶¹, uma receptividade de espírito para Deus.

Ao invés de lida na perspectiva patriarcal, hostil ao corpo e à sexualidade feminina, que deprecia mulheres reais, essa virgindade perpétua de Maria se torna algo paradoxalmente libertador, como afirma Johnson:

Eis uma mulher cujo valor não depende de um homem; uma mulher de quem o sim ao convite de Deus foi, ao mesmo tempo, uma anuência à totalidade de si mesma; uma mulher que agiu com integridade a partir de seu próprio centro. Dizer que ela é perpetuamente virgem incentiva as mulheres a se relacionarem livremente com o mundo durante toda a vida. [...] Muitas mulheres asiáticas vieram a perceber que, “quando a mulher define a si mesma segundo seu entendimento de quem ela realmente é e para o que ela se destina neste universo (e não de acordo com as regras e normas do patriarcado), ela é uma virgem. Portanto sua virgindade persiste apesar da experiência sexual, dos partos e da idade avançada. Na verdade, sua virgindade, sua capacidade de ser mulher que sabe se definir, aumenta graças à plenitude de sua experiência de vida” (Johnson, 2006, p. 57).

⁶¹ Johnson, 2006, p. 55 e 56, ao analisar a obra das teólogas Chung Hyn Kyung, Marianne Katoppo, Rita Monteiro e Catharina Halkes.

Mesmo com essas possibilidades de reinterpretações, outras mulheres entendem que esta discussão acerca da virgindade de Maria é inútil, deprimente e desagradável, já que a privacidade dela não é da conta de ninguém. A vida sexual da mãe de Jesus não a define e simplesmente não é relevante para elas.

1.3.4 Maria em símbolos e na fé popular

É bastante complexo tentar abranger todas as facetas que Maria assume no cristianismo e na fé de milhões de pessoas ao redor de mundo. Além dos quatro dogmas marianos oficiais, Maria ainda é tida como a corredentora e a medianeira, por exemplo, títulos que se justificam pela tradição devocional a ela. A devoção à mãe de Jesus, sobretudo entre católicos e ortodoxos, é parte fundamental da experiência de fé, e isso se expressa de forma plural, inclusive. Apesar de Maria ser apenas uma, são muitas as “Nossas Senhoras”, de Fátima, Aparecida, de Guadalupe, da Boa Viagem, da Conceição, das Dores, dos Remédios, do Perpétuo Socorro, de Lourdes, de Quibeho etc., com distintas roupas, insígnias, cor de pele e até personalidades. Em todos os continentes e em centenas de países, há títulos marianos dados a ela. Cada uma destas “Nossas Senhoras”, ao assumir aspectos culturais de um determinado povo, reveste-se também de elementos próprios da ancestralidade do lugar, afastando-se da camponesa palestina e aproximando-se maternalmente de culturas distintas. A Maria em Guadalupe, no México, tem rosto indígena, pele morena, roupas e insígnias com profundo significado para as tradições ameríndias do local. No Brasil, como comenta Carlos Mesters (1979, p. 19), a imagem de Maria é preta: “a imagem de Nossa Senhora Aparecida é pequena, coberta de um manto azul, manto bonito e ricamente enfeitado. Presente do povo! [...] Pois o povo gosta de enfeitar e enriquecer a quem ele ama. Mas o manto rico acabou escondendo grande parte da imagem de Maria, imagem pobre e preta”. O frei ainda argumenta que, assim como na glorificação feita pela Igreja e pelo povo, que a coroou como mãe de Deus, o manto de glória dela também esconde a semelhança dela conosco: uma moça pobre e simples. A judia palestinese assume cores indígenas, negras e asiáticas, abarca culturas religiosas variadas, auxiliando atualmente como um instrumento no combate a situações de intolerância religiosa. Segundo Moisés do Espírito Santo (1988), estas distintas “Nossas Senhoras” precisam ter seus significados particulares, localidades expressas ou

funções estabelecidas pela comunidade, pois, caso contrário, simplesmente não existem, não têm personalidade própria e sequer podem agir. Lídice Meyer Ribeiro pontua que:

No imaginário do fiel, as imagens que trazem o menino Jesus ao colo e a de Nossa Senhora das Dores, estas sim, representam a “mãe de Deus”. As demais vão aos poucos se distanciando de sua origem, adquirindo histórias próprias, orações próprias e fieis próprios. As invocações que Maria recebe individualizam, particularizam e criam um elo afetivo maior entre a comunidade e o alvo da devoção (Ribeiro, 2017, p.263).

Esta multiplicidade de Maria facilitou a sua absorção pelas camadas populares e a ocorrência de sincretismos. Para muitos bolivianos, por exemplo, a deusa da Terra Pachamama e a Virgem não são distintas. Se por um lado este processo de inculturação é fortemente questionável hoje, pois serviu como estratégia pastoral de apagamento de culturas ancestrais, com uma expansão maquiada do cristianismo colonial em países dominados por europeus⁶², não há como negar a devoção e a fé que Nossa Senhora desperta, com seus terços, novenas, promessas, romarias, folias, congado, festas e até milagres. Cada um destes aspectos gera livros e estudos sobre ela. Como comentamos no episódio da Theotókos na cidade grega que cultuava a deusa Árthemis, o culto ao sagrado feminino sobreviveu no cristianismo sobretudo na devoção mariana, assumindo deusas e aspectos culturais de tradições apagadas ou reduzidas pela fúria conversora cristã. Maria assume o papel da grande mãe benevolente, que protege e liberta, como a deusa egípcia Isis. Também é a rainha, a virgem, a asceta, a protetora do parto, das crianças, dos necessitados, aquela que traz a cura, aspectos do sagrado feminino que aparecem representados – ou personificados – em deusas em várias culturas ao redor do mundo.

Se hoje vigora predominantemente a interpretação de Maria como ‘discípula ideal’, acima de outros papéis mais patriarcais, como ‘serva’, ‘virgem’ e exclusivamente ‘mãe’, e abaixo de postulações maximalistas pós-Reforma Protestante e pré-Concílio Vaticano II, é notório que ela assumiu ao longo da história cristã dezenas de interpretações simbólicas. No século IV, com o ascetismo em alta, ela se tornou o modelo da monja abstinente. Já na Idade

⁶² Não só em países colonizados, mas também na Europa pré-cristã. Patrícia de Jesus Carvalhinhos (2005, p. 165) pondera: “a figura de Maria é um símbolo ou um arquétipo da Grande Mãe, ou das antigas divindades pagãs [...], manobra de sucesso por parte da Igreja Católica para consolidar seu poder no Império Romano, através da criação de um símbolo feminino divino”.

Média, era a dama dos cavaleiros, do amor casto, enquanto que no Renascimento se tornou a mãe que cuidava da sua família espiritual. Nos primórdios do século XX, com o crescimento do divórcio, assumiu seu lugar na “sagrada família”, e nos anos 1970, com os movimentos de libertação da mulher, foi aclamada por alguns bispos progressistas como mulher independente. Esta faceta feminina quase onipresente na Igreja poderia, inclusive, como argumenta Ruether (1977), apontar para uma plena participação da mulher na vida e ministério católicos. Na Teologia latino-americana, Maria foi nomeada de várias maneiras, diferente da compreensão européia, procurando resgatar sua condição e presença humana: Maria, Mãe da Libertação; Maria, Mãe de Deus e Mãe dos pobres; Nossa Senhora da Libertação, entre outras, compreendida como a Virgem que lutava com o povo oprimido por sua libertação.

Esta transformação de Maria em um símbolo, contudo, é também criticada por teólogas feministas, que argumentam que, ao se tornar um símbolo, ela perde a sua realidade e sua identidade histórica. Quando uma única mulher se torna o símbolo de discipulado, isso obscurece outras e perde-se a diversidade na possibilidade de vivência deste ideal. Onde ficam Maria Madalena, Marta de Betânia, Joana e outras? Assim, Maria se torna novamente “a única de todo o seu sexo”, o que, mais uma vez, prejudica as mulheres. Isso se agrava quando esta transformação de Maria em símbolo é feita pela especulação e imaginação masculina, moldada a partir das necessidades, interesses e preocupações dos homens, sem tanto (ou nada) considerar o bem-estar das mulheres de fé. Em instituições religiosas governadas apenas por homens, tornar uma mulher símbolo tem seus efeitos políticos. Johnson (2006, p. 135) defende que Maria seja interpretada na comunhão dos santos, e não tida como “modelo, tipo, arquétipo, protótipo, ícone, figura representativa, ideia teológica, nulidade teológica, metáfora, princípio utópico, princípio feminino, essência feminina, imagem do eterno feminino, discípula ideal, mulher ideal, mãe ideal, mito [...] ou, de qualquer forma, símbolo religioso”. Que, ao contrário, ela, como toda mulher, seja *ela mesma* antes de tudo. Por mais agraciada que tenha sido ou especial que seja, Maria ainda é um ser concreto e histórico. Por isso, a teologia feminista elabora que não existe uma mulher ideal, mas apenas mulheres reais, inseridas em relações físicas, interpessoais, sociais, políticas e culturais, em épocas, tempos e lugares.

A vida de Maria foi uma jornada humana, ainda que tenha sido cheia de graça. Como propõe Rahner (1974), o relacionamento de Maria com o divino a humaniza mais. “O fato é que

quase sempre consideramos a santidade e a ausência de pecado incompatíveis com a vida comum nesta terra sólida, onde as pessoas riem e choram, nascem e morrem” (Rahner, 1974, p. 78), mas em seu entendimento, a graça de Deus nos coloca ainda mais no centro do mundo. Leonardo Boff (2012) aponta para a mesma direção, entendendo que a compreensão de que Maria é sem pecados não permite imaginar sua vida terrestre como um *mar de rosas*, pois ela participava da turbulenta existência humana. Dizer que ela é imaculada não significa, portanto, afirmar que ela não sofria ou não se angustiava. Mesmo abençoada pelo céu, Boff entende que há a presença nela de tudo que é autenticamente humano, ainda que não inclua o ‘pecado’ nesta equação.

O simbolismo relacionado à Maria também é bastante rico, muito extraído dos evangelhos apócrifos e depois integrando parte da iconografia dela em pinturas e imagens. No estudo destes textos feito por Faria (2012), temos a presença da ‘pomba’, símbolo da Torá, que sai da vara de José confirmando que ele devia aceitar Maria em sua casa, ‘pomba’ que também aparece sobre Jesus em seu batismo no rio Jordão, mostrando também que ele era a nova Torá. A ‘palma’, também, segundo Faria (2012), sinal da Torá e da pureza, é dada por Jesus a Maria. O ‘Véu do templo’, símbolo da pureza, só podia ser confeccionado por mulheres virgens, o que incluiu Maria, mesmo sendo casada com José. Nos apócrifos, Maria vive um período no Templo, onde viviam os puros, sendo educada naquele local sagrado. Outros símbolos surgem, como a trombeta, usada para convocar os anciãos para decidir quem ficaria com Maria, que era um instrumento usado para conclamar o povo de Israel diante de um grave problema. A ‘luz’ e o ‘anjo’ são também sinais divinos relacionados à Maria, assim como o ‘fogo’, que atingiu as mãos de Salomé quando ela foi atestar sua virgindade. Neste episódio, entende-se que a parteira confirma que Jesus era a luz para todos os povos, sendo curada com esse fogo luminoso divino em suas mãos (Faria, 2012).

Lídice Meyer Ribeiro (2021) aponta modelos originários básicos⁶³ que moldam muito das deusas e são posteriormente assumidos por Maria, como a líder, a esposa, a mãe, a virgem, a filha, a viúva e a profetiza. Estes modelos estão intrinsecamente ligados a deusas e aspectos femininos de divindades cultuadas por povos como gregos, romanos e egípcios, e incorporados por Maria no cristianismo, que se torna, por exemplo, a líder da igreja, esposa de José, mãe de

⁶³ Os 10 seriam: a líder, a esposa, a mãe, a virgem, a filha, a noiva, a guerreira, a prostituta, a viúva e a profetiza.

Jesus e dos apóstolos, filha agraciada de Deus, Joaquim e Ana, viúva, e profetiza no Magnificat. A esses modelos originários, Ribeiro acrescenta os símbolos femininos presentes em diversas culturas – sangue, fonte, terra, caverna, lua, árvore, montanha, ave, flor e rainha. Ribeiro, inclusive, entende que eles, unificados, acabam gerando uma “essência do feminino”. É importante ressaltar como Maria se relaciona com praticamente todos, seja em textos, pinturas, esculturas ou aparições. As 400 Virgens Negras, imagens geralmente encontradas em cavernas ou catacumbas, sobretudo na Europa, mas também nas Américas, associam Maria à terra e à fertilidade, enquanto sua aproximação com Sophia, deusa da sabedoria, a colocam como o saber divino. Maria assume o símbolo da lua da Igreja, e, na imagem da Imaculada Conceição, pisa na lua minguante como um sinal de que ela está baseada no Primeiro Testamento, mas é a vitória da Igreja sobre a sinagoga. Outro entendimento para a lua aos pés dela é que o Sol é o responsável pelo brilho lunar, assim como Jesus (Sol) é responsável pelo brilho de Maria (lua). A lua também brilha até mesmo na escuridão da noite (humanidade pecadora), simbolizando que Maria, mesmo sendo humana, brilha sem pecados como Imaculada Conceição. Maria é a flor do novo e redentor Jardim do Éden, que extingue os pecados do mundo. Em suas aparições milagrosas em cavernas (que simbolizam o ventre) e montanhas (símbolos do contato humano com o divino), Maria também “se apossa” destes ancestrais símbolos femininos. Especialmente no catolicismo popular, os símbolos foram plenamente preservados em Maria. As igrejas europeias ainda trazem as intrigantes esculturas Sheela-na-gigs⁶⁴ com suas grandes vulvas como símbolos de fertilidade. Além delas, temos a Vesica Piscis⁶⁵ (“bexiga de peixe”), que no catolicismo traz o ventre em diversas representações marianas com Jesus. As Vesicas Piscis já apareciam em culturas anteriores, como a egípcia e a indiana, mas se tornaram parte do cristianismo no século IV, quando a Virgem Maria passou a ser frequentemente retratada no interior delas, simbolizando ser o ventre sagrado que carrega Jesus. Vulvas também foram preservadas no cristianismo no símbolo do peixe.

As aparições de Maria são outro tema que evidencia a vivacidade de sua devoção e fé. Não é função ou intenção da nossa pesquisa averiguar a autenticidade destas aparições, que muitas vezes são acompanhadas de videntes e seguidores que afirmam ter recebido uma

⁶⁴ Mais sobre estas esculturas, ver: *Sheela-na-gigs: origins and functions*, de Eamonn Kelly, publicado na Irlanda em 1996, pela Country House.

⁶⁵ Sobre a geometria sagrada da Vesica Piscis, ver <https://www.ultimo.com.br/conteudo/a-geometria-sacra-na-arte-crista>, acesso em 15 de janeiro de 2022.

mensagem diretamente dela. Nestas revelações temos milagres relacionados, símbolos que se repetem e temas recorrentes, muitos deles de cunho apocalíptico. Muitas aparições e revelações de Maria foram, inclusive, reconhecidas pela Igreja, consideradas dons do Espírito Santo concedido ao grupo, vidente ou fiel, como um carisma extraordinário. Um dos principais textos do Concílio Vaticano II, a *Lumen Gentium*, afirma que:

Estes carismas, quer sejam os mais elevados, quer também os mais simples e comuns, devem ser recebidos com ação de graças e consolação, por serem muito acomodados e úteis às necessidades da Igreja. Não se devem, porém, pedir temerariamente, os dons extraordinários nem deles se deve esperar com presunção os frutos das obras apostólicas; e o juízo acerca da sua autenticidade e recto uso, pertence àqueles que presidem na Igreja e aos quais compete de modo especial não extinguir o Espírito, mas julgar tudo e conservar o que é bom (*Lumen Gentium*, 12).

Estas aparições e revelações de Maria, como uma forma de manifestação mística, são chamadas de *mariofania*, e nos apresentam uma Maria não como alguém do passado, mas que continua a “manifestar-se como pessoa viva, luminosa, glorificada, que se interessa pelos seus filhos e que se preocupa com o seu peregrinar neste mundo” (Perrella, 2009, p. 5). As aparições configuram-se em uma experiência religiosa amplamente estudada interdisciplinarmente por teólogos, sociólogos, antropólogos, psicólogos e, certamente, por cientistas da religião em diversos níveis e aspectos – psicossomático, eclesial, espiritual, cultural, social e histórica –, evidenciando que, ainda que haja desconfiança, elas não podem ser ignoradas enquanto fenômeno.

Tanto as aparições quanto os símbolos relacionados a Maria e os títulos que ela recebe em vários locais do mundo e circunstâncias específicas demonstram que a mãe de Jesus é um elemento vivo e dinâmico na fé de milhões de pessoas, sendo reinterpretada e ressignificada continuamente. Ela reflete com isso mudanças paradigmáticas, teológicas, filosóficas e até ideológicas em distintos tempos da história humana na EC, evidenciando sua força narrativa dentro da fé cristã.

1.3.5 Maria no Corão

Ainda que nosso foco seja a Maria no catolicismo, é bastante enriquecedor trazer algo de sua presença no Islã. Pouco presente na Bíblia e protagonista em textos apócrifos, Maria possui mais aparições no Corão do que no compêndio canônico cristão. Com muitas similaridades em relação a narrativas apócrifas, no texto islâmico, Maria, chamada ali de "Márium" ou Maryam, possui um capítulo (*surata*) integralmente dedicado a ela. Considerada a mais relevante e perfeita mulher da história, preferida por Allah acima de todas as outras (“Ó Márium, Allah te elegeu e te purificou, e te preferiu a todas as mulheres da humanidade!”, Corão, 3,42), os pais de Maria, Imran (Joaquim) e Hana (Ana) eram devotados, mas sua mãe era incapaz de conceber um filho. Após orar pedindo por fertilidade, Allah a presenteia com Márium.

Na época, apesar do Templo ser um local exclusivo para homens, ela ingressa na vida religiosa, sendo criada por Zacarias. Morando ao lado do Templo, Márium era caridosa a ponto de receber comida diretamente de Allah, como resposta à sua devoção ininterrupta, amor e piedade. Como era virgem e pura, o anjo Gabriel, que só aparece neste texto sagrado para profetas e Maria, anuncia que ela teria um filho que seria um novo profeta (“Ó Márium, Allah te anuncia o Seu Verbo, cujo nome será o Messias, Jesus, filho de Márium, nobre neste mundo e no outro, e que se contará entre os próximos de Allah”, Corão, 3,45), e ela passa a peregrinar até o momento do nascimento de Jesus, evitando também o julgamento das pessoas por ser mãe sem um marido. O nascimento acontece em Belém, com Allah conferindo a ela um riacho a seus pés e tâmaras frescas para apaziguar seu sofrimento no parto. Jesus, no Corão, falava desde que era um bebê, sendo isto considerado o seu primeiro milagre (“Ele lhes disse: Sou o servo de Allah, o Qual me concedeu o Livro e me designou como profeta”, Corão, 19,30). Sua natureza excepcional conferia ainda mais respeito na comunidade por sua mãe.

Algo que resume bem a importância dela no islã: Maria é a única mulher nomeada no Corão, que fornece ainda títulos à mãe de Jesus: “Qanitah” (que está em submissão constante a Allah), “Siddiqah” (ela é quem confirma a verdade), “Sajidah” (ela se prostra diante de Deus em adoração), “Tahirah” (ela foi purificada) e “Mustafia” (escolhida por Deus para ser a mãe do profeta Jesus).

1.4 Madalena e as discípulas esquecidas de Jesus

Se a mariologia concentrou boa parte dos estudos cristãos que envolviam o feminino no passado, hoje esse posto está com outra Maria, a de Mágdala, ou Madalena. Ela, que tem seu próprio evangelho, algo único, o apócrifo gnóstico Evangelho de Maria, é uma figura chave em novos estudos sobre o discipulado de Jesus e a liderança feminina dos primórdios do cristianismo.

Uma passagem em seu Evangelho ilustra bem o início do seu conflito com a igreja que se estabelecerá a partir de Pedro. Ela, primeira testemunha do Cristo ressuscitado, encoraja os demais apóstolos, falando sobre o que aprendeu com o mestre. Pedro, irritado, questiona como seria possível que Jesus tenha conversado com ela, uma mulher, sobre segredos que eles não sabem e se, por conta disso, deveriam mudar seus hábitos e escutá-la. Será que o mestre a preferiu e a escolheu? Madalena indaga se Pedro acha que ela simplesmente estaria inventando ou mentindo, e Levi coloca Pedro na parede, dizendo que ele sempre foi irascível e agora estaria encarniçando com Madalena, como fazem os adversários deles. Se o mestre a tornou digna, ele não poderia rejeitá-la. Afinal, Jesus a conhecia muito bem e a amou mais que a todos eles⁶⁶. Esta passagem do texto, com uma complexa definição de datação, para as estudiosas feministas reflete o conflito existente na época sobre o ministério das mulheres e a liderança masculina que tentava subjugar-las.

Para falar mais de Madalena, inicialmente podemos ver suas passagens no próprio texto canônico. Ao analisar o Atos dos Apóstolos, de Lucas, vemos Maria, mãe de Jesus, entre as mulheres fundadoras da Igreja, ao lado de Madalena, Joana, Maria, mãe de Tiago, e várias outras não nomeadas, entre elas provavelmente Suzana, nomeada em Lc 8,1-3. A relação entre estas mulheres era certamente dinâmica, com trocas de histórias e experiências de cada uma. Joana, rica e abastada, que largou tudo para seguir o mestre, Madalena a principal testemunha da ressurreição, juntas à mãe do Messias, partilhavam memórias, esperanças e estratégias de pregação. Como dissemos antes, quando o foco ficou exclusivamente em Maria, a partir de uma mariologia androcêntrica, esta participação plural e igualitária das mulheres na igreja se perdeu.

⁶⁶ Ver: *Evangelho de Maria: Miryam de Mágdala*, publicado pela editora Vozes, em 2012, traduzido e comentado por Jean-Yves Leloup.

Por muito tempo, a Igreja associou Madalena à pecadora que aparece no Evangelho de Lucas, o que a colocou como uma prostituta sedutora, julgada moralmente pelos homens do clero. Porém, o texto de Lucas a define como a primeira mulher que acompanhou Jesus, que a libertou de seus demônios, e ficou muito próxima dele. No Evangelho de João, Madalena é quem vai até o túmulo após a morte do seu mestre e vê o Cristo ressuscitado. Por conta dessa dádiva, Santo Agostinho a chama de “apóstola dos apóstolos”. Contudo, como comenta Ferreira (2023), o Papa Gregório Magno, em 591 EC, fundiu histórias que deturparam por séculos o entendimento sobre a apóstola dos apóstolos. Madalena fazia parte do grupo que acompanhava Jesus da Galileia até a ressurreição e é citada por todos os evangelistas canônicos, o que é muito significativo sobre o seu destaque no grupo de discípulos. Porém, o Papa amalgamou

a Maria de Betânia (irmã de Lázaro e Marta) com a original Madalena, porque ela derramou óleo perfumado de nardo puro nos pés de Jesus, e depois os enxugou com os seus cabelos (Jo 11,1-8), e a casa ficou cheia de perfume do bálsamo. Mas, além disso, a narrativa de Maria de Betânia foi ajuntada à história da pecadora relatada no Evangelho de Lucas (7,36-38), porque ela banhou os pés de Jesus e os enxugou com seus cabelos, e, beijando os seus pés, ela os ungiu com o perfume. Parece que os dois relatos contados por João e Lucas vinham de um só fato: uma mulher perfumou os pés de Jesus. Num terceiro momento, muitos pregadores mostraram aos ouvintes que Maria Madalena era aquela mulher que ia ser apedrejada pelos escribas e fariseus, porque cometera flagrante adultério (Jo 8,1-11). Então, a partir dessa famosa homilia que foi escrita, Maria Madalena foi sempre relacionada à mulher prostituta que, depois que conheceu Jesus, arrependeu-se e se tornou o exemplo para todas as mulheres (Ferreira, 2023, p. 189-190).

Assim, nas artes e homilias, Madalena foi erroneamente retratada como uma prostituta arrependida, que abandonou a vida pecaminosa para seguir Jesus. Apenas este seguir, sendo mulher, já poderia ser considerado revolucionário para a época, lugar e circunstância do judaísmo, quando os rabinos nem cogitavam ter mulheres entre seus discípulos, e vê-las fora de casa, peregrinando sem marido, era improvável. A testemunha principal da ressurreição, como relata o Evangelho de João, agora é majoritariamente vista desta forma, e sua relação amorosa com Jesus ganha diversas especulações e leituras, inclusive.

Como o último dos evangelhos canônicos é recheado de simbolismo, exegetas perseguem vários significados por trás de escolhas do autor para detalhes da narrativa. No texto, quando

estabelece que ela chegou ao túmulo bem cedo, enquanto ainda estava escuro, sugere-se que a comunidade de apóstolos estava tendo dificuldades para lidar com a morte do mestre (escuridão), entendendo que o assassinato de Jesus encerrara as esperanças (Jo 20,1-2)⁶⁷. Madalena buscava o cadáver, mas ela, que procurava na verdade o amor, estava fazendo isso no lugar errado. Não era mais no túmulo, que estava vazio. Ela se volta para a sua comunidade e, posteriormente, o relato nos traz o dia⁶⁸, quando ela, chorando, após ser interrogada por anjos, é indagada pelo próprio Ressuscitado. Jesus a exclama pelo nome e ela o chama de “rabuni” (“mestre” ou “mestre querido”), evidenciando uma relação pessoal dos dois. Ela, que estava inclinada para o túmulo, demora a reconhecer o mestre, e vê Jesus de pé, deixando assim de se lamentar pela morte e celebrando a vitória da vida (o dia), a presença viva de Cristo. Ela, então, parte para anunciar aos outros que viu o Senhor, tornando-se a primeira embaixadora da ressurreição. Desde 2016 (mas apenas em 2016!), o dia 22 de julho se tornou o Dia da Santa Maria Madalena.

Para Ferreira, o patriarcalismo sempre tentou (e tenta) impedir o protagonismo feminino no cristianismo originário. A apóstola dos apóstolos “foi reinventada através de manipulações hermenêuticas e de lendas fantásticas (irracionais), tornando-se ela o protótipo do feminino decadente (pecadora arrependida, redimida, prostituta), que só se levantou a partir da clemência de Jesus (Ferreira, 2023, p. 198). O autor vai além, entendendo que esta visão propositalmente deturpada de Madalena colocava-a como um modelo nefasto:

As mulheres, em âmbito religioso, deveriam imitá-la, reconhecendo-se pecadoras, frágeis, submissas aos masculinos e sem perspectivas de anúncio do

⁶⁷ “No primeiro dia da semana, Maria Madalena foi bem cedo ao túmulo de Jesus, quando ainda estava escuro. E logo viu que a pedra tinha sido retirada do túmulo. Então, saiu correndo e foi encontrar Simão Pedro e o outro discípulo, aquele a quem Jesus amava. E lhes disse: “Tiraram do túmulo o Senhor, e não sabemos onde o colocaram”.

⁶⁸ “E Maria estava chorando fora, junto ao sepulcro. Estando ela, pois, chorando, abaixou-se para o sepulcro. E viu dois anjos vestidos de branco, assentados onde jazera o corpo de Jesus, um à cabeceira e outro aos pés. E disseram-lhe eles: Mulher, por que choras? Ela lhes disse: Porque levaram o meu Senhor, e não sei onde o puseram. E, tendo dito isto, voltou-se para trás, e viu Jesus em pé, mas não sabia que era Jesus. Disse-lhe Jesus: Mulher, por que choras? Quem buscas? Ela, cuidando que era o jardineiro, disse-lhe: Senhor, se tu o levaste, dize-me onde o puseste, e eu o levarei. Disse-lhe Jesus: Maria! Ela, voltando-se, disse-lhe: Rabuni! Disse-lhe Jesus: Não me detenhas, porque ainda não subi para meu Pai, mas vai para meus irmãos, e dize-lhes que eu subo para meu Pai e vosso Pai, meu Deus e vosso Deus. Maria Madalena foi e anunciou aos discípulos que vira o Senhor, e que ele lhe dissera isto. (Jo 20,11-18)

Reino. Com isso, as experiências entre o masculino e o feminino, que deveriam ser como a afirmativa de que em Cristo Jesus “não há homem e mulher” (Gn 3,28c), pois “todos são um só em Jesus Cristo” (Gl 28d), tornaram-se, secularmente, um desequilíbrio, porque à mulher, na *ekklesia*, foi negado o anúncio da igualdade (Ferreira, 2023, p. 198).

Certamente, o destaque narrativo para Maria Madalena e sua posição privilegiada e independente de qualquer outro homem que não o próprio Jesus, assustou o domínio masculino religioso em sua estrutura hierárquica. E há muitas outras possibilidades. Em seu estudo, Françoise Gange (2007) pontua que a “figura insistente” de Madalena não era uma mera servidora e, ao contrário dos homens que seguiam Jesus, que eram todos de origem humilde, era uma rica herdeira, assim como outras discípulas, como Marta, Suzana e Joana. Citando Tiago de Voragine, arcebispo de Gênova no século XIII, Gange traz a narrativa e o entendimento de que Maria era do castelo de Magdalon, que ficava a duas milhas de Genesaré, Betânia, próximo a Jerusalém, e vinha de uma estirpe real. Seu irmão Lázaro teria ficado com a parte da herança situada em Jerusalém; Marta, sua outra irmã, com a parte de Betânia; e Maria com Magdalon, daí ser chamada de Mágdala ou Madalena. Se era uma rica herdeira, era também instruída e nada rude. Gange relembra o trecho de Lc 8,1-3, que explicita que Madalena, Joana, Suzana e muitas outras ajudavam Jesus com seus bens e ele, frequentemente, descansava em Betânia, propriedade de Marta, acompanhado de seus discípulos. Num destes descansos, relatado em Lc 10,40-42, Maria estava sentada aos pés de Jesus ouvindo suas instruções, enquanto Marta ficara com toda a função de anfitriã. Ela então questiona Jesus se ele não se incomoda dela ter ficado sozinha no serviço, enquanto Maria lhe escutava. Jesus responde que ela se inquieta e se agita por muitas coisas. “Uma só é necessária. Foi Maria quem escolheu a melhor parte: ela não lhe será tirada” (Lc, 10,42).

Na análise de Gange, ainda que polêmica por considerar Madalena a Maria de Betânia, o que é baseado mais em um mito que em alguma historiografia, além de possuir forte acento gnóstico, é possível ver o caráter de Madalena, mais interessada no diálogo sobre tópicos espirituais do que em tarefas materiais tradicionalmente reservadas às mulheres. A atitude de Jesus apoia esta visão.

Estamos exatamente nos antípodas da misoginia expressa pela hierarquia da Igreja, quando ela recusa o acesso ao sacerdócio às mulheres desejosas de consagrar-se às coisas do espírito. Jesus pensa ao contrário, que o papel tradicional das mulheres, ao qual Marta se dedica, é uma perda de tempo. É Maria quem tem razão, ela escolheu a única via que importa, a do conhecimento (Gange, 2007, p. 22).

Se os Evangelhos canônicos não bastassem para entender o lugar excelso de Madalena e outras discípulas, textos apócrifos que foram celebrados por gnósticos e (muitos) considerados heréticos para a Igreja fazem mais. No Evangelho de Tomé, um dos vários textos da Biblioteca de Nag Hammadi⁶⁹, Madalena dialoga com Jesus e é descrita como “a desperta”, apresentada pelo mestre como exemplo aos demais. Salomé, que é citada no Evangelho canônico de Marcos, aqui ganha diálogo com Jesus, declarando-se sua discípula. Em outros textos de Nag Hammadi, como o Evangelho dos Egípcios e o Pistis Sophia, Salomé é novamente citada com outros discípulos, incluindo Madalena, quando fica evidente a amizade de ambas. Para Gange (2007, p. 43), “os Evangelhos canônicos se recusam a considerar as mulheres como discípulas. Fiéis ao modelo da tutela da mulher pelo homem, em vigor na sociedade judaica, eles as excluem do grupo, levando em conta apenas os discípulos homens”.

A trinca de apócrifos Evangelho de Tomé, Evangelho de Maria Madalena e Evangelho de Felipe sugere uma intrigante disputa entre a liderança de Pedro e a de Madalena. Pedro, em alguns momentos, mostra-se odioso com as mulheres, dizendo até que elas não são dignas de vida. Como vimos no início do capítulo, o apóstolo parecia ter inveja especial de Madalena, da posição privilegiada dela e seu entendimento ‘desperto’ da mensagem do mestre. Nestes textos gnósticos, Pedro é trazido como um sujeito rígido, impaciente, irado e frequentemente corrigido por Jesus. Assim, Gange propõe que Pedro representa o cristianismo em conformidade com o judaísmo, enquanto Madalena era a compreensão do amor universal que Jesus propunha, sem fronteiras, que não poderia coexistir com o deus tribal “guerreiro, autoritário e misógino, e baseado numa visão de mundo que depende de um cortejo de proibições e de rituais” (Gange, 2007, p. 49). A filósofa prossegue, de forma que poderíamos considerar quase antissemita: “o cristianismo oficial que, após a morte de Jesus, verteu o ‘vinho novo’, isto é o ensinamento de

⁶⁹ Os 52 textos, a maioria gnósticos, datam do cristianismo primitivo até o Primeiro Concílio de Nicéia, e foram encontrados na cidade de Nag Hammadi em 1945 por um camponês local. Os textos estão escritos em copta, provavelmente traduzidos do grego. Deles o Evangelho de Tomé é o único completo.

Jesus, nos odres velhos do judaísmo – o que Pedro e outros discípulos já haviam começado a fazer enquanto Jesus vivia – só conseguiu estragar o conteúdo”. Jesus estendeu a busca do Reino a todos, sem distinção de sexo.

Nesta visão sobre as discípulas expressa, entre outros, por Gange, os evangelhos apócrifos de Nag Hammadi não foram descartados pela Igreja por não terem sido aceitos pela comunidade ou não serem considerados históricos ou autênticos, mas como uma estratégia de exclusão das mulheres na história da liderança do cristianismo. O Evangelho de Maria apresenta Madalena como a substituta de Jesus junto aos apóstolos, simbolizado pelo fato dela ter sido a primeira testemunha da ressurreição e aquela que foi discutir com o grupo o significado de tudo aquilo e guiá-los. Se hoje a posição de Madalena como a primeira testemunha é algo aceito, por anos a Igreja, indo contra os textos canônicos, quis considerar que Pedro tinha sido o primeiro, o que ajudava na justificativa dele ser o apóstolo número um. No Evangelho de Maria, Madalena assume a liderança e, ao falar da ressurreição, ressuscita o mestre nos corações dos apóstolos, assumindo a sucessão daquele primeiro e pequeno grupo. Uma imagem bem distante, sem dúvida, da pecadora chorosa que a Igreja pintou por tantos anos. Neste texto, Jesus revela primordialmente a ela diversos temas esotéricos, distintos das palavras mais acessíveis que ele dispensava aos outros, como vemos nos canônicos. Já no Evangelho de Felipe, a relação de Jesus e Madalena se mostra ainda mais próxima do que em outros textos de Nag Hammadi, com eles dividindo um amor espiritual e físico, despertando um ciúme ainda mais agudo dos demais, que questionavam por que o mestre a amava mais do que a eles. Mas tais textos são congruentes ao tratar Maria Madalena como a discípula preferida entre todos, líder de um grupo considerável que foi um dos pilares do cristianismo em seus primeiros anos.

Conclusão

Neste capítulo apresentamos a teologia feminista, com sua hermenêutica própria, como um instrumento de possível reinterpretação e ressignificação dos textos sagrados do compêndio judaico-cristão. Se por muito tempo, a Bíblia foi considerada um livro que promovia a misoginia e exaltava o patriarcalismo, sendo, portanto, uma inimiga do feminino, hoje são muitas as

teólogas e pesquisadoras que buscam devolver às mulheres a sua dignidade a partir do texto bíblico, com leituras minuciosas do Primeiro e Segundo Testamentos, com detalhes das mulheres relatadas e das relações que elas estabeleciam em suas comunidades e com Deus. Trouxemos um exemplo disso nas análises das matriarcas do texto bíblico, juízas, rainhas, nomes divinos femininos e importantes personagens da literatura sagrada do Israel antigo.

Na sequência, o principal elemento deste primeiro capítulo do estudo veio à tona, com uma abordagem sobre Maria a partir dos Evangelhos canônicos, apócrifos, dogmas e símbolos marianos, com todo o significado paradoxal que a mãe de Jesus tem na teologia feminista atualmente. Fica evidente a necessidade da construção de uma mariologia a partir das mulheres, de suas leituras e percepções do símbolo mariano e de como ele impacta de forma concreta a vida de milhões de mulheres ao redor do mundo. Maria, seja como uma divindade, mas poderosa, seja como uma humana agraciada, porém real, pode assumir um papel fundamental na história da libertação da mulher a partir da fé e espiritualidade, mas, para isso, não pode estar amarrada à concepção geralmente conveniente dos homens, que deixam a mãe de Jesus em locais de destaque para, na sequência, permanecer com as mulheres sob seu controle.

Todavia, como comenta Gebara (2014, p. 143), “o cristianismo nas suas várias expressões não é diferente da cultura em que nasceu e em que vive. De uma forma ou de outra sempre privilegia os homens e sobrecarrega as mulheres, sempre alivia mais a culpa masculina e acentua a feminina, sobretudo no que se refere ao corpo e à sexualidade”. Neste ponto, a religião se converte numa relação de poder, em que pouco desse poder é conferido aos pobres e às mulheres. Em sua análise, Gebara (2023) entende que as religiões monoteístas edificadas sob uma imagem de Deus quase que exclusivamente masculina, ou oficialmente masculina, na prática funciona como um exílio das mulheres da cultura e da produção de símbolos religiosos que expressam a experiência de vida e transcendência delas. Desta forma, é como se o monoteísmo do Oriente Médio fosse algo hierárquico, que colocasse no topo de toda a existência apenas um **homem** perfeito. Para a teóloga, “as consequências emocionais e psicossociais da super valorização do divino masculino provocaram mecanismos de dominação e de submissão, sobretudo para as mulheres, cujos efeitos continuam até os nossos dias” (Gebara, 2023, p. 81), e trabalhar para um escape desta situação, buscando uma nova compreensão simbólica seria tarefa do feminismo teológico.

A tentativa de assumir que Deus não é homem nem mulher nunca foi verdade para as mulheres, que o experimentam imaginativamente como masculino. Isso se complica mais quando, no cristianismo, a figura de Jesus também é masculina, e séculos de exegese ainda apagaram suas discípulas principais, sobretudo Madalena, e confinaram sua mãe Maria a um papel submisso, louvada exatamente pela sua submissão. Por mais que o Espírito *Ruâh* seja originalmente feminino e exista a tentativa hermenêutica de encaixar Maria na Trindade, esta importante compreensão cristã sempre foi oficialmente – e também no imaginário – masculina, no Pai, Filho e Espírito Santo. O Deus Todo-poderoso masculino legitima o comando dos homens neste mundo, social, política e religiosamente.

Um Deus poderoso, invisível, assexuado, porém do gênero masculino mantém o mundo, as hierarquias sociais e sexuais. Mantém o que é considerado correto, normal ou natural e tudo isso conforme a ordem que ele mesmo estabeleceu. Mais uma vez, estamos no universo das construções simbólicas próprias da condição humana (Gebara, 2023, p. 92).

Certamente, a teologia feminista e suas leituras sobre o Primeiro e o Segundo Testamentos tem muito a contribuir com a mudança deste panorama. A experiência feminina do sagrado, seja em espaços públicos ou domésticos, que ficou milênios fora dos holofotes, ao ser valorizada, muda drasticamente o cenário. Até em questões outrora intocáveis, como no estudo de Sue'Hellen Monteiro de Matos (2024), que retomaremos adiante, sobre o antigo culto em Israel e Judá ao casal divino Asherah e YHWH, apagado da história bíblica e rabínica, mas que demonstra não só o sacerdócio feminino, mas uma imagem de uma Deusa ao lado do Deus bíblico.

Porém, a constatação de Gebara ainda é inegável. A sobrepujança do Deus masculino sobre qualquer imagem do sagrado feminino no cristianismo segue um fato. Se este sagrado feminino sobreviveu graças a adaptações de Maria, também é notório que foi diminuído e ‘domesticado’ pela classe eclesiástica. Por mais que Maria fosse comparada a Ísis, ela não ressuscitava mortos e era rainha dos deuses, como sua correspondente egípcia, e sim, como já problematizamos, era submissa a um Deus masculino forte e poderoso. A canonização de mulheres como santas até poderia mudar a paisagem, mas acaba reforçando exceções. Algumas

teólogas feministas apontam que se tivéssemos no cristianismo uma imagem de Deus feminino, uma Deusa tão poderosa, emblemática e simbólica quanto a imagem masculina, muitos dos problemas das mulheres estariam resolvidos. E este é exatamente o foco do nosso próximo capítulo, quando analisaremos a tradição Vaiṣṇava do Hinduísmo, com suas Deusas Rādhārāṇī e Lakṣmī e seus papéis ao lado de Kṛṣṇa e Viṣṇu. Falaremos da mulher dentro do que chamamos de Literatura Védica e outras deusas do vasto panteão hindu, encontrando soluções para a questão apontada por Gebara e muitos outros problemas.

Capítulo II – Rādhārāṇī

Neste segundo capítulo, temos a vasta tradição ancestral indiana, que conhecemos hoje como Hinduísmo, com suas escolas filosóficas e teológicas de devoção pelas Deusas Rādhārāṇī e Lakṣmī, que são fundamentais na religião hindu conhecida como Vaiṣṇavismo. Como o hinduísmo é uma tradição muito menos pesquisada e publicada no Brasil, é necessário elaborarmos com mais detalhe sobre alguns aspectos históricos e teológicos de suas correntes. Começaremos com uma breve introdução sobre o Hinduísmo e o Vaiṣṇavismo, para deixar mais evidente o caminho que pretendemos percorrer para falar sobre as deusas. Na sequência, baseado no estudo da teoria ritual bramânica de Gisele Oliveira (2010), além de pesquisadores que estudam criticamente a presença da mulher nas escrituras indianas e seu papel social ao longo dos tempos, abordaremos brevemente a presença delas nos textos sagrados.

Posteriormente, por meio de autores que apresentam a religião da Grande Deusa, o Śāktismo, como David Kinsley e Mackenzie Brown, além do estudo de Flávia Bianchini, pioneiro na abordagem Śākta no Brasil, traremos um pouco sobre esta importante e popular tradição hindu, que constitui um dos mais ricos acervos sobre deusas nas Ciências da Religião e, ainda assim, muitas vezes é marginalizada.

Por fim, após este importante preâmbulo histórico, apresentaremos Lakṣmī, Rādhārāṇī e suas respectivas escolas filosófico-teológicas *vaiṣṇavas*, trazendo a origem dos cultos, um pouco do seu histórico e presença nos textos sagrados, e como o entendimento e devoção por Elas impacta a relação de seus devotos com o Sagrado. Desta forma, apresentaremos um panorama do sagrado feminino em relevantes tradições hindus, que nos fornece perspectivas distintas e convergências notáveis com o cenário judaico-cristão que trouxemos no primeiro capítulo.

2.1 Hinduísmos e Vaiṣṇavismos

O Hinduísmo pode ser classificado como uma série de tradições que se identificam de formas distintas com a vasta Literatura Védica⁷⁰. É relevante destacar ainda a complexidade do termo “hindu” para se referir às tradições que são agrupadas neste conceito. O teólogo Raimon Pannikar (2005, p. 36) destaca essa diversidade, afirmando que “outro caráter do hinduísmo que salta imediatamente aos olhos é a multiplicidade mais variada e ainda contraditória de caminhos, seitas e confissões, além de sua pluralidade de escolas doutrinárias; por isso pode-se dizer que ele é um ramalhete de religiões e não *uma* religião”. Já o professor Gavin Flood define “hindu” como um estrangeirismo:

O termo ‘hindu’ surge inicialmente no contexto da geografia persa para designar os povos que viviam além do rio Indo (em sânscrito: *sindhu*). Nos textos árabes, Al-Hind é um termo que se refere aos habitantes do que é hoje a Índia moderna. Já o termo ‘hindu’ ou ‘hindoo’, era utilizado pelos britânicos no fim do século XVIII para se referir aos povos do ‘Indostão’, região noroeste da Índia. Com o passar do tempo, o termo hindu passou a ser utilizado para denominar um indiano que não fosse muçulmano, *sikh*, jainista ou cristão, abrangendo assim uma série de crenças e práticas religiosas. O sufixo ‘-ismo’ foi acrescentado à palavra hindu por volta de 1830 para designar a cultura e religião dos brâmanes de castas elevadas, no intuito de diferenciá-las das demais religiões. Em pouco tempo, o termo foi apropriado pelos indianos, visando à consolidação de uma identidade nacional que resistisse ao colonialismo. Desde o século XVI, entretanto, o termo ‘hindu’ vinha sendo utilizado como oposição ao termo *yavana* ou muçulmano em textos sânscritos e bengalis de caráter hagiográfico (Flood, 2004, p. 26).

Esta apropriação pelos indianos do termo gerou uma tentativa de produzir um pensamento unificado hindu, que recebeu o nome de “neo-hinduísmo”, reunindo conceitos de várias tradições em novas escolas de pensamento não afiliadas a nenhum grupo que poderíamos destacar como “hinduísmo tradicional”. Este pode ser macro dividido em quatro grupos – Smārtas, Vaiṣṇavas, Śaivas e Śāktas –, com uma multiplicidade de práticas espirituais e conclusões filosóficas e teológicas, que vão desde um monismo ateu a uma devoção estrita a um(a) Deus(a) único(a), passando por panteísmo e politeísmo.

De maneira bastante resumida, podemos destacar que os Smārtas, tradição reformada pelo mestre Śāṅkara no século IX, advogam o Vedānta Advaita, baseando-se, sobretudo nos

⁷⁰ Chamaremos de “literatura védica” tanto os Vedas originais e suas derivações (Śruti) e os Smṛtis (Dharma Śāstras, *śaḍ-darśanas*, Purāṇas, Itihāsas).

comentários do seu mestre às Upaniṣads, Vedānta-sūtra, tratado filosófico central da Literatura Védica, e a Bhagavad-gītā. Nesta tradição, as deidades, sem que alguma seja privilegiada, são aceitas como manifestações de formas temporárias de uma realidade transcendente, que é eterna, sem qualidades e não-manifesta, chamada de Brahman único. Assim, o Smārtismo “contrasta com o ensinamento das outras três grandes tradições de Hinduísmos, onde há identidade entre a divindade prioritária e Brahman, que concilia em seu ser as diferenças intrínsecas sem perder a plenitude” (Valera, 2015, p. 16).

Enquanto o Vaiṣṇavismo aceita Viṣṇu ou Kṛṣṇa e suas manifestações (*avatāras*, que pode ser traduzido como “descida”) como a Divindade Suprema, os Śaivas entendem que este Supremo é Śiva, e os Śāktas adoram a Deusa [...]. Estas três últimas tradições enfatizam muito mais a seção Smṛti da literatura védica, sem rejeitar, contudo, a autoridade dos Śrutis (Carvalho, 2020, p. 21).

Portanto, o Hinduísmo deve ser entendido como uma multiplicidade derivada da Literatura Védica e dos comentários de mestres sobre ela, e jamais como um pensamento unificado. Esta Literatura Védica constitui um rico acervo da humanidade, tendo como ponto de partida os quatro Vedas originais, Ṛg Veda, Yajur Veda, Sāma Veda e o Atharva Veda. Destes, derivam escrituras como os Brāhmaṇas, Āraṇyakas, Upaniṣads, Vedāṅgas e Ūpavedas, compondo, assim, a categoria conhecida como Śruti, ou “aquilo que foi ouvido”, e a tradição acredita que foram reveladas pelas divindades aos sábios videntes (*ṛṣis*), existindo na oralidade até a compilação escritural no complexo idioma sânscrito. Entre os Śrutis, as Upaniṣads são bastante influentes, consideradas a sistematização filosófica desta parte da literatura. A datação destes livros é muito complexa, e várias teorias já foram formuladas para se chegar a algo minimamente aproximado. Como comenta Gisele Oliveira:

O estudo e datação da Índia antiga se apresentam hoje principalmente em um debate (ou confronto) entre duas fontes: 1) uma vertente de necessidade imperialista, inspiração iluminista e, até, hegeliana (sobretudo, luterana), oriunda principalmente dos estudos linguísticos (não necessariamente “históricos”!) de Max Müller, do século XIX; e 2) uma vertente pós-colonial e, assim, por vezes nacionalista, mas principalmente baseada em descobertas arqueológicas, predominantemente no Vale do Rio Sindhu (ou Indo) a partir de 1920 e estudos comparados dessas descobertas com a análise de informações (astronômicas, geográficas etc.) contidas principalmente no Ṛg Veda (Oliveira, 2010, p. 20-21).

Assim, atualmente, teorias como a da “Invasão Ariana”, formulada por europeus, que entendiam que toda aquela cultura desenvolvida no subcontinente indiano teria surgido de um povo vindo do norte, é bastante questionada, sobretudo com o avanço de estudos decoloniais. Mesmo a premissa de Max Müller da existência de uma língua unificada, o “proto-indo-europeu”, é atualmente vista como parte de uma agenda política, cultural e religiosa⁷¹, ao reforçar um eurocentrismo. Em relação à datação dos textos, Müller sentenciou em um de seus últimos trabalhos, “The Six Systems of Indian Philosophy”, que se os hinos védicos têm 1500 ou 15 mil anos, eles “têm seu próprio lugar singular e se sustentam por si só na literatura mundial” (Müller apud Oliveira, 2010, p. 29). Contudo, uma imensa parte da academia ocidental segue prosperando a teoria da “invasão ariana” e da datação dos Vedas entre 1500 a 800 AEC. Porém, novos estudos sugerem que o Ṛg Veda pode ter sido composto entre 7000 a 4000 AEC, enquanto os demais Vedas entre 3200 a 3000 AEC.

Os Smṛtis são a outra categoria do que podemos chamar de Literatura Védica, o que já é controverso, pois muitos estudiosos *ocidentais* tendem a considerar apenas os quatro Vedas como algo essencialmente védico. Satsvarūpa dāsa Gosvāmī (1994, p. 04) comenta que “alguns eruditos afirmam que apenas os quatro Vedas originais – Ṛg, Atharva, Yajur e Sāma – são textos védicos genuínos”, e contrapõe:

Os Vedas, porém, não apoiam esta visão, tampouco a apoiam os destacados mestres védicos, incluindo Śaṅkara, Rāmānuja e Mādhva. A Chāndogya Upaniṣad (7.1.4) menciona os Purāṇas e os Itihāsas, que, em geral, são conhecidos como histórias, como o quinto veda: *itihāsa-purāṇa pañcamah vedānām vedāḥ*. E o clássico Bhāgavata Purāṇa (1.4.20) concorda: “Os fatos históricos e as histórias autênticas mencionados nos Purāṇas são chamados o quinto Veda” (Satsvarūpa, 1994, p. 04).

Os Smṛtis são vistos pelas tradições como textos escritos por pessoas com inspiração divina, que incluem, entre outros, os códigos de conduta, Dharmasāstras, onde se insere o influente Manu-saṃhitā, e, sobretudo, as histórias védicas – os Purāṇas e os épicos, chamados de Itihāsas, categoria composta pelos populares Rāmāyaṇa e Mahābhārata, maior épico do mundo

⁷¹ Para mais sobre este assunto, ver Oliveira, 2010, p. 24-34.

antigo, com 110 mil versos, incluindo os 700 versos da Bhagavad-gītā⁷². Este é tido por muitos como a epítome de todo o pensamento védico e o mais influente livro entre todas as tradições hindus. Entre os Smṛtis também estão os *śaḍ-darśanas*, os seis sistemas de entendimento do mundo, onde encontramos os famosos Yoga Sūtra e Vedānta-sūtra. Nestas teorias mais recentes, parte dos Purāṇas possivelmente data entre 3000 a 2000 AEC e os Itihāsas de 2000 a 1500 AEC. Há, contudo, Purāṇas que são notadamente posteriores, compostos, por exemplo, no século XII EC.

Ainda que a datação seja um problema, com teorias variando em milhares de anos entre uma proposição e outra, o que torna um consenso insustentável, curiosamente, de uma maneira geral, quanto mais recente o texto, mais restritos são os papéis sociais da mulher, porém mais detalhes e histórias temos sobre as deusas. Como comenta David Kinsley (1986, p. 1), “no Hinduísmo contemporâneo, o número e a popularidade das deusas é notável. Nenhuma outra tradição religiosa viva dispõe de uma história de adoração à deusa tão ancestral, contínua e diversa. A tradição hindu provê a mais rica fonte de mitologia, teologia e adoração disponível para estudantes interessados em deusas”.

Isso, certamente, não reflete no papel social (que inclui o religioso) da mulher, muitas vezes confinada a um local doméstico submisso, como um ser humano “inferior”, “menos inteligente” e sempre “dependente do homem”. Contudo, como afirma Durant (1954, p. 401) em sua enciclopédia “The Story of Civilization”,

as mulheres gozavam de muito mais liberdade no período védico do que na Índia posterior. Ela tinha mais a dizer na escolha do seu companheiro do que as

⁷²Thomas Hopkins considera a Gītā como a síntese complexa e de finalidades últimas de todo o pensamento indiano (1971, p. 9), enquanto Mircea Eliade declara que “representa não apenas o marco da espiritualidade indiana ecumênica, mas também uma vasta tentativa de síntese” (Eliade, 2012, p. 135) dessa mesma espiritualidade. Para Gavin Flood (2014, p. 167-168): “O Bhagavad Gītā, isto é, “A Canção do Senhor”, é, possivelmente, a mais famosa escritura hindu. Foi traduzido em várias línguas europeias e indianas e consta que foi a obra favorita de Gandhi. Ele tocou o coração de milhões de pessoas tanto no sul da Ásia quanto em outras partes do mundo. A primeira tradução em inglês foi feita por Charles Wilkins em 1785 e continha um prefácio de Warren Hastings. Deste então, inúmeras versões foram produzidas, muitas delas referindo-se ao texto como o “Novo Testamento Hindu”. [...] devemos ainda ressaltar sua importância teológica, que pode ser medida pelo extenso número de comentários a ele redigidos por teólogos hindus famosos, como é o caso de Śaṅkara, Rāmānujā e Madhvā, da tradição do Vedānta, e Abhinavagupta, da tradição Śaiva. O Bhagavad Gītā foi, também, recriado em línguas vernáculas. Dentre elas, merecem destaque a versão em verso na língua *marathi* feita por Jayadeva (século XIII EC) e os comentários contemporâneos em inglês feitos, entre outros, pelo famoso mestre da Meditação Transcendental, Maharishi Mahesh Yogi, e pelo mestre do Movimento Hare Krsna, Srila Bhaktivedanta Swami Prabhupāda”.

formas de casamento poderiam sugerir. Ela aparecia livremente em festas e danças e juntava-se aos homens em sacrifícios religiosos. Ela poderia estudar e, como Gargī⁷³, envolver-se em disputas filosóficas. Se ela ficasse viúva, não haveria restrições ao seu novo casamento.

Em nosso estudo, veremos um pouco da mulher na literatura sagrada e um aprofundamento sobre as Deusas, em especial Rādhārāṇī e Lakṣmī, pois nosso foco estará na devoção a Elas, que estão inseridas na tradição Vaiṣṇava. Esta apresenta uma rica teologia e hermenêutica sobre o Divino e as possibilidades de relacionamento com Ele. Em seu teísmo devocional, o Vaiṣṇavismo é definido pelo filósofo e teólogo S.M. Srinivasa Chari como:

[...] um sistema monoteísta que se baseia na teoria de que Viṣṇu é a Realidade última, a Deidade suprema (*paratattva*) e idêntico ao Brahman das Upaniṣads. Ele acredita que a adoração exclusiva e devotada de Viṣṇu levará à obtenção da meta espiritual mais elevada. E também enfatiza a observância de uma forma de vida ética e religiosa com o propósito da realização de Viṣṇu (Srinivasa Chari, 2005, p. xxxvi).

Como em outras tradições do Hinduísmo, o Vaiṣṇavismo possui suas *sampradāyas* – escolas filosóficas e teológicas – que apresentam conclusões razoavelmente distintas em relação a algumas escrituras sagradas. Entre estas escolas, temos a Vaiṣṇava Gauḍīya, que recebe este nome por ser proveniente da Gauḍadeśa – Bengala. Estabelecida por Caitanya Mahāprabhu⁷⁴ (1486-1534 EC), historicamente ela se associa com a escola filosófica Vaiṣṇava do mestre “Mādhva (1238-1317 EC) e recebe, desse modo, o nome de Mādhva-Gauḍīya Sampradāya. Mas devido a certas divergências filosóficas com o Madhvismo, deve ser considerada uma escola

⁷³ A venerada filósofa Gargī Vāchaknavī é considerada a autora de vários hinos do Ṛg Veda e é uma personagem proeminente nas Upaniṣads. Na mitologia, Gargī, que permaneceu celibatária durante sua vida, é uma convidada central em um debate filosófico organizado pelo Rei Janaka, quando ela desafia o sábio Yājñavalkya.

⁷⁴ Sobre Caitanya Mahāprabhu, o teólogo, poeta e editor da revista jesuíta “America”, John Moffitt, escreveu: “Se tivermos de escolher um homem na história religiosa indiana que melhor representa o espírito puro de auto entrega devocional, eu escolheria o santo *vaiṣṇava* Caitanya, cujo nome inteiro era Kṛṣṇa Caitanya, ou ‘Consciência de Kṛṣṇa’. De todos os santos na história escrita, no Oriente ou Ocidente, ele me parece como o exemplo supremo de uma alma carregada pela maré de amor extático por Deus. Esse homem extraordinário, que pertence a um período rico que tem início no fim do século XIV, representa a culminação das escolas devocionais que cresceram em volta de Kṛṣṇa [...] em sua natureza, Caitanya deleitava-se intensamente. Afirma-se que, como São Francisco de Assis, ele tinha um poder milagroso sobre os animais selvagens. Sua vida na cidade de Purī é a história de um homem em um estado de intoxicação espiritual praticamente contínua. Discursos iluminantes, contemplação profunda, humores de comunhão amorosa com Deus, eram ocorrências diárias (Moffitt apud Valera, 2015, p. 54-55).

independente” (Valera, 2015, p. 28). Nesta tradição Vaiṣṇava da Bengala, um dos conceitos-chave é o entendimento de Kṛṣṇa como o lado pessoal supremo, íntimo e original do Divino, a “Personalidade Suprema da Divindade”, que se manifesta ainda em várias encarnações divinas como aspectos de Viṣṇu.

A escola filosófica do Vaiṣṇavismo Gauḍīya de Caitanya Mahāprabhu foi a responsável, inclusive, por fazer uma profunda sistematização do processo de *bhakti-yoga*, o *yoga* da devoção. O caminho (*mārga*) da devoção não era uma novidade neste período histórico do século XIV, mas ele foi teorizado e ganhou metodologia e literatura próprias pelos discípulos de Caitanya Mahāprabhu⁷⁵, conhecidos como os Seis Gosvāmīs⁷⁶, e outros santos e teólogos proeminentes. Na sistematização de *bhakti*, Rūpa Gosvāmī, um dos seis *gosvāmīs*, definiu em seu *Bhakti-rasāmṛta-sindhu* (3.1-5), com base nos clássicos *Nāṭyaśāstra* e *Bhāgavata Purāṇa*, as cinco possibilidades de relacionamento com Kṛṣṇa: neutralidade, servidão, amizade, amor parental e amor conjugal (Valera, 2015, p. 87). Estas cinco possibilidades são chamadas de *rasa*. Entre elas, o “amor conjugal”, ou *mādhurya-rasa*, seria a mais íntima, mística e profunda, já que é a relação que as *gopīs* (vaqueiras) exibem com Kṛṣṇa na região de Vṛndāvana e, em especial, Rādhārāṇī, a suprema *gopī*. Este cume devocional amoroso é chamado de *Prema-bhakti*.

A palavra sânscrita *bhakti* vem da raiz verbal *bhaj* (servir, honrar, reverenciar, amar, adorar), e emerge na *Bhagavad-gītā* como a grande meta. No Vaiṣṇavismo Gauḍīya, como pontua Lúcio Valera (2005), *bhakti* não é só um caminho para a salvação, para libertação espiritual da matéria (*mokṣa*), mas é objetivo final em si. Esta salvação da matéria vem como um subproduto no desenvolvimento de *bhakti*, o que deixa o Vaiṣṇavismo Gauḍīya distante de boa parte dos demais sistemas filosóficos do Hinduísmo. “Por esse motivo, a própria devoção é a meta da devoção, porque o amor se preenche no sentimento final do próprio amor. Assim o Vaiṣṇavismo Gauḍīya não é uma filosofia de salvação, mas uma filosofia de amor” (Valera, 2015, p. 86). Valera baseia este conceito em Rūpa Gosvāmī, que chega a desprezar a libertação

⁷⁵ Apesar de ser o criador da filosofia *dvaita-advaita* (dual e não-dual) de *Acintya-Bheda-abheda-tattva*, Caitanya Mahāprabhu é tido como o autor formal apenas dos oito versos do *Śikṣāṣṭakam*, deixando a tarefa de compilar literatura e comentários para os seus seguidores. Em sua filosofia *Acintya-Bheda-abheda-tattva*, Caitanya Mahāprabhu apresenta que as entidades vivas – as almas – são qualitativamente iguais à Divindade Suprema e quantitativamente distintas, sendo, dessa maneira, simultaneamente e de forma inconcebível, iguais e diferentes de Deus. Assim, as almas possuem as características divinas, mas jamais serão a fonte. São infinitesimais, não infinitas.

⁷⁶ Śrī Rūpa Gosvāmī, Śrī Sanātana Gosvāmī, Śrī Bhaṭṭa Raghunātha, Śrī Jīva Gosvāmī, Śrī Gopāla Bhaṭṭa Gosvāmī e Śrī Rādhārāṇī dāsa Gosvāmī.

(*mokṣa*), referindo-se ao termo como *mumukṣā piśācī*, a “bruxa da libertação”. Desta forma, o teólogo evidencia em sua conclusão que *mokṣa* não deve ser a meta final do devoto, podendo, inclusive, enfeitá-lo como uma “bruxa”. Afinal, pode-se atingir a libertação em outros processos espirituais monistas que não têm como meta um relacionamento amoroso íntimo com o Divino (*Prema-bhakti*). Porém, o *bhakta vaiṣṇava gauḍīya* quer como meta última um amor (*prema*) altruísta pelo Supremo em sua forma pessoal (Kerr; Carvalho. 2022, p. 98).

Esta manifestação pessoal de Deus na Teologia Vaiṣṇava Gauḍīya só é completa quando estão juntos a *śakti* (energia divina) e a *śaktimān* (fonte da energia divina). A *śakti* é personificada nas consortes das manifestações divinas masculinas (*śaktimān*). Assim, temos os casais Rādhā e Kṛṣṇa, Lakṣmī e Viṣṇu, Sītā e Rāma, sempre adorados juntos (Prabhupada, 1987). Rādhā e Kṛṣṇa são Um, “iguais em identidade”, mas se separam eternamente para desfrutar de aventuras amorosas conjugais (Chandramukha, 2005). Rādhārāṇī é o amor interno, a energia de Kṛṣṇa, que é o energético, a fonte desta energia. Mas não há como existir o fogo sem o seu calor, e, portanto, não há Kṛṣṇa sem Rādhā. O nome Rādhā tem como origem a palavra *aradhana*, que pode ser traduzido como alguém que só pensa em servir, adorar, oferecer respeito e amar (Chandramukha, 2005).

Se Rādhā é, como veremos mais profundamente adiante, protagonista no Vaiṣṇavismo Gauḍīya, a Śrī Sampradāya, estabelecida séculos antes e ancorada pela teologia desenvolvida pelo mestre Rāmānuja (1017-1137 EC), é absolutamente ligada a Lakṣmī, também chamada de Śrī, considerada pela tradição a fundadora da escola. Cada uma das quatro principais escolas Vaiṣṇavas é conectada a uma ‘divindade fundadora’: enquanto a Śrī Sampradāya descende de Lakṣmī, a Brahmā Sampradāya, vem do deus Brahmā, sendo sistematizada pelo mestre Mādhva; a Kumara Sampradāya, do mestre Nimbārka (1125-1162 EC), provém dos quatro sábios Kumaras; por fim, a Rudra Sampradāya, resgatada por Vallabha (1473-1531 EC), é ligada a Śiva, também conhecido como Rudra.

A Śrī Sampradāya apresenta um complexo, suntuoso e rico sistema de adoração ao casal Lakṣmī-Viṣṇu, juntos ou separados, em templos monumentais, sobretudo no Sul da Índia, tendo origem no estado de Tamil Nadu. Os Śrī Vaiṣṇavas reverenciam tanto os textos em sânscrito quanto as canções tâmeis dos legendários santos Āḷvārs, mas exibem um devocionalismo mais moderado, diferente dos Vaiṣṇavas Gauḍīyas, que neste quesito são mais próximos da dimensão

extática dos Ālvārs. Regressaremos a estas sutilezas teológicas mais adiante, quando adentrarmos a relação com as Deusas principais das duas escolas e como isso impacta no misticismo experimentado pelos fiéis. Antes, faremos um pequeno percurso pelo feminino e a mulher nas escrituras védicas, numa tentativa de destacar aspectos comuns que aparecem sobre a mulher nos sagrados textos hindus.

2.2 O feminino e a mulher nas Escrituras Védicas

O Ṛg Veda é o mais antigo documento de poesia ritual religiosa e o mais extenso texto escrito preservado da Antiguidade. Nele, estão 1028 hinos recitados durante os sacrifícios e, assim, temos 10.589 versos organizados em 10 cantos (ou tomos). O nome do livro pode ser traduzido como “O Saber da Estrofe Recitada” e muito dos ritos ainda têm como base os hinos contidos tanto no Ṛg Veda quanto nos outros três Vedas, Sāma, Yajur e Atharva e suas derivações. A tradição não manteve datas das composições ou mesmo os nomes dos autores dos Vedas, por considerar que estes textos são eternos e frutos de uma revelação divina, diferente dos Smṛtis, onde o sábio – ainda que possa ser considerado mitológico – assina o livro. Porém, parte da autoria é destacável, pois muitos hinos sugerem um autor ou autora, mesmo que os tenhamos como apenas compiladores. E nos deteremos, portanto, nos hinos que falam sobre a mulher, sobre a criação e aqueles que são de autoria feminina, o que é algo raro no compêndio literário védico, mas acontece justamente no livro mais antigo.

Mulheres *ṛṣis* (*ṛṣikas* – “sábias videntes”) revelaram o conhecimento védico a outras pessoas e isto está presente no Ṛg Veda. Por exemplo, o 126º hino do primeiro livro do Ṛg Veda foi revelado por uma mulher chamada Romaśa. O hino 179 foi escrito por Lopāmudrā, que era uma importante filósofa e esposa do sábio Agatsya. Outras, como Viśvavārā, Śaśvatī, Gargī, Maitreyi, Apala, Ghoṣa e Aditi instruíram Indra, o rei das divindades, no conhecimento superior de Brahman. Elas são chamadas em sânscrito de *Brahmavādinīs*, as oradoras e reveladoras de Brahman, que neste contexto pode ser traduzido como *a verdade espiritual*. Mais de 30 *ṛṣikas* são consideradas autoras de hinos do Ṛg Veda.

Nos Purāṇas e Itihāsas, as mulheres, ainda que não sejam autoras dos livros e versos, possuem voz ativa e diversos diálogos e ensinamentos nos livros. Como exemplo, podemos destacar as orações da Rainha Kuntī a Kṛṣṇa, presentes no Bhāgavata Purāṇa (1.8.18-43), de conteúdo profundamente filosófico e teológico⁷⁷. Neste campo, a presença e protagonismo delas é significativamente maior que no compêndio bíblico judeu-cristão, e não raramente as vemos em diferentes papéis de destaque. Como exemplos, temos princesas (Draupadī), rainhas (Kauśalyā), ascetas (Śabarī), guerreiras (Viśpālā), sábias (Sulabha)⁷⁸ etc.

Ainda no Ṛg Veda, temos o primeiro trecho do que poderíamos considerar algo como um “mito da criação”. Apesar da cosmologia védica ser bastante desenvolvida e ganhar muito em teologia e filosofia mais tarde nos Purāṇas, os hinos 129 e 90 do canto 10 do Ṛg Veda já apresentam o tema e nele vemos um equilíbrio entre elementos masculinos e femininos (“Havia semeadores [masculinos], havia poderes [feminino]. Aqui [embaixo], a natureza [feminina] e o impulso [masculino], acima, além”). Já o hino 10.90, chamado de *Puruṣa-sūkta*, retoma a essência do Todo e apresenta o Puruṣa como o próprio Ser Divino. Deste hino, que, como

⁷⁷ Apenas para exemplificar o que afirmamos, destacamos alguns versos das orações de Kuntī: “Śrīmatī Kuntī disse: Ó Kṛṣṇa, ofereço-Vos minhas reverências porque sois a personalidade original e não sois afetado pelas qualidades do mundo material. Vós existis tanto dentro como fora de tudo e, ainda assim, sois invisível para todos. Estando além do alcance da limitada percepção sensorial, sois o fator eternamente impecável, coberto pela cortina da energia ilusória. Sois invisível para o observador tolo, exatamente como um ator caracterizado como um personagem não é reconhecido” (Bhāgavata Purāṇa, 1.8.18-19). “Meu Senhor, ó Onipotente, podeis facilmente ser alcançado, mas apenas por aqueles que estão materialmente esgotados. A pessoa que está no caminho do progresso material, tentando aprimorar-se com parentesco respeitável, grande opulência, educação elevada e beleza corpórea, não pode aproximar-se de Vós com sentimento sincero. Minhas reverências são para Vós, que sois a propriedade dos materialmente empobrecidos. Nada tendes a ver com as ações e reações dos modos materiais da natureza. Vós sois autossatisfeito e, portanto, sois o mais amável e sois o mestre dos monistas. Meu Senhor, considero que Vossa Onipotência é o tempo eterno, o controlador supremo, sem começo nem fim, o onipenetrante. Sois igual para com todos ao distribuir Vossa misericórdia. As dissensões entre os seres vivos se devem ao convívio social. Ó Senhor, ninguém pode entender Vossos passatempos transcendentais, que parecem ser humanos e são tão desconcertantes! Ninguém é para Vós objeto especial de favorecimento, nem tendes objeto algum de inveja. As pessoas apenas imaginam que sois parcial. É realmente desconcertante, ó alma do universo, que Vós trabalheis, embora sejais inativo, e que Vós nasçais, embora sejais a força vital e o não-nascido. Vós desceis em pessoa entre os animais, homens, sábios e seres aquáticos. Realmente, isso é desconcertante” (Bhāgavata Purāṇa, 1.8.26-30).

⁷⁸ O debate de Sulabha com o Rei Janakā é um momento interessante do Mahābhārata, quando a sábia renunciante levanta uma questão de gênero muito relevante, evocando a natureza transcendental da existência, acima da identificação corpórea material: “Sulabha disse: O contato de alguém que é emancipado com outro que o foi, ou Puruṣa com Prakṛti, não pode levar à mistura do tipo que você teme. Somente aqueles que consideram a alma idêntica ao corpo e que pensam que as diversas ordens e modos de vida são realmente diferentes uns dos outros, estão sujeitos ao erro de supor que uma mistura seja possível. Meu corpo é diferente do seu. Mas minha alma não é diferente da tua. Quando sou capaz de perceber isso, não tenho a menor dúvida de que meu entendimento realmente não permanece em você, embora eu tenha entrado em você através do Yoga” (Mahābhārata, capítulo 321, Shanti Parva).

comenta Oliveira (2010), já evidencia o ritual como um ordenador do mundo para os textos védicos, destacamos o aspecto feminino da criação como Viraj, que se origina do Puruṣa para gerá-lo novamente. Outro termo feminino do hino é *bhūmi*, a Terra, personalidade divina que representa e anima o nosso planeta, considerada nos Purāṇas uma consorte do Ser Supremo Viṣṇu e reverenciada num popular mantra recitado matinalmente: “Ó Mãe Terra (*Bhūmi*), vestida com oceanos e adornada por montanhas, ofereço minhas humildes reverências a ti, que é a esposa do Senhor Viṣṇu. Por favor, me perdoe por pisar em ti” (*Bhūmi Vandana*).

Como pontua Gisele Oliveira:

juntamente com o pensamento bramânico que apresenta a tríade divina de Brahman (“Todo-penetrante”), Paramātmā (“Superalma”) e Bhagavan (“Suprema Pessoa”), será introduzida uma conceituação de feminino e masculino universal: Puruṣa e Prakṛti. Puruṣa, como Homem Primordial, Suprema Pessoa, é gerado por Viraj, ou Prakṛti, processo por meio do qual seria investido dos elementos materiais para que, ao ser sacrificado, seu corpo dê forma a esse mundo fenomenal, pois Prakṛti é descrita como a energia complementar da criação, responsável pelos elementos grosseiros, sutis e pela alma individual (*jīva*) que habita as entidades vivas (Oliveira, 2010, p. 71-72).

Oliveira destaca que, neste ponto, apesar de haver uma ênfase na complementaridade dos gêneros, a relação do masculino Puruṣa e o feminino Prakṛti é de subalternidade. Retomaremos este conceito de masculino e feminino na teologia Vaiṣṇava Gauḍīya, mas neste ponto do Ṛg Veda a pesquisadora entende que:

Em outras palavras, apesar da exigência dos pólos masculinos e femininos para a criação, o energético (como fonte) é predominante em relação à energia, determinando uma dinâmica que está presente no ritual e nas relações sociais: apesar do masculino e do feminino serem imprescindíveis, há uma relação de dependência, de submissão, do feminino, e de predominância do masculino. [...] E uma vez que assim foi no começo, assim deverá ser perpetuado: é isso que o *Puruṣa-sūkta* postula como cosmogonia, como organização sócio-ritual. (Oliveira, 2010, p. 72).

Esta subalternidade será, de certa forma, teologicamente revogada posteriormente pelas tradições Śāktas. Oliveira aponta essa subalternidade ao mesmo tempo em que exalta que, na teoria ritual bramânica, elemento central da sua pesquisa, a mulher é *imprescindível* e valorizada. Sem ela, o rito não pode ser realizado e o homem nunca é completo. Para Oliveira, “o ponto de mutação da condição das mulheres indianas se dá a partir não do surgimento, mas da expansão do budismo na Índia” (2010, p. 84). Em sua pesquisa, ela aponta que a determinação budista do monacato como meio de libertação e o repúdio deles ao ritual védico

atinge diretamente o status da mulher, pois, de um lado, privilegia os monges – as monjas serão aceitas muito posteriormente e, mesmo assim, apenas como tal, sem possibilidade de se tornarem sacerdotisas (líderes e mestras); o que ocasiona o surgimento dos mosteiros (novo âmbito ritual e sua institucionalização) de monges celibatários, ao invés das práticas sagradas familiares principais”. Já o “repúdio ao ritual elimina a prática feminina sagrada e social fundamental: suas funções e status na arena sacrificial e, assim, na vida social (Oliveira, 2010, p. 84).

David Kinsley (1986) destaca ainda uma questão interessante sobre o R̥g Veda e as deusas, pontuando o papel reduzido delas em relação a divindades masculinas no texto, algo que não acontece nos Purāṇas. Ainda que o panteão apresentado no livro seja desestruturado e difícil de ser compreendido em uma mitologia coerente se tomado isoladamente, até pela natureza de glorificação a divindades a partir de rituais, é óbvio para o autor que mesmo as divindades femininas mais presentes e exaltadas no livro, como Uṣas e Pṛthivī, estariam no máximo no terceiro escalão de importância e reverência, e nenhuma referência a uma Grande Deusa é feita. Nada de Durgā ou Lakṣmī, como veremos adiante. Porém, Kinsley entende que o destaque que as deusas passam a ter na literatura posterior pode ser até um resgate de algo que elas já possuíam antes. Entendendo que o Śruti existia primeiramente na oralidade e que as deusas eram (e são) frequentemente cultuadas em vilas e possuíam uma liturgia mais popular que bramânica, não é difícil supor que o culto a elas foi preterido por determinados grupos. Porém, mesmo em estudos modernos, muito da adoração popular das deusas foi preterido pelos pesquisadores homens, tido como algo de menor importância, folclórico, exótico ou irrelevante.

2.2.1 A inteligência e os ‘deveres’ femininos

Ainda analisando os Vedas, não é raro ouvir ou ler citações de escrituras hindus que afirmam que as mulheres são menos inteligentes ou que não são dignas de confiança. Porém, algumas vezes isso se deve a uma exegese equivocada. Por exemplo: “Não pode haver nenhuma amizade com uma mulher. Seu coração é mais cruel que de um chacal” (R̥g Veda 10.95.1). Este é um dos versos constantemente citados por leitores do hinduísmo que advogam uma supremacia masculina, porém, um olhar mais amplo revela: [Urvaśī diz] “Não morra Purūravā, não caia; não deixe que os lobos medonhos lhe devorem. Amizade feminina não existe; os corações das mulheres são corações de chacais”. Contextualizando o verso, entendemos que Urvaśī – uma mulher – está se dirigindo com ciúmes a Purūravā, o seu amado, para que ele não desenvolva amizade com outra mulher. Como uma pessoa que temia a separação de seu amado, Urvaśī disse isso com ciúmes e possessividade. Atualmente poderíamos destacar certa ausência de uma polêmica sororidade de Urvaśī com uma mulher que tentava se apossar de seu marido, mas esta seria outra discussão, que não defenderia uma falta de caráter intrínseca à mulher, como uma leitura deslocada deste verso sugere.

Em outros contextos, a tal “falta de inteligência” feminina pode ser entendida, a partir de uma hermenêutica feminista, como uma exaltação a um coração mais maleável, que tende sempre ao perdão. Esta pureza de coração é considerada perigosa para a pessoa em um mundo degradado, o que faz com que sábios destaquem que as mulheres, crianças e *brāhmaṇas* deveriam sempre ser cuidados e protegidos dos maus. Se não bastasse Sarasvatī, a deusa da inteligência e da sabedoria, ser uma mulher, o Atharva Veda (7.47.1-2) diz: “Ó mulher! Tu és a mantenedora do conhecimento de todos os tipos de ações (*karma*). Ó mulher! Tu sabes tudo. Por favor, dá-nos a força da prosperidade e riqueza”. E “Ó mulher! Utiliza teu intelecto védico em todas as direções de nossa casa!” (Atharva Veda, 14.1.64). No mesmo Veda (7.38.4) também é dito: “As mulheres devem fazer parte das câmaras legislativas e colocar sua visão na linha de frente”. O Atharva Veda possui ainda hinos que clamam até pela aura presente nas garotas e na prosperidade inerente às mulheres (12.1.25). E novamente do R̥g Veda (1.164.41) temos:

Ó homens e mulheres! Uma mulher erudita que tenha praticado ou que ensine um, dois ou três Vedas ou quatro Vedas e quatro upavedas, junto com gramática, etimologia etc. e dissemina este conhecimento para todo o mundo e remove a ignorância das pessoas é fonte de felicidade para o mundo inteiro. Uma mulher que estuda e ensina todas as partes dos Vedas traz progresso a todos os seres humanos.

Outros pesquisadores entendem que, as mulheres possuíam um *status* até de superioridade em relação aos homens na Índia, contestando, inclusive, as injunções do Manusmṛiti (5.146-169), e seu tratado sobre os deveres femininos (*strī-dharma*), que basicamente colocam a mulher como totalmente dependente de pai, marido, filho ou algum parente masculino, circunscrita ao ambiente doméstico:

Na infância, ela deveria permanecer sob o controle do pai, na juventude, sob o controle do marido, e na morte do marido, sob o controle dos filhos; a mulher nunca deve recorrer à independência. Ela não deve buscar a separação do pai, do marido ou dos filhos: ao se separar, a mulher tornaria ambas as famílias desonrosas. Ela deve estar sempre alegre e alerta nos trabalhos domésticos; ela deveria ter os utensílios bem limpos e nos gastos ela deveria ser fechada. Aquele a quem seu pai a der, ou seu irmão com a permissão do pai, ela o atenderá enquanto ele viver e não o desconsiderará quando ele morrer (Manusmṛiti 5.146-150).

O Manusmṛiti, um livro que, como vimos, está na categoria dos Dharmasāstras, cuja datação é proposta entre 1250 AEC ao terceiro século da EC, é frequentemente questionado por historiadores, que ponderam sobre o *status* e até a autenticidade do tratado como livro de leis, alegando que ele pode ter tido diversas interpolações, e até é possível que tenha servido de referência, mas não há registro real de um reinado indiano que baseou suas leis no antigo código do mitológico pai da humanidade, Manu. Porém, ainda que seja questionado por historiadores, o livro é inegavelmente influente e venerado pelas tradições hindus.

Foi, sobretudo, na era colonial britânica que o livro foi utilizado como um código para os hindus, em contraste com as leis para os muçulmanos, enfatizando determinados pontos do livro e ignorando outras seções. Em relação à posição da mulher, o Manusmṛiti, também conhecido como Manusmṛiti, é bastante dúbio. Por um lado, o texto, além de colocar a mulher como

submissa ao homem (pai, marido, filho, cunhado), ainda é rígido na questão da relação entre castas, deixando claro que a mulher só poderia se relacionar com um homem de sua casta ou superior, jamais um inferior, não podendo se casar novamente após a viuvez – com exceções – prescrevendo punições caso a mulher cometa deslizes de conduta. Não podemos ignorar que o livro é igualmente duro em relação a deveres e erros masculinos. Por outro lado, o mesmo texto, em passagens menos utilizadas por leitores e comentadores machistas, exalta a mulher e diz que ela deve ser honrada, adorada, estar sempre feliz e satisfeita, fazer os ritos ao lado do marido e sua felicidade é a garantia de satisfação e presença das divindades na família. O livro de leis (3.56-57) adverte, por exemplo: “Onde as mulheres são honradas, lá os deuses estão satisfeitos, mas onde as mulheres não são honradas, nenhum rito sagrado dá frutos. Onde as mulheres da família vivem tristes, a família logo perece completamente, mas a família onde elas são felizes, sempre prospera”. Tal instrução parece tão importante que aparece praticamente da mesma forma no épico Mahābhārata, sendo falada por Bhīṣmadeva, um personagem central na história, considerado o grande avô da família real principal do grande livro. Ainda assim, reforçamos que o Manusmṛiti é constantemente utilizado para justificar uma dominação sobre a mulher e pouca ou nenhuma ênfase é dada aos versos de glorificação e proteção delas. Oliveira (2010, p. 37) ressalta ainda que a mulher discreta e subordinada que aparece no texto “jurídico-religioso não é a mulher por vezes agressivamente ativa e independente na literatura épico-bramânica” [Itihāsas e Purāṇas].

Outros textos clássicos também trazem contrapontos a essa questão, como o Yajur Veda (20.9), que diz: “Há direitos iguais para homens e mulheres serem apontados como governantes”. Mesmo o Kāma-sūtra diz que o ideal é uma relação harmoniosa, quando tanto homem quanto a mulher dão prazer mútuo um ao outro, e quando os parentes de ambos os lados respeitam uns aos outros. Em relação ao papel da mulher nos Dharmasāstras, Kinsley (1986) ressalta o contraste disso com as deusas em sua mitologia, sobretudo nos Purāṇas. Para Kinsley, o papel das deusas na literatura expressa muito do pensamento hindu sobre os papéis de gênero, relacionamentos e identidade sexual.

Muitos mitos das deusas parecem ter um deleite particular em escalar mulheres em papéis que aparentam ser contrários aos papéis sociais femininos descritos nos Dharma-sāstras. [...] Muitas deusas são escaladas de forma não-tradicional,

funções “masculinas” que expressam pensamentos não-convencionais, quizá até experimentais, sobre seus papéis de gênero (Kinsley, 1986, p. 4).

Ainda que tenhamos personagens femininas extremamente relevantes e atuantes e uma riqueza de possibilidades trazidas pelas deusas, os textos estão sim, como a Bíblia, repletos de passagens que podemos entender atualmente como machistas ou (altamente) misóginas. Como são de forma majoritária escritos por homens e, por muito tempo, apenas interpretados por homens – muitos deles ascetas e celibatários –, as escrituras reforçam em diversos momentos ideais de mulheres castas e submissas, jamais independentes, como declarado no Manusmṛiti. Como lembra Oliveira (2010, p. 38), as imagens que temos delas foram “mediadas, mantidas e transmitidas por homens, não sendo, é claro, as imagens diretas das reais mulheres da Antiguidade indiana e nem mesmo retratos idealizados que tais mulheres teriam feito de si mesmas”. Como alguns exemplos destas passagens, podemos citar o Śiva Purāṇa (54.43), onde temos a mesma ideia de devoção ao marido: “Ó Deusa, o marido é superior a Brahmā, Viṣṇu ou Śiva; para uma senhora casta seu marido está no mesmo nível de Śiva”. O Padma Purāṇa (52.23) segue a mesma linha com palavras mais duras: “Seu pai a protege na infância; seu marido a protege em sua juventude; seus filhos a protegem na velhice. Uma mulher nunca merece liberdade”. Aliás, este capítulo 52 do Padma Purāṇa é altamente ofensivo às mulheres, com versos como: “Para as mulheres, ninguém é querido; nem há ninguém que não lhes seja querido. Como vacas que procuram grama cada vez mais nova, elas procuram um amante cada vez mais novo” (52.10). Apesar de, com uma forma um tanto controversa, reconhecer o poder delas: “Dizem que na existência mundana, o céu, (o bem da) família, a mancha, o sucesso ou o fracasso, o filho, a filha, o amigo dependem da mulher” (52.32). Mas fica no extenso Skanda Purāṇa (4.4.12), possuidor de mais de 80 mil versos, a provável pior citação escritural sobre a mulher: “Embora atacada por palavras iradas, ela nunca expressa seu descontentamento; embora agredida, ela continua satisfeita com você. Se você disser ‘Faça isso’, ela responde: ‘Ó senhor, saiba que isso foi feito’”. Este capítulo, aliás, elabora sobre “as características da mulher casta” nesta linha de obediência e subserviência irrestrita ao marido. Nos Itihāsas, esta devoção ao marido é constantemente ilustrada pelas histórias de Gāndhārī, que ao se casar com o cego Dhṛtarāṣṭra no Mahābhārata decide vender seus olhos para também não enxergar, e Sītā, no Rāmāyaṇa. Apesar de Sītā ser uma divindade, no livro ela está no lugar de uma humana

exemplar, já que o Rāmāyaṇa é um épico que estabelece a conduta ideal em distintos papéis sociais. Assim, quando ela decide seguir o marido Rāma nos 14 anos de exílio na floresta que ele foi submetido, abandonando todo o luxo palaciano, este se torna um ato de rendição dela ao marido. Ela viveria com os mesmos rigorosos votos ascéticos que ele jurou cumprir. Contudo:

Logicamente, isso tem um simbolismo imenso de que nenhum luxo vale mais que o relacionamento com Deus, já que Rāma é uma encarnação divina, e também com um marido excelso (“na alegria e na tristeza”), o que é reiterado pela própria Sītā e por Kauśalyā na despedida, que louva sua nora pela decisão de acompanhar o cônjuge, dando-lhe instruções de como fazer isso de maneira impecável. Por serem totalmente fiéis um ao outro e nunca deixarem de se servir e se proteger mutuamente, Sītā e Rāma são considerados o exemplo máximo de esposo e esposa. Há um debate moderno sobre este tema, com muitos hindus reivindicando que suas esposas não são fiéis e servis e, portanto, não seguem o exemplo de Sītā. Porém, as mulheres contra-argumentam dizendo que não é possível ser Sītā quando o marido se recusa ou não é capaz de ser Rāma (Carvalho, 2020, p. 37).

O olhar deslocado para Gāndhārī e Sītā estabelece ainda uma meta para mulheres incompatível com a maioria dos atuais maridos, que não são Dhṛtarāṣṭra e Rāma, que, pelos textos, seguiam também as injunções de proteção, dedicação, cuidado, respeito e amor para com suas esposas, também expressos nos antigos códigos de leis. Assim, para um olhar atento, o Manu-saṁhita traz questões relevantes em uma hermenêutica feminista. O esposo é “um com sua esposa” (Manu-saṁhita, 9.45) e deve protegê-la e satisfazê-la como dever supremo. Mesmo que ele tenha votos ascéticos, deve imediatamente satisfazer sua esposa se ela o desejar. Gisele Oliveira (2010) apresenta para esta questão um retorno ao Ṛg Veda, com o hino 1.179. Nele, Lopāmudrā conversa com seu esposo Agastya, que era um asceta. Por seu marido praticar ascetismo, ela o seguia no mesmo voto, mas era ativamente sexual e passivamente asceta:

[Lopāmudrā] Por muitos outonos idos me esforcei [em ascetismo e austeridade]

Dia e noite e cada amanhecer trouxe a velhice mais e mais próxima;

Velhice que corrompe a glória dos corpos.

Touros [homens] viris devem unir-se com suas esposas.

Pois mesmo os homens do passado, que agiram de acordo com *ṛta* [ritual] e falaram sobre *ṛta*, interromperam [seu ascetismo] ao encontrarem seu fim [objetivo].

Que as esposas se unam com seus touros.

[Agastya] Todo esse esforço [ascético] motivado pelos *devās* não é em vão.

Vençamos juntos todos os nossos inimigos e ganhemos o combate superável por cem maneiras, quando frente a frente nos unamos como homem e mulher.

[Lopāmudrā] O desejo me subjugou como um touro que ruga e é contido.

O desejo me sacode de um lado ao outro; para todos os lados.

[*ṛṣi* narrador] Lopāmudrā exaure o touro viril ofegante.

A mulher desejosa esgota o sábio homem.

[Agastya] Pelo *soma* que tomo declaro do meu coração;

Que *Soma* nos purifique de qualquer falha, pois de muitos anseios é constituído os homens.

[*ṛṣi* narrador] Agastya, assim, arando com seu arado, desejoso por progênie e força, cultivou, como *ṛṣi* apaixonado, ambos os caminhos alcançando a realização de seus elevados anseios entre os *devās*⁷⁹.

Uma leitura cuidadosa deste hino é importante. Oliveira comenta que Agastya não se degradou em suas práticas ascéticas por ceder aos apelos sexuais da esposa, já que isso também era um dever dele enquanto marido. Como diz o Manu-saṁhita (3.45), “Sempre fiel à sua esposa, que o esposo se una a ela, satisfazendo-a, na época propícia ou sempre que houver desejo, com exceção do período menstrual”. Não há, originalmente, uma aversão ao sexo na Literatura Védica, pois era considerado legítimo e universal. Por isso, portugueses e ingleses se chocaram tanto ao ver, como literatura sagrada, um tratado erótico como o Kāma-sūtra, a poesia devocional do Gītā Govinda, ou ainda os templos com suas esculturas altamente eróticas e dançarinas sagradas (*devadāsīs*, não por acaso consideradas prostitutas e perseguidas por governos estrangeiros, como veremos adiante). A visão do sexo como algo negativo e a mulher como uma agente maléfica por ser, aos olhos do homem, atrelada ao corpo, ao desejo e à matéria, é altamente discutível neste contexto. Oliveira comenta que

o aspecto sensual de *kāma* [desejo], o fato de ele se expressar primordialmente através do corpo, de um corpo que goza e ostenta o prazer de seus órgãos, contrasta fortemente com a ‘diabolização, na Idade Média ocidental, da carne e

⁷⁹ Tradução para o português de Oliveira (2010).

do corpo, entendidos como um lugar de devassidão, como um centro de produção do pecado'. Além de se recusar a opor o espiritual ao corporal, o pensamento brahmânico trata a sexualidade humana como algo que deve ser usufruído com arte e aprimoramento. Agir em um intercurso sexual ou se alimentar levado apenas pelos impulsos naturais é agir em ignorância, mas agir sob a guia do *dharma*, com a dose própria de cada camada social, é agir em sabedoria, sem aprisionamentos da mente ao temporário. É por isso que a ênfase no amor físico é de fato a forma indiana de humanização da sexualidade, e não sua animalização. Nessa perspectiva, o homem adquire mérito não pela negação da existência do corpo e de seus deleites, mas por refiná-los e trazê-los sob o controle de sua vontade (Oliveira, 2010, p. 112).

Esta ritualização sofisticada do sexo é, neste contexto, algo que diferencia o ser humano do puro impulso animal. Mesmo na Bhagavad-gītā (7.11), Kṛṣṇa afirma ser a vida sexual que não é contrária aos princípios religiosos. O filósofo e escritor francês Guy Sorman comenta que “a feminilidade e a ambiguidade sexual da Índia são a própria antítese da virilidade ocidental. O pudor era bastante desconhecido dos antigos artistas indianos, que não tinham noção dos “pecados da carne” com os quais a civilização ocidental está tão preocupada até hoje” (Sorman, 2001, p. 197).

Nos Purāṇās e Itihāsas, contudo, diversas vezes as mulheres são colocadas em posições constrangedoras, como que constantemente perturbando o marido sábio em busca de sexo, como no caso da história de Diti com Kaśyapa Muni (Bhāgavata-Purāṇā, 3.14)⁸⁰. Porém, em muitas passagens, como já destacamos, vêm das mulheres diversas instruções sobre o *dharma* correto,

⁸⁰ “Diti, filha de Dakṣa, estando atormentada pelo desejo sexual, pediu a seu esposo, Kaśyapa, filho de Marīci, que tivesse relação sexual com ela à noite para gerarem um filho. O Sol estava se pondo, e o sábio estava sentado em transe após oferecer oblações à Suprema Personalidade de Deus, Viṣṇu, cuja língua é o fogo sacrificatório. Naquele local, a bela Diti expressou seu desejo: Ó sábio, o Cupido está tomando de suas flechas e me atormentando violentamente, assim como um elefante louco agita uma bananeira. Portanto, sê bondoso comigo, mostrando-me completa misericórdia. Eu desejo ter filhos, e muito me angustia ver as opulências de minhas co-esposas. Se procederes assim, serás feliz. Uma mulher é honrada no mundo pela bênção de seu esposo, e um esposo como Vossa Graça ficará famoso por ter filhos porque te destinas à multiplicação das entidades vivas. (Bhāgavata-Purāṇā, 3.14.8-12). Após mais pedidos, Kaśyapa respondeu positivamente (3.14.17-19): “Ó aflita, satisfarei sem demora qualquer desejo que te seja querido, pois quem mais além de ti é a fonte das três perfeições da liberação? Assim como se pode cruzar o oceano com resistentes embarcações marítimas, da mesma forma pode-se atravessar a perigosa situação do oceano material vivendo-se com a esposa. Ó mulher respeitosa, uma esposa é tão auxiliadora que é chamada de a melhor metade do corpo do homem, isso por causa de sua partilha em todas as atividades auspiciosas. Um homem pode mover-se sem ansiedade, confiando todas as responsabilidades à sua esposa”. Porém, o sábio insistiu que aquela não era uma hora adequada para gerar filhos, e que a esposa deveria esperar. Porém, Diti não esperou e agarrou o seu marido, que teve que corresponder. O ato feito por impulso, sem o ritual necessário, geraria filhos demoníacos, o que fez com que o sábio repreendesse a sua esposa.

como Sītā⁸¹ e Mandodarī, no Rāmāyaṇa, Draupadī e Subhadrā, no Mahābhārata. Importante ainda destacar que o ápice narrativo destes dois épicos, inclusive, acontece como consequência a ofensas cometidas contra mulheres virtuosas (Sītā e Draupadī), o que é considerado nestes textos inadmissível.

2.2.2 O casamento e a maternidade

Se toda a existência para o hindu é ordenada por meio de ritos, o mais importante de toda a Literatura Védica e até hoje na sociedade hindu é o *vivāha-saṃskāra*, o casamento. O Bhaviṣya Purāṇa, bem como o Mahābhārata e o Manu-saṃhita, descrevem oito tipos de casamento, que se diferenciam a partir de como a noiva chega ao noivo:

Aquele [casamento] no qual a noiva é oferecida, vestida e adornada, a um noivo versado nos Vedas e de bom caráter, convidado pelo pai, é o [de tipo] Brahmā. Aquele em que a noiva é concedida, devidamente adornada, a um oficiante de um sacrifício sendo celebrado [como dádiva aos oficiantes] é chamado de Daiva. O casamento de acordo com a lei no qual a noiva é dada em matrimônio após o noivo oferecer dois bovinos é o Ārṣa. O tipo em que a noiva, após ser homenageada, é concedida em matrimônio, com as palavras “que juntos ambos pratiquem o *dharma*”, é conhecido como Prājāpatya. O casamento realizado após o noivo oferecer riquezas à família da noiva e a ela, com o consentimento dela, é chamado de Āsura. A união voluntária por desejo passional [sexual] recíproco entre os noivos é chamada Gandharva. Aquele que se dá pelo rapto da noiva lamentosa e chorosa de sua casa, a custo de ferir ou matar seus guardiões ou parentes é conhecido como Rākṣasa. Quando um homem se aproxima sigilosamente de uma jovem dormindo, intoxicada ou desprotegida, o pior e mais baixo dos casamentos se dá: o Paisāca (Manu-saṃhita, 3.27-34).

Os textos não apresentam consenso sobre a validade dos quatro últimos, mas são unânimes no elogio aos três primeiros e condenação do último. O Mahābhārata enfatiza, porém,

⁸¹ Como exemplo, podemos destacar a declaração de Sītā sobre o perdão, que se assemelha ao tratado de Draupadī sobre o mesmo tema no Mahābhārata: “Qualquer sofrimento que eu tive aqui foi resultado de meus próprios enganos no passado, pois essa é a lei universal. Assim, há uma máxima ancestral que é sempre o código dos virtuosos: “uma pessoa justa nunca considera as ofensas dos outros contra si mesma. A todo custo, ela deve observar um voto de jamais retornar o mal com o mal, pois o virtuoso considera o bem como o seu ornamento. Compaixão deve sempre ser exibida contra os pecadores, pois ninguém jamais está livre de pecados” (Dharma, 1998, p. 381).

que casar-se com uma mulher que não gosta do marido só traz degradação e misérias, enquanto outras histórias do épico, como as de Subhadrā e Rukmiṇī, ilustram como a jovem podia escolher seu marido, o que encontra eco até no Ṛg Veda (27.12). Nos Purāṇas, menciona-se ainda que se uma jovem já tivesse se interessado por alguém, não poderia ser entregue a outro (Bhagavata Purāṇa, 3.22.18).

Um detalhe importante no que Oliveira (2010) chama de *teoria ritual bramânica*, é que o homem não pode fazer ritos sem ser casado ou sem sua esposa, pois ela é sua metade.

Um homem é visto como um meio-homem até que se casa com uma jovem compatível. Por essa razão, um homem deve se casar quando propício, considerando os aspectos auspiciosos da jovem. Assim como uma carruagem com uma só roda, ou um pássaro com uma só asa, é inútil, da mesma forma, um homem sem uma esposa é considerado incapaz de cumprir os deveres da vida (Bhaviṣya Purāṇa, 6.29-30).

Desta forma, a presença da esposa é uma exigência nos sacrifícios védicos e sua participação no ritual não é substituível. Curiosamente, alguns textos permitem que mulheres façam rituais sem os maridos, mas não o contrário. Ao se casar, o esposo e a esposa se convertem num “casal sacrificante”. Ao analisar o rito, Gisele Oliveira assinala que, assim como a mulher é a porta de entrada do ser humano no mundo a partir da gestação e do parto, em uma arena de sacrifício védica ela exerce a mesma função, “conectada ao doméstico, à família e à fertilidade. [...] Ela é a genitora dos participantes, do microcosmo ritual, assim como Prakṛti, contraparte de Puruṣa na criação do mundo fenomenal” [...], o patrono do sacrifício, a causa, a vítima e o desfrutador ao mesmo tempo (Oliveira, 2010, p. 207).

Se no rito védico, ordenador social, a fertilidade é algo essencial, essência da feminilidade, isso é de fato expresso em diversos textos sagrados que destacam a posição suprema da mãe na sociedade. No Mahābhārata temos: “A mãe é igual a dez pais, ou igual até mesmo a toda a Terra. Não existe alguém superior à mãe. Com efeito, é superior a todos os demais em merecimento de reverência e respeito. É por isso que as pessoas oferecem tanto respeito à mãe”. (Mahābhārata, Anuśāsanaparva, 105.15-16). Em outro verso, diz-se que: “Não existe uma escritura superior aos Vedas, não existe um *guru* igual à mãe, não existe obtenção

superior à virtude, e não existe penitência melhor do que jejuar”. (Mahābhārata, Anuśāsanaparva, 106.65). O Nārada Purāṇa (1.14.18) compartilha essa reverência, afirmando: “Qualquer um que rejeite seus pais por serem caídos será punido com a multa monetária mais alta. Somente o pai pode ser considerado caído; jamais a mãe”. E antes deles, o Ṛg Veda (8.1.6) já dizia: “Ó, Deus! Tu és mais para mim do que meu pai e irmãos, mas és igual à minha mãe”. Esta reverência maior à mãe é recomendada inclusive no tratamento às Divindades, quando a Deusa deve ser referida antes do Deus. Em um dos manuais de adoração mais importantes do Vaiṣṇavismo, o Nārada-pañcarātra, está dito:

Primeiramente, deve-se proferir o nome ‘Rādhā’. Apenas em seguida deve-se pronunciar o nome ‘Kṛṣṇa’ ou ‘Mādhava’. Se alguém pronuncia na ordem contrária, obtém o resultado de matar um *brāhmaṇa*. Śrī Kṛṣṇa é o pai do mundo, e Rādhikā é a mãe. A mãe é cem vezes mais digna de adoração e respeito do que o pai (Nārada-pañcarātra, 2.6-7).

Outros pesquisadores destacam o fato da palavra “*śakti*” (poder, energia) ser essencialmente feminina, advogando que as mulheres são assim superiores aos homens e que cidades e reinados foram destruídos por conta de ofensas ou agressões a uma única mulher, citando o Rāmāyaṇa, com o rapto de Sītā e a destruição do reino de Rāvaṇa, e a ofensa a Draupadī, com o fim da dinastia Kuru no Mahābhārata. Além da maternidade e da posição, como vimos, de professoras do conhecimento sagrado⁸², encontramos nos Vedas e no conjunto Itihāsa-Purāṇa mulheres envolvidas na guerra e proezas militares das mulheres. O Artha-śāstra, a escritura sobre códigos e artes militares, no capítulo 1.21, descreve mulheres que receberam educação militar e serviram para proteger o rei. O texto também menciona mulheres artesãs, mendicantes e mulheres que eram ascetas errantes.

Analisando a narrativa dos Purāṇas e Itihāsas, subentende-se em algumas histórias que a educação para as meninas era sim considerada muito importante e não acontecia como nos últimos séculos, em que apenas o menino é educado na escola do mestre (*gurukula*) enquanto a

⁸² Além das histórias da literatura purânica e dos versos védicos, uma distinção que o gramático do sânscrito Panini faz entre *Ācāryā* (uma professora) e *Ācāryāryāṇī* (esposa de um professor), e *Upādhyāyā* (uma preceptora) e *Upādhyāyāṇī* (esposa de um preceptor), é mais uma indicação de que as mulheres podiam ser não apenas estudantes, mas também professoras de conhecimento sagrado.

garota só aprende tarefas domésticas. Enquanto as meninas *brāhmaṇis* aprendiam a sabedoria védica, as garotas da comunidade *kṣatriya* (governantes e guerreiros) aprendiam o uso do arco e flecha e a montaria. Além das escrituras, evidências arqueológicas apontam para isso, como as esculturas de Barhut, representando amazonas habilidosas no exército, e a descrição do palácio de Chandragupta pelo historiador grego Megástenes como sendo guardado por mulheres fortemente armadas. Ou seja, a presença delas em todos estes locais contrasta com as injunções de delimitação doméstica do Manu-saṁhitā e se choca veementemente com a situação atual.

Isto faz com que alguns (vários) autores culpem outras influências culturais por esta conjuntura atual das mulheres, incluindo possíveis alterações nos textos sagrados, interpolações ou composições tardias, já com influências estrangeiras. Gautier (2002) afirma ter sido as influências muçulmanas a causa das mulheres serem relegadas. Ainda na linha de uma comparação com outras culturas e suas influências, Swami Abedananda diz que “A Índia dos Vedas nutria um respeito pelas mulheres que equivalia à adoração; um fato do qual parecemos pouco suspeitar na Europa quando acusamos o extremo Oriente de ter negado a dignidade da mulher e de ter feito dela apenas um instrumento de prazer e de obediência passiva”. E completa com entusiasmo: “O quê! Eis uma civilização, que não podeis negar ser mais antiga que a vossa, que coloca a mulher no mesmo nível do homem e lhe confere um lugar de igualdade na família e na sociedade” (Abedananda, 1998, p. 253).

Em seu famoso tratado “The Civilization of India”, Romesh Dutt, afirma que

as mulheres eram tidas com mais respeito na Índia do que em outros países antigos, e os épicos e a literatura antiga indianas atribuem a elas uma posição mais elevada do que os épicos e a literatura da Grécia antiga. As mulheres hindus gozavam de alguns direitos de propriedade desde a Era Védica, participavam de ritos sociais e religiosos e às vezes se distinguiam por seu aprendizado. O isolamento absoluto das mulheres na Índia era desconhecido nos tempos antigos” (Dutt, 2018, p. 21-22).

Radhakrishnan (1995, p. 140) levanta outro ponto importante, considerando que “a reclusão das mulheres era desconhecida nos tempos védicos”. O autor descreve que “as mocinhas levavam vidas livres e tinham uma voz decisiva na escolha dos seus maridos. Nas ocasiões festivas e nos torneios (*samana*), as meninas apareciam com toda a sua alegria”. Na

idade adulta, ele aponta que “as mulheres participavam da propriedade do pai e às vezes podiam permanecer solteiras, com os pais e irmãos”. E baseando-se em referências escriturais, diz que

o Atharva Veda refere-se às filhas que permanecem com os pais até o fim da vida. Uma parte da propriedade da família é dada a elas como dote, que se torna propriedade delas e é chamada de *strīdāna* em escritos posteriores. ‘O lar não é feito de madeira e pedra; mas onde está a esposa, aí está o lar’ (Radhakrishnan, 1995, p. 140).

De forma cuidadosa, mas enfática, outros pesquisadores seguem a linha de apontar para influências muçulmanas e cristãs na perda de liberdade da mulher, refletida no tratamento delas em textos sagrados posteriores, e sua quase prisão domiciliar na Índia, sobretudo no norte do país, que foi sensivelmente mais afetado por invasões do que o sul. O uso do véu do *sārī* sobre a cabeça de mulheres hindus e de roupas excessivamente cobertas também fica na conta de invasores, sendo considerados não só uma exigência religiosa dos conquistadores, mas também uma forma das mulheres hindus se esconderem, já que eram escravizadas com suas crianças pelos conquistadores. Já em alguns estados do sul da Índia o véu não é utilizado e muitas vezes seu uso é proibido dentro dos templos, onde você não pode ver as Deidades com a cabeça coberta. Antes disso, na grande maioria dos reinos hindus, fica evidente nas histórias épico-purânicas que as mulheres sequer cobriam os seios. Essa culpabilização nas invasões não deixa de ser razoavelmente polêmica, pois pesquisadores ocidentais acusam o hinduísmo de não ter pudor em se apropriar de elementos estrangeiros, ao mesmo tempo em que acusa invasões de serem responsáveis por todo e qualquer problema social e religioso que o país enfrenta nos últimos séculos.

Outra questão importante na atualidade, o dote não era recomendado escrituralmente, aparecendo em apenas um dos tipos de casamento que mencionamos anteriormente e, mesmo assim, repreendido por Manu. Oliveira (2010, p. 163) afirma enfaticamente que a “prática do dote é condenada na literatura, como venda da jovem”. Para alguns pesquisadores, o dote ganhou força durante o domínio britânico, devido à imensa pobreza que tomou conta da Índia.

Como afirmou Guru Dutt:

A posição das mulheres na Índia antiga era de liberdade e emancipação, e elas eram membros bem educados e respeitados da sociedade. A esposa compartilhava todos os privilégios do marido e era sua companheira e ajudante em suas atividades. A posição das mulheres era muito melhor do que em outros países dos tempos antigos. De que outra forma poderia ser numa cultura que colocava a Mãe antes do Pai em prioridade de reverência? *Matr devo bhava* [“considere sua mãe a Divindade”] – foi a primeira exortação Upanishádica aos jovens. Até onde sabemos, o Hinduísmo é a única religião cujo simbolismo coloca o Feminino no mesmo nível do Masculino no conceito profundo de Shiva-Shakti culminando na imagem de Ardharri-Isvara. O hindu honra o seu país como sua Pátria - Bharat Mata [“mãe Bharat”] e seu nacionalismo cresceu a partir da semente do Mantra - *Vande Mataram* [“reverências à Mãe”, hino nacional da Índia] (Dutt, 1943, p. 241).

Sobre a imagem sugerida por Dutt, a Ardhanārīśvara, é de fato uma das mais interessantes do hinduísmo. Metade Śiva, metade Śakti (Durgā ou Pārvatī), representa o princípio da complementaridade entre o masculino e o feminino. O nome quer dizer exatamente “Deus que é metade mulher”, e pode ser frequentemente encontrada em templos de Śiva e Durgā. Sua descrição nas escrituras se dá em vários Purāṇas, como o Skanda, Liṅga, Nārādīya, Viṣṇu, Kūrma e Mārkaṇḍeya. Isso nos leva a uma das mais importantes tradições hindus, o Śaktismo, que construiu uma importante teologia de devoção e ritos à Deusa, que analisaremos brevemente antes de entrarmos em nossas personagens principais do capítulo.

2.3 O Śaktismo – as várias faces da Deusa

Enquanto as tradições teístas dedicadas a Viṣṇu e Śiva e o monismo da filosofia do Vedānta Advaita dominam o estudo sobre as tradições hindus, a religião focada na Deusa Suprema segue extremamente popular e, até pouco tempo, ignorada academicamente, considerada, de forma preconceituosa, como apenas uma série de seitas folclóricas, exóticas e menos importantes. Contudo, as origens da adoração à Deusa (Devī) datam de milênios AEC e possuem uma vasta gama de rituais, percepções e imagens da Deusa, aglutinados hoje na tradição conhecida como Śaktismo. Apesar da origem pré-histórica, algumas elaborações teológicas dos Śāktas são relativamente recentes (para os padrões hindus), como a idéia de várias

deusas entendidas como aspectos e personalidades da Grande Deusa (Mahādevī), considerada por eles a divindade primordial.

Por um longo período – e ainda encontramos resquícios disso – alguns indólogos associavam a religiosidade dedicada às deusas aos drávidas do Sul da Índia, contrapondo a uma possível patriarcalidade dos arianos do norte, mas esta possível polaridade tem entrado em desuso acadêmico por conta dos constantes questionamentos à teoria europeia da invasão ariana. O fato é que várias estatuetas de deusas e representações de órgãos sexuais femininos (*yonis*) já foram encontrados em escavações arqueológicas, evidenciando que a religião da Deusa, ainda que não centralizada numa Mahādevī, já existia a muito mais tempo do que poderíamos supor⁸³.

Como já trouxemos, David Kinsley (1986) destaca que no Ṛg Veda não se encontra uma referência a uma Grande Deusa, nem aquelas que depois foram classificadas como *pan-hindus*, como Durgā ou Lakṣmī. Porém, uma das mais famosas partes do Ṛg Veda é um hino (125) do seu décimo capítulo, chamado Devīsūktam, que é hoje relido como uma grande glorificação à Mahādevī, sendo assim, essencial na tradição do Śāktismo. O texto diz:

Eu sou a Rainha, a colecionadora de tesouros, a mais atenciosa, a primeira daqueles que merecem adoração. Assim, os deuses me estabeleceram em muitos lugares, com muitas casas para entrar e habitar. Somente através de mim todos comem a comida que os alimenta. Cada homem que vê, respira, ouve a palavra pronunciada. Eles não sabem disso, mas eu resido na essência do Universo. Ouçam, todos, a verdade conforme eu a declaro: Eu, em verdade, anuncio e pronuncio a palavra que deuses e homens darão as boas-vindas. Eu torno o homem que amo extremamente poderoso, torno-o nutrido, um sábio e alguém que conhece Brahman. Eu dobro o arco para Rudra para que sua flecha possa atingir e matar aquele que odeia a devoção. Eu desperto e ordeno a batalha pelas pessoas. Criei a Terra e o Céu e resido como seu controlador interno. No cume do mundo, trago à luz o Pai: a minha casa está nas águas, no oceano. Daí eu prevaleço sobre todas as criaturas existentes como seu Eu Supremo Interno, e as manifesto com meu corpo. Eu criei todos os mundos à minha vontade, sem qualquer ser superior, e permeio e habito neles. A consciência eterna e infinita sou eu, é a minha grandeza habitando em tudo.

⁸³ Sobre estes estudos, de forma resumida, ver JOSHI, M. C. Historical and iconographical aspects of Shakta Tantrism, p. 39-55, in HARPER, Katherine Anne; Brown, Robert L. (org). *The roots of the Tantra*. Nova York: University of New York, 2002.

No texto, este hino é falado pela deusa Vāc, que é referenciada como uma criação do progenitor Prajāpati e depois se torna, ao lado dele, uma co-criadora. Posteriormente, este hino se converte em uma exaltação à Deusa no Śāktismo, que hoje, inclusive, transcende o hinduísmo e ganha novos contornos com o ressurgimento ocidental do culto à Deusa. Uma realidade diametralmente oposta aos estudos ocidentais do hinduísmo do século XIX, quando os cultos à Deusa e o Śāktismo foram a parte mais veementemente condenada e estigmatizada⁸⁴. Em sua história, segundo Gavin Flood:

Originalmente situada à margem do mundo brahmânico, a Deusa foi incorporada no culto purânico ortoprático. Por outro lado, no período medieval tardio, o culto tântrico à Deusa, vinculado à tradição Śrī Vidyā, passou por um processo de *brahmanização*. De forma geral, a ortopraxia hindu manteve a Deusa dentro de um enquadramento brahmânico. Entretanto, entre as castas inferiores, tribos e nos interstícios tântricos entre castas superiores e inferiores, a Deusa manteve-se à margem da autoridade brahmânica e preservou sua independência rebelde como símbolo de inversão dos valores bramânicos (Flood, 2014, p. 228).

O comentário de Flood destaca esta independência da Deusa até da ritualização masculina dos brâmanes, o que corrobora com o caminho independente desta tradição no Hinduísmo como um todo. Radhakrishnan (1989, p. 734) entende que o culto à Śākti está de alguma forma presente no Rg Veda, “no qual se encontra um hino em que a Śākti é representada como a incorporação da energia, o poder supremo pelo qual o universo é acolhido”. Para Flávia Bianchini,

seria um equívoco denominar de Śākta toda pessoa que cultua a Deusa. Praticamente todos os hindus a reverenciam de algum modo e, no nível mais popular, nas vilas, há importantes cultos às divindades femininas; mas a grande maioria dessas pessoas não pode ser caracterizada como Śākta. O devoto Śākta se diferencia desse respeito e culto generalizado à Deusa por considerar a Śākti como a divindade suprema, o poder do universo, e idêntico à realidade absoluta (Bianchini, 2013, p. 68).

⁸⁴ Um dos ápices disso é o popular filme “Indiana Jones e o Templo da Perdição” (1984), que traz uma desastrosa representação de uma espécie de “culto maligno” à deusa Kālī, com alto teor de preconceito étnico-religioso.

Se há vestígios de adoração a uma Grande Deusa nos Vedas, é nos Purāṇas que temos uma teologia e uma mitologia Śākta desenvolvida e sistematizada, com a “ideia unicista de uma “Deusa Suprema” (Mahādevī) que tudo abarca e que engloba todas as demais divindades” (Flood, 2014, p. 234). Um dos livros basilares do Śāktismo é o Devī Māhātmya, que é um trecho do Mārkaṇḍeya Purāṇa, mas que praticamente assumiu o *status* de uma escritura independente. Ele faz parte da liturgia diária dos templos dedicados à Deusa e é a base do importante festival do Durgā-pūjā. No Devī Māhātmya, Durgā aparece como uma divindade central, independente ou superior às deidades masculinas. No texto, Ela é a criadora suprema, a causa da criação e a própria criação. Para Bianchini, o

Devī Māhātmya marca o nascimento do Śāktismo como um culto independente de adoração à Deusa, ou seja, o culto do princípio feminino como ser supremo, independente e superior às divindades masculinas, como uma filosofia distinta. Geralmente, nos Mahā-Purāṇas, as *devīs* aparecem ao lado dos *devas* masculinos dos quais são cônjuges, como símbolo de sua energia ou Śākti. Embora este texto faça parte de um Mahā-Purāṇa, aqui ela surge como sendo superior aos grandes *devas* da *trimūrti*, Brahmā, Viṣṇu e Śiva. Pela primeira vez, os vários elementos mítico, cultural e teológico relativos a diversas divindades femininas começaram a ser reunidos no que tem sido chamado mais recentemente de “cristalização da tradição da Deusa” por Thomas B. Coburn e Cheever Mackenzie Brown (Bianchini, 2013, p. 98-99).

Se isso não bastasse, Bianchini ainda destaca que o Devī Māhātmya, apesar de inserido em um Purāṇa, apresenta elementos característicos da literatura tântrica, também chamada de Āgamas, que baseia uma imensa parte da tradição. Os elementos relativos à devoção à Deusa, como sacrifícios de fogo, mantras e oferendas são temas bem desenvolvidos no texto. Além disso, o Devī Māhātmya conta o mito de Durgā matando o demônio-búfalo Mahiṣāsura, que não podia ser morto por nenhum ser do sexo masculino. A bela deusa recebe então as armas de todas as divindades masculinas e, montada em seu leão, parte para a guerra. Os agentes de Mahiṣāsura avistam a guerreira e descrevem sua incrível beleza, sua alegria, encanto, heroísmo, amor e, também, solteirice. Mahiṣa a pede em casamento e é prontamente rechaçado. Novamente, o demônio, disfarçado de um belo jovem, após a aniquilação de suas tropas, tenta sua segunda investida romântica, e é repellido com um ultimato de Durgā, que depois parte para o confronto, matando violentamente o demônio-búfalo. Em sua análise do mito, Flood (2014) destaca como

ele aborda diversos temas sociais e critica modelos de feminilidade condecorados em alguns textos sagrados. Aqui, a mulher passiva, pacífica, submissa e dependente da autoridade masculina do Manu-saṁhita não tem vez. Mahiṣāsura julgou que nenhuma mulher poderia destruí-lo e ainda propôs se casar com a deusa, imaginando que, assim, poderia controlá-la e subjugará-la. Como seus comandados, o sujeito ficou espantado com a mescla de atributos da mulher, que era belíssima, ‘mas’ usava palavras belicosas. Na leitura simbólica do indólogo Stephen Knapp (2019), o demônio-búfalo representa a preguiça, a ignorância e a inércia. Ela, assim, destrói estas qualidades dentro de nós. “Outra de suas características é sua ira, a qual algumas vezes se manifesta como a guerra. Semelhante guerra limpa o mundo dos muitos elementos negativos que se acumulam a partir de uma sociedade pecaminosa” (Knapp, 2019, p. 139-140).

Com efeito, a Deusa reúne em si mesma qualificações estéticas tradicionais (*rasas*) distintas, objeto de estudo da poética sânscrita: o heroísmo (*vīrya*) e o erotismo (*śṛṅgāra*). Em resposta ao ataque de Mahiṣa e como preparação para a guerra, a Devī consome o vinho oferecido por Kubera. Tal fato seria indicativo de suas origens enquanto Deusa acostumada a receber oferendas de álcool e sangue. Ela desponta, finalmente, como uma divindade poderosíssima, mais poderosa ainda que os deuses: somente ela poderia derrotar o mais terrível dos demônios (Flood, 2014, p. 230).

Ainda que Durgā (ou apenas Devī) ganhe esse protagonismo independente dentro de um Mahā-Purāṇa (Purāṇas principais), será o Devī Bhagavata Purāṇa, literatura considerada Upa-Purāṇa (Purāṇas secundários)⁸⁵ por muitos e um Mahā-Purāṇa pelos Śāktistas, que vai desenvolver a questão cosmogônica da Deusa de forma mais complexa, trazendo uma rica teologia para a tradição. Enquanto o Devī Māhātmya apresenta a Deusa como guerreira, violenta, porém protetora, supremo poder criador e destruidor do universo, o Devī Bhagavata Purāṇa reconta a história apresentando a Grande Deusa como uma benevolente Mãe Universal, sabedoria manifesta e abrigo compassivo dos seus devotos. O Purāṇa tem 18 mil versos organizados em 12 cantos, e apresenta a Ādi-Śākti, o poder primordial, que reside nas divindades

⁸⁵ Para os Śāktas, o Devī Bhagavata Purāṇa é um Mahā-Purāṇa e eles o tratam honorificamente como Śrīmad Devī Bhagavatam. Para alguns pesquisadores, o Devī Bhagavata Purāṇa se apropria da estrutura do Bhāgavata Purāṇa (Śrīmad Bhagavatam), também com 18 mil versos em 12 cantos, e usa o mesmo título honorífico.

como Brahmā, Viṣṇu e Śiva e em todos os elementos da natureza material. No texto, ela é superior a todas as demais divindades masculinas, e “recusa-se a contrair matrimônio com todos eles. A Deusa, formalmente chamada no livro de Bhuvaneśvarī, a “controladora do Universo”, torna-se, assim, “mestre” de si mesma” (Flood, 2014, p. 236). Se a Śākti (energia) é apresentada em outras tradições hindus como o pólo feminino em contraparte a um pólo masculino Śāktimān (energético), aqui esta energia é a própria Realidade Última, fonte de si mesma. “Ao invés de ser entendida como um de dois pólos ou uma dimensão de uma concepção bipolar do divino, Śākti como utilizado para Mahādevī é frequentemente identificado como a essência da realidade” (Kinsley, 1986, p. 135). Ainda que haja uma correlação com uma divindade masculina, esta estará sob o controle de Mahādevī. Ela é a criadora do mundo e é o mundo em si, força vital a ser reverenciada.

O Devī Bhāgavatan é também um marco por ser a primeira grande obra teísta Śākta de natureza devocional (*bhakti*) em que é enfatizado o aspecto benigno da Deusa – muito diferente da abordagem sanguinária e destrutiva como ela é representada em algumas partes do Kālikā Purāṇa, ou da deusa guerreira (Durgā) do Devī Māhātmya. Este Purāṇa é a contribuição mais significativa para a tradição teológica Śākta em seu ideal de uma deusa suprema única e benigna” (Bianchini, 2013, p. 132).

No Purāṇa, a Grande Deusa reside em sua morada espiritual chamada Maṇidvīpa, a “Ilha das Jóias”. Lá, deixando explícita a sua soberania sobre os deuses, Bhuvaneśvarī repousa em um belíssimo trono, conhecido como Pañca-Pretāsana, o assento dos cinco corpos, composto dos corpos de Brahmā, Viṣṇu, Rudra, Īśāna (os dois últimos, aspectos de Śiva) e Sadāśiva (o eterno Śiva). No livro, a Grande Deusa é apresentada como sendo ao mesmo tempo completamente transcendental e totalmente imanente: além do espaço e tempo, mas simultaneamente incorporada e presente em todos os seres, acima do nascimento, do casamento e de qualquer possibilidade de subordinação a um deus masculino. Se em obras como o Upa-Purāṇa Mahābhāgavata ela se casa com Śiva e é destacada como Pārvatī, no Devī Bhagavata esse aspecto é considerado uma manifestação inferior da Grande Deusa, uma entre suas várias *śaktis*. Para Cheever Mackenzie Brown (1998, p. x), a culminação teológica do Devī Bhagavata Purāṇa

é o Devī Gītā, que consiste nos dez últimos capítulos do sétimo canto da obra, e, assim como a famosa Bhagavad-gītā, funciona como obra independente.

A Deusa pode ser representada no Śāktismo de uma forma ambígua, tanto como a fonte de vida, benevolente, provedora e abundante, quanto como uma força furiosa e até perigosa, ou pode englobar ambas as naturezas e cultos. A indóloga Wendy O’Flaherty (1980, p. 91) propõe, inclusive, uma categorização, dividindo entre as “deusas do dente”, terríveis e perigosas, e as “deusas do seio”, auspiciosas e generosas. Enquanto o segundo grupo personifica as qualidades maternas e familiares, o primeiro é apresentado como deusas independentes e eróticas. Os Śāktas abraçam essa ambiguidade, entendendo que a Deusa, como Realidade Última, é a sabedoria que liberta (*mokṣa*) do ciclo de nascimentos e mortes (*samsāra*) ao mesmo tempo em que é a grande ilusão (*mahāmāyā*) que encobre a verdadeira identidade dos seres enquanto alma, aprisionando-os na matéria. A Deusa é a própria matéria (*prakṛti*), é a criação e a destruição do cosmos, é mãe, esposa, mulher, jovem, idosa, fenômenos naturais e formas universais. A Mahādevī é apresentada como uma grande rainha cósmica, com todas as divindades aos seus pés, como seus servos. E todas as deusas, sejam elas do primeiro escalão do panteão hindu, como Sarasvatī ou Kālī, ou deusas cultuadas em pequenas aldeias específicas são tidas como distintos aspectos de sua manifestação. Assim, ela assume uma vasta gama de modelos, o que pode ser conferido nas Nava Durgās⁸⁶, nove formas de Durgā adoradas sobretudo no período conhecido como Nava Rātri (nove noites), e nas dez Mahāvīdyās, que representam dez poderes, sabedorias (*vidyās*) ou personalidades distintas da Grande Deusa, fundamentais no culto tântrico devocional do Śāktismo. Ainda que assuma distintas formas e personalidades, Durgā é a representação mais comum da Mahādevī, até por apresentar, simultaneamente, tanto os aspectos guerreiros quanto maternos da Deusa.

⁸⁶ Como elenca Stephen Knapp (2019, p 138-139), “Durga é a Deusa do universo, e Parvati, a esposa do Senhor Shiva, é uma forma de Durga. Ela tem 64 formas diferentes, com nomes para cada forma. Cada uma representa uma atividade, poder ou aspecto diferente da Deusa. Alguns dos nomes dessas formas de Durga são Ambika, Bhadra, Bhadrakali, Aryadurga, Vedagarbha, Kshemakshemakari, Naikabahu, Bhagavatai, Katyayani e outros, como Sati [...]. Em seus aspectos meigos, ela é adorada como Kanya, Kamakshi ou Mukamba. Uma (Parvati) é o nome de solteira da consorte de Shiva. Ela representa a matéria (*prakṛiti*). Shiva é o deus da destruição, que não tem sentido sem o que ser destruído; daí ser casado com Uma”.

A justaposição de qualidades auspiciosas e terríveis na maioria das imagens de Mahādevī sublinha uma de suas características centrais. Ela é o mundo na forma de um grande ser. O mundo, conforme percebido através da pessoa da Devī, é um organismo vivo. Em suas formas auspiciosas, a Devī representa o mundo como incessantemente frutífero, cheio de uma incrível energia que permeia e nutre todas as criaturas. Em seu aspecto como mãe, ela é considerada uma pessoa que adora os filhos, que os mimar com todas as dádivas à sua disposição. Como alimento, ela se entrega para ser comida por suas criaturas, e como essência do desejo sexual ela incita todas as criaturas a participarem da grande dança da criação e da vida contínuas. [...] A Mahādevī provê incansavelmente. Ela é de fato a própria vida. Mas ela também deve receber de volta sem restrições. Ela é, também, a própria morte, sempre necessária para manter a vida. Os aspectos auspiciosos e ferozes da Devī, suas associações com a vida, por um lado, e com a morte, por outro, não ensinam primordialmente que ela é um ser de duas caras, ambivalente, imprevisível em sua atividade e natureza. Suas duas facetas estão claramente interligadas; na verdade, cada faceta exige a existência da outra (Kinsley, 1986, p. 149).

Por isso, nos cultos à deusa Kālī, muitas vezes trazida como uma forma ainda mais bravia de Durgā, podem ter sacrifício de animais e sangue ritual, com os ritos descritos no Kālīkula envolvendo oferendas em encruzilhadas, florestas e crematórios. Kālī, cujo nome significa “a negra”, é frequentemente retratada nua, coberta apenas por seus cabelos esparramados, uma saia de braços humanos decepados e uma guirlanda de crânios. Por vezes, carrega uma cabeça em uma das mãos, recentemente cortada e pingando sangue, e um grande cutelo na outra mão. As outras duas mãos estão conferindo bênçãos e oferecendo proteção, e sua língua é projetada para fora, pingando sangue. Há muitas leituras sobre o mito de Kālī, como a feita por Stephen Knapp (2019), que a coloca como representando o tempo (*kala*), que devora tudo de forma voraz.

Ela não tem vestes porque está livre do véu da ignorância, representado pelo universo, que oculta nossa verdadeira identidade espiritual. Ela é negra porque representa [...] o vazio que tudo engoliu, incluindo o espaço, o tempo e os ingredientes da natureza material. Seu saiote de braços indica que ela está contente com as oferendas do nosso trabalho, em virtude do que as usa. [...] Seus cabelos soltos representam simplesmente sua liberdade de ir e vir como queira. A guirlanda de cinquenta crânios representa as cinquenta letras do alfabeto ou o som, a partir do que toda a manifestação material se origina, e que agora está em um estado de destruição, indicado por Kali usar essa guirlanda.

Embora sua forma seja aterradora, ela também está oferecendo destemor mediante os gestos de sua mão (Knapp, 2019, p. 141).

Para alguns devotos, ela é uma “mãe” protetora, enquanto outros a procuram para rituais de cura e obtenção de poderes mágicos. É inegável a sua imensa popularidade e ambivalência, com seu culto habitando as periferias e crematórios, atraindo castas consideradas intocáveis e pequenas tribos. Assim como Kālī, há várias outras divindades com cultos sanguinolentos e marginalizados, como Cāmuṇḍā e Kubjikā, e outras com perfil nada violento, como Sarasvatī e Lakṣmī, que apesar de também fortemente conectadas ao Vaiṣṇavismo, são adoradas pelos Śāktas em cultos independentes, sem a presença dos maridos das deusas, Brahmā e Viṣṇu, respectivamente. Falaremos mais de Lakṣmī adiante, mas é importante destacar que o culto a Sarasvatī passa por praticamente todas as tradições hindus. Originamente ligada ao rio homônimo descrito nos Vedas, Sarasvatī é tida como a deusa do conhecimento e das artes, responsável pelo aprendizado, educação, inteligência e habilidades artísticas. Em sua iconografia, é retratada sentada sobre uma flór de lótus, segurando uma *vīṇā* (instrumento de cordas do sul da Índia), um *akṣamālā* (rosário de meditação) e um livro representando o conhecimento⁸⁷.

Uma parte central do Śāktismo é o sacrifício, que remete ao mito de Durgā matando o demônio-búfalo. “Enquanto que nas formas bramânicas “purificadas” do hinduísmo a ideia de sacrifício é subtraída ao ritual e confinada ao simbolismo e ao âmbito mitológico, nas religiões populares dos vilarejos, o sacrifício de sangue é parte integrante do culto às deusas locais” (Flood, 2014, p. 238). Várias das correntes Śāktistas entendem o sangue como uma renovação da doação infundável e fecunda da Deusa. Como conclui Kinsley (1986, p. 150), “na medida em que a Devī é este mundo, ela revela uma verdade básica que está no cerne das coisas: que a vida, o metabolismo e a nutrição necessitam de matança e morte contínuas”. E completa: “a vida e a

⁸⁷ Em sua análise dos símbolos de Sarasvatī, Knapp (2019, p. 183-184) comenta que: “Ela segurar as escrituras em uma mão também indica que somente este conhecimento pode nos levar à Verdade. A *vīṇā* mostra a beleza de aprender as belas artes. Tocando sua *vīṇā*, ela sintoniza a mente e o intelecto com o conhecimento dela, e, deste modo, o buscador pode ficar em harmonia com o universo. As contas de oração representam todas as ciências espirituais, como meditação e *japa* (canto dos santos nomes de Deus), e, sendo seguradas na mão direita, indicam que se trata de algo mais importante do que o conhecimento contido no livro em sua mão esquerda. Seus quatro braços representam seu irrestrito poder nas quatro direções. Ela também representa criatividade, ou a combinação de poder e inteligência, a base da criatividade”.

morte constituem um processo de dar e receber, um processo através do qual a energia de Mahādevī é continuamente reciclada”.

A ideia de sacrifício permeia, das mais variadas formas, as múltiplas camadas da civilização hindu. Nos contextos rurais onde predominam as deusas das aldeias, geralmente associadas às castas inferiores, o sacrifício de animais é algo corriqueiro. Entre comunidades brâmanes, por outro lado, o sacrifício de animais e as oferendas de sangue constituem práticas interditas⁸⁸: sua continuidade se dá através de elementos simbólicos substitutivos. Já no âmbito da mitologia pan-hindu, a vítima sacrificial passa a ser identificada com entidades demoníacas. Neste caso, a prática ritual do sacrifício torna-se um acontecimento moral: a destruição do búfalo constitui a destruição do búfalo-demônio e o apaziguamento da divindade irada assegura a reestabilização ou reequilíbrio do cosmos. Em alguns Tantras, a noção de sacrifício à Deusa assume proporções esotéricas, semelhante ao sentido assumido pelo sacrifício védico nos Upaniṣads: trata-se do sacrifício do ego individualizado e sua imersão na consciência totalizante e universal de Kālī; a Deusa emerge aqui como consciência pura e absoluta (Flood, 2014, p. 239).

Este Tantrismo Śākta, parte fundamental da tradição, é igualmente rico, abraçando, como de costume, tanto os aspectos benevolentes quanto terríficos da Deusa, apresentando uma variedade imensa de rituais e concepções distintas sobre as práticas espirituais. Como afirma Mackenzie Brown (1998, p. 21), a afinidade entre o tantrismo e a Deusa é tão grande, que muitos declaram que as formas Śāktas de tantrismo são o tantrismo hindu por excelência. Ainda assim, é diverso. Enquanto a tradição Śrī Vidyā, por exemplo, aderiu elementos ortopráticos bramânicos e majoritariamente um culto a aspectos gentis e generosos da Deusa, os tantras Kālīkula caminharam para outra direção, buscando práticas consideradas pelos brâmanes modernos como ritualmente impuras, subvertendo normas religiosas e sociais. Em ambas, há, por exemplo, o uso ritual das “substâncias proibidas”, conhecidas como os “cinco M’s”, vinho, peixe, carne, grão tostado e relação sexual, que começam todos com a letra M no sânscrito. Em rituais antigos do Śaivism Kaula, divindades femininas bravias também eram adoradas com sangue, álcool e elementos das relações sexuais, mas a elaboração destes ritos no Śāktismo ganhou novos elementos, que ficou conhecida como “disciplina da mão esquerda” (*vāmācāra*). As disputas entre correntes que aceitam esses ritos e outras que os rejeitam são intensas.

⁸⁸Esta ‘interdição’ acontece a partir da queda do budismo na Índia, quando o bramanismo ortodoxo, repaginado pelo próprio budismo, adota a prática universal do vegetarianismo como um princípio ético de não-violência.

Nos textos tântricos, a mulher é associada à Śākti, sugerindo, portanto, que ela é “um ser mais poderoso que o homem”, o que, infelizmente, “não se reflete no contexto social”. (Flood, 2014, p. 247). Apesar dessa discussão teológica, não podemos nos esquecer que os textos também foram escritos por sacerdotes homens, destinados a serem lidos, nesta época, por homens. Porém, como pontua Mackenzie Brown (1998, p. 21), “no Tantra, as qualificações são menos baseadas no gênero e na classe do que na maioria das escolas ortodoxas bramânicas”. Estima-se que a composição dos textos tântricos é posterior, iniciando-se em 600 EC, sendo a maioria escrita, provavelmente, a partir do século VIII.

Eles expressam as preocupações dos adeptos masculinos ao invés das preocupações de suas parceiras femininas. Estas são consideradas ‘mensageiras’ ou portais de acesso ao reino divino para os parceiros masculinos, ainda que alguns textos deixem claro que a libertação resultante do ritual seja destinada a ambos os parceiros. Ainda assim, e sem que haja necessariamente uma tradução efetiva nas instituições sociais, a ideologia tântrica atribui à mulher um status ideológico superior em comparação com a ortopraxia bramânica mais austera. As mulheres que participavam desses ritos eram geralmente oriundas de castas inferiores, como é o caso das lavadeiras. Não obstante a realidade social dessas mulheres ser muito mais limitada do que a de seus parceiros masculinos, o modelo tântrico de uma mulher forte, inteligente e bela contrasta, claramente, com o modelo bramânico de uma mulher passiva, dependente e dócil. Há registros, também, de mulheres renunciantes tântricas que eram objeto de grande reverência. Elas residiam em locais considerados sagrados para a Deusa (*pitha*), onde eram procuradas por *yogis* tântricos que buscavam, no contato com elas, a obtenção de poderes mágicos (Flood, 2014, p. 247).

Como resume Flood e Kinsley, o hinduísmo não pode ser entendido sem a Deusa, presente em todos os níveis, desde as divindades das aldeias a outras *pan-hindus*. E, teologicamente, todas as mulheres são expansões da Deusa, seja Ela Lakṣmī, Durgā, Sarasvatī, Kālī, Rādhā etc. O Brahma-vaivarta Purāṇa traz explícita essa aproximação das deusas com as mulheres, dizendo que todos os seres femininos surgem do “feminino divino” e que, desta maneira, os insultos a uma mulher são como uma grave ofensa à Divina Rādhā.

Neste pequeno estudo sobre o Śāktismo apresentamos uma parte fundamental da tradição hindu ancorada nos aspectos femininos da Divindade. Nesta religião popular e muitas vezes marginalizada, temos, seguramente, uma das mais ricas e profundas possibilidades de entendimento e relacionamento com Deusas, em suas múltiplas manifestações. Ainda que o foco do capítulo

seja Lakṣmī e, sobretudo, Rādhā, não é possível chegar até elas sem entender como a tradição Vaiṣṇava se comunica diretamente com inúmeros aspectos do Śāktismo. Stephen Rosen chega a comentar que

Vaishnavas veem a Deusa Suprema como Radha ou Lakshmi, as consortes de Krishna e Vishnu, respectivamente. Sita, também, uma manifestação da Suprema deidade feminina. Por isso, o Vaishnavismo vê a si mesmo como não sexista, com um tratamento equitativo entre as formas masculinas e femininas da Divindade. Em algumas tradições Vaishnavas, na verdade, o divino feminino é mais exaltado que sua contraparte masculina. Neste sentido, o Vaishnavismo frequentemente se considera uma forma de Shaktismo no qual os poderes femininos ‘superiores’ recebem o que lhes é devido (Rosen, 2006, p. 163).

Ainda que possamos problematizar socialmente a afirmação de Rosen de que o Vaiṣṇavismo não seja sexista, teologicamente ela é pertinente. Por isso, iremos agora às duas principais Deidades femininas da tradição que cultua Viṣṇu e Kṛṣṇa, mas muitas vezes pende sua balança de devoção e culto para Outras.

2.4 Lakṣmī e sua Śrī Sampradāya

Lakṣmī é uma das deusas mais populares, amplamente adorada por famílias de todas as castas e tradições do hinduísmo. Também chamada apenas de Śrī, em sua mitologia é casada com Viṣṇu e assume o papel de esposa ideal, Mãe dos devotos e associada à prosperidade, bem-estar, poder, realeza e nobreza. Se a Deusa não aparece diretamente nos Vedas originais, o termo *śrī* está presente em inúmeros hinos védicos, podendo ser traduzido como poder, capacidade, habilidades e até beleza, luxo, glória e altivez. O termo ainda se refere nos versos ao poder dominante, realeza e majestade. Exegeticamente, portanto, é possível dizer que Lakṣmī está indiretamente presente desde os primeiros hinos védicos e rapidamente se torna a personificação da auspiciosidade e realeza. Em um de seus mitos mais antigos, Śrī nasce como o fruto das austeridades do progenitor Prajāpati e os outros deuses cobiçam suas qualidades, como

soberania, nobreza, luxo, fortuna, beleza, generosidade e abundância, tramando roubá-las. Ou seja, a posição de Śrī Lakṣmī como a “deusa da fortuna” sempre foi demarcada.

Na Literatura Védica, o Śrī-sūkta, um apêndice (*khilāni*) do Ṛg Veda, é possivelmente a primeira grande exaltação a Śrī, que destaca certas qualidades e características que permanecem definidoras da devoção à Deusa e também deixa evidente a unicidade entre Śrī e Lakṣmī. Nos versos, a Deusa é invocada para atrair fama, prosperidade, abundância e conceder ao seu adorador ouro, gado, cavalos e alimento. Além disso, o autor pede a Ela que deixe distante sua irmã Alakṣmī, que atrai o oposto, miséria, pobreza, fome e sede. Associada à fertilidade, Lakṣmī é descrita no Śrī-sūkta como perceptível na natureza, na colheita, no esterco da vaca, no odor das plantas, na riqueza do solo. Por mais que este lado rural e agricultor Dela tenha se perdido em boa parte do hinduísmo urbano, ele ainda é importante nas pequenas vilas, sobretudo entre as mulheres (Kinsley, 1986, p. 20). Enquanto a Índia urbana é poluidora e extremamente agressiva com a natureza, a Índia rural preserva um pouco deste cuidado panteísta com o meio ambiente, mesmo que também tenha reduzido isso nos últimos anos, com o aumento gradual do consumo de embalagens plásticas e lixo industrial.

Dois elementos iconográficos centrais de Lakṣmī aparecem no Śrī-sūkta: o elefante e o lótus, onde ela está sentada, que é referido também como a sua cor, aparência e algo que a cerca. O lótus, e não por acaso Ela é também conhecida como Padmā e Kamalā (“lótus”), é um dos mais populares e importantes ícones do hinduísmo – e também do budismo – e possui uma vasta gama de significados. O lótus é um símbolo da fertilidade e pureza espiritual. Apesar de estar em lamaçais, o lótus fica acima da água, sem tocar a lama, simbolizando a perfeição de existir enquanto um ser espiritual e não se contaminar pelos problemas e impurezas da matéria. Assim, troncos de lótus, como o de Lakṣmī, marcam que Ela é uma autoridade espiritual, que concede poder com sua presença. Interpretando o símbolo, Kinsley afirma que:

O lótus, e a deusa Śrī-Lakṣmī por associação, representa o florescimento plenamente desenvolvido da vida orgânica. No nível macrocósmico, o lótus pode ser considerado um símbolo de todo o mundo criado. O lótus que cresce no umbigo de Viṣṇu marca o início de uma nova criação cósmica. O uso frequente do lótus nas mandalas tântricas também aponta para o lótus como um símbolo de todo o universo criado. O lótus sugere um mundo crescente e em expansão, imbuído de um vigoroso poder fértil. É esse poder que se revela em

Śrī-Lakṣmī. Ela é o néctar (a *rasa*) da criação que confere a esta criação seu sabor e beleza destacados. A vida orgânica, impelida por este poder misterioso, floresce rica e belamente nos processos criativos do mundo (Kinsley, 1986, p. 21).

Já os elefantes, comumente pintados e desenhados ao lado da Deusa borrifando água com suas trompas, são associados às chuvas, que fertilizam o solo, e à autoridade real. Afinal, reis da Índia antiga sempre faziam procissões em seus elefantes e utilizavam-nos como elemento crucial em seus exércitos. Assim, tanto o lótus quanto os elefantes reforçam a posição de Lakṣmī como a Deusa responsável pelo poder, realeza e fertilidade. Analisando mais sua iconografia, o que é algo invariavelmente crucial no hinduísmo, Stephen Knapp (2019) pontua que Ela é retratada sempre excepcionalmente bela, com quatro braços, se representada sozinha, com duas mãos segurando flores de lótus, a mão direita oferecendo bênçãos de fortuna e a esquerda conferindo bênçãos em um *mudrā* (posturas de mãos). Em sua análise, Knapp (2019, p. 181) entende que as “as flores de lótus que ela carrega em suas mãos representam que conhecer a si mesmo é a meta suprema da vida. Também indicam os vários mundos e seres vivos em diferentes estados de desenvolvimento ou evolução”. Os quatro braços da Deusa indicam as “principais bênçãos da existência humana: *dharma* (neste contexto, atos de retidão e dever), *artha* (prosperidade), *kama* (prazeres sensuais) e *moksha* (libertação final do *samsara*)”.

Alguns textos sagrados trazem Lakṣmī não como a esposa de Viṣṇu, mas como a consorte de outras divindades masculinas, como Soma, Dharma e Indra. Soma, o senhor das plantas, forma com Ela um casal relacionado à seiva da vegetação, simbolicamente a seiva da existência. Com Dharma, a conduta virtuosa, Lakṣmī forma uma parceria que simboliza a prosperidade e bem-estar com resultado da boa conduta e religiosidade. Já com Indra, o rei das divindades⁸⁹, Lakṣmī confere ao soberano entre os *devas* o poder e a nobreza. Além disso, Indra, como o responsável pelas chuvas, gera com Ela a fertilidade do solo necessária para a continuidade da criação⁹⁰. Em outros mitos, Lakṣmī se atrai pelo rei Bali, quando este derrota

⁸⁹ Na grande maioria das mitologias hindus épico-purânicas, Indra é o soberano entre as divindades consideradas regentes de aspectos da criação, mas subordinado à Trimūrti – Brahmā, Viṣṇu e Śiva.

⁹⁰ Para alguns, a associação de Lakṣmī com Indra repete o casal Dayaus e Pṛthivī, divindades mencionadas nos primeiros Vedas como responsáveis pela manutenção da vida. Ambos os casais trazem uma ideia de uma divindade masculina associada ao céu e uma divindade feminina associada à terra.

Indra e o destrona, e em outros Ela se associa a Kuvera, senhor dos *yakṣas*⁹¹ e tesoureiro dos deuses. Esta presença da Deusa com várias divindades masculinas distintas trazia uma reputação de inconstância e até certo tom de frivolidade para Ela, o que termina com a ênfase de uma imensa parte da literatura épica-purânica-pañcarátrica na constante associação Dela com Viṣṇu. Neste casamento Ela é firme, leal e segura⁹². Em boa parte dos mitos purânicos, Lakṣmī começa seu relacionamento com Viṣṇu a partir do importante episódio mitológico da batedura do oceano de leite (águas primordiais), entre deuses e demônios, que queriam buscar o elixir da imortalidade. Esta história, presente de maneiras distintas em inúmeros textos hindus, muitas vezes traz a Deusa como uma figura central, que se origina como um dos néctares produzidos na batedura. Viṣṇu, como divindade régia nestes mitos, surge como o marido óbvio para a Deusa do poder e realeza. Kinsley elabora um pouco mais sobre a presença de Lakṣmī nestas histórias de criação:

O papel ou lugar de Śrī-Lakṣmī neste mito da criação parece razoavelmente claro. Embora o néctar da imortalidade seja descrito como uma entidade separada que surge da batedura do oceano, Śrī-Lakṣmī tem muitas e óbvias associações com a seiva da existência que está subjacente ou permeia toda a vida vegetal e animal. Ela mesma representa a transformação milagrosa das águas amorfas em vida orgânica. Até que ponto Śrī-Lakṣmī é necessária para a ordem criada em curso e, portanto, pode ser identificada ou associada à essência da criação, é indicado em algumas variantes posteriores do mito. Essas versões nos contam que Śrī-Lakṣmī desaparece dos três mundos quando Indra a insulta. Como resultado, todos os sacrifícios deixam de ser realizados, todas as austeridades são interrompidas pelos sábios, toda a generosidade acaba, o sol e a lua perdem o seu brilho, os deuses perdem a sua força e o fogo perde o seu calor. Na ausência da deusa, os mundos tornam-se opacos e sem brilho e começam a murchar. Quando ela retorna, os mundos recuperam novamente sua vitalidade, e a sociedade dos humanos e a ordem dos deuses resgatam seu senso de propósito e dever (Kinsley, 1986, p. 27).

Este desaparecimento de Lakṣmī diz muito sobre a devoção em relação a Ela, que é também expressa nos versos que trouxemos anteriormente do Manu-saṁhitā (3.56-57) e do Mahābhārata. No grande épico é mais explícito os dizeres que onde uma mulher não está bem

⁹¹ Na mitologia hindu, os *yakṣas* são seres geralmente benevolentes com poderes sobrenaturais, que habitam florestas e áreas selvagens como espíritos da natureza.

⁹² Ainda que seja acusada no clássico romance Kādambari, do século VII EC, escrito por Bāṇabhaṭṭa, de se manter com Viṣṇu apenas porque Ele tem muitos *avatāras* (encarnações ou manifestações) (Bāṇabhaṭṭa, 1940, p. 210).

tratada e satisfeita, onde elas são ofendidas, a Deusa Lakṣmī deixa o recinto e apenas miséria e infelicidade vão restar. Assim, o casamento de Lakṣmī e Viṣṇu se torna um modelo ideal de relacionamento no hinduísmo, com Ela constantemente servindo o seu virtuoso marido e sendo popularmente representada massageando os pés Dele. Suas características como Deidade associada à vegetação ficam menos evidentes, e Ela se converte numa assistente de Viṣṇu na manutenção do *dharmā*⁹³. Sempre que Ele descende nos mundos em seus *avatāras*, Lakṣmī também vem como sua eterna consorte, como Sītā (que não por acaso nasce do sulco da Terra) acompanhando as aventuras de Rāma; Rukminī, como a rainha de Kṛṣṇa em seu reinado na cidade de Dvārakā e sucessivamente. Para alguns pesquisadores, como Kinsley (1986), Sua posição como esposa modelar tipifica sua natureza mais discreta. Iconograficamente, Ela é constantemente representada menor que Viṣṇu, muitas vezes sentada aos pés do marido, em posições lidas como subservientes. Assim, torna-se também uma Deidade da família, apegada ao comportamento correto, conduta virtuosa, veracidade e limpeza. No Mahābhārata (12.218.12), Ela mesma diz que “habita na verdade, no dom, nos votos, na austeridade, no vigor e na virtude”. Mesmo que representada na leitura de alguns pesquisadores como subserviente, a iconografia traz, por outro lado, um casal feliz, sorridente e tocando-se intimamente. Muitas vezes, Lakṣmī é apresentada no colo de Viṣṇu, com as mãos envolvendo o pescoço do marido, que a abraça pela cintura. Muitas vezes, são retratados de mãos dadas ou se olhando apaixonadamente, mostrando a Sua interdependência, que é expressa no Viṣṇu Purāṇa, em uma de suas passagens mais conhecidas, que simbolizam também a união entre os casais:

Śrī, a mãe do universo, é eterna e nunca sai do lado de Viṣṇu, ó melhor dos brâmanes. Assim como Viṣṇu está em toda parte, Ela também está. Viṣṇu é o significado e Ela é a palavra. Ela é a política e Hari é o princípio. Viṣṇu é a percepção e Ela é o intelecto. Ele é a virtude e Ela é a conduta. Viṣṇu é o criador e Ela é a criação. Śrī é a terra e Hari é o suporte. O Senhor é a satisfação e Lakṣmī é o contentamento eterno, Maitreya. Śrī é a inclinação e o senhor é o

93 Uma das características mais marcantes de Viṣṇu é sua multiplicidade, expressa em suas várias “descidas”, ou *avatāras*, que são tidos como manifestações plenárias ou parciais Dele, o que é justificado na Bhagavad-gītā, 4.7: “Sempre e onde quer que haja um declínio da prática religiosa (*dharmā*), ó descendente de Bharata, e um aumento predominante da irreligião (*adharmā*) –, nesse momento, Eu próprio desço”. Além dos conhecidos *daśāvatāras*, que são dez manifestações de Viṣṇu em distintos momentos para realizar atividades extraordinárias e manter o *dharmā*, os Purāṇas descrevem outras várias e afirmam que existem milhares em todos os universos (“Ó brâhmanas, as encarnações do Senhor são inumeráveis, como regatos fluindo de inexauríveis fontes de água”, Bhāgavata Purāṇa, 1.3.26).

desejo. Ele é o sacrifício e Ela, o pagamento. A Deusa é a oblação de manteiga clarificada e Janārdana, a oração que a acompanha. Lakṣmī é o pavilhão para as esposas do sacrificador, ó sábio, e Madhusūdana é o pavilhão para os homens da família. Lakṣmī é o altar e Hari é o posto sacrificial. Śrī é o graveto e o senhor é a grama sagrada. O Senhor assume a forma do Sāma Veda e a Deusa com trono de lótus é o entoar dos hinos. Lakṣmī é a invocação *svāhā*, e Vāsudeva, mestre do universo, é o fogo que consome a oferenda. O Senhor Viṣṇu é Śiva e Lakṣmī é Gaurī, Sua esposa, ó melhor dos brâmanes. Keśava é o sol e Śrī com trono de lótus é o Seu brilho, Maitreya. Viṣṇu é a hoste dos espíritos ancestrais e Padmā é a invocação *svadhā*, que fornece seu sustento eterno. Śrī é o céu e Viṣṇu, o Senhor Universal, é o espaço sem limites. O marido de Śrī é a lua marcada pela lebre e Śrī é sua beleza sempre presente. Lakṣmī é a firmeza que envolve o mundo e Hari é o todo-penetrante vento. Govinda é o oceano e Śrī é sua costa, sábio brâmane. Indrānī, esposa de Indra, é uma forma de Lakṣmī, e o rei dos deuses é Madhusūdana. Viṣṇu que carrega o disco (*cakra*) é o próprio Yama, o senhor do submundo, e Śrī com trono de lótus é a esposa de Yama, Dhūmorṇā. Śrī é riqueza e Ela é a esposa da divindade Kuvera, senhor das riquezas. Ó afortunado, Lakṣmī é Gaurī e Keśava é Varuṇa, deus dos oceanos. Sri é o exército dos deuses e Hari seu comandante, ó melhor dos brâmanes. Viṣṇu, que empunha a maça, é suporte e Lakṣmī é o poder, ó melhor entre os sacerdotes. Lakṣmī é a unidade de tempo conhecida como *kāṣṭhā* e Ele é o *nimeṣa*. Ele é o *muhurta* e Ela o *kalā*. Lakṣmī é luz e Hari, Senhor de tudo, o sol brilhante. Sri, a Mãe do mundo, assume a forma de uma videira e de Viṣṇu, a árvore à qual Ela se apega. Śrī é a noite e o Deus que carrega a maça e o disco (*cakra*) é o dia. Viṣṇu, que concede desejos, é o noivo e aquela que mora no bosque de lótus, Sua noiva. O Senhor assume a forma de todos os rios masculinos, e Śrī os femininos. Viṣṇu com olhos de lótus é o estandarte e Śrī com trono de lótus é a flâmula. Lakṣmī é o anseio e o Nārāyaṇa Supremo, Senhor do mundo, é a ganância. Lakṣmī é o amor e Govinda é o sexo – você entende isso, *dharma*. Por que dizer mais quando isso pode ser dito de forma tão simples? Todas as coisas masculinas entre os animais, deuses e a humanidade são o Senhor Hari, enquanto tudo que é feminino é Lakṣmī, Maitreya. Não há nada além deles (Viṣṇu Purāṇa, 1.8.16-34).

Nestes versos do Viṣṇu Purāṇa, que estão na seção intitulada “Parāśara glorifica Lakṣmī”, fica evidente o entendimento teológico da complementaridade entre os princípios masculinos e femininos da Divindade para o Vaiṣṇavismo, tendo em vista a importância que este livro tem em todas as linhas Vaiṣṇavas. Não apenas isso, entende-se que todas as divindades femininas vêm de Lakṣmī, princípio feminino universal, portanto, e todas as masculinas vêm de Viṣṇu. Ambos são onipenetrante e onipresentes. Mesmo Suas outras posições mitológicas, como esposa de Indra ou de Kuvera, são harmonizadas neste trecho, entendendo que são apenas papéis que Ela desempenha dentro de um quadro cosmológico maior, onde ocupa o posto de Mãe de todo o universo, eterna esposa do Supremo Viṣṇu.

É plenamente possível, contudo, uma crítica feminista ao ideal de esposa que Lakṣmī acaba representando, expressado na iconografia. Ela é protegida pelo marido, mas se mantém subserviente. Swami Prabhupāda (1995, p. 44), por exemplo, diz em seu comentário ao verso 4.20.28 do Bhāgavata Purāṇa que:

Mãe Lakṣmījī, a deusa da fortuna, é famosa por massagear sempre os pés de lótus do Senhor Nārāyaṇa. Ela é uma esposa ideal porque cuida do Senhor Nārāyaṇa em todos os detalhes. Ela cuida não apenas de Seus pés de lótus, como também dos afazeres domésticos do Senhor. Ela cozinha deliciosos alimentos para Ele, abana-O enquanto Ele come, unta-Lhe o rosto com polpa de sândalo e arruma Sua cama e poltronas na ordem exata. Dessa maneira, ela está sempre ocupada a serviço do Senhor, mal havendo alguma oportunidade para qualquer outro devoto intrometer-se em Suas atividades diárias.

Importante ressaltar que Prabhupāda está elogiando Lakṣmī em sua posição como uma pessoa – homem ou mulher – devotada a Viṣṇu e, por isso, exemplo para todos os praticantes de *bhakti*, independentemente do gênero. Sua posição é o que almeja o devoto e isso fica explícito nesta passagem do Bhāgavata Purāṇa, quando o devotado Pṛthu Mahārāja temia que a Deusa ficasse enciumada com a sua tentativa de prestar serviços a Viṣṇu⁹⁴. Contudo, socialmente é irrefutável que esta dedicação Dela como esposa subserviente, servindo como base para um exemplo de casamento na sociedade hindu, é algo delicado da forma como é feito. A pressão para as mulheres exercerem o papel de Lakṣmī é muito maior e palpável do que o contrário. Afinal, é humanamente possível cozinhar, massagear os pés e cuidar de afazeres domésticos, mas não é viável manter universos em ordem, como Viṣṇu. Enquanto a exigência para a mulher se

94 “Agora, desejo ocupar-me a serviço dos pés de lótus da Suprema Personalidade de Deus e quero servir assim como a deusa da fortuna, que porta uma flor de lótus em sua mão, porque Vossa Onipotência, a Suprema Personalidade de Deus, é o reservatório de todas as qualidades transcendentais. Temo que a deusa da fortuna e eu possamos nos desentender, pois ambos estaremos atentamente ocupados no mesmo serviço. Meu querido Senhor, a deusa da fortuna, Lakṣmī, é a mãe do universo, apesar do que eu creio que ela ficará irada comigo devido à minha intromissão em seu serviço e por eu agir naquela plataforma à qual ela está tão apegada. Todavia, eu estou muito esperançoso de que, mesmo que haja algum mal-entendido, Vós ficareis do meu lado, pois sois muito inclinado aos desprotegidos e sempre engrandeceis mesmo um serviço insignificante a Vós. Portanto, mesmo que ela fique irada, creio que isso não Vos fará mal, porque sois tão autossuficiente que podeis viver sem ela” (Bhāgavata Purāṇa, 4.20.27-28).

torna algo cotidiano e limitador, a exigência para o homem, de, como Viṣṇu, manter o *dharmā*⁹⁵, se converte em algo menos corriqueiro e prático, gerando um desequilíbrio visível.

O casal é comumente chamado de Lakṣmī-Nārāyaṇa⁹⁶ e a adoração a ambos é um elemento central em todas as correntes Vaiṣṇavas. Como afirma o Bhāgavata Purāṇa (6.19.9), “O Senhor Viṣṇu e a deusa da fortuna formam um casal imensamente poderoso. Eles são os outorgadores de todas as bênçãos e a fonte de toda a boa fortuna. Portanto, o dever de todos é adorar Lakṣmī-Nārāyaṇa”. A ênfase é quase sempre dada ao Casal, apesar de festivais, como o Lakṣmī-pūja e até o grande festival hindu, o Dīpāvalī, terem a Sua adoração exclusiva como um elemento central. Como a sexta-feira é tida como o dia de Lakṣmī no hinduísmo popular, é também muito comum os hindus, das mais variadas tradições, fazerem oferendas domésticas a Ela neste dia, como uma forma de mantê-La satisfeita e presente na família. A adoração a Lakṣmī ao lado do popular removedor de obstáculos Gaṇeśa, muitas vezes com a presença de Sarasvatī, é também extremamente popular, sobretudo no Norte da Índia e no Dīpāvalī. Existem também alguns templos apenas de Lakṣmī, sem a companhia de Viṣṇu. Nestes santuários,

Ela é vista sentada sobre um trono de lótus e segurando em suas quatro mãos o *padma* (lótus), *shankha* (búzio), *amritakalasha* (pote de néctar) e uma fruta *bilva*. O pote de néctar indica as bênçãos de imortalidade. A fruta que ela segura representa os resultados de nosso trabalho ou ações, o que vem pelas bênçãos dela. Quando essa fruta é um coco, indica que ela é a fonte dos três níveis de criação – o grosseiro, o sutil e o imperceptível. Se é uma romã, significa que todos os mundos estão sob sua influência, aos quais ela é transcendental. E se a fruta é a *bilva*, que é saudável, porém não muito apetitosa, significa a bênção de *moksha*, libertação (Knapp, 2019, p. 182).

Muitos destes templos dedicados apenas a Lakṣmī têm elementos mistos em sua liturgia, conjugando Vaiṣṇavismo com Śāktismo, o que, como veremos, é bem comum no hinduísmo. Mas a posição de Lakṣmī no Vaiṣṇavismo encontra um imenso destaque nas escolas Pāñcarātras e, logicamente, no Śrī Vaiṣṇavismo.

⁹⁵ Apesar de ser uma palavra intraduzível, sem correspondente semântico em outras línguas, *dharmā* pode significar “dever”, “justiça”, “moralidade”, “religião”, “retidão” ou, em uma definição mais completa, “natureza ontológica de algo”. Assim, a ideia de manter o *dharmā* para o homem certamente implica em todas estas definições, o que torna a atitude por vezes menos palpável, como no caso das mulheres neste contexto social, em que há uma transferência equivocada de uma relação transcendental e repleta de conceitos e possibilidades para o plano mundano.

⁹⁶ Desta forma, são tidos como o Casal original, de onde se expandem milhares de Deusas da Fortuna.

2.4.1 Pāñcarātras e Śrī Vaiṣṇavismo

Datada provavelmente do século III da EC pelos historiadores, apesar da tradição advogar que tenha sido muito antes, uma importante escola de pensamento Vaiṣṇava ganhou imensa força literária, compilando uma enorme parte da tradição litúrgica de adoração a Lakṣmī-Nārāyaṇa. Os chamados Pāñcarātras-saṁhitās formam um importante corpo de livros de cerca de 200 obras, e a origem do nome está ligada a um sacrifício do mitológico sábio Nārada, que após cinco (*pāñca*) noites (*rātra*) de austeridades, iluminou-se a ponto de dar suas instruções sobre como atingir a perfeição na adoração devocional ao Casal Supremo. Outros argumentam que o nome se refere aos cinco conhecimentos, cinco sistemas, cinco estudos etc., que dissipam a “noite” (ignorância). Outros que se refere ao “sacrifício de cinco noites” mencionado no livro Śatapatha Brāhmaṇa, quando o “Puruṣa-Nārāyaṇa concebe a ideia de um sacrifício que lhe asseguraria a condição de ser supremo” (Flood, 2014, p. 164). Até hoje, quase todas as escolas *vaiṣṇavas* seguem as doutrinas contidas nos Pāñcarātras, que são considerados Āgamas, ou textos tântricos *vaiṣṇavas*.

Na visão *pāñcarātrica*, Lakṣmī assume um papel central na criação e desenvolvimento do universo como a Śākti de Nārāyaṇa. Na criação,

Viṣṇu permanece quase totalmente inativo, relegando o processo criativo a Lakṣmī. Depois de despertar Lakṣmī no final da noite da dissolução, o papel de Viṣṇu na criação do universo fica restrito ao de um arquiteto inativo cujo plano é executado por um construtor. Só Lakṣmī age, e a impressão em toda a cosmogonia é que ela age independentemente de Viṣṇu, embora seja afirmado que ela age de acordo com os desejos dele. O efeito prático do papel inativo de Viṣṇu na criação é que ele se torna tão indiferente que Lakṣmī domina toda a visão Pāñcarātra do divino. Com efeito, ela adquire a posição do princípio divino supremo, a realidade subjacente sobre a qual tudo repousa, aquela que permeia toda a criação com vitalidade, vontade e consciência. O Lakṣmī-tantra, um texto popular do Pāñcarātra, diz que Lakṣmī empreende toda a estupenda criação do universo com apenas uma bilionésima fração de si mesma (14.3). Ela é tão transcendente, tão além da capacidade da mente de circunscrevê-la, que apenas uma fração minúscula dela se manifesta na criação do universo (Kinsley, 1986, p. 30).

O texto citado por Kinsley, o Lakṣmī-tantra, traz um trecho muito importante, que coloca a Deusa como a redentora, aquela que liberta dos pecados por ser a própria criação:

Inerente ao (princípio da) existência, seja ele manifesto ou não, sou em todos os momentos a incitadora (elemento potencial de todas as coisas). Eu me manifesto (como a criação), finalmente me dissolvo (no momento da destruição) e me ocupo com a atividade (quando a criação começa a funcionar). Somente Eu envio (a criação) e (novamente) a destruo. Eu absolvo os pecados dos bons. Como a (mãe) terra para todos os seres, eu os perdoo (de todos os seus pecados). Eu avalio tudo. Eu sou o processo de pensamento e estou contida em tudo (Lakṣmī-tantra, 50.65-67).

Neste trecho escritural, Lakṣmī assume de fato a posição de uma Divindade Suprema, com as posições cósmicas da Trimūrti – Brahmā (criador), Viṣṇu (mantenedor) e Śiva (destruidor-renovador) – sendo englobadas por Ela, que se torna aquela que dá também a libertação dos pecados e, conseqüentemente, do ciclo de nascimentos e mortes (*saṃsāra*). Se a graça vem Dela, logo a devoção também é majoritariamente destinada a Ela. No Lakṣmī-tantra, é Ela quem assume o posto de principal objeto de devoção, aquela que satisfaz os desejos de seus devotos e é a meta da meditação. No texto, Ela também mantém suas funções de garantir bem-estar e riqueza, além de permear os aspectos da criação. Ela é *prakṛti*, o próprio princípio da natureza, sendo o aspecto divino criativo e dinâmico.

Apesar de ter este amplo espaço nos Pāñcarātras-saṃhitās, uma das principais escolas *vaiṣṇavas*, o Śrī Vaiṣṇavismo, que, como dissemos, tem Śrī-Lakṣmī como sua fundadora, não vai compartilhar a mesma posição para a Deusa, deixando a supremacia de Viṣṇu teologicamente bem formulada pelos principais mestres (*ācāryas*). Como dissemos no início do capítulo, a Śrī Sampradāya originou-se (ou reorganizou-se, como prefere a tradição) no estado de Tamil Nadu a partir dos textos dos Ālvārs⁹⁷, considerados por eles como o Veda Tamil. Contudo, os Śrī Vaiṣṇavas também reverenciam as escrituras sânscritas, Vedas, Āgamas, Purāṇas, Vedānta etc. Se o Sul da Índia não foi tão atingido pelo budismo e o jainismo, muitos historiadores colocam isso como um trabalho dos Ālvārs, que converteram milhares de pessoas de todas as castas ao

⁹⁷ O nome pode ser traduzido como “aqueles que se encontram imersos em Deus”.

culto devocional a Viṣṇu (Flood, 2014, p. 177). Provenientes de todos os espectros sociais da época, de castas distintas, incluindo a poeta Āṅṭāl, os santos Āḷvārs deixaram um contribuição gigantesca no desenvolvimento da tradição Śrī Vaiṣṇava. Com suas obras compiladas pelo teólogo Nāthamuni (século IX), os comentários subsequentes por outros mestres e o impacto dos textos em toda a Índia, incluindo a Bengala, fizeram da Śrī Sampradāya a primeira grande organização Vaiṣṇava, até hoje muitíssimo bem estruturada. Destes textos, nenhum talvez tenha tanto impacto quanto o Tiruvāymoli, de Nammāḷvār (880-930 EC). De conteúdo devocional e extático, os poemas em devoção a Viṣṇu eram cantados, como canções trovadorescas, acompanhados por dança, choro e êxtase.

De todos os teólogos e organizadores da Śrī Sampradāya, nenhum é tão influente e importante quanto Rāmānuja (1017-1137 EC). Sucedendo em autoridade o neto de Nāthamuni, Yāmunācarya, Rāmānuja

é responsável pela formulação de uma teologia Vaiṣṇava e por uma interpretação da tradição do Vedānta à luz de seu teísmo. Essa interpretação ficou conhecida como “não dualismo qualificado” (*Viśiṣṭādvaita*). Rāmānuja escreveu suas obras em sânscrito, mas foi igualmente influenciado pela poesia *bhakti* dos Āḷvārs (Flood, 2014, p. 183).

Ostentando um papel de mediadora entre Viṣṇu e seus devotos, Lakṣmī segue fundamental no Śrī Vaiṣṇavismo, mas não mais como o objetivo final da devoção. Ela é nitidamente a intercessora nos dizeres do mestre Vedānta Deśika (1268-1368), por exemplo, que a entende como indispensável, uma mãe bondosa, ansiosa por intervir junto ao severo marido: “Ó Mãe que reside no lótus, ouça o meu apelo! Eu balbucio como uma criança; com sua graça (*prasāda*), faça o Senhor, que é o seu amado, escutar o meu pedido!” (Narayanan, 1982, p. 225). O mesmo mestre Deśika suplica para que Ela aplaque a ira de Viṣṇu com aqueles que cometem erros grosseiros. Outros teólogos importantes da Śrī Sampradāya, como Periyavāccān Pillai, do século XIII, e Maṇavāla Māmunikal, do século XIV, também elaboram sobre o poder de Lakṣmī de apaziguar Viṣṇu com inteligência e até sedução. Māmunikal escreve: “Ela usa sua beleza para seduzir e escravizar (o Senhor). Ela lança seu olhar sobre Ele, deixa o seu vestido escorregar um pouco” (Narayanan apud Kinsley, 1986, p. 32). Enquanto Viṣṇu é adorado no Śrī Vaiṣṇavismo

como um inalcançável rei das espirituais dimensões Vaikuṅṭha, Lakṣmī se coloca como o aspecto divino acessível, soberana, mas amável e outorgadora de bênçãos e prosperidade para os devotos.

A adoração nos templos da Śrī Sampradāya é muito opulenta e elaborada, com os fiéis ficando, contudo, fisicamente distante das deidades de Viṣṇu. Na tradição, o devoto deve desenvolver uma relação amorosa de respeito e reverência pelo Senhor, entendendo-O como o Grande Monarca cósmico. Este é, no entendimento dos Śrī Vaiṣṇavas, exatamente o sentimento que Lakṣmī também tem por seu Senhor. A adoração é bastante sofisticada, com grandes e suntuosos templos adornados com ouro, porque esse é o estado de espírito da Deusa da fortuna. Estando satisfeita com a adoração dos devotos ao seu marido, Ela concede ilimitada riqueza para a manutenção desta liturgia, reforçando nos fiéis a atitude de respeito e reverência ao Senhor Supremo. Este distanciamento que existe na relação entre os Śrī Vaiṣṇavas e Viṣṇu, com notável intermediação de Lakṣmī, é, em muitos aspectos, distante da intimidade extática buscada na relação dos Vaiṣṇavas Gauḍīya com o casal Rādhā e Kṛṣṇa, que também reflete o sentimento e atitude de Rādhā com o seu amado.

2.5 Śrīmatī Rādhārāṇī

Diferentemente de outras deusas, como Lakṣmī e Durgā, que possuem adorações independentes de Deidades masculinas, Rādhārāṇī, ou simplesmente Rādhā, é indissociável de Kṛṣṇa, assim como Sītā em relação a Rāma. Porém, contrariando todas as principais deusas hindus, que de uma forma ou outra se convertem em modelos para as mulheres humanas, Rādhā foge de todos os padrões. De forma distinta do harmonioso casamento entre Sītā e Rāma, a relação de Rādhā e Kṛṣṇa quebra todas as normas sociais, “escalando-a em um papel daquela que intencionalmente sai do reino do *dharma* para perseguir seu amor” (Kinsley, 1986, p. 81). Se Sītā se torna um modelo de esposa devotada e amorosa, que investe em sua reputação de castidade e honestidade, Rādhā, casada com outro homem, não se importa em ser considerada uma adúltera, mantendo seu amor em encontros secretos com Kṛṣṇa. E isso é algo único no Vaiṣṇavismo.

Embora eternamente juntos no cerne do Mundo Espiritual, chamado no Vaiṣṇavismo Gauḍīya de Goloka Vṛndāvana, na mitologia de Rādhā e Kṛṣṇa, em suas atividades (*līlās*)⁹⁸ na Terra, a relação entre Eles ocorre durante a infância e juventude, antes de Kṛṣṇa deixar sua vida rural na vila de Vraja e ser o rei de Dvārakā, onde se casa com Rukminī, Satyabhāmā e muitas outras, instrui Arjuna na Guerra de Kurukṣetra etc. Kinsley pontua que, no romance entre eles nos bosques e florestas de Vṛndāvana,

De muitas maneiras, o cenário é idílico, destituído do mundo pragmático do dever social, um cenário comumente descrito como repleto de beleza natural, onde a primavera é eterna, e onde o vigor e entusiasmo da juventude são expressos nas brincadeiras de Kṛṣṇa. Na maioria das vezes, Vraja é o paraíso na terra (Kinsley, 1986, p. 81).

Contudo, a relação entre eles é repleta de idas e vindas, lamentações e um tema que se torna central na teologia de *bhakti* do Vaiṣṇavismo Gauḍīya: o amor em separação (*vipralambha*), sobretudo a partir do ponto de vista de Rādhārāṇī, que sempre contrasta com o êxtase do reencontro dos amantes. O amor entre o Casal se torna uma metáfora do relacionamento divino-humano, onde Rādhā representa o humano que desiste de tudo para ficar incondicionalmente com a Divindade, que é irresistivelmente bela e atraente (Kṛṣṇa, cujo nome também significa “o todo-atrativo”). Dessa forma, Rādhā é, na tradição de devoção, a expressão da natureza do ser humano de se dedicar, apaixonadamente, por completo a Deus.

Como mencionamos, a devoção a Rādhārāṇī é um elemento inegociável no Vaiṣṇavismo Gauḍīya e antes da literatura medieval *gauḍīya* de *bhakti*, Rādhā já era referida em outros livros mais antigos, como o Padma Purāṇa e o Nārada Pañcarātra. Apesar da já aludida dificuldade em datar os livros sagrados hindus, é possível afirmar que uma das mais antigas referências a Rādhārāṇī está no livro de poesias Gāthā Saptaśatī, datado do século II, onde Ela é

⁹⁸ Como são eternos e transcendentais, as atividades de Rādhā e Kṛṣṇa em planos temporários como a Terra são chamados de *līlās*, frequentemente traduzido como “passatempo”. Com conceitos bastante elaborados nas teologias de *bhakti*, podemos resumir que, nestas *līlās*, a Divindade apresenta diversos teodramas com o intuito de exibir qualidades e possibilidades de relacionamento com seus devotos e devotas.

explicitamente mencionada com Kṛṣṇa⁹⁹. Apesar das tradições Vaiṣṇavas considerarem que a maioria dos Purāṇas é anterior a este período, isso, como vimos, encontra resistência de alguns historiadores, que tendem a datar o Padma Purāṇa, por exemplo, entre o século IV e XV da EC.

É também anterior o culto a Rādhārāṇī na linha Vaiṣṇava de Nimbārka Ācārya, que foi um dos maiores difusores da adoração a Rādhā e Kṛṣṇa como as Divindades Supremas. Os seguidores de Nimbārka Ācārya, que formam, como vimos, uma das principais *sampradāyas* Vaiṣṇavas¹⁰⁰, costumam datar a vida de seu mestre em séculos ou até milênios AEC, mas os historiadores apontam para o século XII EC. Apesar de ter nascido numa família de *brāhmaṇas* no Sul da Índia, Nimbārka viveu a maior parte de sua vida em Mathurā, local onde o Vaiṣṇavismo aponta como o de nascimento de Kṛṣṇa.

Curiosamente, o Bhāgavata Purāṇa¹⁰¹, texto central no Vaiṣṇavismo Gauḍīya, que o considera o ponto máximo de toda a Literatura Védica, não faz nenhuma menção explícita a Rādhārāṇī, que aparece no texto de forma criptografada, sem alusão explícita ao seu nome, chamada de “aquela *gopī*” ou escondida em palavras como “*ārādhitaḥ*”, que aparece, no verso 10.30.28. Em sânscrito, com grifo nosso: *anayārādhito nūnam / bhagavān harir īśvaraḥ / yan no vihāya govindaḥ / prīto yām anayad rahaḥ*. Em português, a partir da tradução em inglês de Swami Prabhupāda (1995): “Certamente esta *gopī* em particular adorou perfeitamente a todopoderosa Personalidade de Deus, Govinda, já que Ele estava tão satisfeito com Ela que abandonou o resto de nós e a levou para um lugar isolado”. O verso sugere que esta *gopī* (vaqueira) é Rādhā, o que Swami Prabhupāda faz questão de confirmar em seu comentário ao verso, citando o mestre de *bhakti* Śrīla Viśvanātha Cakravartī. A tradição justifica essa supressão argumentando que Ela é o mais elevado segredo escritural e mesmo no Bhāgavata Purāṇa só pode ser revelada a partir do serviço em devoção ou, em outras palavras, pela prática do *bhakti*-

99 O verso diz: “Ó Kṛṣṇa, com o sopro de sua boca, retirando a poeira do rosto de Rādhā, você tira as glórias das outras vaqueiras”.

¹⁰⁰ Considerada uma das principais linhas Vaiṣṇavas, é chamada de Kumāra Sampradāya, Hamsa Sampradāya, Sanakādi Sampradāya ou apenas Nimbarka Sampradāya. Também apresenta, como a linha de Caitanya Mahāprabhu, uma filosofia *dvaita-advaita* do Vedānta.

¹⁰¹ Como já comentamos em nota, a obra também é chamada reverencialmente de Śrīmad-Bhāgavatam. A escritura tem um *status* totalmente especial, sendo considerado pelos Vaiṣṇavas Gauḍīyas como um comentário do Vedānta-sūtra feito pelo próprio sábio Vyasa.

yoga. Afinal, se Ela é o amor personificado, este só se revela na devoção e não na intelectualidade.

Já o Brahma-vaivarta Purāṇa não apresenta nenhuma resistência em se referir diretamente a Rādhā e Kṛṣṇa e suas atividades íntimas de amor. Considerado um dos 18 Maha-purāṇas – ou Purāṇas principais – pelos Vaiṣṇavas, apesar de não ter a mesma popularidade e influência do Bhāgavata Purāṇa, o Brahma-vaivarta embasa muito da cultura popular de devoção ao Casal Supremo, inspirando peças teatrais e espetáculos de dança. Nele, Rādhā é apresentada como a Deusa Suprema, origem de toda a natureza e essência das demais deusas. O Purāṇa traz o Casal como indissociável, sendo Rādhā o poder que habilita a criação de Kṛṣṇa. Ela, como *prakṛti*, é a própria substância primordial da criação, e Kṛṣṇa, como *puruṣa*, é a essência espiritual da realidade, que instila o desenvolvimento da *prakṛti* na diversidade que nos cerca¹⁰². Esta complementaridade proposta está descrita poeticamente nos versos 15.59-60, quando Kṛṣṇa diz a Rādhā: “Como Tu és, Eu sou. Certamente não há diferença entre Nós. Assim como a brancura é inerente ao leite, o calor ao fogo e o cheiro à terra, minha bela Dama, Eu sou inerente a Ti sempre”. O Brahma-vaivarta Purāṇa vai além, e posiciona a Deusa acima de Kṛṣṇa em vários trechos. Kinsley comenta

Em uma passagem, por exemplo, Kṛṣṇa está falando com Rādhā e diz que todas as coisas no universo têm algum tipo de apoio, sem o qual elas não podem existir. Este suporte, ele conclui, é Rādhā, sobre quem ele repousa eternamente. Ela sozinha, por implicação, não tem suporte e, como tal, é a realidade suprema. Em outra passagem, Kṛṣṇa compara Rādhā ao seu *ātman*: “Tu és minha vida; estou morto sem ti”. Em outro trecho, Rādhā é chamada de mãe do mundo e Kṛṣṇa pai do mundo. A mãe, contudo, é considerada o guru do pai e como tal é considerada digna de adoração como suprema (Kinsley, 1986, p. 93).

Assim, na cosmologia do Brahma-vaivarta Purāṇa, Rādhā assume, como Mahādevī no Devī Bhāgavata Purāṇa, o *status* de Rainha Cósmica e mãe da criação. Em um dos mitos de criação do texto, presente no capítulo conhecido como Prakṛti-khaṇḍa, versos 2 e 3, Kṛṣṇa, desejoso de criar, se divide em dois, masculino e feminino, e começa um longo intercurso sexual. Dos suspiros e do suor de Rādhā, nascem os ventos e o oceano primordial. Após a ejaculação,

¹⁰² Posteriormente, a teologia Vaiṣṇava Gauḍīya vai elaborar que todas as almas são *prakṛti* e, portanto, femininas. E apenas Kṛṣṇa é *puruṣa*, masculino. Assim, em essência, toda a criação é feminina, e as almas corporificadas, ainda que em corpos masculinos, devem resgatar o seu feminino original para se relacionar plenamente com Kṛṣṇa. Falaremos mais sobre este ponto no Capítulo 3.

Ela dá a luz a um ovo dourado, que é o universo em si. O ovo flutua nas águas cósmicas por um tempo, gerando Viṣṇu, que prossegue com a criação de inumeráveis universos e dimensões. Aqui, Rādhā assume o papel de mãe, algo que não acontece frequentemente em outras literaturas sobre Ela. Outra característica da Deusa neste Purāṇa é a sua relação íntima com Kṛṣṇa. Geralmente, seu amor e entrega são trazidos como algo incondicional, com Ela constantemente apaixonada e abnegada. Como uma mulher casada com outro homem, Abhimanyu, Rādhā não deve nada a Kṛṣṇa e ambos não podem exercer, por conta de seu envolvimento ilícito, qualquer controle formal ou legal um sobre o outro. Porém, no Brahma-vaivarta Purāṇa, Rādhā se torna um tanto quanto possessiva, ciumenta e até vingativa.

Em contraste com as descrições anteriores do seu amor por Kṛṣṇa, no Brahma-vaivarta Purāṇa ela é egoísta, rancorosa e uma insegura esposa que faz a vida miserável para Kṛṣṇa, para ela mesma e para as outras mulheres da paradisíaca Vraja. Se Rādhā ganhou uma promoção metafísica no Brahma-vaivarta Purāṇa, parece que foi à custa de perder seu apelo intrínseco como a garota apaixonada de Vraja (Kinsley, 1986, p. 94).

Esta posição de Rādhā trazida pelo Brahma-vaivarta Purāṇa está longe de ser um consenso entre os devotos do Casal¹⁰³. Contudo, grupos como a Rādhā Vallābha Sampradāya, que veremos adiante, colocam a Deusa no mesmo patamar cósmico estabelecido pelo Purāṇa. O derradeiro capítulo deste livro, inclusive, apresenta várias histórias de amor e sedução de Rādhā e Kṛṣṇa, bem como o faz de forma poética o Gītā Govinda.

2.5.1 O Gītā Govinda e o erotismo transcendental

Um marco histórico no culto a Rādhārāṇī é o popular poema do santo Jayadeva Gosvāmī, intitulado Gītā Govinda, que data do Século XII. Influenciado por Nimbārka Ācārya, o poema estabelece um papel central para as atividades amorosas de Rādhā e Kṛṣṇa, com imenso destaque para Rādhārāṇī, heroína principal do livro. O texto, que chegou a ser banido por invasores

¹⁰³ Há uma longa discussão na teologia Vaiṣṇava entre as posições de Rādhā em relação a Kṛṣṇa como Parakīyā – Ela ‘pertencendo’ a outro e tendo uma relação ‘ilícita’ com Kṛṣṇa – e Svakīyā – Ela sendo exclusiva de Kṛṣṇa, como no Brahma-vaivarta Purāṇa. Há ainda correntes que harmonizam as duas visões, deixando a Deusa como transcendental e ontologicamente inseparável de Kṛṣṇa (Svakīyā), mas tendo atividades (*līlā*) enquanto comprometida com outro (Parakīyā).

adeptos de religiões abraâmicas por seu conteúdo erótico, desempenhou (e desempenha) um grande papel na teologia de Rādhā e Kṛṣṇa. Nos versos sobre união, separação e reencontro dos amantes, na expressão de amor e saudade de Rādhā por Kṛṣṇa, o devoto também se vê representado. A todo encontro secreto entre as Divindades, seguirá a separação ao amanhecer e esta ansiedade gerada é um dos pontos centrais do caminho de *bhakti-yoga* no Vaiṣṇavismo Gauḍīya. Como comenta o poeta e sanscritólogo Rogério Duarte, que fez sua tradução do Gītā Govinda em português:

Por que uma aparentemente singela estória de Amor, sentimental e erótica, constituiria um texto sagrado, reverenciado pelos grandes Gurus e devotos renunciados do culto Vaishnava? [...] Radha, o aspecto feminino da Divindade Suprema, era, num certo sentido, a própria razão de ser de Krishna, impossibilitado de, na solidão, desfrutar da sua própria doçura. Ele se expande na forma de Radha para dar fim ao infinito pesar de não poder sequer compreender, quanto menos amar a si mesmo, como acontece no mito de Narciso. Por mais que fosse belo e divino, somente o Amor de Radha poderia realizá-lo na sua plenitude. Krishna chega quase a invejar esse Amor de sua Amada. [...] Radha termina como vencedora, colocando o Amante, A Suprema Personalidade de Deus, sob seus pés. A devoção de Radha demonstra também a superioridade do Amor a todas as regras morais e religiosas (Duarte, 2011, p. 17).

Duarte comenta sobre as regras morais e religiosas porque, como vimos, em sua *līlā*, Rādhā é uma mulher casada, que deixa seu marido para os encontros secretos com Kṛṣṇa, dominando-O com o seu amor. Este encontro é a aspiração máxima do devoto *vaiṣṇava*, como discorre Gavin Flood:

O foco central do Gaudiya Vaishnavismo é o amor entre Radha e Krishna, um amor que possui um conteúdo altamente erótico, ainda que se trate de um erotismo de caráter transcendente, e não mundano. Com efeito, para os Gaudiya Vaishnavas, a libertação é a experiência constante e extática, num corpo espiritual aprimorado, dos jogos de amor divino (*līlā*) entre Radha e Krishna (Flood, 2014, p. 188-187).

O Gītā Govinda apresenta de forma poética “as nuances emocionais do relacionamento amoroso transcendental de Govinda com a sua eterna namorada” (Duarte, 2011, p. 16), narrados

em 24 canções, antecedidas por prelúdios. Para entendermos um pouco sobre estas nuances e a riqueza teológica do poema¹⁰⁴, faremos um breve estudo de sua estrutura básica, trazendo alguns trechos que ilustram o conteúdo do livro na tradução de Rogério Duarte.

Há versos que antecipam o encontro (2.19): “A sedutora flauta em suas mãos / Repousa sob olhares acanhados / O suor do amor escorre no seu corpo / E tem no rosto um riso encabulado / Brincando nesta floresta / Entre paisagens tão belas / Sinto o sabor do desejo” (Duarte, 2011, p. 58). Outros trazem a angústia de Kṛṣṇa com o desaparecimento de Rādhā, que ficou triste ao vê-Lo com outras vaqueiras (3.9): “Por que não Me perdoa agora, doce Radha / Nunca mais a deixarei! / Devolva-Me a sua presença / Que o fogo do Amor me queima / Meus desejos luxuriosos / Fizeram Radha sofrer” (Duarte, 2011, p. 61). E, nessa ausência, o triunfo de Rādhā (3.13-15):

Afiadas setas saem dos arcos dos seus olhos / Que podem trespassar meu tênue coração / Pode açoitá-Me até morrer sua negra trança / Frágil Radha, os seus lábios cintilantes / Têm o poder de provocar loucos delírios. / Como podem seus seios, macios hemisférios / Gerar tanto transtorno na minha existência? Suas vibrantes reações aos meus mimosos toques, / Os movimentos oscilantes dos seus olhos, / O suave fluxo das palavras sussurradas, / O hálito perfumado em seus lábios de lótus / E o néctar da sua boca da cor do morango. / Mesmo distante do que busca o meu desejo / Minha mente se fixa nele como em transe / E sua ausência é uma chaga cada vez mais funda. / Suas sobranceiras encurvadas são seus arcos / Os lobos das orelhas são suas cordas tesas / E seus olhares dardejantes são suas flechas / Porque estarão em posição de ataque as armas / Da vitoriosa Deusa viva do Amor / Se o mundo inteiro foi por ela derrotado? (Duarte, 2011, p. 62-63).

Se ambos estão sofrendo pela separação e Kṛṣṇa se lamenta por Seu comportamento errático, as amigas de Rādhā informam que a lamentação da Deusa é incomparável. Ela tem febre, Ela ofega, grita, estremece, tomba e desmaia. Kṛṣṇa A espera, tocando Sua flauta e antecipando o encontro conjugal nos mínimos detalhes. Apesar de urgente, o encontro demora,

¹⁰⁴ Rogério Duarte faz um paralelismo do Gītā Govinda com a obra de São João da Cruz, comparando o seu poema “Noche Oscura” com o sentimento de Rādhā quando sai de sua casa escondida à procura de Kṛṣṇa na floresta de Vṛndāvana. No “Cântico Espiritual”, Duarte encontra semelhanças com a dor da separação de Rādhārāṇī por seu Amado. Porém, Duarte entende que “na tradição católica, espiritualidade implicava em repressão da libido, o que impôs limites à alegoria de Juan de Yepes, enquanto que Jayadeva diviniza a sexualidade, exaltando o erotismo transcendental de Radha-Madhava” (Duarte, 2011, p.25).

pois Jayadeva Gosvāmī deixa o êxtase desta união divina para o final. Dúvidas passam pela cabeça de Rādhā, que acredita que Kṛṣṇa já está encantado por outra (s) mulher (es) e por isso se atrasa. A rivalidade entre grupos de vaqueiras fica evidente no poema, que traz as amigas e as que desejam com inveja o posto de Rādhā. Mas quando Kṛṣṇa finalmente A encontra, Ele implora por seu perdão e amor (10.3-4):

Se ainda tens raiva de mim, adorável Radha, / Fere-me com as flechadas de tuas garras afiadas, / Aprisiona-me em teus braços e morde-me com teus dentes! / Faze o que achares que vai te dar mais contentamento. / Radha! És minha eterna paixão! / Desiste deste orgulho falso / O amor me queima o coração / Brinda-me o vinho dos teus lábios. / Tu és o meu ornamento e és também a minha essência. / Tu és a joia valiosa no oceano da existência. / Sê sempre dócil comigo, não me deseje o mal. / Humildemente meu coração suplica tua bondade [...] (Duarte, 2011, p. 97-98).

O encontro dos amantes é delicado, com uma Rādhā encorajada pelas amigas, cortejada por Kṛṣṇa, mas ainda titubeante. Porém, quando finalmente cede, Rādhā controla o seu amado, deixando a Personalidade Suprema da Divindade submisso (13.10-11):

Exibindo o vigor da sua paixão / Quando do Amor a guerra deflagrou / Ela desencadeou um forte ataque / Estando em dominante posição / Saindo-se vencedora sobre o amante. / Os seus quadris estavam sossegados / Seus braços a ramagens semelhantes / Estavam frouxamente relaxados, / E sua respiração estava arfante / Mas seus olhos estavam bem fechados. / Porque é que o impulso de viril arrojo / Tomam mulheres ao fazer amor? / Quando ele estava lasso após o amor / Radha querendo que ele a ornamentasse / Falou com liberdade ao seu amante / Segura já do seu poder sobre ele (Duarte, 2011, p. 113).

Este encontro amoroso de extrema intimidade com o Divino, expresso no poema de Jayadeva Gosvāmī, é considerado a epítome de *bhakti*, a mais elevada possibilidade mística (*prema-bhakti*), e por isso o seu estudo e recitação encontra posições distintas entre as escolas Vaiṣṇavas. Em algumas, o Gītā Govinda é amplamente lido, estudado, encenado, retratado em pinturas e esculturas. Em outras, há um cuidado em preservá-lo, recomendando sua leitura e estudo apenas em níveis mais avançados do processo de *bhakti-yoga*, para que o estudante não

corra o risco de entendê-lo como um mero poema erótico e não como o mais sublime encontro transcendental com o Supremo. Por vezes, há um excesso de zelo, um filtro moral (masculino e celibatário), com as atividades eróticas do Casal Supremo, que são um ponto central na mística de *bhakti*, ficando quase como um tabu, algo a não ser compartilhado ou comentado. Porém, em nenhum caso o texto é desconsiderado ou tratado como algo menor.

Apesar de não mencioná-la diretamente, o Bhāgavata Purāṇa também é rico em descrever as aventuras amorosas entre Rādhā e Kṛṣṇa, a dedicação das *gopīs* em se entregar ao Seu Amado e o sentimento de abnegação que elas compartilham. No décimo canto da obra, os versos 10.31.1-19 são conhecidos como Gopī Gītā, pois trazem um louvor (*gītā*) das vaqueiras (*gopīs*) a Kṛṣṇa. Entre os versos, a entrega incondicional pode ser facilmente percebida em versos como: “Ó mestre dos corações, nós somos Tuas princesas servas; ó amado que satisfaz todos os desejos, não nos mate pela separação dos raios dos Teus olhos divinos, que são mais lindos do que as pétalas de um belo lótus num claro lago de outono, e que já nos atingiram. Esta é a única arma que pode nos machucar” (10.31.2). No Gopī Gītā, as vaqueiras chegam a praguejar o piscar dos olhos, pois geram um milésimo de segundo onde não podem ver Kṛṣṇa. Como Rādhā é a mais elevada entre as *gopīs*, o Gopī Gītā passa a ser também uma exaltação ao seu sentimento.

Poetas como Vidyāpati (1352-1448) e Caṇḍīdāsa (séc. XIV a XV) também expressaram estes êxtases amorosos de Rādhā e Kṛṣṇa, destacando os encontros proibidos dos dois, com Rādhā se arriscando a um ostracismo social ao perseguir seu amado. Vidyāpati destaca que Rādhā é uma moça nobre, que não se importa com seu *status* e reputação no seu amor ao simples vaqueiro aldeão Kṛṣṇa. Caṇḍīdāsa a retrata como uma mulher direta, obstinada, que não se importa com a fúria de sua família. Nos poemas, o fato dela ser uma adúltera é repetido e Ela sequer se importa em manter segredo: “Rejeitando toda ética de casta / meu coração adora Kṛṣṇa / Dia e noite / O costume do clã é um grito distante / E agora eu sei que o amor segue totalmente suas próprias leis” (Caṇḍīdāsa, 1967, p. 135). De forma ainda mais enfática, ela declara sua rebelião contra a sociedade e rejeita completamente seu marido: “Eu jogo cinzas em todas as leis feitas pelo homem ou por Deus / Eu nasci sozinha, sem companheiro / Qual é o valor de suas vis leis que me falharam no amor / E me deixaram com um tolo, um idiota? Meu miserável destino

está tão planejado / Que está ausente Aquele por quem anseio / Vou atear fogo a esta casa e ir embora” (Caṇḍīdāsa, 1967, p. 67).

No Vaiṣṇavismo Gauḍīya, Rūpa Gosvāmī escreveu peças teatrais baseadas nas relações de Kṛṣṇa com Rādhā e as gopīs, dando detalhes e desenvolvendo teologicamente as possibilidades de relacionamento amoroso entre os devotos e Kṛṣṇa. Intituladas Vidagdha-mādhava e Lalita-mādhava, nestas peças teatrais de Rūpa, talvez o principal teólogo Vaiṣṇava Gauḍīya ao lado de Jīva Gosvāmī, Rādhā é sempre a maior das amantes de Kṛṣṇa, sendo o próprio paradigma da devoção perfeita. Suas angústias amorosas são colocadas em contraste com as compreensões místicas dos sábios e ascetas, que após muito esforço e meditação, conseguem apenas relances fugazes da Divindade. Enquanto os sábios buscam retirar seus sentidos dos objetos dos sentidos para tentar meditar em Kṛṣṇa, Rādhā, uma simples mocinha, tenta se ocupar em afazeres cotidianos para tentar se esquecer um pouco de Kṛṣṇa, já que sua lembrança meditativa Nele é absolutamente constante. Nos textos de Rūpa Gosvāmī, Rādhā também se torna recebedora de devoção, inicialmente pelo próprio Kṛṣṇa, que medita Nela, perde noites de sono por Ela e fixa sua mente em sua amada como um *yogī*. Assim como Rādhā vê seu amado em toda parte, Kṛṣṇa também a vê em toda parte e se questiona como o universo todo se tornou Ela. Assim como Ela o adora, Ele também A adora nas peças teatrais, indicando claramente para o público a posição de ambos como dignos de adoração e reverência. Outros personagens nas peças também reverenciam Rādhā, como suas melhores amigas, Lalitā e Viśākhā, e a mãe de Kṛṣṇa, Yaśodā. Lalitā, assim como Rādhā em relação a Kṛṣṇa, se lamenta pela ausência de Rādhā. Contudo, Rūpa Gosvāmī mantém a centralidade de Kṛṣṇa como objetivo final da adoração, o que é exemplificado na própria adoração de Rādhā a Ele.

Já outras tradições, como a citada Rādhā Vallābha Sampradāya, fundada por Hith Harivaṁśa Mahāprabhu (1473-1552), enfatizam Rādhā como a Realidade Última, superior a Kṛṣṇa em todos os aspectos. Este culto integralmente centrado em Rādhā é presente quase que exclusivamente na cidade sagrada de Vṛndāvana, ponto central da devoção a Rādhā e Kṛṣṇa, e tem como principal literatura o Hita-Caurāsī, um conjunto de 84 versos em glorificação a Rādhārāṇī e seus enlances amorosos com Kṛṣṇa, escrito pelo mestre fundador. O livro começa com o verso “Tudo o que Meu Amado faz Me agrada, e tudo o que Me agrada, Meu Amado faz”.

Em boa parte dos versos, o autor se diverte com a tentativa aparentemente inútil do Casal de esconder pela manhã o que fizeram durante a noite:

Ó jovem donzela, hoje teu rosto está cheio de felicidade, anunciando a alegria da tua união com o Amado / Tua fala é preguiçosa, Tuas bochechas estão avermelhadas e rubros são Teus dois olhos cansados e sonolentos / Tua adorável *tilaka* é apenas um traço e flores espalhadas caem de Teu cabelo, que parece não ter sido adornado de forma alguma / Ó Generosa, abundante tesouro de misericórdia, quando Tu ofereces Teus lábios [a Kṛṣṇa], Tu não reténs nada de Tua essência! / Ó Tímida, por que Tu escondes a roupa que misturaste à do Teu amante? Tu dominaste e instruístes Shyam em centenas de jogos amorosos. / A guirlanda do Teu peito está murcha e o fecho do Teu cinto de guizos está frouxo; Hith Harivaṁśa elogia quem dorme na casa das vinhas! (Hita-Caurāsī, 4-2-8).

Em relação ao elemento polêmico da relação entre as duas divindades ser ilícita, Kinsley (1986) apresenta uma análise sobre elaborações teológicas que justificam o romance ser desta natureza. Para ele, o Vaiṣṇavismo Gauḍīya e outros movimentos devocionais centrados em Kṛṣṇa entendem que a natureza adúltera da relação de amor do Casal é uma apropriada metáfora devocional, defendida como superior.

O ponto principal é que o amor ilícito é dado gratuitamente, não faz reivindicações legais e, como tal, é altruísta. O amor conjugal, argumentam eles, funciona de acordo com direitos e obrigações em que ambos os parceiros têm expectativas específicas um do outro, incluindo a gratificação sexual. Argumenta-se que o amor conjugal é caracterizado por *kama* (luxúria sexual), enquanto o amor de Rādhā, por mais ilícito e adúltero que seja, é caracterizado por *prema* (amor altruísta pela pessoa amada). E amor altruísta é o que Kṛṣṇa deseja (Kinsley, 1986, p. 89).

Além disso, Rādhā se vê obrigada a superar muitos obstáculos para viver seu romance, o que serve para aumentar o seu amor. Os longos períodos de separação potencializam o seu sentimento. Em um relacionamento conjugal normal, a relação ocorreria sem empecilhos, sem separação e de forma rotineira. Já o amor de Rādhā e Kṛṣṇa é “cheio de riscos, insegurança, separação dolorosa e, portanto, emoções periódicas de união. Como metáfora do relacionamento divino-humano, a natureza ilícita do amor de Rādhā é considerada superior a qualquer exemplo

de amor conjugal” (Kinsley, 1986, p. 89). Os Vaiṣṇavas Gauḍīya ainda entendem como o ápice extático do amor os sentimentos de êxtase, choro e até descontrole diante da presença bela e irresistível de Kṛṣṇa, que é sempre livre para ir e vir, o que é, por sua vez, sintetizado no romance extraconjugal de Rādhā.

Outro foco de devoção popular a Rādhā é a vila de Barsana, também chamada Varṣāṇā, tida como o local onde a Deusa passou a sua infância. Filha de Vṛṣabhānu, rei da pequena cidade, descreve-se que Rādhā foi encontrada pelo pai flutuando em um lótus refulgente no rio Yamuna. Em outras versões, Vṛṣabhānu a encontrou enquanto trabalhava arando a terra. Mais uma vez, a Divindade Feminina intrinsecamente conectada à natureza. A menina foi levada para casa e criada por ele e sua esposa Kīrtidā, mas não abria os olhos. Em sua mitologia, Rādhā é nove meses mais velha que Kṛṣṇa em sua descida à Terra e só abriu os olhos quando o pequeno bebê Kṛṣṇa apareceu diante Dela. Como já dito, o Casal nunca se casou de fato, permanecendo sempre como amantes. Em uma das histórias, ao ser questionado sobre isso, Kṛṣṇa diz que casamento é a união de duas almas e Rādhā e Ele são apenas uma alma (Pauwels, 2008).

2.5.2 Rādhārāṇī como centro devocional do Vaiṣṇavismo bengali

Se o Vaiṣṇavismo bengali tem no desenvolvimento de um relacionamento amoroso com Kṛṣṇa um objetivo e *prema-bhakti* como a meta suprema, Rādhārāṇī naturalmente se torna o exemplo máximo. Assim, Ela é apresentada como o pináculo de todo o amor possível por Kṛṣṇa, tida como a própria manifestação pessoal do amor divino (*mahābhāva*). Simultaneamente, Rādhā é o lado feminino de Deus, Deusa primordial, a *hlādinī-śakti*, origem das demais *śaktis* (deusas, neste contexto). Esta *hlādinī* é compreendida como a *śakti* suprema, a *śakti* do prazer transcendental, a mais refinada essência da Divindade. Nesta teologia, Rādhā é Kṛṣṇa e Kṛṣṇa é Rādhā. Sua centralidade não se resume ao seu papel como modelo de devoção ou ideal a ser alcançado, mas como a própria essência divina enquanto *śakti* de Kṛṣṇa. E mais: em sua atitude amorosa e devocional, Ela é superior a Kṛṣṇa. Como expressa o mestre *vaiṣṇava* Kṛṣṇadāsa Kavirāja Gosvāmī em seu Caitanya-caritāmṛta, uma das principais hagiografias de Caitanya Mahāprabhu:

O Senhor Kṛṣṇa encanta o mundo, mas Śrī Rādhā encanta até mesmo Kṛṣṇa. Assim, Ela é a Deusa Suprema de tudo. Os dois não são diferentes, como evidenciam as escrituras reveladas. E, ao mesmo tempo, são unos, assim como o almíscar e sua essência são inseparáveis, ou como o fogo e seu calor não são diferentes. Enfim, Rādhā e Kṛṣṇa são um, embora tenham aceitado duas formas para desfrutarem de um relacionamento” (Śrī Caitanya-caritāmṛta, Ādi-līlā, 4.95-98).

Neste ponto, o Vaiṣṇavismo de Caitanya Mahāprabhu apresenta um detalhe ainda mais intrigante em relação à Deusa. Mahāprabhu é aceito pelos seus seguidores como uma manifestação de Kṛṣṇa que vem corporificada como devoto para ensinar sobre devoção em todos os seus estágios. Porém, o maior dos devotos é Rādhārāṇī, então Mahāprabhu é entendido como uma manifestação divina que combina o Casal Supremo em um só corpo. É Kṛṣṇa, mas com o estado de espírito de Rādhā. Por isso, Mahāprabhu está, em seu terço final de vida, constantemente em um profundo sentimento de separação por Deus, apresentando diversos sintomas de êxtase espiritual, que são inclusive compilados por Rūpa Gosvāmī. Como explica Kṛṣṇadāsa Kavirāja Gosvāmī:

Os assuntos amorosos de Śrī Rādhā e Kṛṣṇa são manifestações transcendentais da potência interna de prazer do Senhor. Embora Rādhā e Kṛṣṇa sejam um em Sua identidade, anteriormente Eles Se separaram. Agora, essas duas identidades transcendentais se uniram novamente, na forma de Śrī Kṛṣṇa Caitanya. Eu me curvo diante Dele, que se manifestou com o sentimento e a aparência de Śrīmatī Rādhārāṇī, embora Ele seja o próprio Kṛṣṇa (Śrī Caitanya-caritāmṛta, Ādi-līlā 1.5).

Como comentamos, Mahāprabhu é tido como o autor formal apenas de oito versos, conhecidos como Śikṣāṣṭakam, que faz uma escalada didática da consciência do praticante de *bhakti* rumo ao amor puro por Deus (*prema-bhakti*). Dessa forma, nos últimos três versos, o estado de espírito de Rādhārāṇī emerge de forma esotérica:

Ó meu Senhor, quando meus olhos se decorarão de lágrimas de amor, fluindo constantemente ao cantar Teu santo nome? Quando minha voz se embargará, e quando os pelos de meu corpo se arrepiarão com a recitação do Teu nome? Ó Govinda! Sentindo Tua separação, estou considerando um instante como um grande milênio. Lágrimas fluem de meus olhos como torrentes de chuva, e sinto que o mundo está vazio com Tua ausência. Que Kṛṣṇa abrace com firmeza esta criada, a qual está caída a Seus pés de lótus, ou que Ele pise em Mim ou despedace o Meu coração evitando estar presente diante de Mim. Ele é um libertino, afinal, e pode fazer o que bem entender. Entretanto, Ele sempre será o único Senhor adorável de Meu coração, incondicionalmente (Śikṣāṣṭakam, 6-8).

Os versos, sobretudo o sétimo, são imbuídos do sentimento de saudade, que na tradição de *bhakti* é chamado de *vipralambha*¹⁰⁵, e fazem eco ao conteúdo do Gītā Govinda. Já o derradeiro verso é o ápice de uma entrega incondicional, que não se importa sequer com a reciprocidade. Neste estado de amor puro (*prema*), Kṛṣṇa se torna a vida, a alma e o tesouro mais valioso do devoto, e as trocas amorosas entre Ele e seus *bhaktas* florescem. Em seu comentário ao oitavo verso do Śikṣāṣṭakam (2012, p. 127), o teólogo e poeta *vaiṣṇava* Bhaktivinoda Ṭhākura conclui:

Os oito versos do Śikṣāṣṭakam são preeminentemente significativos. O Senhor Kṛṣṇa desejou saber: “Quão grandioso é o amor transcendental de Śrīmatī Rādhārāṇī por Mim, sendo Ela Minha potência espiritual interna (*svarūpa-śakti*)? Como unicamente Ela desfruta por completo de Minhas qualidades através de tal amor? Como é a ilimitada felicidade que Ela experimenta quando prova profundamente a doçura de Meu amor por Ela?” Ansiando pelas respostas a estas três questões, o Supremo Senhor Śrī Kṛṣṇa revelou Sua forma eterna como Śrī Caitanya Mahāprabhu, a personificação da magnanimidade (*audārya*) em sua plenitude.

Também discorrendo sobre o Śikṣāṣṭakam (2012, p. 132), o mestre Bhaktisiddhānta Sarasvatī, filho de Bhaktivinoda, complementa dizendo que neste estado avançado de consciência em *bhakti-yoga*, satisfazer os desejos de Kṛṣṇa são a única religião. Liberta no amor, esta alma espiritual passa a habitar o “parque de diversões eterno do Senhor

¹⁰⁵ “Sentindo separação de Krishna, o Senhor Caitanya Se atirava no mar. Às vezes, Ele saía de Seu quarto às horas mortas e desaparecia. Ninguém conseguia saber aonde Ele tinha ido, mas, durante todo esse tempo, Ele buscava Krishna. Deste modo, não é que devemos desfrutar das trocas amorosas de Krishna e Radha como espectadores em uma demonstração esportiva. Devemos sentir separação Deles. Quanto mais sentirmos separação, mais devemos compreender que estamos avançando” (Prabhupada apud Chandramukha, 2005, p. 23).

Kṛṣṇa, onde todos os desejos Dele são atendidos. Então a alma espiritual se torna uma assistente feminina de uma *gopī* e serve Kṛṣṇa em sua identidade espiritual original”.

Ao comentar uma canção sobre Rādhārāṇī (Rādhika-stava) composta por Rūpa Gosvāmī, Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, comenta, numa palestra dada em Montreal, no dia 30 de agosto de 1968¹⁰⁶, que todos estão tentando amar Kṛṣṇa, que está tentando amar Rādhārāṇī, e isso mostra a Sua grandeza. Porém, também alerta que a teologia de Rādhā e Kṛṣṇa só pode ser perfeitamente compreendida quando o *bhakta* já se encontra em um nível muito avançado de consciência espiritual.

Como vimos, vários são os textos que glorificam Rādhārāṇī colocando-A como igual ou até superior a Kṛṣṇa¹⁰⁷. Stephen Knapp argumenta que “Sem Radha, não há sentido para Krishna e, sem Krishna, não há sentido para Radha. Por causa disso, na tradição Vaiṣṇava, sempre se oferece respeitos primeiramente à energia interna do Senhor na forma de Radha. [...] assim, são referidos como Radha-Krishna” (Knapp, 2019, p. 188). Uma parte central da tradição Vaiṣṇava Gauḍīya é a meditação mântica, com destaque para o famoso Mahā-mantra Hare Kṛṣṇa, um dos epicentros desta liturgia diária.

Radha é conhecida como mãe Hara, que, no vocativo dentro do mantra, se torna Hare. Ao cantar Hare Krishna, portanto, estamos nos dirigindo primeiramente à potência interna do Senhor e solicitando a Radha que bondosamente nos ocupe a serviço do Senhor Krishna. [...] É por meio de Radha que o sujeito obtém mais facilmente Krishna (Knapp, 2019, p. 189).

Desta forma, Rādhārāṇī se torna o centro devocional de todo o Vaiṣṇavismo Gauḍīya, seja como objeto final da devoção, modelo de amor ou mediadora. O mestre de *bhakti* Chandramukha Swami (2005, p. 19), o primeiro a escrever um livro integralmente dedicado a Rādhārāṇī em português, evidencia esta característica de mediadora explicando que: “se nos aproximarmos de Krishna através da misericórdia de Radharani, poderemos facilmente alcançá-Lo, pois, se

¹⁰⁶ Disponível em <https://voltaaosupremo.com/artigos/artigos/o-advento-de-srimati-radharani/>. Acesso no dia 17 de janeiro de 2024.

¹⁰⁷ “A Deusa Transcendental Śrīmatī Rādhārāṇī é a contraparte direta do Senhor Sri Kṛṣṇa. Ela é figura central para todas as deusas da fortuna. Ela possui toda atratividade para atrair a toda-atrativa Personalidade de Deus. Ela é a potência interna primordial do Senhor” (Brihad-Gautamiya-tantra).

conseguirmos atrair a misericórdia de Radharani e Ela nos recomendar para Krishna, Ele irá certamente nos aceitar, por mais caído, insignificante e desqualificado que possamos ser”.

Se a teologia não bastasse, como comenta Kripal (1998), na devoção popular, os devotos e devotas tendem a inclinar a balança de poder em direção a Rādhā¹⁰⁸, consorte e também a conquistadora de Kṛṣṇa. Como o mestre Prabhodānanda Sarasvatī expressa poeticamente: “Atingido pelas flechas do olhar de soslaio de Śrīmatī Rādhikā, o filho do rei de Vraja perde a consciência externa. Sua flauta cai de Sua mão, Sua pena de pavão está torta e Sua vestimenta amarela está desordenada. Quando poderei prestar serviço a Śrīmatī Rādhikā com a mais elevada devoção?” (Rādhā-rasa-sudhā-nidhi, 39). Rādhā se consolida como objeto de amor e devoção.

Rādhārāṇī representa um ideal de amor e abnegação buscado por homens e mulheres *vaiṣṇavas*, sendo cultuada em templos de Rādhā-Kṛṣṇa em todo o mundo. Curiosamente, Rādhārāṇī, que no hinduísmo popular é frequentemente apresentada como a “deusa do amor”, não ostenta uma insígnia particular facilmente identificável como outras deusas hindus. Por exemplo, Lakṣmī possui como insígnias básicas o pote de ouro, moedas e flores de lótus. Sarasvatī é sempre representada com as escrituras védicas, o instrumento *vinā* e o rosário (*japa-mala*). Kālī é facilmente identificável pelo colar de crânios, a saia de braços decepados e a língua pra fora da boca. Todas as deusas possuem suas insígnias que as distinguem. Rādhārāṇī não carrega uma flauta ou uma pena de pavão, como Kṛṣṇa, mas pode ser identificada por estar ao lado Dele. A sua insígnia é a presença do próprio Kṛṣṇa ao seu lado direito. Teologicamente, isso simboliza o domínio amoroso Dela sobre Ele. Assim, Ela raramente é retratada sozinha, pois quase que invariavelmente ostenta a sua impossível separação de Kṛṣṇa como trunfo maior. Desta forma, para a tradição Vaiṣṇava Gauḍīya, o amor de Rādhārāṇī e o romance entre o Casal Divino são o centro de toda a manifestação espiritual. Como colocado na boca do próprio Kṛṣṇa por Kṛṣṇadāsa Kavirāja, “o amor de Rādhārāṇī é meu *guru*, e Eu sou Seu discípulo” (Caitanya-caritamṛta Adi-lila 4.124).

Conclusão

108 Como explica Narayana Goswami Maharaja (2009, p.52): “O amor e a afeição de Śrīmatī Rādhikā são superiores aos de Śrī Kṛṣṇa. Embora Śrīla Bilvamaigala Thākura indique que Kṛṣṇa é superior a Rādhikā, aqueles na linhagem de Śrīla Rūpa Gosvāmī, Śrīla Raghunātha dāsa Gosvāmī e Śrīla Prabhodānanda Sarasvatī desejam que Rādhikā seja sempre vitoriosa sobre Kṛṣṇa – e isso realmente acontece dessa maneira”.

Neste segundo capítulo, passamos por séculos de história das mulheres na Literatura Védica. Buscamos destacar versos e passagens das escrituras que trazem uma vasta possibilidade de atuação social das mulheres, evidenciando que o confinamento delas a um ambiente estritamente doméstico na Índia não era uma realidade plena. Como vimos, ainda que existam diversas passagens que defendem a presença submissa delas em um ambiente estrito e uma devoção imotivada ao marido, também encontramos uma série de versos que apontam para uma necessidade de exaltação e adoração das mulheres, condicionando a felicidade e a prosperidade da humanidade à sua satisfação. Alguns pesquisadores, como trouxemos, apontam para uma realidade de igualdade e protagonismo delas em tempos antigos, algo que foi gradualmente reduzido e eliminado. Há que se ressaltar também que mesmo o domínio doméstico era distinto no passado, quando havia um equilíbrio maior entre a importância da esfera pública e privada.

Enquanto muitos indólogos colocam os problemas como resultados de invasões e influências de outras religiões, a questão do porquê a própria tradição não se utilizar do seu material sagrado para libertar as mulheres permanece. Ainda que estrangeiros tenham mudado o cenário, já são séculos da mesma exclusão das mulheres de papéis de liderança religiosa e protagonismo em rituais, com, obviamente, pontuais exceções que mais confirmam que existe uma famigerada regra. Além de maus-tratos notórios. E ao vermos atentamente as escrituras, é visível que tal exclusão não encontra uma sólida justificativa escritural, pois temos, no mínimo, divergências e dubiedades no entendimento do papel da mulher nos Vedas.

Na sequência, trouxemos a tradição popular do Śāktismo, com seu culto diversificado à Grande Deusa. Apenas o fato do culto à Deusa ser pré-histórico, mas pouco presente – ou notório, mas de forma razoavelmente criptografada – nas primeiras escrituras, como o Rg Veda, já é significativo para o nosso trabalho. Uma religião integralmente dedicada a uma divindade feminina ambígua, mas inegavelmente independente, não subordinada a nenhuma divindade masculina, meta da devoção e outorgadora da libertação, é fascinante, e gera uma série de possibilidades. Os cultos tântricos Śāktas, que muitas vezes apresentam um ideal de mulher forte, bela e dona de si mesma, são contrastes poderosos ao ideal bramânico da mulher domesticada e sujeita aos ditames do marido. A riqueza de representações da Deusa também é extraordinária, com a imagem feminina sendo retratada em uma miríade de papéis sociais possíveis,

subvertendo as máximas dos códigos de leis masculinos e apresentando uma possibilidade de leitura teológica imensa sobre o papel da mulher.

No estudo sobre Śrī Lakṣmī, vimos o desenvolvimento teológico de uma poderosa divindade que concede abundância e poder, consorte eterna do Supremo Viṣṇu, ligada tanto à realeza urbana quanto à fertilidade rural. Transcendente e imanente, alguns enquadramentos na personalidade da Deusa da Fortuna são evidentes, com Ela se convertendo em exemplo de esposa e, também, devota, mas escrituralmente elaborada como indissociável e complementar à divindade masculina. Se a Śrī Sampradāya a vê como mediadora, o faz entendendo a sua acessibilidade e também poder sobre Viṣṇu, controlando até a ira de seu marido com seu charme. Se Viṣṇu é o soberano dos universos, ainda assim pode ser controlado domesticamente por Lakṣmī e seus devotos se “aproveitam” disso. Enquanto outros conjuntos de textos a enxergam como a Meta Suprema, outogadora da libertação do ciclo de nascimentos e mortes, muitos de seus fiéis a têm como a mãe bondosa que é o exemplo ideal e abnegado de serviço a Deus. Seja como meta devocional, como mediadora ou divindade ritualística, Lakṣmī manteve um completo protagonismo no hinduísmo desde tempos imemoriais.

Por fim, chegamos à enigmática Rādhārāṇī, certamente menos famosa que Lakṣmī, Sarasvatī, Kālī ou Durgā, que permanece como um segredo quase oculto de tradições Vaiṣṇavas que buscam uma relação amorosa de profunda intimidade com a Divindade Suprema. Não por acaso, o primeiro livro em português dedicado a Ela se chama “Quem é a mocinha que está com Krishna?”, de Chandramukha Swami. Se Kṛṣṇa possui até bloco de carnaval alusivo a Ele no Brasil¹⁰⁹ e presença em canções da música popular mundial, Rādhā segue desconhecida do grande público, criptografada até no *mahā-mantra* Hare Kṛṣṇa. Revelada apenas por amor, como defende a tradição, e certamente ainda pouco estudada.

Se a teologia sobre Ela entende que a Deusa é idêntica à sua contraparte masculina, isso ainda não se reflete na linguagem. Afinal, Kṛṣṇa não é referido como o “lado masculino da Deusa”, mas o contrário. Apesar de Rādhā ser um inquestionável centro devocional na tradição bengali Vaiṣṇava e sua atitude de amor e devoção ser o espelho para os fiéis, muito do seu entendimento ainda é majoritariamente como uma mediadora. Os textos e poetas exaltam a impossível separação do Casal e as várias maneiras pelas quais Rādhā governa seu amado, mas

¹⁰⁹ O “Pena de Pavão de Krishna”, em Belo Horizonte.

ainda assim há a compreensão de que Ela, de alguma forma, é subordinada a Kṛṣṇa¹¹⁰. Além disso, é desigual a forma como Kṛṣṇa é tratado e pesquisado na academia ocidental como personagem histórico, em contraste com uma visão exclusivamente mitológica de Rādhā. Enquanto há uma busca arqueológica por este Kṛṣṇa “humano”¹¹¹ que habitou a Terra e governou Dvārakā, Rādhā permanece estritamente como Deusa, jamais uma mulher real, ainda que Divina, que esteve aqui e viveu sua juventude na vila de Vraja.

São muitas as possibilidades de entendimento do Sagrado Feminino que levantamos neste capítulo a partir do estudo do Śāktismo e do Vaiṣṇavismo, além da presença feminina em outros textos védicos. E muitos são os problemas enfrentados por mulheres hindus em virtude do entendimento masculino dos símbolos e elementos femininos presentes nos textos sagrados. Mesmo tendo Deusas colocadas no patamar de Divindade Suprema, isto não reflete, como imaginava a teóloga feminista Ivone Gebara, em uma libertação da mulher. Mesmo tendo mulheres em posição de protagonismo nos épicos e histórias mitológicas, isso parece insuficiente, e mais destaque é dado, muitas vezes, às passagens que as rebaixam. Assim, chegamos ao terceiro e último capítulo de nossa pesquisa, quando proporemos possibilidades de encontro entre a teologia feminista cristã e a mariologia com a rica tradição de culto às deusas no hinduísmo e como um feminismo libertador no olhar destas teologias pode sim gerar uma sociedade mais igualitária e justa, como muitos dos textos sagrados sugere. E mais: como a visão de Maria e das deusas hindus influencia o comportamento dos devotos e devotas destas tradições religiosas.

¹¹⁰ Parte deste equívoco se deve a uma má compreensão de Rādhā como “a que melhor serve a Kṛṣṇa”, como se isso automaticamente a colocasse em um local inferior. Entendê-La como a maior adoradora é simplesmente compreender a indissociação do Casal. Afinal, se Kṛṣṇa é absoluto, ninguém será capaz de adorá-Lo melhor que Ele mesmo e vice-versa. Outro ponto é que alguns vêem Kṛṣṇa como superior por ser considerado a fonte, desconsiderando a impossibilidade teológica de separação de ambos. Ainda que considerássemos Kṛṣṇa como uma fonte predominante, Ele o seria como *tattva*, ou “verdade filosófica”. Como *līlā*, as divinas atividades amorosas, entretanto, Rādhā, como vimos, predomina sobre Ele. E *līlā* é algo considerado mais importante do que *tattva* para as tradições de devoção centradas em Rādhā e Kṛṣṇa.

¹¹¹ Coloco o “humano” entre aspas porque a tradição entende que ainda que encarnado, Kṛṣṇa permanece transcendental e supremo, jamais como um humano comum. Prabhupāda comenta, deixando clara a posição da tradição, que “Kṛṣṇa – a Suprema Personalidade de Deus, é uma personalidade histórica, que apareceu na Terra há 5000 anos atrás. Ele permaneceu na Terra durante 125 anos e comportou-se exatamente como um ser humano, mas Suas atividades foram incomparáveis” (Prabhupada, 1993, p. XIV).

Capítulo III – O sagrado feminino em uma aproximação entre a mariologia e as Deusas Vaiṣṇavas

Neste último capítulo, iniciaremos com algumas discussões importantes para a nossa pesquisa, como a discussão sobre a antropologia dualista e a defesa de uma antropologia igualitária, feita por Elizabeth Johnson e Carol Newsom, entre outras, que buscam superar um dualismo de gênero como um problema teológico. A partir dos “modelos originários” propostos pela antropóloga Lídice Meyer Ribeiro, faremos uma breve correlação com as Nava Durgās do Śāktismo, passando pelo conceito transcendente de feminino e masculino Vaiṣṇava, Puruṣa e Prakṛti, e suas implicações na expressão da devoção. Este ponto, aliás, permeará vários momentos do nosso capítulo.

Na sequência, falaremos da perseguição às *devadāsīs*, na Índia, e às bruxas, sobretudo na Europa, como casos similares de tentativas de apagamento ou estigmatização do poder sacerdotal/religioso exercido pela mulher em momentos históricos distintos e como isso ecoa hoje. Por meio do trabalho de Sue Hellen Monteiro de Matos, falaremos sobre o culto a Asherah ao lado de YHWH em Israel e de como o fim da adoração a deusa foi dos mais bruscos e violentos, refletindo sobre a hermenêutica como um instrumento de poder e exclusão da mulher nas duas tradições a partir de Schüssler Fiorenza.

Com a teóloga Marcella Althaus-Reid, traremos um pouco do seu conceito de como a Virgem Maria molda a mulher latino-americana. Da América Latina, voltaremos à Índia, trazendo a rebeldia das chamadas “mulheres de *bhakti*”, com o exemplo de santas que romperam a ordem patriarcal e muitas vezes são consideradas quase como proto-feministas por autoras como Rekha Pande, Preeti Oza e Uma Chakravarti. Na sequência, apresentaremos uma peculiaridade teológica do Vaiṣṇavismo bengali e sua proposta da “mulher interior” em cada devoto, que busca emular o estado de espírito das *mañjarīs*, em uma devoção voltada a Rādhārāṇī. Porém, nem esta posição feminina elevada teologicamente impede que as mulheres sejam alijadas de determinadas posições, como veremos, mesmo em representações de *bhakti* no ocidente.

Por fim, falaremos da teologia como um instrumento auxiliar na libertação da mulher, tanto social quanto soteriologicamente com diálogos e correlações entre os temas apresentados no

trabalho. Apresentamos antes uma problematização sobre os perigos de um absolutismo do feminismo ocidental, com a necessidade de olhares decoloniais e plurais para os feminismos e o estudo de caso de Katherine K. Young sobre o Śrī Vaiṣṇavismo Tenkalai, que traz o exemplo sobre como a teologia e a compreensão teológica do feminino auxilia na libertação da mulher e como este olhar pode ser decisivo tanto no presente quanto no futuro.

Trazendo alguns pontos de diálogos e correlações dos dois primeiros capítulos, faremos uma análise temática dialógica-crítica. A partir de um olhar transversal, apresentaremos como o Sagrado Feminino e suas percepções, interpretações e entendimentos implicam em situações concretas na vida das mulheres (e de toda a sociedade) e de como conceitos e questões, tanto da mariologia quanto do Vaiṣṇavismo, apresentados nos dois primeiros capítulos, conversam e se correlacionam. Maria, Rādhā e Lakṣmī – e suas realidades teológicas – estarão em diálogo, com certa ênfase nas Deusas hindus, que dispõem de menos escritos sobre elas em português em comparação com as problematizações feitas pelas teólogas feministas sobre Maria.

3.1 Dualismo e igualdade

Voltemos ao primeiro capítulo de nossa pesquisa, quando trouxemos o estudo da antropóloga Lídice Meyer Ribeiro (2021) e a existência dos “modelos originários” femininos que, segundo ela, são representados pelas deusas e posteriormente, no cristianismo católico, assumidos por Maria, como demonstramos. É notória a grande recorrência de deusas fortemente ligadas à natureza, mas não apenas isso, como também à realeza, maternidade, guerra e poder. Se isso fica explícito na figura de Lakṣmī e aparece sem contradições na tradição Śākta, esta ideia de modelos originários de Ribeiro poderia sugerir para o ocidente uma tese trabalhada por alguns autores do “feminino essencial” ou o conceito filosófico do “eterno feminino”, expressão criada por Johann Wolfgang Von Goethe em romance homônimo, que se tornou um princípio filosófico no século XIX. Este “eterno feminino”, criado e cunhado por homens, pretendia estabelecer essências imutáveis entre homens e mulheres, que não se alterariam de acordo com tempo, local ou circunstâncias. As mulheres, por exemplo, teriam características como graça, pureza e delicadeza, entre outras. Simone de Beauvoir (1967) foi bastante crítica a esta teoria ao constatar que nela a mulher era definida em relação ao homem e não em relação a si mesma. Assim, ela

entende o “eterno feminino” como um conjunto moldado pela sociedade patriarcal, que estabelece ideais de masculino e feminino com expectativas em relação ao comportamento da mulher definidos por homens. A mulher, assim, ainda que aparentemente exaltada em algumas características positivas, seguiria impossibilitada de se definir e agir por si mesma.

Em seu trabalho, Elizabeth Johnson se posiciona veementemente contra um modelo de antropologia dualista, que coloca homens e mulheres em naturezas distintas, pois, historicamente, esta visão resultou em um mundo normativo patriarcal, em que o corpo feminino é sempre um empecilho à igualdade, incapaz de “maior discernimento de razão”, nas palavras de Tomás de Aquino (2001, q. 92, art. I). Johnson, analisando a questão do ponto de vista cristão católico e destacando o entendimento de Jerônimo que a mulher, enquanto existir para gerar filhos, é diferente do homem como o corpo da alma, mas que isso muda quando ela decide se dedicar a uma vida religiosa, resume que

Ao situar mulheres e homens em polos opostos e definir as mulheres em termos incompatíveis com a liberdade pessoal, quanto mais com a liderança social, o dualismo de gênero dá a primazia aos homens, por natureza, e, portanto, de forma imutável. As únicas exceções a esse status quo são as mulheres que se dedicam à virgindade. Ao renunciar o exercício da sexualidade genital feminina e tudo que ela significa, as mulheres, na verdade, despedem-se de sua natureza feminina, “tornam-se varões” e, assim, aproximam-se do divino (Johnson, 2006, p. 75).

Desta forma, pesquisadoras feministas como Johnson e Carol Newsom (1989), por exemplo, entendem que esta oposição entre masculino e feminino é essencial para a existência do discurso patriarcal. As estruturas sociais e intelectuais de nosso mundo permitiram a homens dar nomes, classificar e categorizar elementos entre masculino e feminino, deixando as mulheres alijadas de seus próprios méritos e entendimentos, eliminadas da posição de agentes históricos e rebaixadas a códigos retóricos de interesse patriarcal. Como define Johnson, “quer colocadas em um pedestal como símbolo de virtude, quer acusadas de ter dado origem ao pecado e à morte, elas são tratadas como representantes simbólicas da experiência masculina em vez de pessoas por seus próprios méritos”. Se essa oposição entre masculino e feminino é fundamental para a ordem simbólica do patriarcado, que correria o risco de ruir caso a oposição ou o entendimento deste feminino como o elemento receptivo ou intermediário da soberania masculina deixasse de existir, Johnson propõe em seu estudo sobre Maria uma antropologia igualitária, entendendo

teologicamente que homens e mulheres foram criados iguais, relendo, inclusive, os já citados e analisados versos do livro de Gênesis 1.26-27. Afinal, nesta passagem não há especificações de qualidades intrinsecamente masculinas ou femininas, apenas pessoas humanas à imagem de Deus. A antropologia igualitária trazida por Johnson não nega as diferenças biológicas entre os seres, mas nega sim uma ideia de predestinação rígida de naturezas e características que impõem uma concepção pré-determinada e imutável de papéis sociais e até possibilidades de relacionamento com o Divino. Em sua defesa, Johnson expressa um ideal de parceria entre homens e mulheres, com uma

relação de equivalência entre as pessoas, uma valorização concomitante dos dons um do outro, não importa como sejam distribuídos, e uma consideração marcada por confiança, respeito e afeição, em contraste com afirmações de superioridade. É um relacionamento baseado na analogia da amizade, onde a dialética de reciprocidade e independência reúne pessoas íntegras para o benefício mútuo. Nesse ambiente igualitário, a diferença sexual entre mulheres e homens assume proporções justas e não se traduz em divisão do trabalho ou das características humanas com base estritamente no gênero (Johnson, 2006, p. 81).

No entendimento de Rosemary Radford Ruether (1983), as mulheres terão que andar em direção a uma personalidade com autoestima refeita, afastando-se da ideia de inferioridade socializada e falta de amor próprio a que foram submetidas. Para os homens, a jornada é rumo a uma personalidade humilde e esclarecida, longe da presunção e orgulho masculino com os quais foram forjados. Assim, ambos poderão caminhar juntos com mutualidade e inteligência. Por conta de sua defesa da antropologia igualitária, Johnson se afasta de todas as mariologias baseadas numa antropologia dualista, incluindo a mariologia de Leonardo Boff (2012).

Para Johnson, a interpretação de Boff de que, assim como o Filho de Deus encarnou em Jesus, divinizando o masculino, o Espírito, o feminino Ruâh, teve a incumbência de divinizar o feminino em união com Maria, que a coloca como complemento salvífico de Jesus, é “teologicamente inaceitável ao qual se chega por uma aplicação louvavelmente rigorosa da lógica da antropologia dualista” (Johnson, 2006, p. 84). Na concepção dela, este argumento rui quando Boff defende a Maria profética e libertadora, que denuncia a opressão e proclama a misericórdia e a libertação de Deus no Magnificat, pois estas não seriam as características naturais do feminino defendido por ele de silêncio, repouso, imobilidade, saudade, obscuridade etc. A partir da sua crítica ao binarismo, Johnson aponta falhas nas mariologias de Hans Urs von

Balthasar, João Paulo II, entre outros, pois, de alguma forma, ainda funcionam como uma maneira de manter as mulheres dissuadidas de se tornarem pessoas humanas independentes e íntegras (Schüssler Fiorenza, 1975). Em todo esse dualismo de gênero,

É inevitável que as interpretações de Maria sejam desviadas para um caminho que leva à idealização do feminino como oposto ao masculino. Presa a esse modo binário de pensar, a vida das mulheres está restrita para sempre. Enquanto a ligação essencial entre a feminilidade e a subordinação permanecer inalterada, enquanto a teologia usar o feminino para expressar o princípio receptivo complementar à iniciativa masculina, Maria significará um lugar inferior para as mulheres do mundo. [...] Nossa tarefa agora é libertar a teologia de relações de poder hierárquico codificado em concepções dualistas das mulheres e, em vez disso, situar a interpretação de Maria em uma antropologia igualitária de parceria (Johnson, 2006, p. 96).

Se virmos no dualismo de gênero um obstáculo teológico, onde “homens deixam de integrar à sua identidade as qualidades reprimidas que projetam nas mulheres” e “às mulheres, por sua vez, são negadas as qualidades de individualidade autônoma, tomada de decisões e inteligência crítica, monopolizadas pelos homens” (Ruther, 1983, p. 174), o resultado seria este desequilíbrio que vivemos, com homens e mulheres com sérios problemas para se relacionarem, pois não conseguem ser plenamente humanos, independentes, diferentes e com igual capacidade de dar e receber afeto. E quanto mais a mulher começa a pensar sobre si mesma, sem ser mediada pelo homem, mais uma crise de sentido patriarcal se agrava. Nas palavras de Newsom (1989, p. 155), “à medida que as mulheres entram no discurso público como participantes expressivos, o hábito do patriarcado de pensar simbolicamente por meio da mulher torna-se confuso. Na relação simbólica, a mulher não significa para si própria a mesma coisa que para os homens. Com a mudança, está próxima a longa e lenta crise de ordem simbólica”. Claro que esta crise, prevista pela autora em 1989, está em pleno curso, resignificando, inclusive, Maria e as deusas hindus, com as mulheres podendo plenamente dizer para si mesmas o que elas representam e como devem ser interpretadas.

Já comentamos sobre como as imagens femininas de Deus presentes na Bíblia foram retiradas da linguagem oficial e incorporadas em Maria. No primeiro capítulo, trouxemos como muitas destas representações maximalistas fragilizaram a relação de Maria com as mulheres ou, de alguma maneira, surtiram o efeito de oprimir as mulheres reais ao exaltar apenas uma. Não

podemos descartar, contudo, que o símbolo mariano tem sim um efeito positivo em milhares de fiéis, que veem Maria como uma experiência de amor divino, uma mãe compassiva e acolhedora, que traz em sua maternidade a confiança e a devoção como uma realidade de Deus representada em uma mulher. O Deus absoluto da fé cristã, sem gênero, poderia sim ser representado tanto por símbolos masculinos quanto por símbolos femininos. Na prática, porém, raramente vemos na linguagem utilizada pelo cristianismo católico oficiais adjetivos e características femininas para Deus. Deus é Pai, Senhor, Todo-poderoso, sempre no masculino. Mas Maria, ao longo dos séculos e em vários locais e momentos distintos da história, resistiu e muita da devoção à “Mãe de Deus” era mais próxima à devoção de uma “Deusa-mãe”. Se depois ela foi cristalizada como intercessora, medianeira, defensora, um elo entre o povo e Cristo, talvez isso seja a devoção popular resistindo. Quando Leonardo Boff a coloca como “O rosto materno de Deus”, a encarnação do Espírito, ele vê como algo positivo esse maximalismo mariano, considerando como o que revela um aspecto feminino e negligenciado de Deus¹¹². Como comenta Johnson (2006, p. 117), “em vista do princípio fundamental de que a plena dignidade das mulheres torna as metáforas femininas de Deus legítimas e necessárias, a teologia feminista fica à vontade com a interpretação de que o símbolo mariano retrata o rosto feminino de Deus”. Schüssler Fiorenza (1979) entende também que o culto a Maria apresenta termos, imagens e símbolos femininos de forma prolífica na teologia, o que permite falar em poder, compaixão, proteção etc. em termos femininos. Ainda assim, é pertinente a crítica feminista de que estas posições assumidas por Maria trazem a “dimensão”, o “lado”, o “aspecto”, o “rosto”, como se as mulheres pudessem apenas suplementar uma imagem de Deus masculina predominante, e não ser o Todo. Consequentemente, a “dimensão”, o “lado”, o “aspecto” etc. feminino de Deus se mantém na estereotipia, como algo dócil, manso, compassivo, maternal, frágil. Se Deus é absoluto deve ser imaginado tanto em metáforas femininas quanto masculinas, de forma ilimitada, sem “lado”, “dimensão” ou qualquer elemento que pareça redutivo. Mas ressalta: em uma igreja que segue patriarcal, o simples direcionamento de um simbolismo feminino para Deus se perderá novamente. Apenas transferir os símbolos sem reformar a linguagem e prática não terá efeitos duradouros. “Os santuários marianos, as devoções, os títulos, os sacramentais e as elaboradas

¹¹² O teólogo elabora poeticamente sobre isso no texto disponível em <https://leonardoboff.org/2014/08/30/a-porcao-feminina-de-deus/>. Acesso no dia 28 de outubro de 2024.

teologias de intercessão materna mantém viva alguma coisa feminina em uma época na qual esse simbolismo ainda não tem nenhum outro lugar oficial pra ir” (Johnson, 2006, p. 124).

A sugestão de Lídice Meyer Ribeiro (2021), contudo, pode ter outra leitura, focando em modelos basilares do sagrado feminino, que não estabelecem necessariamente um ideal de comportamento, mas sugerem possibilidades simbólicas, modelares, para mulheres reais. A antropóloga elenca a líder, a esposa, a mãe, a virgem, a filha, a noiva, a guerreira, a prostituta, a viúva e a profetiza. Se analisarmos as deusas hindu, por exemplo, até pela quantidade, encontraremos todos esses modelos femininos e outros, como a bruxa (ou feiticeira, curandeira etc.), a sacerdotisa, a asceta (ou mística, monja, retirante, *yoginī*). Nestes modelos temos alguns que são independentes, não definidos pela relação com outro sujeito, seja ele homem ou mulher, como a guerreira e a profetiza – que poderíamos equiparar à sacerdotisa, asceta e até à bruxa. Não precisamos nem recorrer à vasta gama de divindades, pois apenas as Nava Durgās já nos bastariam. Nesta importante representação Śākta, que celebra Durgā em nove (*nava*) noites (*ratri*), reverenciando nove aspectos distintos, começamos com Śailaputrī, destinada a ser a mãe suprema, mas ainda adorada como filha da montanha (Himalaya). Na sequência, Brahmācāriṇī, a monja celibatária, virgem, que realiza penitências, seguida de Chandraghaṇṭa, o poder que destrói demônios. A quarta noite celebra Kūṣmāṇḍā, o poder cósmico universal, e a quinta traz Skandamātā, a mãe. Kātyāyaṇī é adorada na sequência como uma benevolente guerreira e Kālarātri como a noite escura e feroz que acaba com o egoísmo. Como após a noite e a destruição vem o dia renovado, a forma seguinte é Mahāgaurī, a beleza. Fechando as nove noites, Siddhidāyinī, aquela que concede os poderes.

Nesta visão Śāktista das Nava Durgās, e ainda de forma mais complexa e esotérica nas Mahāvidyās, o princípio feminino é abrangente, ilimitado. Não está sujeito a uma dualidade que por tanto tempo moldou o pensamento ocidental de Masculino vs. Feminino, sendo o primeiro ligado ao espírito, à razão e à força e o segundo à matéria, à emoção e à submissão, ou ainda definido pelas características elencadas no “eterno feminino”. Mesmo nas relações mais duais entre masculino e feminino, como na visão do hino Puruṣa-sūkta ou da teologia *vaiṣṇava*, quando temos um masculino Puruṣa e o feminino Prakṛti, o feminino não é tratado como inferior. No mínimo, ele é complementar. A natureza e a emoção são também divinas, de uma Divindade que é transcendente e imanente. O feminino cósmico, a Śākti, é ativo, criador, poderoso. Como destacamos no segundo capítulo, no Vaiṣṇavismo bengali, inclusive, todas as almas,

independentemente de estarem em um corpo de homem ou mulher, são Prakṛti, buscando se relacionar com o único Puruṣa (Kṛṣṇa) a partir da Prakṛti original, Rādhā, que controla o Puruṣa pelo amor. Neste entendimento, em uma visão transcendentalista, homens e mulheres são radicalmente femininos, buscando se relacionar novamente com a Divindade. No cristianismo, quem se aproxima desta ideia é o teólogo catalão Raimon Panikkar (1984), não por acaso um hindu-cristão, que sugere que o relacionamento entre seres humanos e Deus é o relacionamento entre uma feminilidade criada e um Criador. Dessa forma, Maria seria mãe e serva do Senhor, encarnando um “eterno feminino”. No entendimento cósmico devocional Vaiṣṇava, o “eterno feminino”, Prakṛti, não é algo meramente definido socialmente, mas em sua relação amorosa indissociável com o Puruṣa, abarcando tanto homens quanto mulheres. E aqui reside um problema da tradição em sua relação social. O Puruṣa é um princípio desfrutador, enquanto a Prakṛti é um princípio desfrutável. O conceito teológico é que todos somos desfrutáveis pelo Desfrutador Supremo e nessa relação recebemos em troca um prazer e amor ilimitados. Pelo amor, Rādhā passa a dominar e até controlar Kṛṣṇa. Porém, encarnados na dualidade, os homens, dominados pela inveja e cobiça, identificam-se machistamente como *puruṣas* e querem também, como se fossem Deus, desfrutar da *prakṛti* (mulheres ou a natureza). Por julgarem que são desfrutadores, eles se assenhoram do que não é deles, sofrem e causam sofrimento pela ignorância de não conhecerem sua verdadeira natureza enquanto alma em relação com o casal Rādhā-Kṛṣṇa e não conseguem desenvolver verdadeiro amor devido ao egoísmo reforçado pela falsa identificação corpórea. E mais grave: nesta inveja, perseguem o feminino.

3.2 A perseguição ao feminino – *devadāsīs* e bruxas

Nos modelos originários propostos por Ribeiro (2021), temos a prostituta. Comumente, as dançarinas sagradas *devadāsīs* são citadas por pesquisadores do hinduísmo como um caso de prostitutas ligadas à religião, mas isso é altamente complexo. A mestre da dança Bharatanāṭyam e pesquisadora Karen Veloso Martins (2017, p. 110) aponta que as *devadāsīs* não eram somente dançarinas, “mas também eram responsáveis por diversos serviços no templo, especialmente o oferecimento do *ārati* ou da lamparina à divindade, além de decorar as divindades com guirlandas, abaná-las, dentre 110 outros serviços similares”, ou seja, eram sacerdotisas. Estes trabalhos podiam ser realizados por mulheres casadas e pelas *devadāsīs*, que eram casadas com a

própria divindade do templo e se dedicavam a dançar, cantar e adorar as Deidades como sacerdotisas, além de serviços sacerdotais para o rei. Chamadas de *nityasumangali* – sempre auspiciosas – as *devadāsīs* desfrutavam de uma posição única dentro da sociedade indiana, com possível auge entre os séculos XI e XII. Embora fossem, como o próprio nome indica, servas (*dāsīs*) da divindade (*deva*), não era uma condição para elas serem celibatárias. Com um declínio no *status* social dessas dançarinas na sociedade, algo acentuado no domínio britânico, muitas foram obrigadas a atuarem também como cortesãs, gerando uma ideia equivocada e preconceituosa de que ser uma *devadāsīs* era sinônimo de prostituta. Isso fez com que muitas cortesãs, que sequer sabiam dançar de fato, também fossem chamadas de *devadāsīs*. Ainda assim,

Decerto que nem todas as *devadāsīs* eram exatamente cortesãs, mesmo já na época mais decadente de tal sistema. No entanto, porque não se casavam com um homem humano e, ao mesmo tempo, porque podiam se relacionar com um – ou mais homens – fora do casamento, isto era suficiente para que fossem consideradas prostitutas. No que diz respeito ao modo de vida da *devadāsī*, além de ser a única classe de mulheres com acesso à educação em determinado ponto da história da Índia, elas também diferiam quanto à situação econômica dentro da família e à herança. Enquanto as mulheres em geral se encontravam em uma situação em que não tinham nenhum poder na vida familiar, não tendo controle sobre suas finanças, direito sobre os filhos ou direito de receber heranças, as *devadāsīs* eram independentes economicamente e controlavam as finanças da família, bem como o treinamento dos seus membros nas artes tendo, assim, pleno domínio sobre a futura fonte de renda da família também. A herança era passada para as filhas e não para os filhos, que permaneciam sempre dependentes das mães e a serviço das outras mulheres da família – já que a riqueza da família dependia do conhecimento artístico e da aparência delas – servindo como suporte para elas como acompanhantes musicais (Martins. 2017, p. 114-115).

O cerco às *devadāsīs* chegou ao ponto da proibição da dança em templos, com esta arte muitas vezes se deslocando do espaço sagrado e ocupando palcos e ambientes artísticos. Ainda hoje, persiste a ideia da dançarina/sacerdotisa sagrada como uma prostituta, em um triste exemplo da perseguição a um poder independente exercido pela mulher. De sacerdotisas sempre auspiciosas, independentes e prestigiadas socialmente, foram rotuladas por homens como moralmente questionáveis, que viviam vidas degradadas e distantes de um ideal espiritual. Assim, ruiu qualquer prestígio que tiveram. De certa maneira, a perseguição e estigmatização das *devadāsīs* possui um paralelo com a famosa caça às bruxas na Europa. Como relembra Ivone

Gebara (2014, p. 150), “o feminismo se situa entre os movimentos sociais que pretendem reler a história das bruxas e tentar restaurar em parte a verdade dos acontecimentos que marcaram a história de diferentes perseguições que sofreram sobretudo no passado europeu”. O mesmo vale para a história das *devadāsīs*.

Ainda que tenhamos também bruxas e feiticeiras na tradição hindu, o caso europeu, que se mantém vivo hoje em países da América Latina e África (Federici, 2019) é muito significativo, assim como o das *devadāsīs*, do combate ao sacerdócio e poder religioso exercido pelas mulheres. Gebara (2014) comenta que o feminismo quer arrancar a máscara de feiura e maldade imposta às bruxas, pois hoje sabemos que muitas das mulheres queimadas vivas eram na realidade defensoras da vida, independentes e que detinham saberes especiais e um contato íntimo com a natureza. Como diz uma popular frase que circula na *internet* com várias requisições de autoria, “nos ensinaram a ter medo das bruxas e não de quem as queimava vivas”. O historiador Peter Burke (2004), ao comentar a caricatura, o estereótipo do diferente, do “outro”, destaca a mulher retratada como a “bruxa feia”, associada a animais e ao diabo, com poderes mágicos e hábitos terríveis, como o de devorar crianças. O chapéu pontudo, que já havia servido para destacar e diminuir a níveis sub-humanos os judeus¹¹³, é igualmente usado com as bruxas. Estas “diabólicas” senhoras, ainda retratadas assim em desenhos animados e livros infantis, foram perseguidas e executadas por quatro séculos pela Igreja Católica e também por denominações protestantes e pelo próprio Estado.

Hoje, estima-se que a imensa maioria destas mulheres mortas eram na verdade parteiras, enfermeiras, benzedeiras, curandeiras, anciãs das aldeias que conheciam e dominavam a ciência das ervas medicinais, os ciclos da natureza e relações comunitárias e, por isso, desfrutavam de certo prestígio social em suas vilas (Ehrenreich; English, 2010). Os saberes eram passados de mãe para filha ou vizinhas e amigas. Nestas vilas, se alguém adoecia não buscava auxílio na Igreja, mesmo com o cristianismo já estabelecido, ou na medicina – completamente dominada por homens – mas nas curandeiras. O parto também era feito por elas. Ainda que houvesse mulheres

113 Na Europa cristã da Idade Média, os judeus eram considerados hereges e o *Judenhut*, o chapéu pontudo, de formato cônico e amarelo era obrigatório para distingui-los. A peça tinha o objetivo de ridicularizar os usuários, tornando-os objeto de escárnio popular. Para as mulheres judias a situação era um pouco pior, pois eram obrigadas a usar chapéus com duas pontas, o Cornélia. Burke (2004), comenta sobre essa mistura entre o estereótipo do judeu e da bruxa, que inclui o nariz adunco também, classificando-a como um “código visual geral expressivo de sub-humanidade”, citando Debra Hassig.

que dominassem elementos ocultos e misteriosos da natureza, bem como uma comunicação com espíritos da floresta etc., estas não eram a maioria das perseguidas e assassinadas. Mas uma histeria foi criada na população, com estereótipos que persistem até os dias de hoje de mulheres mal educadas, desagradáveis, canibais, horripilantes e perturbadas mentalmente. Ou também de mulheres belas, sedutoras, conquistadoras, independentes e, portanto, muito perigosas. Mesmo a organização em grupos de mulheres, que eram consideradas naturalmente mais propensas às feitiçarias, já era um motivo para condenações. Inclusive práticas sexuais eram utilizadas para a determinação de que uma mulher era uma bruxa, remetendo ao mito de Lilith, que comentamos no primeiro capítulo. Assim como Lilith, as mulheres podiam ser caçadas como bruxas simplesmente por ficarem sobre o homem na relação sexual.

Ao serem presas, as mulheres deveriam confessar seus crimes e sua ligação com o demônio antes de serem mortas. Neste processo, eram torturadas das maneiras mais vis, como raspagem dos cabelos e pelos do corpo em busca de sinais do diabo (que podiam ser verrugas ou sardas); perfurações em busca de pontos indolores que teriam sido “tocados pelo diabo”; imersão em água quente; surras; estupros com objetos cortantes; decepamento dos seios etc. Tudo isso para que elas assinassem confissões preparadas pelos inquisidores. Aquelas que mantivessem a sua declaração de inocência eram em geral queimadas vivas, enquanto que as que confessavam eram estranguladas antes de serem queimadas.

A caça às bruxas só arrefeceu no século XVIII, mas a lei na Igreja Católica que fundou os Tribunais da Inquisição se estendeu até o século XX. O genocídio contra a população feminina neste período é reinterpretado hoje como uma maneira de minar a independência dos saberes femininos, sobretudo na relação com a natureza, e seu poder, punindo mulheres que ousavam manifestar seus conhecimentos médicos, espirituais e políticos. A bruxaria era compreendida como algo tão amplo que denotava qualquer influência feminina sobre um grupo, como uma revolta de camponeses conduzida por mulheres, por exemplo (Ehrenreich; English, 2010), onde poderíamos inserir Joana D`arc, queimada na fogueira por feitiçaria.

A filósofa Sílvia Federici (2019) lança novos olhares nesta questão da caça às bruxas ao sugerir uma pauta eminentemente econômica à perseguição misógina. Além de ser uma tentativa de controle da sexualidade feminina, sua autonomia reprodutiva e saberes ancestrais, a caça às bruxas representa para Federici parte de uma série de processos sociais que preparou o terreno

para o surgimento do capitalismo moderno. Afinal, a caça às bruxas surge com o fim das relações de propriedade comunal e os cercamentos das terras na Inglaterra, perseguindo mulheres que possuíam algum poder nas vilas ou mesmo propriedades. Nas palavras da autora:

Na figura da bruxa as autoridades puniam, ao mesmo tempo, a investida contra a propriedade privada, a insubordinação social, a propagação de crenças mágicas que pressupunham a presença de poderes que não podiam controlar, e o desvio da norma sexual que, naquele momento, colocava o comportamento sexual e a procriação sob domínio do Estado (Federici, 2019, p. 53).

Com a figura demonizada e temida da “bruxa”, foram eliminadas as práticas comunais da Europa rural pré-capitalista e cercaram-se as terras e o conhecimento sobre o próprio corpo e a relação do ser humano com a natureza. Na ascensão do novo modelo capitalista, a mulher estava alijada dos seus antigos meios de sobrevivência e poder social, tornando-se a inimiga do conhecimento racional e pragmático na figura da bruxa. A sexualidade da mulher se tornou um perigo social e uma ameaça à disciplina do trabalho, um obstáculo à manutenção das novas hierarquias. A mulher que não era uma bruxa era submissa, resignada à subordinação ao mundo masculino, aceitando o confinamento na esfera doméstica como algo natural. A mulher que saísse desse roteiro e fosse independente, solitária e pensadora era uma bruxa perigosa. Como comenta Federici (2019, p. 72), “a bruxa foi a comunista e a terrorista de sua época, quando foi necessário um mecanismo civilizador para produzir uma nova sexualidade e uma nova divisão sexual do trabalho”.

Como já comentado, mesmo a sociabilidade feminina era perseguida e Federici ilustra isso na análise do termo inglês “*gossip*”, traduzido como “fofoca”, mas que originalmente designava uma ‘amiga próxima’. A fofoca ficou definida como algo marcadamente feminino, uma conversa fútil, capaz de destruir reputações masculinas e famílias, contribuindo para uma desvalorização da personalidade e trabalho feminino e exclusão das mulheres das guildas e ofícios, condenando muitas viúvas e órfãs à completa pobreza e marginalização. Destinada apenas ao trabalho doméstico, as mulheres permaneceram completamente dependentes dos homens financeiramente por séculos. Federici lembra que nos anos 1950 era comum a lobotomia como cura para a depressão das mulheres. “Esse tipo de cirurgia era considerado ideal para as

mulheres destinadas ao trabalho doméstico, função que supostamente não requeria cérebro” (Federici, 2019, p. 93). Olhares feministas buscam resgatar a verdadeira imagem das bruxas em nossa história, analisando não somente os aspectos religiosos, mas também políticos e sociais que envolveram e envolvem a sua “caça”. Nestes olhares, as bruxas de fato, através de seus conhecimentos medicinais e sua atuação nas comunidades, exerciam e exercem um forte poder paralelo, independente e emancipador. Federici, bem como Pui-Lan Kwok (2015), aponta que deve partir das mulheres, ainda distantes também de papéis de liderança nas religiões dominantes, a organização própria para a saída da dominação masculina em diversos âmbitos, com fortalecimento de relações de sororidade e ampliação do debate sobre a tolerância com o feminino e seus sagrados, incluindo, logicamente, saberes pré-cristãos, chamados por séculos de pagãos. Como comenta Pui-Lan em relação aos encontros para o diálogo inter-religioso, embora os eventos oficiais ainda ignorem as mulheres de diferentes comunidades religiosas, elas têm se encontrado para partilhar suas experiências e apoiar-se. “O desafio do gênero é o desafio da alteridade” (Pui-Lan, 2015, p. 35). Gebara, reflete sobre as bruxas dizendo que

Bruxas e feiticeiras do passado vivem de certa forma em cada um de nós e nos convidam a uma comunhão com a natureza e à necessária mudança de comportamentos em vista da salvação da própria vida. Bruxas e feiticeiras são hoje símbolos de resistência contra um sistema hegemônico e hierárquico que impede a proliferação de alternativas criativas para além do lucro e da competição (Gebara, 2014, p. 154-155).

Essa caça às bruxas – ou às *devadāsīs* – ou ainda curandeiras, benzedeiças, sacerdotisas, e tantas outras classes de mulheres que em algum momento dominaram uma seara religiosa ou social, é algo recorrente, quase um “fato social” de Émile Durkheim¹¹⁴, que perpassa milênios. Isso fica evidente no estudo de Sue’Hellen Monteiro de Matos (2024) sobre a deusa Asherah e suas sacerdotisas no templo de Jerusalém.

¹¹⁴ No conceito do sociólogo francês, “toda maneira de agir fixa ou não, suscetível de exercer sobre o indivíduo uma coerção exterior; ou, ainda, que é geral na extensão de uma sociedade dada, apresentando uma existência própria, independente das manifestações individuais que possa ter” (Durkheim, Émile. As regras do método sociológico. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2002. p. 11).

3.2.1 Asherah e a hermenêutica de suspeita

A deusa esquecida Asherah teve muitas vezes seu nome traduzido da Bíblia hebraica apenas como “objetos idolátricos”, mas é também referenciada no compêndio como deusa com culto independente e um indício de que era também celebrada como um casal junto a YHWH, quando se alude a uma proibição de se plantar uma Asherah ao lado do altar de YHWH (Dt 16,21)¹¹⁵. Como não há necessidade de proibir algo que não acontecia, essa proibição e diversos achados arqueológicos nas últimas décadas, levantaram esta hipótese da deusa e YHWH adorados como um casal divino no templo de Jerusalém. Matos (2024, p. 15) vai além e considera que as “mulheres que teciam vestes a Asherah” (2Rs 23,7), citadas na Bíblia, eram “sacerdotisas, não apenas de Asherah, mas também de YHWH, tendo em vista o culto ao casal divino”. E mais: “Tal hipótese discute a questão da legitimidade do espaço cültico das mulheres no principal templo de Judá, Jerusalém. Elas participavam não apenas do ambiente doméstico da religião privada, mas também do espaço de culto da religião pública, participando também dos espaços de poder” (Matos, 2024, p. 15).

Sue’Hellen Monteiro de Matos advoga que há uma “memória de gênero” dos redatores bíblicos que, ao selecionar o que e como narrar e o que esquecer, apagaram as mulheres sacerdotisas da história. Para a pesquisadora, na reestruturação javista¹¹⁶ de Josias, descrita no Livro dos Reis, triunfa também o repúdio às mulheres, à Deusa e aos demais deuses, com a monolatria estabelecida em torno de YHWH. A leitura minuciosa que Matos faz de trechos bíblicos, mas, sobretudo, do Livro dos Reis, utiliza-se da hermenêutica de suspeita, instrumental de análise cunhado pela teóloga feminista Schüssler Fiorenza (2009, p. 197), que permite essa leitura crítica dos textos bíblicos, sem “tomar ao pé da letra o texto kyriocêntrico¹¹⁷ e sua

¹¹⁵ “Não estabeleçam um poste da deusa Asherah, plantando qualquer árvore junto ao altar que vocês construírem para o SENHOR, seu Deus. Nem levantem coluna, porque isso o SENHOR, o Deus de vocês, odeia”.

¹¹⁶ Interessante ressaltar que o texto javista é escrito após o retorno do exílio babilônico, quando Esdras e Neemias culpabilizam a mulher pelo castigo divino e pelo desvio do povo.

¹¹⁷ O *kyriarcado* ou *quiriarcado* é um termo criado pela teóloga em 1992, que engloba sexismo, racismo, capacitismo, etarismo, homofobia, especismo, etnocentrismo etc., quando há uma dominação hierárquica e subordinação de uma pessoa ou grupo de forma internalizada e institucionalizada. O termo, que vem do grego *kyriarchia* (soberania), é um ainda mais complexo que o patriarcado, pois fala de um sistema de poder não baseado apenas no gênero, mas na interseccionalidade, com formas de opressão que se inter-relacionam, refletindo uma mescla de múltiplas maneiras de discriminação e submissão.

pretensão de autoridade divina”. A teóloga completa que “em vez disso, analisa-o em relação às funções ideológicas que ele desempenha no interesse da dominação”. E adverte:

Se você interiorizou a autoridade bíblica como tabu inquestionável, ou se suas experiências com a bíblia foram positivas e edificadoras, pode ser emocionalmente difícil engajar-se nesta hermenêutica de suspeita. [...] A hermenêutica de suspeita parece tão ameaçadora porque questiona e desmistifica as estruturas de dominação inscritas nos textos bíblicos, em nossa própria experiência e nos contextos contemporâneos de interpretação. [...] a linguagem kyriocêntrica não encobre a realidade, mas a constrói de uma determinada maneira e depois mistifica suas próprias construções ao declará-las naturais (Schüssler Fiorenza, 2009, p. 197-198).

Partindo deste princípio, e também da ideia de “memória manipulada e lembrança encobridora”, de Paul Ricoeur, Matos posiciona Asherah e as mulheres como ocupantes de “todos os espaços sociais e religiosos. [...] Asherah não é uma divindade apenas da casa e da mulher, mas a Deusa que, até certo momento da história, era também patrona do estado junto a YHWH” (Matos, 2024, p. 22). Quando seu culto foi interrompido, Matos destaca que o texto reserva à deusa uma violência muito maior em relação a outras divindades masculinas e astrais, com sua imagem sendo destruída, queimada e pulverizada. Enquanto deuses astrais e Baal teriam seus objetos de adoração destruídos e o culto encerrado, a deusa não poderia deixar qualquer vestígio. O objetivo era apagar toda e qualquer memória relativa a ela. Assim, a

repressão às Deusas em Israel e Judá atingiu de forma especial as mulheres, tanto em relação aos ofícios cúlticos como na própria sexualidade feminina que é difamada, ou negada. Embora haja testemunhos, de acordo com as narrativas bíblicas, de mulheres que se identificavam com o javismo exclusivo, a herança deste monoteísmo imprime as violências à memória coletiva de tudo o que foi reprimido (Matos, 2024, p. 129).

Com o estabelecimento do culto exclusivo a Javé (YHWH), Josias e seus conselheiros teriam feito assim o “divórcio” de Asherah e o Deus dos judeus, mas o culto não teria findado no séc. VII AEC, pois teria permanecido em fiéis, que até explicam a conquista de seus territórios

pelos babilônicos e o novo exílio no Egito como decorrentes de uma ofensa à Rainha dos Céus¹¹⁸, um dos epítetos de Asherah (Matos, 2024, p. 152). Como uma última estratégia de esquecimento da deusa, os narradores bíblicos masculinizaram o seu nome, deixando-a apenas como um mero objeto idolátrico. Matos conclui que

desassociar a figura de Asherah de YHWH faz parte da intenção kyriarcal dos redatores bíblicos, que precisam enaltecer a divindade masculina como única a ser cultuada e reiterar que o ofício para esta divindade deveria ser apenas dos sacerdotes homens, ao menos é o que se observa a partir da redação final da Bíblia Hebraica. Sendo assim, para se ter uma memória justa em perspectiva de gênero, trago à memória as sacerdotisas, as sagradas de Asherah e de YHWH, que, apesar da reestruturação religiosa promovida por Josias, podem ter permanecido no ofício sacerdotal, ao menos, até o segundo templo. [...] viabilizar a participação das mulheres em todos os espaços sociais, principalmente nos espaços oficiais de culto, que era um espaço de poder, impulsiona as mulheres a ocuparem os seus espaços, seus espaços de poder e decisão. Tratando-se de ambiente religioso, para que as mulheres não sejam apenas as ‘Marias’ que carregam as comunidades de fé nas costas, mas as ‘Marias’ que vivenciam a fé, pensam e decidem sobre suas comunidades (Matos, 2024, p. 239-240).

Esta reflexão feita pela autora, que é Cientista da Religião e também reverenda da Igreja Presbiteriana, é um exemplo de como a percepção e construção do Sagrado Feminino pode interferir diretamente na forma como a mulher é tratada na sociedade. De acordo com a pesquisa de Matos, no momento em que Asherah é removida do culto oficial, a mulher também é marginalizada. A partir da proposta de leitura hermenêutica de Schüssler Fiorenza, Matos pôde identificar na narrativa da inexistência de sacerdotisas em Israel e Judá o esquecimento proposital desta classe de mulheres. Este tipo de leitura, como defende Schüssler Fiorenza (2009),

118 Matos baseia esta conclusão no livro de Jeremias, que diz: “Então responderam a Jeremias todos os homens que sabiam que suas mulheres queimavam incenso a deuses estranhos, e todas as mulheres que estavam presentes em grande multidão, como também todo o povo que habitava na terra do Egito, em Patros, dizendo: Quanto à palavra que nos anunciaste em nome do Senhor, não obedeceremos a ti; Mas certamente cumpriremos toda a palavra que saiu da nossa boca, queimando incenso à rainha dos céus, e oferecendo-lhe libações, como nós e nossos pais, nossos reis e nossos príncipes, temos feito, nas cidades de Judá, e nas ruas de Jerusalém; e então tínhamos fartura de pão, e andávamos alegres, e não víamos mal algum. Mas desde que cessamos de queimar incenso à rainha dos céus, e de lhe oferecer libações, tivemos falta de tudo, e fomos consumidos pela espada e pela fome. E quando nós queimávamos incenso à rainha dos céus, e lhe oferecíamos libações, acaso lhe fizemos bolos, para a adorar, e oferecemos-lhe libações sem nossos maridos?” (Jr 44,15-19).

possibilita dar novas vozes aos esquecidos, subordinados, marginalizados, reprimidos, recuperando suas histórias, suas agruras, lutas e conquistas.

Como citamos em nota no primeiro capítulo, Schüssler Fiorenza (2009) propõe em seu compêndio exegético “Caminhos da Sabedoria”¹¹⁹ um círculo hermenêutico, perpassando o que ela chama de hermenêuticas da experiência, posição social, suspeita, avaliação crítica, imaginação, relembração, reconstrução e, por fim, ação transformativa para a mudança. Neste círculo, a biblista se utiliza da metáfora da dança circular, em um movimento espiral que envolve corpo e espírito, sentimentos e emoções. “Dançar confunde toda ordem hierárquica, porque se move em espirais e círculos. Faz-nos sentir vivas/os e cheias/os de energia, poder e criatividade” (Schüssler Fiorenza, 2009, p. 188-189). Para a autora, se o círculo hermenêutico clássico é fechado, a hermenêutica feminista, por sua vez, move-se de forma circular e em espiral, não podendo ser resolvida de forma simples e imediata, necessitando ser repetida de forma diferente em perspectivas distintas.

Ao desconstruir a retórica e a política kyriarcal de desigualdade e subordinação inscritas na bíblia, as intérpretes feministas são capazes de gerar elaborações sempre novas de identidades religiosas e práticas emancipatórias radicalmente democráticas. Este processo emancipatório de interpretação bíblica tem como seu “duplo” ponto de referência o presente contemporâneo de quem interpreta e o passado bíblico (Schüssler Fiorenza, 2009, p. 189).

A teóloga compreende que a ausência de história escrita já é um sinal de opressão e por isso feministas e grupos marginalizados devem sempre buscar este trabalho reconstrutivo histórico. No caso de Asherah e YHWH, Matos buscou pequenos rastros de memória para reconstruir uma nova visão do texto, totalmente necessária para os dias atuais, pois eles seguem os mesmos padrões de esquecimento e dominação. Como argumenta Schüssler Fiorenza, no espírito de sua metáfora da dança circular:

¹¹⁹ Lembrando que a autora é uma das principais pesquisadoras da Sabedoria (Hokmah) como imagem feminina da Divindade.

Quando procuramos visões e transformações para o futuro, somente podemos partir da experiência do presente que está sempre pré-determinado pela experiência do passado. Por isso precisamos analisar o passado e o presente para elaborar imaginações que os transcendem e visões criativas para uma nova humanidade, uma nova ecologia global e uma nova comunidade religiosa. Contudo, eu gostaria de lembrar que nossa imaginação será capaz de transformar as limitações passadas e presentes de nossa visão somente enquanto estivermos comprometidos com o trabalho por um futuro diferente, mais justo (Schüssler Fiorenza, 2009, p. 209).

Na contemporaneidade, vivemos um período de narrativas políticas e sociais com fortes traços teológicos, com livros sagrados utilizados, como em tantos momentos da história, como instrumentos de opressão, dominação e justificativa para atrocidades políticas. Tendo em vista o enorme poder das religiões em boa parte do mundo e o discurso político cada vez mais calcado em trechos escriturais, é notório que a hermenêutica certamente pode ser um instrumento de libertação, como de submissão. Trouxemos nos dois primeiros capítulos alguns exemplos de como trechos escriturais, sempre lidos de uma maneira opressora em relação às mulheres, também podem ser interpretados de outra forma. De como detalhes narrativos e gramaticais podem revelar bastante e como trechos machistas são preferidos em relação a trechos que enaltecem a mulher. O que não é mais possível é a negação de que em qualquer redação há intenções, sejam elas boas, ruins, excludentes, triunfalistas, resilientes etc., e, por isso, fontes históricas (ou narrativas religiosas) não deveriam ser tidas como “janelas para o mundo ou espelhos do passado”, “dados e evidências objetivas que indicam como as coisas realmente eram”. (Schüssler Fiorenza, 2009, p. 206). Toda narrativa deveria ser lida com uma razoável – ou considerável – dose da hermenêutica de suspeita proposta por Schüssler Fiorenza, seja ela bíblica ou védica.

3.3 O Sagrado Feminino e sua relação com suas fiéis e devotas

Se é possível constatar, como a pesquisa de Sue’Hellen Monteiro de Matos faz, que a exclusão do sagrado feminino na adoração de Asherah gerou um afastamento das mulheres em toda uma tradição religiosa, poderíamos afirmar que a forma como o sagrado feminino é

percebido em uma determinada comunidade molda o comportamento social e religioso da mulher? A teóloga argentina Marcella Althaus-Reid (2004) faz isso ao mostrar como a feminilidade, sobretudo latino-americana, foi construída a partir da imagem de uma Maria branca, rica e imóvel. A partir desta imagem colonial, criou-se um ideal de comportamento, sexualidade e feminilidade, considerados normais e decentes. Não por acaso, Althaus-Reid vai cunhar sua “Teologia Indecente”, buscando romper com estes padrões. Muitas destas críticas nós já apontamos no primeiro capítulo, mas vale ressaltar a realidade ainda distante da retórica, pois, como relembra Sarto (2021, p 247), “na América Latina toda a estrutura social do patriarcado está contida e reforçada na imagem da virgem Maria e nos pilares da mariologia”. E completa: “a mariologia sacraliza e dita como ser mulher na América Latina, e funciona como uma feminilização da pobreza no continente, uma fetichização dessas existências. Isso porque a concepção de uma virgem Maria é uma ideia universal, um simulacro” (Sarto, 2021, p. 247).

Althaus-Reid (2004) comenta como o culto mariano latino-americano, patriarcal e colonial, tem uma função clara de domesticação da mulher, a mãe e sua filha, no padrão de “decência” não-subversivo, seja ele contra um sistema político ditatorial ou socialmente machista, com o risco de, pela desobediência, serem transformadas no outro lado da decência, na “puta”. E nem a posição de mãe, o ideal de Maria, é realmente valorizada para uma moça pobre. Apesar da mãe ser exaltada na igreja, a mãe ou grávida latina em situação de vulnerabilidade segue carregando um imenso fardo. A teóloga argumenta como a imagem da Virgem Maria esteve constantemente associada na América Latina a conquistadores sanguinários europeus, genocidas de povos ameríndios e ditadores do século XX, que constantemente saudavam a Nossa Senhora em suas cartas, discursos e textos, o que, por sua vez, contrasta com a visão da Teologia da Libertação de Maria como a mãe dos pobres, “porta-voz da esperança de todo um povo” (Mesters, 1979, p. 17).

Enquanto outras teólogas e teólogos buscam a Maria humana, jovem e pobre palestina, Althaus-Reid (2004, p. 108) diz que a figura histórica, mãe de Jesus, é teologicamente irrelevante, já que a Maria do cristianismo é outra e sua “existência real é o símbolo virgem religioso, alienígena”. A Maria que de fato existe como “poderoso discurso de uma humanidade distorcida” é esta construção simbólica cristã, fundamental para a formação cultural de inúmeras nações, que funciona como um apoio a um controle hegemônico de uma elite no poder. Neste

ponto que a teóloga defende a importância de um rompimento radical, um “indecentamento” da Virgem.

Se a imagem idealizada por homens da Virgem dita o que é correto e decente, o que é normativo para as mulheres, ela também apaga a diversidade, o que reforça em Althaus-Reid a defesa por este “indecentamento”, deixando Maria falar por si, como sugere tantas outras teólogas feministas trazidas em nossa pesquisa. Se o ideal espelhado na imagem clássica da Maria na América Latina é demasiadamente colonialista, com a virgem submissa, passiva, doméstica e mãe, que as mulheres tomem para si o símbolo e digam o que ele deveria significar, podendo, inclusive, expressar sua fé mariana de distintas maneiras.

Nas tradições hindus trazidas em nossa pesquisa, Śāktismo, Śrī Vaiṣṇavismo e Vaiṣṇavismo Gauḍīya, é bastante sintomático como a percepção e leitura teológica do feminino molda o comportamento das mulheres ou, se não isso, cria um modelo paradigmático socialmente desejável, como faz Maria na leitura de Althaus-Reid.

3.3.1 As mulheres de *bhakti* – o pioneirismo de Āṇḍāl

Na tradição dos Āḷvārs, que moldaram o Śrī Vaiṣṇavismo, como vimos no segundo capítulo, entre os doze principais santos Āḷvārs há a poeta Āṇḍāl (séc. VII ou VIII EC), também chamada de Kōṭhai ou Āṇṭāl, considerada pelas tradições Vaiṣṇavas, sobretudo na Śrī Sampradāya, uma encarnação da deusa Bhūmi, a divindade que é o próprio planeta Terra. Āṇḍāl, cujo nome pode ser traduzido como “a garota que controla o Senhor”, possui várias hagiografias com elementos míticos desde o seu nascimento, que é tido como “não-humano”, já que ela simplesmente apareceu sob uma Tulasī, uma planta sagrada para os *vaiṣṇavas*. Ela permaneceu solteira, tendo se ‘casado’ apenas com a Deidade de Viṣṇu conhecida como Raṅganātha, na sagrada cidade de Śrī Raṅgam. Quando tinha apenas quatro anos, Āṇḍāl já compunha hinos devocionais em Tamil e é bastante venerada por suas obras intituladas Thiruppāvai e Nāchiyār Tirumoli. O Thiruppāvai possui 30 versos em que Āṇḍāl se coloca como uma *gopī* nas atividades de Kṛṣṇa. Já o Nāchiyār Thirumoli consiste em 143 versos em que a santa revela um intenso estado de separação amorosa de Kṛṣṇa, no estado de espírito de Rādhā (Hudson, 1999). O legado

da poeta é incomensurável, com grupos de mulheres se reunindo até hoje para recitar suas obras (Goda Mandali). Como dissemos no início do segundo capítulo, o devocionalismo extático dos Ālvārs e em um nível até exacerbado de Āṇḍāl se aproxima mais da tradição Vaiṣṇava Gauḍīya e da estética expressa no Gītā Govinda de Jayadeva do que da solenidade do Śrī Vaiṣṇavismo, que tem no estado de espírito nobre e aristocrático de Śrī-Lakṣmī a sua maneira de se relacionar com o Casal Divino Lakṣmī-Nārāyaṇa. Como a Deusa da Fortuna é a esposa, rainha soberana, esta entrega apaixonada de Āṇḍāl fica um tanto deslocada. Não por acaso, a poeta tâmil dedica muito das suas composições não ao soberano e solene Viṣṇu, mas ao amante apaixonado Kṛṣṇa, com forte conteúdo erótico, em textos que raramente são recitados em público. Vejamos trechos de sua obra Nāchiyār Tirumoli:

Minha vida só será poupada
se Ele vier
Para ficar para mim por uma noite
Se Ele entrar em mim,
Para sair
com a marca de sua pasta de açafão
sobre meus seios.

Misturando, agitando, enlouquecendo-me por dentro,
Reunindo minha maturidade inchada
Derramando néctar,
enquanto meu corpo e sangue
Explodem em flor.

Os poemas de Āṇḍāl trazem essa urgência, como veremos se repetir adiante com outras poetisas. O componente da entrega a uma relação com o Divino que precisa, de alguma maneira, tornar-se totalizante e, assim, até materializada ressoa os cânticos das *gopīs* contidos nos Purāṇas. Talvez até por este estado de espírito de amante não ser um elemento teológico presente no Śrī Vaiṣṇavismo, o Nāchiyār Tirumoli é menos estudado que o Thiruppāvai, ficando, como comenta a historiadora Uma Chakravarti (1989), marginalizado, excetuando-se a parte em que Āṇḍāl descreve seu sonho de casamento com Viṣṇu, que foi incorporado nos ritos de matrimônio Śrī Vaiṣṇavas.

É significativo que, apesar de sua forma de se expressar desinibida, a sexualidade de Āṇḍāl não parece representar uma ameaça em qualquer momento

em que as lendas foram construídas ao seu redor. Seus desejos e anseios não satisfeitos são inegavelmente francos e expressivos, mas são perfeitamente contidos em um contexto de um casamento iminente. A sexualidade de Āṅṭāl é a de uma jovem garota que se tornará uma noiva, a esposa do Senhor. Entendidos assim, são colocados na modalidade de amor legítimo, o que permite incorporar os hinos de Āṅṭāl nos rituais das mulheres. Assim, no mês de Margazhi, o Thiruppāvai é cantado apenas por mulheres. Jovens moças, em particular, cantam para conseguirem bons maridos e terem casamentos felizes. A experiência de amor de Āṅṭāl é socialmente contida na sexualidade da esposa (Chakravarti, 1989, p. 26).

Dessa maneira, Āṅḍāl é oficialmente incorporada ao Śrī Vaiṣṇavismo, sendo uma das pioneiras (ou a pioneira) entre as chamadas “mulheres de *bhakti*”. Algumas pesquisadoras, como Rekha Pande (2010) e Preeti Oza (2023) consideram que o movimento de *bhakti* é uma das raízes feministas da Índia, quando mulheres desafiaram o então já degradado patriarcado bramânico com suas atitudes, poemas e canções. Na leitura teológica das tradições devocionais, todos somos almas espirituais e, como vimos, femininas, não importando a casta ou o gênero. Desta forma, o chamado hoje “movimento de *bhakti*” ou “renascimento de *bhakti*”¹²⁰ foi um movimento que visava não apenas a salvação individual e uma união mística com Deus, mas também ao igualitarismo sócio-religioso, libertando Deus, o homem e a mulher das algemas do monopólio bramânico, neste momento histórico já evidenciando sua decantada decadência anunciada nos Purāṇas. O movimento criou um espaço onde se poderia ter um relacionamento pessoal com Deus independente da origem social, removendo, inclusive, boa parte dos complexos rituais védicos, exclusividade nesta época dos sacerdotes brâmanes (homens). Com esse sistema religioso alternativo em vigor, muitas mulheres e indivíduos de castas inferiores aderiram ao movimento e expressaram-se sem inibições, e várias mulheres santas lideraram ou inspiraram fiéis em suas próprias regiões, cantando canções e poemas em sua língua vernácula. A partir de suas poesias, muitos pesquisadores têm reconstruído a trajetória destas santas, já que pouco foi escrito sobre elas na historiografia oficial da época, com suas vidas exemplares sobrevivendo em sua arte. Como comenta Ramanujan (1992), os movimentos de *bhakti* permitiram às mulheres

¹²⁰ Historicamente, chama-se “Renascimento de Bhakti” uma série de reformas religiosas do século XV que traziam à tona a devoção e o amor à Divindade como elementos centrais da prática espiritual. Vários mestres proeminentes são destacados neste período, chamado assim não apenas pela coincidência cronológica com o Renascimento europeu, mas também pela profusão de obras literárias e artísticas produzidas pelas tradições de *bhakti* nesta época. Como dissemos no segundo capítulo, o conceito de *bhakti-yoga* já existia, mas ele ganhou novos contornos neste período, desenvolvendo-se até os dias atuais.

sair de suas casas, recusar a ter relações sexuais com seus maridos e desistir de simplesmente ter uma família para se dedicar completamente ao amor pela Divindade. E não é exatamente este o exemplo da Deusa Rādhā?

Rekha Pande comenta sobre esse rompimento social com a circunscrição da mulher em sua casa como uma estratégia de proteção, dizendo que

A afirmação de que o lugar da mulher é no privado, em casa, é uma antiga estratégia que mobiliza noções de feminilidade, situa as mulheres no privado e impõe uma ideologia de domesticidade, através da qual as mulheres são socializadas para acreditarem e aceitarem que o espaço masculino estreito e privilegiado chamado “lar” é o espaço mais apropriado para elas passarem toda a vida. Nele, existem regras claras sobre como as mulheres devem se comportar e agir, e isso distingue uma mulher respeitável e decente de outras. Assim, mulheres são como um círculo eleitoral afetado pelo patriarcado em formas exclusivamente de gênero (Pande, 2010, p. 10).

Para Pande, quando as mulheres se tornaram articuladas sobre quem elas realmente são, mitos patriarcais sobre o que elas deveriam ou não ser perderam sua capacidade de coação. E isso foi, para a historiadora, exatamente o que aconteceu com as mulheres do movimento de *bhakti*, sobretudo entre os séculos XII e XVII EC.

3.3.2 Mīrabāi e sua rebeldia espiritual

O movimento de *bhakti* Vaiṣṇava tem a princesa e poeta Mīrabāi como uma das principais mestras e exemplo desta rebeldia feminina. Mīrabāi possui uma quantidade razoável de canções atribuídas a ela, que revelam sua história e sua relação mística com o Divino. Como ela é o exemplo de santa mais famoso na tradição de *bhakti* e sua trajetória é muito significativa em nossa pesquisa, traremos um pouco mais a respeito de Mīra, com detalhes de sua vida e obra poética.

As biografias e hagiografias sobre Mīrabāi são imprecisas, pois os primeiros escritos sobre ela datam de 150 anos após sua suposta morte, em 1547, com aproximadamente 48 anos. Pertencente à família real dos Rathor, que fundara a cidade de Jodhpur no século XV, ainda hoje um importante centro comercial no Rajastão, Mīrabāi nasceu na vila de Kudki em um momento

político conturbado na região, com vários clãs disputando territórios de forma tão intensa que impedia até mesmo a união destes contra os governantes do império Mugal. Porém, em uma aliança militar, Mīra foi dada em casamento para o clã vizinho dos Sisodiyas de Mewar, possivelmente em 1516. Mīra havia estudado música, poesia, dança, provavelmente teatro, pintura e, como especulam alguns, até hipismo e arco e flecha (Schelling, 1999, p. 50). Desde muito jovem, já não tinha qualquer interesse nos assuntos políticos. Quando ainda era uma pequena menina, atendeu na porta do seu palácio um *sadhu*¹²¹ que teria sussurrado algumas palavras em seu ouvido e lhe dado uma deidade de Kṛṣṇa, que se tornou o seu maior tesouro. Em algumas de suas canções, ela se refere a este episódio como o momento em que recebeu as palavras de um *guru*. Posteriormente, Mīrabāi, ainda bem criança, perguntou à sua mãe quem seria seu marido, já que este era o grande momento para uma garota do Rajastão. Sua mãe, porém, apontou para a pequena Deidade recebida do *sadhu* e disse que Kṛṣṇa seria o seu noivo. Daquele momento em diante, Mīrabāi se considerou plenamente casada com Kṛṣṇa.

Mas, como citamos anteriormente, ela foi dada em casamento a Bhojraj, filho do famoso guerreiro Rana Sanga. No entanto, ela nunca aceitou isso. Em suas canções, expressou o sentimento de ter sido vendida em um mercado, humilhada e sem voz. Mīra, entretanto, recusou-se a assumir qualquer papel submisso, seja ao marido, a sua família e até aos seus costumes religiosos. Os Sisodiyas eram Śāktas e possuíam uma liturgia completamente diferente da fé de Mīra, que não aceitou qualquer tipo de conversão. As histórias sobre Mīra afirmam que ela rejeitou prontamente ter relação sexual com seu marido, pois já era casada com Śyāmā, nome de Kṛṣṇa que significa “o negro” ou “negro como nuvens de chuva”.

Seu marido morreu pouco depois no campo de batalha e Mīra se recusou a usar roupas de viúva ou qualquer outro costume social da viuvez. Neste período, ela já se associava com outros *sadhus* locais, incluindo de castas inferiores, e só se ocupava em cantar e dançar para Kṛṣṇa. O cerco a Mīrabāi se intensificou por parte dos Sisodiyas com a ascensão do seu cunhado, Vikram Singh, ao poder, e as hagiografias, bem como muitas das canções atribuídas a Mīrabāi, relatam diversas tentativas de assassinato por parte de seu cunhado e sua sogra. Todos os atentados contam, contudo, com soluções milagrosas, como veneno transformado em água de banho de sua

¹²¹ Santo ou asceta.

Deidade, cobra transformada em Śālagrāma-sīlā (uma pedra sagrada) e cama formada por lâminas que não dilaceraram Mīra.

Porém, em mais um episódio de transgressão social de Mīrabāi, ela fugiu do palácio, buscando o refúgio em templos, locais sagrados e na companhia de santos. Não se importava em ser rotulada como louca e se assumia como insana de amor por Deus. Sempre rejeitou qualquer ligação institucional com alguma *sampradāya* e residiu em seus últimos anos na sagrada Dvārakā, a mítica cidade governada por Kṛṣṇa no épico Mahābhārata. Enquanto isso no Rajastão, o clã dos Sisodiyas havia tombado após várias derrotas militares, o que gerara a morte de 13 mil mulheres, que se incineraram por se recusarem a se sujeitar ao governo inimigo. A população da região já dizia que as derrotas vieram como uma retaliação divina pelos maus tratos da família real a Mīrabāi, o que fez com que o núcleo vivo do clã planejasse uma volta da princesa com uma série de honrarias. Para isso, enviaram à Dvārakā uma comitiva com oficiais e sacerdotes para convencê-la. Mīrabāi pediu antes de partir uma noite a sós no templo de Dvārakādiśa, um dos principais pontos de peregrinação do Hinduísmo, e nunca mais foi encontrada. Os únicos vestígios foram o manto e fios de seu cabelo, achados aos pés da deidade de Kṛṣṇa, o que fez com que os devotos concluíssem que ela simplesmente se fundiu na Deidade. Ao contrário das *gopīs* e da Suprema *gopī* Rādhā, em seu relacionamento místico, Mīra se casa com Kṛṣṇa, em um tipo de relação que Ele demonstra apenas como um adulto no reino de Dvārakā. Não por acaso, Mīra, após passar um período em Vṛndāvana, lar das *gopīs*, encerra suas atividades neste mundo em Dvārakā, apesar de manter o estado de espírito rebelde e socialmente inaceitável das *gopīs*.

Como ressalta Nancy M. Martin (1999), PhD em História das Religiões com pesquisa sobre Mīrabāi, exatamente por nunca ter se definido como pertencente a uma *sampradāya*, várias hagiografias contam histórias distintas, tentando aproximar Mīra de uma crença, *guru* ou conclusão filosófica em particular. Porém, isso também tem seus limites, já que a história da princesa *rajput* segue polêmica, pois ela transgrediu vários dos papéis que se espera ainda hoje de uma esposa, mulher, princesa e até religiosa. A independência de Mīrabāi é tão extrema para a Índia, passando por cima de casta, gênero, expectativas sociais e até *gurus*, que mesmo glorificá-la não é algo tão unânime como se poderia imaginar. Ainda assim, o seu exemplo gerou o que se chama popularmente de “caminho de Mīra”, algo amplamente pesquisado por Nancy Martin, que

apontou inclusive a forma periférica como muitos grupos de mulheres se organizam em torno do exemplo de Mīra. Os templos e *ashrams* que elas se encontram, compõem canções como Mīra e às vezes até em seu nome, não contam com grandes verbas, publicidade ou mesmo peregrinos. Não estão no *mainstream* das peregrinações e turismo espiritual da Índia.

As canções de Mīrabāi, contudo, estão inquestionavelmente entre as mais populares de todo o Hinduísmo, sendo regravadas até hoje por inúmeros músicos indianos e ocidentais. Contudo, como ressalta o professor, poeta, tradutor e editor Andrew Schelling (1999), elas evocam um sentimento que transpassa uma expressão religiosa indiana. É algo que leva o ouvinte ao seu instinto mais primário, como um pássaro a cantar em êxtase ou lamentação, “cadê a minha amada?”

Este é o tema de Mīra. Este é seu lado selvagem – o grilo, o cuco, o gato de rua. Talvez este seja o motivo pelo qual nenhum grande culto religioso desenvolveu canções e meditações sobre ela. O dela é o lado primal das florestas e campos, vielas e mercados, e por um excesso de afeição eu odiaria vê-la domesticada, isolada em alguma religião sectária. A religião da floresta e dos campos é anterior a Varanasi – mais antiga que Jerusalém ou Mecca – mais velha que a Mesopotâmia. É o credo guardado por cada amante que acorda com os primeiros raios refrescantes da alvorada. A religião mais antiga, mais irredutível, aquela que em um mundo são seria evidente por si mesma. Paixão, calor, diversão, inteligência, canção. (Schelling, 1999, p. 57-58).

Schelling faz mais um paralelo entre a mulher e a natureza, associação inquestionável e absolutamente recorrente nos estudos sobre o Sagrado Feminino. Para analisar um pouco esta urgência selvagem amorosa nas canções de Mīrabāi, traremos alguns exemplos de suas poesias traduzidas para o português, começando pela “Tumre kaaran sab sukh cchoda”¹²², em que Mīra canta seu sentimento de separação de Kṛṣṇa, que na teologia de *bhakti*, como vimos, é *vipralambha*, o ápice do amor sentido pelas *gopīs*.

Por Tua causa, eu abandono todos os prazeres
Agora por que Tu me fazes sentir saudades?
Tu crias a dor da separação no meu âmago
Para então vir eliminá-la?
Ó Senhor querido! Agora eu não vou deixar-te!

122 Todas as canções citadas estão no livro “Mystic songs of Meera”, de Subramanian (2010).

Sorrindo, chama-me urgentemente!
Mīra é tua serva nascimento após nascimento
Una-me contigo em todos os teus membros.

Assim como nas poesias analisadas do Gītā Govinda no segundo capítulo, o elemento erótico também surge nas poesias de Mīrabāi (“Una-me contigo em todos os teus membros”) e, como já dissemos, isso é parte fundamental da tradição teológica de *bhakti*, ainda que esse erotismo seja visto como algo transcendental, não sujeito a dualidades e sentimentos exploratórios como acontece nos relacionamentos comuns do que a tradição chama de “mundo material”. Porém, aqui a devota anseia por Kṛṣṇa, e neste anseio ela sofre pela ausência de seu Amado e se coloca de forma rendida como uma serva, uma escrava, um ser a sofrer se este for o desejo divino. Mīra canta esta rendição e faz um paralelo poético com seu sentimento de ter sido vendida pela família em seu casamento na canção “Maim Giridhari ke ghar jaaon”:

Eu devo ir para a casa de Giridhārī!
Giridhārī é meu verdadeiro amor!
Quando vejo Seu corpo, o desejo toma conta de mim!
Quando a noite cai, eu me levanto e vou!
Quando a manhã chega, eu retorno!
Dia e noite, eu brinco em Sua companhia.
Eu O satisfaço de todas as formas que eu sou capaz!
Tudo que Ele me faz vestir, eu visto.
Tudo que ele me oferece, eu como.
Meu amor por Ele é antigo.
Eu não posso viver sem Ele nem por um mísero momento!
Onde Ele me mandar sentar, eu me sentarei.
Se Ele quiser me vender, eu estarei ansiosa por ser vendida!
O Senhor de Mīra é o leal Giridhārī!
Seguidamente, Mīra se oferece como uma oferenda sacrificial ao seu Senhor!

Mīra se referia a Kṛṣṇa como Giridhārī na maioria de suas canções e isso é significativo, já que é um nome que evoca a história do erguimento da Colina Govardhana por Kṛṣṇa em Vṛndāvana e como Ele protegeu seus devotos da fúria do deus Indra. Assim, Mīra, como os habitantes de Vṛndāvana, colocava-se sob a proteção exclusiva de Kṛṣṇa. Importante destacar que Mīra, mesmo estando espiritualmente casada com Giridhārī, escreve suas canções no estado de espírito de amante, celebrando encontros noturnos com seu amado que não podem durar durante o dia.

Rejeitando sua posição social, sua casta real, ela canta em outra canção que “a rainha Mīra é só uma mendicante, mas somente para o Teu prazer, Giridhārī”. Sobre o fato de ser louca aos olhos da sociedade, ela cantou em várias canções, fazendo o contraponto com a loucura de amor e aquela por não se enquadrar nos padrões, como podemos ver nos dois exemplos abaixo:

Distante do meu Amante, eu me torno louca!
Vivendo nesta casa vazia, eu grito: Ó Senhor!
Não há fome durante o dia e nem sono à noite.
Desejo por comida se foi.
Eu seco minhas lágrimas em pedaços da minha roupa.
Mīra diz: “Meu querido Amante encantador!
Por que Tu não me disseste nada quando saíste?
(Birahinee bavaree ree bhai)

Ornada com tornozeleiras em seus pés, Mīra está dançando,
Eu me tornei a serva do meu Nārāyaṇa.
Rana me enviou um copo de veneno,
Mīra bebeu sorridente.
Deixe o povo dizer que Mīra é louca!
Deixe os parentes falarem que ela é a destruidora da família!
Mīra diz que ela possui a indestrutível companhia do Senhor Giridhārī!
(Pag ghunghroo baandh meera naachee re)

A entrega total de Mīra ao seu amante transcendental rompe todas as barreiras, em uma vivência até radical do propósito de *bhāgavata-dharma* da Bhagavad-gītā, que em seu verso conclusivo (18.66) diz “abandone todas as variedades de *dharma* e somente refugia-te em Mim”¹²³. E ela canta:

Giridhārī Gopāla é meu!
De mais ninguém.
Meu Senhor usa uma pena de pavão em sua coroa
e segura um búzio, disco e a maça.
Ele tem uma guirlanda de lótus em seu pescoço.
Eu não tenho pai, mãe, parentes ou irmãos.
Eu quebrei todos os laços familiares. Quem pode fazer algo comigo?
Eu tenho revelado meu amor por minhas lágrimas.
A serva Mīra está apaixonada por seu Senhor.

¹²³ O grande clímax da Bhagavad-gītā são os versos 18.63-66, que dizem: “Assim, Eu te expliquei o conhecimento ainda mais confidencial. Delibera a fundo sobre isto, e depois faz o que tu desejares. Porque tu és Meu amigo muito querido, estou te falando Minha instrução suprema, o mais confidencial de todos os conhecimentos. Ouve enquanto falo isto, pois é para o teu benefício. Pensa sempre em Mim e torna-te Meu devoto. Adora-Me e oferece-Me homenagens. Agindo assim, virás a Mim impreterivelmente. Eu te prometo isto porque te amo muito. Abandona todas as variedades de *dharma* e simplesmente refugia-te em Mim. Eu te livrarei de todos os males. Não te preocupes”.

Ele agora é meu! Gopāla é meu! De ninguém mais!
(Mere to Giridhari Gopal)

A princesa se colocava como uma oferenda sacrificial para o seu Senhor, sua única razão de existir. A vida de Mīra era um transe constante, uma conexão ininterrupta com o divino, um *samādhi*¹²⁴, um êxtase com seu amante transcendental.

A vida mística intensa e libertária de Mīrabāi, assim como acontece com santos de outras tradições, era tão real e potente que provocava um profundo constrangimento social, incluindo das religiões organizadas. Em sua relação com Deus, direta e madura, como expressam as canções, a intermediação de um *guru* ou sistema de ritos era praticamente dispensável¹²⁵, ainda que a própria poeta não fizesse qualquer crítica a uma religião específica, credos e sistemas de adoração. O exemplo de abnegação de Mīrabāi surge como algo tão extraordinário que muitas vezes é visto como inatingível, como ressaltou Nancy Martin (1999, p. 13):

Muitas vezes, as pessoas me diziam: ‘Mīra foi Mīra’, deixando implícito que ninguém poderia se aproximar da profundidade de sua devoção hoje em dia, mas também que o que é admirável em sua vida como uma grande santa não tem lugar na vida das pessoas comuns. Mīra é uma exceção que confirma a regra ou ela representa um modelo a ser seguido pelos devotos, especialmente mulheres, dentro das tradições Vaishnavas? Ela abre uma possibilidade real para a vida religiosa independente e fora do casamento ou não?”

A professora Kumkum Sangari (1990, p. 1551) chega a afirmar que o exemplo de Mīrabāi não deve ser visto como uma vitória da independência feminina, mas ainda como uma luta. Afinal, o caminho dela, ao se excluir o elemento místico, foi árduo e tortuoso, o que poderia convencer mais mulheres a aceitar opressões sociais do que a lutar contra elas. Ao mesmo tempo, para aquelas inclinadas à devoção, a rejeição de Mīra ao papel de esposa, mãe e princesa para a dedicação exclusiva a Kṛṣṇa segue como algo libertador e inspirador, e isso é verificável pelas várias devotas que seguem o “caminho de Mīra” até hoje, em inúmeras cidades sagradas na Índia. Como conclui Martin (1999, p. 39):

¹²⁴ Samādhi, ou meditação completa, pode ter significados distintos de acordo com a prática de *yoga* que o conceito está inserido. Em *bhakti*, *samādhi* pode ser definido como a plena e constante meditação na Divindade, estar preenchido por Kṛṣṇa, pensar e agir o tempo todo em consciência Dele (Kerr; Carvalho, 2023).

¹²⁵ Veremos a seguir no capítulo como o sentimento de *bhakti* da princesa se insere em *rāgānugā*, uma devoção e amor espontâneos, sem necessidade de regras e regulações.

Corporificada nestas mulheres, Mīrabāi não é apenas uma santa morta há muitos anos para ser admirada e não emulada; ela se converte em uma presença viva no panorama religioso da Índia, oferecendo uma viável (ainda que talvez não revolucionária) opção para as mulheres além do casamento. [...] Pelo seu exemplo, Mīra fornece a possibilidade de uma vida vivida para Deus e não para os homens, além de uma forma de se aproximar diretamente com o Divino. A partir de sua história, ela oferece um marco interpretativo para o autoconhecimento das mulheres e sua aceitação social ou ao menos uma tolerância em relação a mulheres que escolhem viver como ela.

Além disso, o espaço criado por Mīrabāi permite profundas reflexões espirituais e uma inegável expansão artística. Afinal, o anseio pelo amor divino, em suas múltiplas possibilidades, ainda é plenamente cantado pelo ser humano.

3.3.3 Outras linhagens, outras perspectivas

Bem menos famosa e disruptiva como Mīrabāi é a santa *vaiṣṇava* Soyarabāi, que viveu no final do século XIII e início do século XIV da EC, perto da cidade sagrada de Pandharpur, no estado do Maharashtra. Na história desta santa, que tem pouca atenção acadêmica e até popular, não vemos uma rejeição ao casamento ou um desafio contínuo às normas sociais, como era fundamental na luta e sobrevivência de Mīra. Soyarabāi, que não era uma princesa, mas uma moça de castas inferiores (*dalit*), escrevia sobre a família, sua existência cotidiana e devoção à Deidade de Kṛṣṇa conhecida como Viṭṭhala. Não por acaso, a Deidade feminina adorada com Viṭṭhala é Rukmiṇī, a principal das esposas de Kṛṣṇa, elogiada por sua perspicácia, que encantou seu esposo por sua inteligência e capacidade de criar uma estratégia que favorecia o seu próprio rapto. Afinal, Rukmiṇī estava destinada a se casar com Śīsūpāla, um inimigo de Kṛṣṇa e, por isso, escreveu uma carta dando detalhes de como deveria ser sequestrada por seu futuro esposo e como se daria o casamento. Após essa fuga, Ela vive feliz com Kṛṣṇa em Dvārakā. O casal Rukmiṇī e Viṭṭhala são adorados no Maharashtra como “mãe e pai dos devotos”, em um tipo de aproximação com Kṛṣṇa que foi bastante enfatizado posteriormente pelo popular e venerado santo local Tukaram (sec XVII EC), nome mais proeminente da Varkari Sampradāya.

Em seu tipo de poesia devocional, conhecido como *abhangas*¹²⁶, Soyarabāi transmitia sua vida simples e pobre, indicando a Divindade como mãe e pai e até denunciando injustiças do sistema de castas, que não permitia que pessoas de sua classe entrassem no templo. Anualmente, ela ia com seu marido ao templo de Pandharpur, mas era rechaçada pelos brâmanes locais por ser de uma casta de “intocáveis”. Soyarabāi é tida como uma resistência ao patriarcado bramânico, ao falar sobre sua sobrevivência, discriminação e desejo de transformar a sociedade em algo igualitário, como idealizava a teologia de *bhakti*. Para a professora Vidyut Bhagwat (2005), essas vozes dos santos Dalit-Bahujan, como Soyarabāi, devem ser consideradas como o feminismo inicial na Índia. Ela enfatiza que estas mulheres santas fizeram parte do início da modernidade da Índia e que as suas lutas e negociações dentro do seu contexto cultural devem ser entendidas e reinterpretadas como histórias culturais emancipatórias. Os seus *abhangas* não devem apenas ser considerados uma fonte de comentário social da época em que viveram, mas também um precursor da poesia *dalit* moderna.

Embora a consciência de gênero e casta de Soyarabāi não possa ser comparada à das feministas modernas, as referências em seus *abhangas* à miséria da vida diária e às restrições a que foram submetidas indicam sim uma consciência de classe na sociedade. Através de sua *bhakti* a Viṭṭhala, ela parecia transcender a realidade material e reivindicar seu próprio espaço espiritual. A professora e escritora americana Eleanor Zelliott (2005) pensa em Soyarabāi como uma verdadeira mística, que encontrava palavras para descrever o indescritível, que remetiam à poesia de místicos de muitas culturas; como uma mulher que vinha de uma situação social opressora para cantar a imersão no divino. Na mesma tradição devocional a Viṭṭhala no Maharashtra, outras três mulheres, sendo duas de origem humilde, também são destacadas: Kanhopatra (sec. XV EC), uma moça que pertencia a uma linhagem de cortesãs, que orava em forma de poemas a Viṭṭhala; Janabāi (sec, XIII EC), uma mulher da baixa casta dos *sūdras*, trabalhava como doméstica na família do poeta Namdev e escreveu mais de 300 poemas sobre as responsabilidades de seu trabalho e as limitações que enfrentava por sua casta, pedindo a Viṭṭhala que a aceitasse; e Bahinabāi (sec XVII EC), discípula de Tukaram, que trazia em seus *abhangas* as suas responsabilidades como esposa, bem como um amor eufórico por Viṭṭhala. A despeito de seu marido ter rejeitado sua opção pelo caminho de *bhakti* de Tukaram, Bahinabāi mostrava empatia por ele em seus *abhangas*.

¹²⁶ Também entendido como canções para mulheres cantarem juntas.

Apesar de não termos trazido muito sobre a importante tradição hindu Śaiva, duas santas proeminentes ligadas a esta religião também precisam ser mencionadas: Lalleśvarī, também conhecida popularmente como Lal Ded (1320-1392 EC, datas estimadas), e Akka Mahādevī (1130-1160 EC). Lalleśvarī, uma das primeiras poetisas místicas da Caxemira, também se recusou a ficar confinada a uma tirania doméstica e a sua hierarquia de poder, saindo de casa, rompendo todos os laços materiais e vagando nua em busca de Deus. Também nua andava Akka Mahādevī, do estado de Karnataka, cobrindo seu corpo apenas com seus cabelos. Um de seus mais citados *vachanas* – tipo de poesia na língua *kannada* – diz que:

Pessoas,
Homens ou mulheres,
coram quando um pano que cobre sua vergonha
se solta.
Quando o Senhor reside em tudo sem um rosto,
de quem você tem vergonha de ser visto?
Quando os olhos do Senhor estão em tudo
e veem tudo
como você pode esconder ou cobrir alguma coisa?

A nudez de Akka Mahādevī tinha sim uma profunda convicção espiritual e também se espelhava no fato dos *sadhus* Śaivas andarem nus, ainda que fosse totalmente desafiador para uma mulher naquela sociedade (e ainda hoje seria na imensa maioria dos lugares). Claro que não deixava de ser uma exibição radical de um rompimento social, já que andar nu é uma quebra de conduta até hoje, mas é interessante observar que Śiva, divindade central no Śaivismo, também anda nu, e sua esposa, a deusa Pārvatī, o conquistou por severo ascetismo. Akka Mahādevī e Lalleśvarī são exemplos atemporais na tradição hindu de mulheres ascetas, que devotavam seus poemas ao amor por Śiva, rejeitando qualquer amor mundano, praticando austeridades e penitências. Mais uma vez, as características da Deusa (no caso específico, Pārvatī) relacionadas à fé, moldando o comportamento de mulheres reais, mesmo quando os desafios impostos pelo exemplo da deusa em questão são imensos.

Como comenta Chakravarti (1989, p. 25) sobre Āṇḍāl e Akka Mahādevī, e podemos estender facilmente para Mīrabāī, “seus corpos e sua sexualidade não são constrangimento ou impedimento para elas. O corpo é o instrumento, o local, através do qual sua devoção é expressa. Neles o relacionamento com o Senhor é definido dentro do quadro de misticismo nupcial”. Mas

há contrapontos importantes. Enquanto Āṇḍāl e Mīrabāi se fundem em suas Deidades amadas, Mahādevī propõe uma questão mais complexa em relação ao corpo feminino. Ao andar nua, sem pudor em fazê-lo, ela obriga o mundo ao seu redor a realizar esta mesma tarefa. As poetisas místicas que trouxemos, exceto Soyarabāi, canalizavam sua sexualidade para um transe místico, longe de homens mortais e direcionada para a Divindade amante. Mas o corpo permanecia ameaçado pelo mundo exterior, vide os atentados sofridos por Mīrabāi.

Mahādevī enfrenta o crucial problema diretamente. Como alguém que não negou sua sexualidade, mas, ao mesmo tempo, buscou a libertação que outros *bhaktas* têm, ela adota uma medida radical, e vagueia nua. Mahādevī é o oposto de Āṇṭāl. Em certo sentido, ela ostenta sua sexualidade e desafia um ataque sobre ela. Sua decisão de se despir, tirar todas as roupas é uma recusa em ser circunscrita pela noção de vulnerabilidade do corpo feminino, uma recusa em fazer concessões por causa disso. Nesse sentido que ela vence a ameaça que representa e é a única *bhaktin* a fazer isso. Somente Akka Mahādevī trabalha dentro do corpo feminino, não em torno dele, como outras fazem (Chakravarti, 1989, p. 27).

Chakravarti entende que, dessa forma, Mahādevī se recusou a permitir que o corpo feminino fosse um impedimento em sua busca pela salvação. Como *bhakti*¹²⁷ é uma experiência complexa, que até pode se expressar em comunidade, mas a partir da emersão de um sentimento introspectivo, não podendo ser simplificada em seu conteúdo, cada personagem histórica trazida neste capítulo é uma trajetória singular. Suas fronteiras são difíceis de determinar, até por serem de religiões distintas dentro do hinduísmo. Assim, vemos mulheres que, sem voz em outros ramos, como a política e a maioria dos espaços mais formais da religião, expressaram-se pela arte, deixando um legado imenso. Para as pesquisadoras destas mulheres de *bhakti*, suas vidas apresentaram uma recuperação de terrenos perdidos após o estabelecimento de ordens sacerdotais patriarcais, que deixaram a atuação das mulheres circunscrita à família e ainda restrita por tabus como a menstruação. Na linha de *bhakti* expressa na vivência destas místicas, até recitar os nomes divinos menstruadas¹²⁸ não pareceu um grande problema e o casamento com

¹²⁷ Há algumas linhas Vaiṣṇavas que entendem que *bhakti* é algo exclusivo do Vaiṣṇavismo, defendendo que o termo seja aplicado exclusivamente para tradições ligadas a elas. Porém, tal exclusividade do uso não existe na literatura acadêmica, apesar de ter começado na Academia como referência às tradições de devoção a Kṛṣṇa na Bengala (Pande, 2010).

¹²⁸ Considerada um estigma em muitos dos textos sagrados, a menstruação é tida como um período de recolhimento da mulher por estar impura. A história purânica é que Indra, o rei das divindades, dividiu o pecado de ter matado um

um humano não foi algo absoluto. As *bhaktins* usaram “a devoção como armadura e Deus como apoiador em sua resistência contra os sacerdotes e o marido” (Chakravarti, 1989, p. 28). Outra questão interessante levantada por Uma Chakravarti é que há uma diferença considerável nas poesias dos homens *bhaktas* em relação às mulheres *bhaktins*. Ainda que os homens também se vissem como femininos, não havia o uso explícito dos sintomas de êxtase do corpo que aparece nas poesias das mulheres. A união metafísica com o Senhor era descrita pelos homens muito mais em um nível simbólico e metafórico. Contudo, o encontro amoroso das *bhaktins* é explícito, se expressa corporalmente em sintomas extáticos. Assim, elas não se destituem da identidade feminina, que inclui, logicamente, o corpo feminino.

Nestas primeiras rebeldes do movimento de *bhakti*, ficava claro, como assinala Pande (2010), que o caminho da devoção neste momento significava algo distinto entre homens e mulheres. Enquanto os homens poderiam permanecer socialmente ativos, mantendo suas famílias e trabalhos enquanto caminhavam rumo ao amor por Deus, como Tukaram, as santas estudadas, ou a maior parte delas, necessitaram abandonar suas vidas sociais opressoras, descartar o vínculo conjugal e o *status* social, permanecer sem filhos, e viver uma realidade de ascetismo. Enquanto a santidade hindu de uma mulher casada chegou a ser medida, por exemplo, pelo polêmico ritual de *sati*¹²⁹, as santas que trouxemos viraram a balança de poder de cabeça para baixo.

brāhmaṇa entre os quatro seres mais piedosos: os rios, as árvores, o solo e as mulheres. Embora tenham recebido o estigma do sangue menstrual, as mulheres recebem nesta história o poder reprodutivo e o desejo sexual fora de um período fértil. Enquanto o Manu-saṁhitā descreve um isolamento severo para as mulheres durante a menstruação, onde elas deveriam ficar num quarto sem sequer uma Deidade presente, Swami Prabhupāda entende que, embora possa não ser o ideal, o serviço devocional (*seva*) à Kṛṣṇa jamais deve ser interrompido. O *seva* é mais importante que tais “regras”. Se em um templo a mulher-sacerdotisa não puder se recolher em seu período, ela deve seguir adorando a Deidade, cozinhando etc.

¹²⁹ Em relação ao ritual citado, ele se origina em uma história *purāṇica* em que Satī, a primeira esposa de Śiva, se auto-imolou após ouvir seu pai ofender o seu marido, considerando-se impura por ser descendente de um ofensor, o que despertou a ira de Śiva com seu sogro Dakṣa. Deste mito, veio uma prática polêmica da viúva entrar no fogo crematório com o marido e ser queimada viva. Tal ritual, que era tido como um exemplo de devoção da mulher pelo marido, não tem referência escritural como algo normativo. Há outros casos na literatura épico-purāṇica de esposas que entraram no fogo, como Mādṛī, no Mahābhārata, mas ela entrou porque quis, já que se sentia culpada pela morte do marido Pāṇḍu. Não era uma lei, tanto que Kuntī, a outra esposa de Pāṇḍu, não entrou. Há vários pesquisadores que argumentam que não há nada na tradição que justifique a mulher ter sido em algum momento obrigada a entrar no fogo no ritual *satī*. Mas aconteceu por muito tempo e **ainda existe**, o que gera um debate sobre as viúvas e a posição excluída que elas têm na sociedade.

A espiritualidade delas é um poderoso antídoto para a religião oficial e atraente para muitos homens e mulheres. Isso dá a elas um poder extraordinário aos olhos daqueles que são limitados por normas e instituições. Em outras palavras, justamente pela falta de papel institucional em algumas religiões, as mulheres tiveram grandes oportunidades para serem extravagantes e de espírito livre (Pande, 2010, p. 9).

Preeti Oza (2020), neste ponto, traz uma questão, inquirindo se *bhakti* é uma mensagem de protesto social. Afinal, a igualdade que ela celebra é de fato uma realidade social – e, portanto, algo revolucionário – ou é apenas espiritual, teológica, e assim pode coexistir com o Hinduísmo Bramânico, mesmo que não o endosse? Uma crítica feminista comumente feita em relação às santas poetas e místicas de *bhakti* é que elas mudaram de uma “escravidão do marido” para uma “escravidão da Divindade”, com o argumento de que a posição de subalternidade ao seu ‘homem’, seja ele Deus ou um humano, permanecia. A historiadora Tanika Sarkar (2000, p. 618-619) argumenta que a demanda do feminismo por direitos universais

não significa de forma alguma limpar as vidas individuais de influências comunitárias e culturais. Significa simplesmente não permitir a elas poderes obrigatórios, mesmo quando o indivíduo rejeita certos aspectos delas. Também permite que o indivíduo selecione, se afaste e negue aspectos da cultura na qual nasceu. Somente dentro de um horizonte de liberdade ela pode ter um relacionamento significativo com seu mundo de vida cultural.

Assim, princípios fundamentais do feminismo — como a igualdade de gênero, o desafio a estereótipos e o combate à discriminação — podem ser identificados nas ações e escritos das santas *bhaktins*, mesmo que elas não tivessem ideia de que este termo seria cunhado no futuro. E são, obviamente, épocas muito distintas e analisá-las sob o prisma atual, como já destacamos outras vezes, é um perigoso anacronismo. A relação das místicas com a Divindade não deve ser comparada com qualquer casamento ou relacionamento humano, pois a Divindade não vai explorá-las e maltratá-las como homens reais e ainda vai, num âmbito teológico, permitir êxtases metafísicos, uniões místicas, paz interior e, por fim, *mokṣa*, a libertação do ciclo de nascimentos e mortes. Ou seja, a perfeição dentro da proposta de *bhakti*. Não temos relatos de santas místicas deprimidas ou alijadas de seus verdadeiros desejos.

Mīrabāi ou Akka Mahādevī não permitiram que fossem definidas como objetos ou propriedade de alguém e ainda eliminaram em suas comunidades, ainda que momentaneamente, a ideia masculina da mulher como um obstáculo no caminho da libertação, uma tentação na vida dos homens. Mīrabāi cantava e dançava nas ruas, nos templos de castas inferiores e era reverenciada por isso. Mahādevī, tão destacada pela sua beleza que foi obrigada a se casar com o rei Kaushika, sai do matrimônio completamente nua, pulverizando esta sua objetificação.

Além dos exemplos e hagiografias que elas deixam, por meio de suas canções e poemas, estas santas seguem contribuindo para a união e sororidade entre as mulheres *bhaktins*. Como lembra Oza, a poesia devocional ou as canções são feitas para serem executadas e constituem a maior parte da literatura de Bhakti. “Bhajans, *kirtans*, *abhangs*, ovis, e *padams* são compostos com a intenção de serem cantados juntos. O caminho de Bhakti enfatiza *bhava* (um sentido pessoal) e *anubhava* (um sentimento global), que inclui recitais, *satsangs*, encantamentos e *sankirtans*, onde estas canções são executadas como experiências diretas” (Oza, 2002, p.13-14). Ou seja, a vida destas mulheres segue celebrada como parte de uma liturgia dos praticantes de *bhakti-yoga*.

Outras santas, especificamente da tradição Vaiṣṇava Gauḍīya, devem ser citadas, pois são constantemente reverenciadas pela tradição, com dias observados de sua morte ou nascimento, como é o caso das contemporâneas de Caitanya Mahāprabhu, Sītā Ṭhākuraṇī, Viṣṇupriyā (esposa de Caitanya), Gaṅgā Devī, Hemalatā Ṭhākuraṇī e a proeminente mestre Śrī Jāhnavā-īśvarī. De todas as preceptoras do Vaiṣṇavismo Gauḍīya ao longo dos séculos, Jāhnavā se destaca como a maior das líderes da linhagem de Caitanya Mahāprabhu, tendo assumido o comando da tradição após a morte dele e de seus principais companheiros, incluindo Nityānanda, esposo de Jāhnavā. Não por acaso, é referida como *īśvarī*, um termo feminino pouco comum para a Deusa (o masculino *īśvara* é usado frequentemente para se referir a Deus), evidenciando a sua liderança sobre os demais. Como comenta Brzezinski (1999, p. 71-72), “o *status* excepcional de Jāhnavā sem dúvidas levou à ocorrência comum da iniciação maternal em várias das dinastias das famílias de Nityānanda, como a linhagem de Prāṇ Gopāl Gosvāmī de Nabadwip, onde os filhos tradicionalmente são iniciados por suas mães”. Nesta linhagem, Prāṇ Gopāl dizia que o poder da misericórdia do mestre era complementado pelo amor maternal, como uma poderosa força espiritual criada. Mesmo as linhagens *vaiṣṇavas gauḍīyas* que rejeitaram esse sistema de

iniciação familiar, quase hereditário, seja pelo pai ou mãe, que de fato acaba se tornando um novo sistema de castas, reafirmam a legitimidade inquestionável de Jāhnava-īśvarī como mestre não só de sua sucessão discipular, mas de toda a escola preconizada por Caitanya Mahāprabhu.

Outra santa muito importante para o Vaiṣṇavismo Gauḍīya é Gaṅgāmātā Gosvāmīnī, do século XVIII, na região bengali que hoje é Bangladesh. Filha de um rei local, Gaṅgāmātā foi educada em gramática, poesia e desde criança estudava as escrituras sagradas. Apesar das tentativas de seus pais de lhe arranjar um marido, a recusa contínua dela e a determinação de não se casar “com um homem mortal” permaneceram até o falecimento dos seus pais. Na época ainda chamada de Sachi, ela se tornou a responsável pelo governo da cidade, o que não durou muito, já que ela partiu em peregrinação para Vṛndāvana e foi cada vez mais firme em seu propósito de renúncia. Passando a residir na também sagrada cidade de Jagannātha Purī, importantíssimo centro de peregrinação da tradição, Sachi se notabilizou por dar aulas do Bhagavata Purāṇa, reunindo um grande número de pessoas que vinham ouvir suas conclusões filosóficas sobre as escrituras. O nome Gaṅgāmātā Gosvāmīnī veio a partir de um episódio milagroso, quando, por meio da santa, as águas do rio sagrado Ganges (Gaṅgā) foram evocadas para que ela pudesse se banhar. Uma linha de sucessão *vaiṣṇava*, chamada de Gaṅgāmātā Mathā, tem ela como a sua mestre principal.

3.4 O Vaiṣṇavismo Gauḍīya e a proposta do estado de espírito das Mañjarīs

Apresentamos brevemente no princípio do capítulo anterior como a tradição de Caitanya Mahāprabhu estabelece as cinco possibilidades de relacionamento (*rasas*) com a Divindade (neutralidade, servidão, amizade, parentalidade e amor conjugal) a partir do trabalho, sobretudo, do mestre Rūpa Gosvāmī. Um elemento místico deste tratado de Rūpa Gosvāmī, que também aparece nos escritos dos demais cinco *gosvāmīs*, é o devoto identificar sua natureza intrínseca como uma serva das servas de Rādhārāṇī como meta suprema, desenvolvendo um amor por Deus (Kṛṣṇa) em um estado de espírito feminino.

Esta peculiaridade, que aparece em outras tradições religiosas, e, assim como no Vaiṣṇavismo Gauḍīya, escrita por homens, como na experiência de São João da Cruz, no

cristianismo, é um tema fundamental nesta tradição de *bhakti*. Apesar de já termos deixado evidente no capítulo dois e também no início deste a essência deste pensamento, ele possui outras sutilezas teológicas que vamos pormenorizar. Uma questão imediata é como esta teologia emerge em um contexto do norte da Índia no século XV, que não era nada favorável à mulher. Assumir um papel delas, e ainda como uma simples vaqueira (*gopī*), portanto, não era algo prestigioso para um homem. Mas esta é a proposta. Por sinal, esta perda de prestígio de se ver como uma *gopī* serva de Rādhārāṇī parece algo imutável desde a gênese mitológica. Afinal, em relação às *gopīs*, quanto mais se aproximavam de Kṛṣṇa mais se afastavam de sua posição social estabelecida.

As *gopīs* não eram esposas de Krishna – um papel socialmente aceitável – mas mulheres que eram ligadas a ele por relações ilícitas (*parakiyā*). A maioria das *gopīs* atraídas por Krishna, é dito, já tinham seus maridos, a quem deixavam para trás ao ouvir o Seu chamado. Ao fazer isso, abandonavam o *status* dado pela sociedade por meio do casamento. Tornavam-se uma das *gopīs* de Krishna e, portanto, não apenas uma mulher de casta baixa, rural, mas uma adúltera – ou, na melhor das hipóteses, uma jovem garota divorciada vivendo uma vida, em termos mundanos, irremediavelmente depravada. Quando alguém reconhece que é uma *gopī* em relação a Krishna, pois essas vaqueiras simbolizam a alma em relação a Deus, ele abraça, no reino religioso, não apenas a humildade, mas também o opróbrio social (Hawley, 1986, p. 231-232).

Nessa análise do prof. John Stratton Hawley, podemos encaixar perfeitamente o exemplo de Mīrabāī, que deixa sua vida de princesa e possível rainha para viver sua relação amorosa com Kṛṣṇa. E aqui destacamos que esta atitude amorosa das *gopīs* é tida como a mais alta compreensão espiritual para homens ou mulheres. A tradição entende que até “os sábios mencionados nas Upaniṣads e no *śruti* também desejam a posição das *gopīs* a fim de alcançar esta suprema meta da vida” (Prabhupada, 2002, p. 316). O próprio patrono da linhagem, Caitanya Mahāprabhu, era uma personificação deste estado de espírito das vaqueiras, e por isso é compreendido como uma encarnação de Rādhā e Kṛṣṇa em um só corpo, mas com o propósito interno de ser Kṛṣṇa tentando vivenciar e quiçá entender o sentimento de Rādhā. O mestre Kṛṣṇadāsa Kavirāja Gosvāmī comenta em sua hagiografia sobre Caitanya que “O desejo do Senhor de aparecer nasceu de duas razões: Ele desejava saborear a doce essência dos deleites do amor a Deus e desejava propagar ao mundo o serviço devocional [*bhakti-yoga*] na plataforma de

atração espontânea. Deste modo, Ele é conhecido como supremamente jubiloso e como o mais misericordioso de todos” (Śrī Caitanya-caritāmṛta, Ādi-līlā 4.15-16). Neste verso, há elementos importantes: “os deleites do amor a Deus”, pois este é exibido por Rādhā, e o “atração espontânea”, que em sânscrito é *rāga-mārga* ou *rāgānugā*.

É um ponto pacífico entre os mestres da escola de Caitanya que *rāgānugā-bhakti*, uma devoção espontânea e íntima, é a meta mais elevada, pois assim se configuram as atividades das *gopīs*. Elas não fazem ascetismo ou seguem regras e disciplinas morais para estarem ao lado de Rādhā e Kṛṣṇa. Há uma divergência, contudo, pois alguns mestres advogam que é preciso imediatamente emular esta atração espontânea, ainda que ela não seja real. Outros mestres, incluindo Swami Prabhupāda e seu *guru* Bhaktisiddhānta Sarasvatī, entendem que é necessário cautela, sugerindo um progresso metódico, seguindo regras e regulações das escrituras, o que pode gerar, eventualmente, esta atração espontânea, que segue como meta. Este processo é chamado de *vaidhī-bhakti* e é visto como um passo fundamental para *rāgānugā* ou como jornada paralela possível, já que nem todos (ou muito poucos) obterão a *rāgānugā*. Nesta *vaidhī-bhakti*, o estado de espírito do praticante é o de respeito e reverência pela Divindade, seguindo ritos e disciplina. Porém, Kṛṣṇadāsa Kavirāja Gosvāmī descreve o próprio Kṛṣṇa deixando a sua preferência íntima por *rāgānugā* explícita:

Todo o universo está repleto do conceito de Minha majestade, mas o amor enfraquecido por esse senso de majestade não Me satisfaz. Se alguém Me considera o Senhor Supremo e se considera subordinado, não Me torno subalterno a seu amor, nem pode tal amor Me controlar. Correspondo com Meu devoto segundo a doçura transcendental na qual ele Me adore. Esse é o Meu comportamento natural. Recompensando Meus devotos proporcionalmente à maneira como eles se rendam a Mim. ‘Todos seguem Meu caminho sob todos os aspectos, ó filho de Pṛthā’. Se alguém nutre pura devoção amorosa por Mim, considerando-Me seu filho, seu amigo ou seu amante, julgando-se grande e considerando-Me igual ou inferior a ele, torno-Me subordinado a ele (Śrī Caitanya-caritāmṛta, Ādi-līlā 4.17-22).

Um pouco adiante em sua hagiografia de Caitanya, no verso 26, é dito que “Se Minha amada consorte Me repreende mal-humorada, isso furta Minha mente dos reverentes hinos dos Vedas”. No comentário a este verso, Prabhupāda¹³⁰ confirma que:

Em serviço devocional [*bhakti-yoga*], os princípios reguladores destinam-se àqueles que não despertaram seu natural amor por Deus. Quando o amor natural desperta, todos os métodos reguladores são ultrapassados, e o amor puro manifesta-se entre o Senhor e o devoto. Embora em tal plataforma de amor o devoto às vezes pareça predominar sobre o Senhor ou transgredir princípios reguladores, tais tratos são muito mais avançados do que os tratos comuns por intermédio de princípios reguladores com respeito e veneração. O devoto que é realmente livre de todas as designações devido ao pleno apego com amor ao Supremo manifesta amor espontâneo por Deus, que é sempre superior à devoção segundo princípios reguladores.

Prabhupāda comenta ainda que “ninguém pode alcançar esta posição apenas seguindo os princípios reguladores. Senão que deve seguir à risca os princípios das *gopīs* (Prabhupāda, 2002, p. 317). Grande parte da literatura de *bhakti* dos Seis Gosvāmīs e também posterior a eles tem como objetivo ajudar a despertar no devoto este sentimento de amor espontâneo, mas não é uma garantia que ele ocorrerá. Quando (e se) ocorrer um gosto por este sentimento transcendental, aí temos as já comentadas cinco possibilidades de relacionamento (*rasa*) com a Divindade (Kṛṣṇa), com suas emoções (*bhavas*) específicas. Porém, como dissemos, Caitanya Mahāprabhu apresenta uma *bhava* peculiar, também chamada de *bhāvollāsa-rati* ou *mañjarī-bhāva*, onde o amor por Rādhārāṇī ultrapassa o amor por Kṛṣṇa. “Isto, na verdade, é a ‘mulher interior’ que os Vaiṣṇavas Gauḍīya buscam encontrar” (Rosen, 1999, p. 118).

Na mitologia do casal Rādhā-Kṛṣṇa, o termo *mañjarī* é muito significativo. Como um círculo de mulheres que se apoiam com amizade e cumplicidade, Rādhārāṇī tem suas oito melhores amigas, chamadas *aṣṭa-sakhīs*. Estas oito amigas ajudam nos encontros amorosos de Rādhā e Kṛṣṇa, mas também têm intimidade com Ele, com Rādhārāṇī pessoalmente fazendo os arranjos para os encontros delas com Seu amante. No círculo de amizade seguinte, temos 64 *priya-sakhīs*, divididas em oito grupos de oito para servir cada uma das *aṣṭa-sakhīs*. Todas

¹³⁰ Disponível em <https://vedabase.io/pt-br/library/cc/adi/4/26/>, acesso dia 22 de agosto de 2024.

possuem seus momentos de amor e amizade com o Casal e também pessoalmente com Kṛṣṇa. E temos um grupo, chamado de *prāṇa-sakhīs* ou *mañjarīs*, que exibem constantemente o sentimento de *bhāvollāsa-rati*, com o amor por Rādhā se mantendo supremo, sem qualquer desejo de estar pessoalmente com Kṛṣṇa, mas apenas o de facilitar que Rādhā esteja com Ele. Mesmo se Ela insiste, as *mañjarīs* entendem que Kṛṣṇa só pode ser de Rādhā e trabalham apenas para o prazer Dela. Uma das traduções possíveis para a palavra *mañjarī* é “estame”, a parte da flor responsável pela produção do pólen, o que condiz com a imagem de Vṛndāvana como uma flor de lótus, com Rādhā-Kṛṣṇa no centro, as *sakhīs* como as pétalas e as *mañjarīs* como o estame, polinizando o amor do Casal.

Importante destacar que a ideia de ter uma relação conjugal com Kṛṣṇa ou ajudar Rādhā e suas atividades amorosas com Ele são elementos de *bhakti*, mas não existe nenhuma teologia elaborada que defende o desenvolvimento de uma relação conjugal com uma Deusa. Como já dissemos anteriormente, o pensamento de “desfrutar” (ou até mesmo “dominar”), como em uma relação conjugal, da Deusa é considerado a causa do cativeiro da alma no ciclo de nascimentos e mortes. Afinal, a ideia de *samsāra* está atrelada, sobretudo para a tradição de *bhakti* Vaiṣṇava, ao desejo da alma de desfrutar da natureza de forma independente, assenhorear-se da matéria, ignorando o Proprietário Último, o Desfrutador Supremo (Viṣṇu, Kṛṣṇa), e não reconhecendo esta sacralidade da própria natureza (Lakṣmī, Rādhā). E esta natureza, como vimos durante todo o trabalho, é a Deusa. Assim, no Vaiṣṇavismo Gauḍīya, a alma feminina se relaciona com o Supremo e único Masculino (Kṛṣṇa) direta ou indiretamente, sempre por meio de Rādhā, ou tendo Ela como objeto final de devoção em posição de servidão e amizade.

Swami Prabhupāda (2002, p. 314) comenta que, assim como não é possível compreender a expansão da energia espiritual do Senhor Supremo sem Sua misericórdia, “ninguém pode compreender a transcendental vida sexual de Rādhā e Kṛṣṇa sem seguir os passos das donzelas de Vraja”, destacando que é muito difícil explicar as *mañjarīs*, pois elas sequer desejam se associar com Kṛṣṇa e que seu prazer é apenas o de Rādhārāṇī. Este ciclo de prazer entre as *gopīs* constitui para a tradição de *bhakti* uma espiral eterna: as *mañjarīs* sentem prazer ao ver Rādhā satisfeita; as *sakhīs* também ficam jubilosas ao ver o Casal Supremo reunido; a Deusa se regozija ao ver suas *sakhīs* com Kṛṣṇa, e por isso organiza com artimanha encontros para reuni-los; e Kṛṣṇa fica satisfeito ao ver que Rādhā e Suas companheiras estão felizes com sua companhia, em

uma reciprocidade infinita. Na tradição Vaiṣṇava Gauḍīya, a posição das *mañjarīs* é especialmente bem quista como algo preeminente.

Para quem não está na plataforma de amor espontâneo, o que a tradição entende como a imensa maioria, um caminho no percurso de seguir regras e disciplina é a constante lembrança destas atividades (*lilās*) de Rādhā e Kṛṣṇa por meio da arte, a partir da recitação de *mantras* com os Santos Nomes do Casal Divino, canto de orações, visão constante de esculturas, pinturas ou Deidades (ou elaboração destas), encenação de peças teatrais ou espetáculos de dança e leitura das *lilās*, que são os teodramas presente nas escrituras de *bhakti* e na literatura épico-purânica (Haberman, 1988). Este elemento artístico é fundamental na tradição de *bhakti*, já que determinadas sutilezas da devoção ao Casal não podem ser absorvidas apenas pelo conhecimento filosófico ou elaborações teológicas, mas são possíveis de serem expressas de forma mais sutil pela arte, com a estética servindo para a revelação espiritual, como um vislumbre de uma realidade transcendental. Não só a tradição de *bhakti*, mas o Hinduísmo como um todo e grande parte das religiões, inclusive em relação à estética dos ritos, também têm este elemento artístico como uma possibilidade de janela para a transcendência. A peculiaridade em relação à *rāgānugā-bhakti* é que a arte (e a performance) faz parte do *sādhana* (prática espiritual diária). Uma das linhas mais polêmicas de *bhakti*, os chamados *prākṛta-sahajiyās*, leva isso ao extremo, buscando emular esta emoção espontânea por Kṛṣṇa a partir de uma performance, inclusive com os homens vestindo roupas de mulheres para se sentirem como *gopīs* e imitando suas danças nos templos, e práticas de sexo ritualístico, como se fossem Kṛṣṇa e as vaqueiras. Enquanto os *sahajiyās* entendem que estão buscando simular as *lilās* para despertar emoções reais pelo Casal Supremo, os críticos comentam que eles estão apenas se enganando e corrompendo o processo, transformando uma história de amor transcendental (também chamada de “luxúria transcendental”¹³¹) em luxúria mundana, fingindo estar em consciência espiritual elevada para apenas desfrutarem de seus desejos lascivos. Feministas alegam também que muitos dos templos dominados pelos *sahajiyās* permitem que homens vestidos de mulheres dançam livremente, com toda a espontaneidade possível, mas isso é, mais uma vez, os homens tomando o lugar das mulheres, pois elas não são bem-vistas nestes locais com a mesma liberdade dos devotos. O fato

¹³¹ “Semelhante associação e reciprocidade amorosa não tem nada a ver com luxúria material, embora se assemelhe à união material entre homem e mulher. Apenas devido a esta semelhança é que tal reciprocidade é às vezes chamada, na linguagem transcendental, de luxúria transcendental” (Prabhupada, 2002, p. 315).

é que por um tempo considerável a linha dos *sahajiyās* com sua visão ritualística do sexo como algo capaz de “constituir um caminho de transcendência da dualidade e de realização da união divina entre Kṛṣṇa e Rādhā” (Flood, 2014, p. 187) prosperou, inclusive entre os *bauls* da Bengala, um grupo de místicos trovadores considerados de ‘casta inferior’. Outros que também performam vestidos de mulher são os chamados *sākhī bhāvas*, da linha citada no segundo capítulo, fundada por Hith Harivaṃśa Mahāprabhu. Além de caírem na mesma crítica feminista que coube aos *sahajiyās*, os *sākhī bhāvas* também não encontram muito suporte das demais linhas Vaiṣṇava Gauḍīya.

O fato de mulheres rurais, jovens, de baixa casta, ‘adúlteras’ e vaqueiras serem consideradas mais elevadas espiritualmente que “os sábios mencionados nas Upaniṣads e no *śruti*” é muito relevante. Praticamente na mesma posição social das demais vaqueiras – com mais prestígio por seu pai, Vṛṣabhānu, ser um pequeno rei de uma singela vila, Rādhā surge como a Deusa Suprema, mas suas várias amigas também aparecem como o modelo a ser emulado. Não como mediadoras para o Supremo, mas como o objetivo a ser alcançado. Um objetivo tão urgente que algumas linhas entendem que deve até ser performado aqui e agora. Contudo, mesmo as escolas que defendem *bhakti* a partir de regras e regulações concordam completamente que o exemplo das singelas vaqueiras é o máximo do misticismo amoroso. Mas isso, curiosamente, não se reflete ainda em autoridade para mulheres reais. Não é comum nas linhas de *bhakti* Vaiṣṇavas vermos mulheres desfrutando do mesmo prestígio que possuem teologicamente. No ocidente – e atualmente também na Índia – a maior instituição da tradição de *bhakti*, a ISKCON – Sociedade Internacional para a Consciência de Krishna, fundada por Swami Prabhupāda em 1965, apresenta esta questão na literatura e até nos dizeres de seu mestre fundador, mas enfrenta contradições em relação à posição das mulheres.

Apesar de Swami Prabhupāda, que faleceu em 1977, ter deixado explícito em palestras e cartas que gostaria que seus discípulos e discípulas se tornassem mestres espirituais¹³², isso é

¹³² “Então espero que todos vocês, homens, mulheres, garotos e garotas, tornem-se mestres espirituais e sigam este princípio. Mestre espiritual---simplesmente, sinceramente, siga os princípios e fale ao público em geral. Então Kṛṣṇa imediatamente se torna seu favorito. Kṛṣṇa não se torna seu favorito; você se torna o favorito de Kṛṣṇa” (Prabhupada, em palestra proferida em Londres, no dia 22 de agosto de 1973, na celebração de seu aniversário, que na tradição é chamado Vyāsa-pūjā. Disponível em <https://vedabase.io/en/library/transcripts/730822vplon/?query=boys+and+girls+spiritual+masters#bb245262>. Acesso em 15 de agosto de 2024.

motivo de uma longa discussão em sua instituição. A ala contrária a esta instrução do mestre-fundador, formada por uma maioria indiana, defende que isso fere o *strīdharmā* – os deveres femininos – preconizado no Manu-saṁhitā, como se outras inúmeras práticas *vaiṣṇavas* já não contradissem o antigo código de leis também. Afinal, são os *vaiṣṇavas* que não seguem o sistema de castas, por exemplo, dando serviços sacerdotais a qualquer um que seja iniciado como *brāhmaṇa* dentro de uma *sampradāya*, incluindo ocidentais.

A questão é mais intrigante. Como comenta a pesquisadora Kim Knott,

Tecnicamente, pelo menos, não há nenhuma razão para as mulheres não terem a mais elevada autoridade religiosa no movimento¹³³ como *guru*, apesar de, por enquanto, nenhuma ter atingido isto – ou a mais elevada posição administrativa, como presidente de templo. Algumas atuam nesta função. Mulheres, como homens, foram agraciadas por Prabhupāda [...] com a oportunidade de iniciação como devotas de Krishna. Como os homens, elas podem ser *brahmachari(ni)s* celibatárias, ou se casarem e servirem a Krishna. Contra a ortodoxia Hindu tradicional, elas podem ser iniciadas como *brāhmaṇs* e atuar como *pūjārī*, servas das Deidades no templo. [...] como almas espirituais, lhes é oferecida uma completa igualdade espiritual com os devotos homens. O que então conta para a “questão das mulheres” na ISKCON, o grande debate tanto fora como dentro do movimento sobre os papéis e o tratamento das mulheres? (Knott, 1999, p. 89).

Como pontuou Knott, Prabhupāda foi reformador ao deixar os templos como lugares para as mulheres como monjas e sacerdotisas (*pūjārīs*) – o que (ainda) não acontece na ISKCON Índia – e, segundo o relato de suas discípulas, era acolhedor e não as tratava de maneira distinta. Além disso, Knott (1999, p. 88) também pontua como os serviços monásticos na rotina diária (*sādhana*) dos monges homens, se levarmos em conta clichês de “papéis de gênero”, são rotineiramente associados às mulheres: os homens cantam, dançam, cozinham, costuram, ensartam flores para fazer guirlandas e vestem as Deidades, em um estado de espírito de “submissão e obediência”. Afinal, “é da natureza constitucional da alma ser uma serva de Deus. A perfeição deste papel natural é exemplificada por Rādhā, a amada consorte de Kṛṣṇa, e apenas por meio Dele que os devotos por fim podem se aproximar Dele” (Knott, 1999, p. 93). Como já enfatizamos, não é que a mulher tem o seu papel distinto do homem no caminho de *bhakti*

¹³³ A ISKCON também é chamada comumente de Movimento Hare Krishna.

direcionado a Kṛṣṇa, senão que todos, independente do corpo masculino ou feminino, ou do gênero que se identifiquem ou qualquer outra concepção, devem adotar o estado de espírito, atitude e mentalidade feminina das *gopīs*. Como assinala Knott,

feminilidade e masculinidade, como manifestadas transcendentemente em Rādhā e Krishna, são valores eternos, não meramente construções culturais. Isto é importante por muitas razões. Primeiramente, o papel espiritual do devoto é aparentemente “feminino” (embora sua forma transcendental seja não-material). Em segundo lugar, a abordagem feminina da rendição e serviço é recomendada para todos [...] há um mundo de diferença entre a rendição material e a rendição espiritual, sendo que uma leva à opressão e a outra à libertação (Knott, 1999, p. 93-94).

Entretanto, mesmo com este entendimento teológico – e até filosófico – da alma como feminina em busca de se relacionar com um Único masculino (quem sabe até na perfeição das *gopīs*?), a realidade metafísica não é plenamente transportada para o plano físico. Ainda que Prabhupāda tenha avançado na posição da mulher em relação a outras linhas hindus¹³⁴, algumas questões permanecem fulcrais. Ainda que a identificação final do *bhakta* seja como uma alma essencialmente feminina, não é ignorável que, corporificado, ele possui um *dharma*, uma natureza ou dever, a cumprir aqui, e nisso as questões de gênero afloram, tomando o lugar da soteriologia. A mulher é primordialmente identificada como progenitora, mãe e esposa, a *prakṛti* (matéria). Nesta concepção dual, entende-se – de forma altamente questionável – que, enquanto geradora de vida, tende a ficar mais enredada na matéria que os homens. Questionável, pois, se são geradoras de vida, uma leitura favorável às mulheres seria de que elas têm uma capacidade

¹³⁴ Muito se questiona também diversos trechos de livros de Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, onde ele reafirma o ponto das mulheres serem menos inteligentes ou, como no *Manu-saṁhitā*, não poderem estar sem a supervisão de um homem. Kim Knott (1999), contudo, relembra que, até os 69 anos de idade, o Swami só conhecia a realidade das mulheres indianas, apartadas dos homens e circunscritas ao ambiente doméstico, muitas sem educação formal. “Quando Bhaktivedanta Swami veio para os Estados Unidos, porém, sua experiência empírica foi alterada. Em conversa com residentes de Vṛndāvana, Índia, anos após a sua chegada na América, ele disse, ‘... nos países ocidentais não há distinção. Ambos [garotos e garotas] recebem a mesma liberdade. Em nosso país ainda há discriminação’. Por isso, ele entendeu como apropriado a permissão que ambos, homens e mulheres, entrassem em seu movimento, se tornassem discípulos no caminho da Consciência de Krishna com as mesmas oportunidades de avanço e responsabilidades no serviço [...] Como os homens, elas viajavam livremente com Prabhupāda e o serviam pessoalmente, mesmo na Índia, onde mulheres hindus geralmente têm negada uma participação igualitária em movimentos religiosos e envolvimento próximo com mestres espirituais” (Knott, 1999, p. 103-104). Há ainda algumas declarações de Prabhupāda de que as mulheres não precisam de muita educação formal, sendo suficiente a alfabetização e proficiência em afazeres domésticos. Porém, não é comum que mulheres iniciadas na linhagem dele ou filhas de seus discípulos tenham tido menos acesso à educação, além de contradizer outras falas dele sobre as mulheres também se tornarem mestres espirituais.

maior e mais natural de amar, o que é o próprio propósito de *bhakti*. E mais: sua beleza, tida como inquestionavelmente superior pelas escrituras, transformam-na em potencial perigo para o caminho espiritual masculino, que deve evitar a sua companhia. Mais uma vez, como de costume, as mulheres sendo definidas em relação aos homens, não por si mesmas. Como são maternais e, portanto, nesse entendimento, mais emocionais, são consideradas menos perspicazes e inclinadas ao estudo filosófico, ainda que sejam, exatamente por isso, mais afeitas à devoção. Estes pontos, que coadunam muito do que é dito no Manu-saṁhitā e constituem a mesma base para as críticas da teologia feminista cristã, são parte fundamental do problema enfrentado não só pela ISKCON, mas por toda a tradição Vaiṣṇava de *bhakti*.

Enquanto a teologia evoca o *bhāgavata-dharma* que conclui a Bhagavad-gītā e estabelece que nossa natureza ontológica é enquanto alma feminina buscando servir e reencontrar a Divindade, a realidade estabelece elementos incongruentes do *varṇāśrama-dharma*, a organização social védica, que dita ordens e naturezas distintas entre os seres humanos. Chamo de incongruentes porque o sistema *varṇāśrama* que talvez tivesse como objetivo proteger as mulheres, estabelecia rígidos deveres também para os homens, como dissemos em nossa breve análise do Manu-saṁhitā no capítulo dois. Eles não deveriam abusar de sua posição como homens da família para explorar ou maltratar suas esposas e filhas. Enquanto mestres de seus núcleos familiares, deveriam servir como uma grande base para o desenvolvimento espiritual e material de seus membros, oferecendo guia e proteção, não exploração e opressão. Porém, muito se diz hoje sobre o papel da mulher e nada sobre o papel do homem Vaiṣṇava. Swami Prabhupāda fazia ainda questão de enfatizar a natureza transcendentalista com a qual os praticantes de *bhakti-yoga* deveriam ver a si mesmos, entendendo-se como almas, jamais como homens ou mulheres, focando em sua natureza espiritual e divina e não na dualidade material. Quando questionado por duas devotas se elas teriam um progresso mais lento por serem mulheres e não monges celibatários, ele foi enfático ao responder que se elas vissem a si mesmas como mulheres, sim, pois deveriam na verdade se entender como almas espirituais, servas de Kṛṣṇa (Satsvarupa, 1981, p. 150).

Na ISKCON, já na metade dos anos 1970, muitos dos discípulos de Prabhupāda haviam se tornado monges *sannyāsīs*, que é uma categoria de celibato vitalícia, diferente dos *brahmacārīs*, que são estudantes que fazem voto temporário de celibato, mas podem se casar, o

que geralmente acontece. A ordem de vida renunciada – *sannyāsī* – apesar de ser parte do *varṇāśrama-dharma*, não era usual no Vaiṣṇavismo bengali até ser resgatada pelo mestre de Prabhupāda, Bhaktisiddhānta Sarasvatī, que inaugurou o *sannyāsī* como um missionário. Ao invés de renunciar a tudo e ir morar em locais isolados, como florestas, cavernas e eremitérios, vivendo de forma errante, por meio de mendicância, Bhaktisiddhānta entendia o *sannyāsī* Vaiṣṇava como um monge pregador. A sua renúncia era abrir mão de tudo – trabalho, vida familiar – para simplesmente espalhar os ensinamentos de Caitanya. Neste mesmo propósito, Prabhupāda se tornou um *sannyāsī* e passou a ter seus jovens monges ao seu lado, sendo treinados como futuros sucessores.

O *sannyāsī* era entendido como um homem mais velho, que já passara pelas demais fases da vida (estudante celibatário, vida de casado e aposentado), chegando ao final da sua jornada com um propósito de renúncia completa¹³⁵, após, eventualmente, já ter criado filhos, deixando sua esposa aos cuidados deles. Mas a situação de expansão da ISKCON nos anos 1970 gerou outra demanda, com jovens de 20 anos aceitando o voto de celibato vitalício e se dedicando complementemente a atividades missionárias. Este momento de ascensão dos jovens *sannyāsīs* gerou um profundo declínio da posição da mulher dentro da ISKCON, o que só foi contornado no Ocidente nos anos 1990. Com o prestígio dos *sannyāsīs*, que passaram a assumir todos os cargos de liderança administrativa e espiritual, o casamento passou a ser criticado, com a mulher, em particular, sendo um grande alvo. Até algumas garantias dadas a elas por Prabhupāda foram questionadas, como a iniciação espiritual, o trabalho sacerdotal e o envolvimento em atividades missionárias. Por um período, as mulheres ficaram atrás dos homens nos templos durante os cultos e foram obrigadas a cobrir a cabeça com o véu do *sārī*. Subitamente, o objetivo final do *bhakta* neste momento histórico deixou de ser o desenvolvimento do amor por Rādhā e Kṛṣṇa, convertendo-se em “tornar-se um *sannyāsī*”, posição entendida nesta época como uma espécie de perfeição espiritual por si só. Os homens que não conseguiam, deveriam se contentar em aceitar uma esposa ofertada pela autoridade local em casamentos arranjados. Como dissemos, a mulher, tratada nesta época como uma cidadã de segunda classe, demorou a ter seu *status* parcialmente

¹³⁵ Prabhupāda foi casado e teve três filhos. Quando seus filhos atingiram a idade adulta, aceitou a ordem de *sannyāsī*. Já Bhaktisiddhānta é um caso raro, até então, de celibato por toda a vida. Importante destacar também que, apesar de termos exemplos de mulheres *sannyāsīnis* no hinduísmo, em geral isso não acontece institucionalmente no Vaiṣṇavismo bengali, que entende que a vida ascética errante de um *sannyāsī* pode ser fisicamente perigosa para a mulher.

recuperado, ao menos nos países do Ocidente. Mas ainda é uma questão divisiva, sobretudo se consideramos a imensa força que a ISKCON ganhou na Índia nos últimos 30 anos, que alijaram ainda mais as mulheres de seu local garantido pela teologia de *bhakti*. Na Índia, os templos da ISKCON não têm monjas, elas atuam como sacerdotisas apenas em poucos lugares e somente nos bastidores, raramente dão palestras ou cantam e não ocupam cargos de liderança. Contudo, atualmente, não são poucos os grupos de mulheres *vaiṣṇavis*, da ISKCON ou não¹³⁶, que entendem como pode ser o seu verdadeiro valor nas escrituras, nas Deusas e nas possibilidades de vivência em *bhakti-yoga*, e não mais se sujeitam submissamente à narrativa patriarcal de que são menos inteligentes e capazes ou apenas serviçais dos maridos, o que pode até ter um respaldo do Manu-samhitā, mas, como vimos, não tem eco na literatura de *bhakti* e sua teologia. A hermenêutica *vaiṣṇava*, masculina e, quase sempre, celibatária, já pode ser lida com ferramentas como as propostas por Elizabeth Schüssler Fiorenza, em caminhos da sabedoria védica que contemplem uma visão matriarcal da religião e suas possibilidades de experiência espiritual e mística. Se antes a interpretação das escrituras era dada apenas por mestres homens, com leituras que invariavelmente diminuía as mulheres, foi dado a elas também o mesmo direito de ler e escrutinar as palavras da Literatura Védica, a vida das santas e das mestras, buscando caminhos de sobrevivência e inspiração para além das estruturas patriarcais. A própria teologia de *bhakti* se converte na principal arma para a libertação das mulheres neste caminho espiritual.

3.5 A teologia como instrumento de libertação da mulher – social e soteriologicamente

Como comentamos no segundo capítulo, se levarmos em conta a disparidade de tempo que existe entre os vestígios arqueológicos pré-históricos (pré-védicos) da adoração à Deusa e os textos notadamente Śāktistas, poderíamos supor uma supressão até do Sagrado Feminino por um longo período na Índia. Por isso, pesquisadores apontam a pré-história védica como altamente favorável à mulher. “Elas tinham liberdade completa, podiam participar de todas as esferas da vida. Não havia reclusão e as mulheres tinham a oportunidade completa de desenvolver seu talento. Neste "Estado Livre", as mulheres eram as produtoras, coletoras e controladoras da

¹³⁶ Em sua estrutura administrativa, a ISKCON conta hoje com Ministério das Mulheres espalhado em inúmeros países, considerado órgão obrigatório da instituição.

riqueza” (Mandal, 2020, p. 171). O historiador Kosambi (1975, p. 22) afirma que "a herança estava na linha da mãe, com o pai não tendo importância, muitas vezes nem mesmo reconhecido como tendo qualquer função pro-criativa".

Também no segundo capítulo, apresentamos diversos pesquisadores clássicos da história da Índia, como Romesh Dutt (2018), Swami Abedananda (1998), Radhakrishnan (1995) e Guru Dutt (1943), que se baseiam nas escrituras védicas, bem como descobertas arqueológicas e pesquisas históricas para afirmarem categoricamente um *status* elevado da mulher em tempos antigos na Índia. A partir de seus textos, poderíamos concluir que, em algum lugar do passado, mesmo depois da pré-história indiana, a tradição religiosa védica foi mais igualitária em relação aos gêneros ou até matriarcal. Porém, algumas pesquisadoras feministas, como Uma Chakravarti (1996), entendem que há controvérsias.

Essa trajetória de pesquisas acadêmicas foi parte de projeto nacionalista indiano que tentou atribuir um lugar elevado para as mulheres no antigo passado hindu. A análise da posição das mulheres na Índia antiga também foi colorida pelo fato de que quase todas as obras foram escritas por acadêmicos que se enquadrariam na escola nacionalista de história. Escrevendo em uma época em que as instituições sociais hindus estavam sendo submetidas a críticas ferozes por uma geração que estava absorvendo a educação e os valores ocidentais, esses acadêmicos trabalharam duro para mostrar que a posição das mulheres tinha sido alta no passado antigo (Chakravarti, 1996, p. 74).

Ainda que o chamado projeto nacionalista indiano seja um ponto sempre polêmico, pois muitos argumentam sobre a crucial importância deste projeto para o resgate de muitos aspectos culturais, artísticos e religiosos perdidos durante os anos de brutal colonização britânica, que trabalhou arduamente, sobretudo durante o reinado da Rainha Vitória, para diminuir a importância, relevância e riqueza da cultura hindu-védica, o contraponto de Chakravarti é importante. Com ele, evita-se uma arriscada hiperbolização do passado. Para Chakravarti, o declínio da posição da mulher no hinduísmo foi em uma escala ascendente desde os tempos védicos até a modernidade.

Dessa forma, é quase um consenso considerar que a primeira grande elaboração teórica de um feminismo hindu foi no século XIX, com Pandita Ramabai (1858-1922) e seu livro “The

High Caste Hindu Women”. Para nossa pesquisa, é fundamental destacar que Ramabai, que se tornou uma missionária cristã protestante, abre seu livro com um alerta: “Para entender a vida de uma mulher hindu, é necessário que os leitores estrangeiros conheçam algo sobre a religião e os costumes sociais da Nação Hindu” (Mandal, 2020, 175). Se a teologia é usada para restringir as mulheres, certamente pode ajudar a libertá-las. Ramabai, com este preâmbulo, nos adverte sobre os perigos de termos introjetada uma noção equivocada de outras épocas e culturas, como se agora estivéssemos aptos a corrigi-las. E isso invariavelmente tem conotações coloniais e políticas. Por exemplo, o já citado e polêmico ritual de *sati*, quando abolido por ingleses em 1829, trouxe a ideia de que homens brancos estavam salvando mulheres de pele escura de outros homens de pele escura (Spivak, 2014, p. 123). O ritual que, como dissemos, não tinha base escritural normativa¹³⁷ e também não era realizado universalmente, se converteu em um grande símbolo de libertação ocidental de possíveis “atrasos orientais”. O mesmo povo que parecia fazer o correto ao impedir que viúvas se suicidassem na pira funerária do marido, tinha condenado à mesma morte milhares de mulheres, supostamente por serem bruxas.

Neste ponto, há algumas questões recorrentes. Frequentemente, a intelectualidade ocidental vende um padrão universal a ser seguido em diversas áreas sociais e nega veementemente tudo que destoe deste modelo. Um exemplo é a democracia – e seu Estado Democrático de Direito – que surge como único sistema político civilizado e aceitável. Ainda que ele raramente funcione como preconizado, ainda assim é tido como exclusiva possibilidade supra-cultural e histórica. Invasões bélicas por vezes se justificam oficialmente pelo fato de um determinado país não viver sob um Estado Democrático de Direito, ainda que tal nação jamais tenha vivido sob este sistema. Da mesma maneira, feminismos são utilizados como padrões universais, o que hoje já encontra o devido contraponto de feministas de outras culturas, como do Islã e hindus, que podem argumentar o uso do *hijab* ou do *bindi* não como uma opressão masculina, mas como um elemento de identidade religiosa ou social fundamental em suas existências. Em geral, parte-se da premissa ocidental de mulheres não-liberais escravizadas pelos maridos e pela religião, em contraposição com as mulheres livres, seculares e emancipadas do ocidente, que precisam libertar as orientais. O ocidental euro-estadunidense, visto assim como uma pessoa que dispõe de um pensamento moderno e progressista, com domínio tecnológico,

¹³⁷ Apesar de por vezes descrever paraísos celestiais para as mulheres que **voluntariamente** escolhessem este caminho.

econômico, científico e ambiental, possui um autodomínio libertário, livre das amarras do passado supersticioso. Nesta projeção do outro, a suposição euro-estadunidense de que as mulheres em outros locais são ainda mais restringidas pela sociedade patriarcal e desejam uma libertação radical é complexa. Afinal, a proibição de elementos religiosos em sociedades ocidentais, como a francesa, é uma libertação ou um retrocesso autoritário? As mulheres foram ouvidas? Ou simplesmente determinou-se o que elas queriam? Este tipo de pensamento, já classificado como colonial e até etnocêntrico por pensadoras feministas como Wendy Brown (2012), perdurou como praticamente inquestionável por muitos anos. E ainda é bastante forte.

Em seu estudo de caso, a antropóloga Teruko Mitsuahara (2019), ao analisar uma comunidade Vaisnava na Bengala, deparou-se com mulheres ocidentais convertidas, algumas acadêmicas, que largaram suas carreiras para viver de maneira simples em uma comunidade religiosa ortodoxa com seus filhos e marido. Em um depoimento, Mitsuahara relata uma mulher que atestou que o “feminismo falhou com ela” (Mitsuahara, 2019, p. 124), apontando diversas questões em relação a isso. O “feminismo que falhou” no depoimento colhido pela pesquisadora parece mais uma armadilha patriarcal, pois foi aquele que impôs a uma mulher a necessidade de ser bem-sucedida na vida acadêmica, no trabalho, na família, como mãe, esposa, profissional e, também, devota. Tudo isso, segundo a entrevistada, sem a proteção e amparo de uma comunidade. Esta exaustão, para ela, significou o contrário de uma liberdade e emancipação prometida, mas uma nova prisão, que não era o véu ou regras e disciplina de uma doutrina religiosa. A “mulher moderna”, para as entrevistadas por Mitsuahara, não é livre, mas sim usada e explorada pelos homens, cansada e distante de um ideal. Não apenas isso, mas também corresponsáveis por um declínio civilizatório. Na necessidade de proteção, tanto comunitária quanto pessoal das *vaiṣṇavis* entrevistadas, aparece o conceito de castidade, entendido pelas escrituras védicas como o maior escudo da mulher. O conceito é mais amplo que apenas uma regulação da vida sexual, incluindo caráter, uma abstenção da fala violenta ou maledicente, a restrição de intimidades com outros homens que não o marido e o compromisso com a família. Tal conceito aqui assume um caráter teológico, tendo em vista que Sītā e até Rādhā, em tese uma “adúltera”, são também exaltadas pela castidade. A castidade é vista como aprisionadora pelo entendimento Ocidental, baseado nas premissas cristãs, o que leva Althaus-reid a defender o “indecentamento da Virgem”. Em contraposição, é entendida no estudo de caso conduzido por Mitsuahara como libertadora pelas entrevistadas, que se veem protegidas – e por protegidas

podemos entender livres – e apoiadas comunitariamente em suas jornadas espirituais, asseguradas, portanto, por sua vida casta. A “mulher moderna” e o “feminismo”, em uma visão estereotipada, mas com ecos na realidade, são observados por elas como elementos de degradação e condicionamento social. Uma armadilha para as mulheres. Analisar estes contrapontos quase decoloniais é também importante para não cairmos em uma cilada de universalização de conceitos modernos. Ainda que as concepções de “mulher moderna” e “feminismo” relatadas na pesquisa de Mitsuahara sejam falhas, imprecisas e incompletas, elas também apresentam um pouco da noção geral e popular que se tem destes termos e de como alguns grupos se sentem pressionados e patrulhados por eles. E talvez alertem para novas e constantes necessidades de se ouvir outras comunidades, com outros paradigmas. O feminismo da mulher branca ocidental não pode ser entendido como planetário, e isso já é bem pontuado por outros feminismos. Afinal, muitas vezes ele gera padrões gerais onde todos “devem” se encaixar e entender como o ideal, e isso não é a realidade, tornando-se uma nova forma de colonização, por melhor intencionada que seja. A própria teologia feminista cristã, por mais que seja majoritariamente branca e ocidental, já é outro feminismo, pois não é secular.

Essa questão, em relação ao Hinduísmo como um todo, é mais ampla. O próprio estudo acadêmico sobre as tradições hindus é mais realizado por ocidentais do que por Hindus. Acadêmicos indianos que o fazem são oriundos de outros campos de pesquisa¹³⁸ (Sugirtharajah, 2002). Assim, o próprio termo feminismo, como algo ocidental, tende a ser polêmico se relacionado ao Hinduísmo e muitas mulheres hindus não se sentem confortáveis com ele, entendendo que ele se aplica a contextos ocidentais e não se enquadram bem na diversidade linguística, social, política e religiosa do Hinduísmo. O contrário também pode ser problemático, e há quem problematize quando os exemplos de rebeldia das mulheres de *bhakti* são tratados como feminismo, por exemplo. A jornalista e professora Madhu Kishwar discorda da ideia de

¹³⁸ “Um estudo acadêmico da religião é um exercício ocidental e soa estranho para muitos hindus. Isto acontece em parte porque na Índia a religião não é oferecida como um campo acadêmico de investigação. Universidades indianas no período colonial não ofereciam o hinduísmo como tema. Após a Independência, em 1947, mantendo o estado de espírito da época, a educação secular foi considerada uma opção prioritária em um país repleto de muitas religiões. Existem departamentos de filosofia indiana, indologia e outras disciplinas, mas não estudos hindus. Especialistas nessas áreas não estão interessados em teorizar sobre religião, como é o caso de estudiosos ocidentais de religião. Embora a maioria dos estudiosos ocidentais do Hinduísmo tem a tendência a ser estudiosos treinados em religião, a maioria dos estudiosos indianos que escrevem sobre o Hinduísmo ou tópicos relacionados tendem a vir de uma variedade de áreas acadêmicas distintas. Na verdade, os hindus que falam e escrevem sobre o hinduísmo tendem a ser gurus de diferentes *sampradayas* (tradições) e leigos que podem ou não ter alguma afiliação religiosa, ao invés de cientistas da religião” (Sugirtharajah, 2002, p. 89).

sujeitarmos as santas de *bhakti* às normas e critérios do feminismo ocidental. Os poemas de Akka Mahādevī e Mīrabāī não podem, para ela, serem tomados por noções modernas de igualdade de gênero:

não é literatura de protesto como o termo é entendido hoje. Nem transmite uma mensagem social facilmente decifrável para outras mulheres. A maior parte é a celebração de uma escolha individual. Também não contém um apelo a uma igualdade global de gênero. Dizer isso não é considerá-los de alguma forma inadequados. A ideia da igualdade de gênero como um fator social desejável, alcançável e um ideal político é uma ideia relativamente nova na história humana, embora algumas sociedades ocasionalmente previram isso muito antes por meio de escritos utópicos. Procurar esta expressão em termos contemporâneos nestas mulheres seria cometer uma injustiça tanto com o passado como o presente (Kishwar *apud* Sugirtharajah, 2002, p. 101).

Por mais subversivas que fossem estas mulheres, é evidente que elas não tinham nenhuma intenção de criar um movimento emancipatório ou lutar por causas coletivas, mas o seu exemplo ensina, por isso outras autoras supracitadas consideram que elas são sim uma raiz de um feminismo na Índia, que não precisa, necessariamente, ter as mesmas premissas do ocidente. Ensinar pelo exemplo ou, nos termos da tradição, atuar como *ācārya*, é uma das premissas do Hinduísmo. Ainda assim, como analisamos anteriormente, estas mulheres foram capazes de viver de acordo com preceitos teológicos das escrituras, evocando conceitos de igualdade e liberdade que já estavam presentes nos textos, argumentando e atuando por meio deles. Por mais radical que fossem, essa radicalidade é percebida apenas pelo fato de serem mulheres, já que homens em caminho de ascetismo já abandonavam as famílias para viverem reclusos, muitas vezes nus, há muitos anos. Além disso, elas incluem uma devoção pela Divindade que se expressa corporal e artisticamente, numa vivência mística real do ideal das escrituras de *bhakti*.

Um ponto destacável é que as santas de *bhakti* obviamente não dispunham de nenhuma literatura feminista para basear sua rebeldia e determinação em seguir seu caminho de devoção. A quebra de barreira delas se deu a partir da sua compreensão teológica, dispensando as amarras impostas pelos homens. As questões que elas levantaram por meio de suas escolhas já estavam postas na literatura sagrada. Essa releitura e reinterpretação dos textos é exatamente o que propõe a teologia feminista cristã. E também é o que sugere a cientista da religião canadense Katherine

Young (1999), pesquisadora do Hinduísmo, ao analisar a teologia do Śrī Vaiṣṇavismo e sua Teṅkalai.

3.5.1 – O Śrī Vaiṣṇavismo Teṅkalai e sua teologia libertadora para as mulheres

Katherine Young (1999) entende que muitas tradições de *bhakti* deixavam (e ainda o fazem) de lado a concepção de linhas hindus que entendiam que a mulher sequer poderia se salvar do *samsāra*, senão que deveria assumir antes um corpo masculino. Essa equanimidade é encontrada nos Purāṇas e na Bhagavad-gītā, difundida em *bhakti-yoga* e vivida pelas santas das linhas de devoção. O famoso verso 9.32 da Gītā diz: “Ó filho de Pṛthā, aqueles que se abrigam em Mim, mesmo sendo de nascimento inferior, ou mulheres, *vaiśyas* ou *śūdras*, podem aproximar-se do Destino Supremo”. Este verso é revolucionário no contexto da Bhagavad-gītā, quando os Dharmasāstras regiam boa parte da religiosidade e já determinavam o sucesso espiritual de uma pessoa pela sua casta e gênero. Em determinadas leituras e interpretações destes textos, apenas os homens *brāhmaṇas* poderiam se iluminar de fato, e aos demais restava cumprir perfeitamente seus deveres para obterem numa próxima vida um nascimento como homem *brāhmaṇa*. Porém, Kṛṣṇa, neste verso, destrói essa prerrogativa, dizendo que qualquer um que se abrigue Nele, ainda que seja de nascimento inferior, ou uma mulher ou de classes inferiores, como comerciantes/agricultores (*vaiśya*) e trabalhadores/artesãos (*śūdras*), estarão igualmente libertados do cativeiro do *samsāra*. Esta perspectiva transcendentalista coloca a Bhagavad-gītā como um texto que já rompia padrões sociais. Não por acaso, esse rompimento é expresso em versos onde Kṛṣṇa pede ao seu amigo/discípulo Arjuna que não se deixasse levar pelas palavras e dizeres floridos dos Vedas. Ainda sobre as mulheres na Bhagavad-gītā, no capítulo 10, verso 34, Kṛṣṇa diz: “Entre as mulheres, sou a fama, a fortuna, a linguagem afável, a memória, a inteligência, a firmeza e a paciência”. Estas opulências são consideradas femininas e são personificadas nas esposas de divindades régias, como a Deusa da fortuna, Lakṣmī, a deusa da sabedoria, Sarasvatī e a deusa que é a mãe dos Vedas, Gāyatrī.

Nesta conclusão teológica inclusiva com as mulheres, o Śrī Vaiṣṇavismo é um estudo de caso feito por Young (1999) que busca evidenciar como a teologia auxilia decisivamente na libertação das mulheres, a partir de ideias igualitárias entre homens e mulheres e como isso se

reflete naquela sociedade. Primeiramente, a ruptura com o sistema de castas e suas prerrogativas, o que é comum nas tradições de *bhakti*, é realmente levada a sério em ciclos da Śrī Sampradāya, segundo Young. Como vimos no segundo capítulo, a escola mitologicamente iniciada por Śrī Lakṣmī Devī, entende que a Meta Última da vida, a devoção pelo casal Lakṣmī-Viṣṇu, por meio de Lakṣmī Devī, é o destino de todas as pessoas, não apenas da mais alta casta dos *brāhmaṇas*. Assim, o acesso ao conhecimento védico, seja ele Śruti ou Smṛti, é garantido a todos, incluindo as mulheres. Dessa forma, se uma das condições para a libertação espiritual (*mokṣa*) é o conhecimento, isso está garantido. Como diz Young (1999, p. 239), “porque o caminho é universal, igualdade é enfatizada. Igualdade é expressa servindo os devotos do Senhor. Pensar em um devoto a partir da casta (*varṇa*) é considerado um ato hediondo [...], e tal pessoa se torna um fora da casta (*caṇḍāla*)”. Ou seja, os textos não definem apenas uma igualdade, mas determinam que o olhar discriminatório é ofensivo e conduz a pessoa a um *status* social inferior ao que ela teria julgado. Isso já aparece na Bhagavad-gītā (5.18), que diz: “Os sábios humildes, em virtude do conhecimento verdadeiro, veem com uma visão equânime o *brāhmaṇa* erudito e cortês, a vaca, o elefante, o cachorro e o comedor de cachorro [pária]”. Assim, o texto já determinava que o conhecimento verdadeiro é entender profundamente a igualdade espiritual dos seres, não seu dever *dhármico* de acordo com sua casta, nascimento, gênero etc. Além disso, para assegurar a universalidade da libertação, os textos da Śrī Sampradāya descrevem atitudes que não requerem “nenhuma expertise especial, como cantar os nomes de Deus, oferecer flores a Ele, servi-Lo (*seśatva*)” (Young, 1999, p. 240), que são descritos como meios para a salvação (*upāya*). Outras linhas de *bhakti* também entendem o caminho desta maneira, mas nem todas permitem que mulheres façam tais ações publicamente. Contudo, no Mahābhārata, por exemplo, a rendição e a demonstração desta rendição por parte das mulheres não tem limite entre público e privado, com o clássico exemplo de Draupadī, esposa dos cinco Pāṇḍavas. No épico, os Kurus, na ofensa que comentamos brevemente no capítulo dois, que gerou toda a batalha de Kurukṣetra, tentaram despi-la. Draupadī buscou segurar o seu *sārī*, até que se entregou completamente a Deus, levantando os seus braços e gritando o nome de Kṛṣṇa, “Govinda! Govinda!”. Tomando refúgio Nele, seu vestido ficou infinito e ela jamais ficou despida e humilhada. Este exemplo de Draupadī é constantemente usado para dar suporte à teologia do *prapatti*¹³⁹, de que, em última análise, o que conta é a misericórdia divina, independente de qualquer casta, ritual etc. Não

¹³⁹ O termo mais comum no Vaiṣṇavismo Gauḍīya é Śaraṇāgati, que possui, contudo, diferenças teológicas.

apenas isso, mas também da participação das mulheres em cultos públicos. Pillailokācārya, considerado o principal mestre da linha Teṅkalai da Śrī Sampradāya, em seu tratado Śrīvacanabhūṣaṇā (1979, p. 21), entende que *prapatti* é para todos, sem restrição de tempo ou espaço, analisando que Draupadī o fez sem qualquer ritual, sem banho sagrado e ainda em seu período menstrual. Assim, sem qualquer restrição, Deus aceitou sua rendição completa e a salvou. Esta argumentação de Pillailokācārya é muito significativa, pois o período menstrual sempre foi muito restritivo para as mulheres na ortodoxia bramânica e aqui o estigma é removido teologicamente no contexto mais elevado possível, da libertação espiritual. “É um gesto sensível em direção à igualdade das mulheres com os homens. [...] A concepção da universalidade da elegibilidade substituiu, portanto, a distinção entre homem e mulher” (Young, 1999, p. 241). Dessa forma, *bhakti-yoga*, tanto na linha do Śrī Vaiṣṇavismo quanto na Bengali, enfatiza a possibilidade da graça Divina para a libertação nesta existência, sem muito considerar possibilidades reencarnatórias, que denotariam uma possível insegurança ou falta de confiança na misericórdia divina. A morte é encarada neste contexto como um evento celebratório para a alma, que não tem gênero, mas, na relação com Deus, como vimos, tem o estado de espírito feminino.

O *prapatti* do Śrī Vaiṣṇavismo, pelo menos na ordem Teṅkalai, também transpassa, de acordo com Young, a necessidade da renúncia à vida familiar, na ordem de vida ascética de *sannyāsa*. Se a linha entende que mestres *acāryas* podem viver suas vidas com esposa e filhos tendo uma profunda conexão com o Divino, subentende-se que não é mandatário um ascetismo celibatário – algo mais destinado aos homens nesta *sampradāya* – para se ter uma vida pura. Desta maneira, não temos dois ideais que irão se conflitar no futuro, com as mulheres tendo que cuidar da família enquanto os homens se preparam para deixar o lar e seguir uma vida celibatária de renúncia. Ou mais: sem mulheres presas a uma interpretação bramânica ortodoxa dos Dharmasāstras, relacionando-se com Deus quase que apenas a partir da devoção submissa e silenciosa pelo marido. Assim,

É surpreendente que, entre os Teṅkalais, até mesmo um *guru* se prostre diante de uma mulher. Vaṭakalais [outra linha de Śrī Vaiṣṇavas] prostram-se, entretanto, apenas diante de suas mães, irmãs mais velhas e esposas dos Acāryas. [...] Consequentemente, os objetivos mundanos e supramundanos de uma mulher são paralelos aos objetivos dos homens e não são conflitantes.

Homens prestando reverências a algumas mulheres, sem dúvida, diminuiu o espaço para a misoginia (Young, 1999, p. 244).

Ademais, ainda há o aspecto essencial que já abordamos da necessidade do praticante de *bhakti* desenvolver, nos dizeres de Rosen (1999), sua “mulher interior” para se relacionar com a Divindade. Os poetas escrevem na perspectiva das mulheres, mas mesmo entre os santos Āḷvārs não há quem exceda Āṇḍāl. “O amor de Āṇḍāl é mais natural que o dos demais Āḷvārs, porque é o amor de uma mulher por seu homem. Um homem tem que *assumir* o papel de uma mulher apaixonada; ele deve participar imaginativamente da psicologia feminina para se relacionar com Deus” (Young, 1999, p. 245). Apenas como o feminino, e aqui destacamos mais uma vez que se trata de um princípio teológico de masculino e feminino, pode-se entender um estado de intoxicação amorosa descrita nos processos de *bhakti*, que superam a racionalidade. Se na tradição do Śrī Vaiṣṇavismo busca-se casar-se com Viṣṇu, como a Deusa Lakṣmī, matriarca da linha, enquanto no Vaiṣṇavismo Gauḍīya a meta é ser amante de Kṛṣṇa, como Rādhā, ou ainda serva do Casal (*mañjarīs*), ambas as linhagens possuem a concepção de um relacionamento entre o devoto como feminino e o Deus masculino como algo paradigmático. Assim, Young conclui que

Identificar-se e desfrutar plenamente da modalidade feminina é um *modus vivendi* central da espiritualidade. Parece que o efeito não pode ser outro senão a apreciação positiva e profunda da feminilidade. Na verdade, esta apreciação das mulheres caracteriza os comentários da tradição, bem como a própria escritura Tamil (os hinos dos Āḷvārs) (Young, 1999, p. 247).

Além dos textos Śrī Vaiṣṇavas destacarem uma inclinação natural para as mulheres no caminho de rendição a Deus por meio de *bhakti*, eles ainda as destacam como a própria personificação da Deusa Lakṣmī. Vimos no capítulo dois como as escrituras em sânscrito também fazem esta colocação, mas Young destaca que na ordem Teṅkalai, como não há uma predileção pelo *sannyāsa* ou isolamento ascético como passo para a libertação ou mesmo de outros saberes escriturais, esta declaração se torna mais eficaz. Para a pesquisadora, o Śrī Vaiṣṇavismo é extremamente defensor das mulheres se comparado a outros ramos do Hinduísmo e sua apreciação por elas vai além de um discurso que poderia ser encaixado como uma agenda

proselitista em prol de *bhakti*. Sua teologia sobre a libertação (*mokṣa*) é, de fato, inclusiva com famílias e possui especial cuidado com as mulheres.

Uma questão, porém, aproxima Āṇḍāl de Maria de uma maneira não muito positiva. A posição radical da venerada santa Śrī Vaiṣṇava poderia ter desencadeado uma verdadeira desobediência civil entre as mulheres e muitos dos seus assim chamados “deveres femininos”. Contudo, Āṇḍāl foi elevada a uma plataforma de “única entre as mulheres”, uma exceção radical de amor e devoção, que não pode ser emulada. Que deve inspirar, mas os passos não são para serem copiados. Enquanto Mīrabāi gerou o alternativo “caminho de Mīra”, Āṇḍāl se tornou, em sua unicidade devocional, uma intercessora, mediadora de *prapatti* para os devotos e devotas. Se isso não deixa de ser uma veneração e elevação de *status*, por outro lado, como faz como Maria, gera aquela exaltação de uma em detrimento das outras. Assim como Maria também, só que com as especificidades hindus, Āṇḍāl é destituída de sua condição humana e considerada uma deusa, a própria divindade da Terra, Bhūmi, ou ainda Sītā, eterno exemplo de lealdade e virtude, que também surge do sulco da terra. Isso, seguramente, como faz com Maria, afasta Āṇḍāl das mulheres reais.

Além de Āṇḍāl, não há nenhuma outra mulher no Śrī Vaiṣṇavismo que tenha contribuído substancialmente para os textos da tradição. A teologia favorável às mulheres da escola de Lakṣmī não foi criada por mulheres intelectuais se rebelando contra as tradições bramânicas. Young (1999, p. 258) considera isso ainda mais interessante, pois é uma teologia pró-mulher criada por homens, que não rompiam com uma tradição bramânica, mas a reinterpretavam. Isso gera uma série de diferenciações no tratamento das mulheres na tradição em comparação com outras linhas e religiões hindus. Por exemplo, a posição Śrī Vaiṣṇava sobre as viúvas é substancialmente mais favorável que em outras tradições bramânicas. As mulheres viúvas na tradição Tenkalai não necessitam raspar a cabeça e adotar necessariamente uma postura de renúncia, tampouco são consideradas inauspiciosas, como em algumas seitas hindus, sobretudo a partir do século X. Ao contrário, são consideradas auspiciosas, já que seus maridos falecidos no caminho de *bhakti* podem ter atingido a morada de Viṣṇu. O senso de autodomínio das mulheres tamêis, para Young (1999), é significativamente maior, com pesquisas indicando que as mulheres do sul da Índia, onde o Śrī Vaiṣṇavismo é dominante, têm um *status* maior que do norte. Ao contrário do norte, as mulheres sulistas não abandonam suas próprias famílias ao se

casarem, ou passam a ter uma posição subalterna na família de seus maridos. No sul, segundo pesquisas indicadas por Young, elas possuem mais liberdade para transitar entre famílias, escolher o marido, adquirir e manter posses e bens materiais, além de trabalharem de forma independente. Além disso, as mulheres eram avaliadas pela sua conduta e não por sua fertilidade, como faziam algumas tradições bramânicas, que chegaram a normatizar que uma mulher que não pudesse ter filhos poderia ser abandonada pelo marido. O Śrī Vaiṣṇavismo discorda textualmente disso. Ainda que algumas imagens negativas das mulheres se mantenham nos textos, como a visão delas por vezes como sedutoras; a prostituta como um exemplo de desejo mundano; e a própria família ocasionalmente vista como um laço material, a contribuição positiva permanece. Para a pesquisadora, apenas no período mais recente, com o crescimento de ordens ascéticas no Śrī Vaiṣṇavismo, a imagem da mulher como uma âncora material para os homens celibatários no caminho da devoção por Deus se tornou mais frequente.

Katherine Young (1999, p. 262) conclui que a teologia Śrī Vaiṣṇava, moldada pelos *ācāryas* da tradição, “foi amplamente responsável para uma imagem positiva da mulher” nos textos, o que se manteve ao longo dos séculos, mesmo com declínios durante o Império Britânico, que moldou uma imagem de uma mulher *pan-hindu* a partir da visão ambígua dos Dharmaśāstras. E argumenta que “uma vez que uma visão positiva das mulheres esteja incorporada na teologia de uma tradição, ela poderá servir para salvaguardar os interesses das mulheres quando a sociedade estiver sob pressão e os valores fundamentais começarem a sofrer erosão” (Young, 1999, 264).

Apesar de muitas mudanças, o Śrīvaiṣṇavismo Tamil deve ser lembrado quando o tópico for mulheres indianas tradicionais. Pois sua teologia coincide com uma “teologia da libertação”. Da perspectiva atual da libertação das mulheres, pode ter a necessidade de uma maior implementação, dada a invisibilidade das mulheres nas inscrições no [templo de] Śrīraṅgam (provavelmente indicativas de outros templos e da tradição em geral), ou como *ācāryas* e sacerdotisas. E a sua linguagem de serviço, embora totalmente dentro do idioma tradicional, pode ter sido experienciada de forma mais negativa pelas mulheres do que pelos homens, apesar da retórica da naturalidade e da superioridade do serviço das mulheres. Mais uma vez, este comentário pode ser anacrônico e etnocêntrico, pois provém de uma sociedade em que as mulheres passaram a questionar o ideal feminino de serviço aos outros, especialmente se for pensado para definir a sua natureza essencial ou confiná-las à esfera privada. Seja como for, é justo dizer que o Śrīvaiṣṇavismo integrou uma vida doméstica e espiritual para as

mulheres, e esta foi uma grande conquista nos círculos bramânicos. Com o estado de espírito atual, desta vez por parte das próprias mulheres por maior liberdade em relação às restrições das normas patriarcais e bramânicas, será interessante ver se as mulheres Śrīvaiṣṇavas, especialmente as mulheres Teṅkalais, retornarão à sua própria herança teológica liberal e a redescobrirão como um trampolim para uma verdadeira teologia universal, sensível às preocupações das mulheres contemporâneas, mas também à rica herança do passado (Young, 1999, p. 280).

Olhar a teologia como um fator importante no comportamento social é algo crucial, pois nossas sociedades são regidas por conclusões teológicas, dogmas, rituais e narrativas religiosas. Ignorar este campo ou julgá-lo parte de um folclore menos importante é deixar de compreender uma área imensa do ser humano, que deseja dar um sentido mais amplo ou até metafísico para suas escolhas. Dessa forma, Young ressalta a importância de olhar para o passado teológico de uma tradição para ajudar a definir o futuro. No caso do hinduísmo como um todo, não é necessário buscar sequer ideias ocidentais para libertar as mulheres da tradição, pois reinterpretar, redescobrir ou reler os textos sagrados com novo olhar já pode ser suficiente. Ou mesmo, como em alguns exemplos, resgatando olhares que já existiram. Se a teologia feminista busca fazer isso com a Bíblia, relendo o mesmo texto usado para oprimir em um olhar libertador, com a vasta literatura hindu o efeito pode ser ainda mais efetivo, já que as mulheres e especialmente deusas nos textos são mais abundantes e diversificadas.

Aqui vale um comentário sobre as Ciências da Religião, pois é um fato que ela possui uma predileção pela análise dos textos religiosos. Porém, tendo em vista que a gigantesca maioria dos textos foi, como já pontuamos várias vezes, escrita, lida e interpretada por homens, e que a realidade é sempre mais complexa e rica que o retratado nos textos, outros aspectos da tradição devem ser levados em conta, como a dança, a culinária, a música e a arte. Seguramente, a religião abrange todos estes aspectos e não deve ser apenas confinada ao texto. As esculturas das mulheres nos templos, as coreografias de danças que resistiram aos séculos, a moda e a poesia mantida na oralidade em canções populares revelam um universo menos explorado sobre as mulheres e deusas.

3.5.2 Diálogos e correlações

Nos dois primeiros capítulos e nas articulações que perpassam este terceiro capítulo, trouxemos uma grande variedade de temas, questões, problemas e possíveis relações no entendimento, vivência, percepção, conceito e influência do Sagrado Feminino nas tradições religiosas do cristianismo católico e no *vaiṣṇavismo*. Ainda que a maior parte da discussão tenha acontecido a partir dos textos sagrados, ficaram evidentes como leituras feitas com outras lentes resultam em interpretações distintas, ratificando a riqueza dos textos, que permitem várias camadas de entendimento, apesar de invariavelmente aprisionados por interpretações limitantes.

Correlações e complementos entre catolicismo e *vaiṣṇavismo* surgem constantemente no percurso. Quando Ivone Gebara (2023) relata que as mulheres eram consideradas pelos doutos da Igreja como fonte de pecado, podemos contrastar com Rādhārāṇī e suas atividades amorosas com Kṛṣṇa, certamente ilícitas aos olhos da sociedade, mas transcendentais em sua essência. Quando a teóloga ressalta a propalada inteligência menor e a força frágil, que moldaram culturas e chegaram a definir a mulher como o “segundo sexo”, dependente do primeiro, podemos afrontar com a inteligência de Rukmiṇī, que encantou a Kṛṣṇa, ou com as deusas hindus do conhecimento, como Sarasvatī e Gāyatrī, e a bíblica Sabedoria Hokmah, não por acaso, feminina. A fragilidade é inexistente em belicosas deusas hindus, como Kālī, ou mulheres guerreiras como Viśpālā, descrita no Ṛg Veda (1.112.10), e Kaikeyī, rainha no épico Rāmāyaṇa, que salva seu marido no campo de batalha. A dependência e subordinação irrestrita aos homens é pulverizada pela deusa Durgā. Se a leitura da Teologia Feminista consegue evidenciar estes problemas e criar soluções com a própria Bíblia, enfrentando estruturas patriarcais de dominação, que impõem interpretações do texto sagrado como formas intensas de opressão, leitores e adeptos da Literatura Védica precisam se atentar para os mesmos problemas. A legitimação sexista de séculos de interpretação exclusivamente masculina e invariavelmente machista das escrituras criou imensos arcabouços de poder masculino “divinizado”.

Uma questão que surge é se vale a pena para as mulheres lutar por estes espaços ou se não é melhor criar outros e legitimá-los por elas mesmas. Atualmente, cada vez mais mulheres permanecem em busca da espiritualidade, mas o fazem de forma independente, em grupos femininos que não têm intenção de serem chancelados pela Igreja Católica ou por qualquer organização hindu, apenas para ficar em nossas religiões focalizadas. Ao fazerem isso, certamente se libertam de séculos de interpretação masculina do sagrado e se reconectam com as

raízes maternas da espiritualidade, sua vinculação com a natureza, os ciclos e a sacralidade ao nosso redor. E isso não pode ser considerado menos filosófico, autêntico ou racional. É autêntico, porque remete à ancestralidade da espiritualidade conectada às deusas; racional e filosófico porque é uma escolha feminina lógica diante de um mundo masculinizado desequilibrado, marcial, confuso e em franca destruição. Neste contexto, Maria e Madalena, por exemplo, surgem como mulheres inspiradoras, que não puderam deixar o testemunho de sua própria conceituação, mas resistiram ao domínio dos homens e mantiveram seus nomes em locais da mais alta importância, tanto histórica quanto teológica. E isso é imenso, pois esta resistência do feminino permitiu que elas chegassem até o século XXI com tanta relevância.

Eva deixa de ser a primeira culpada e se torna a geradora de vida, mãe primordial de todos os seres. Kālī, tão demonizada por ingleses e portugueses¹⁴⁰, não é mais temida como uma sanguinária deusa da destruição, mas vista como um poder feminino gigantesco, que amedronta quem deve temer, porém nutre, protege e guia aqueles que entendem a sua sacralidade onipresente no cotidiano. Ela dança nua, livre, sem temer julgamentos e restrições ao seu corpo. Como o faz a mística Akka Mahādevī, exigindo de todos que olhem seu corpo feminino sem qualquer tipo de condenação ou objetificação. O **corpo feminino**, tão temido e legislado pelos homens, que vão discutir sobre menstruação, sobre a integridade do hímen de Maria, enquanto povos anteriores celebravam a vulva em esculturas, pinturas e deusas. Os laços contraditórios e ambíguos “das mulheres às religiões e destas às mulheres” (Rosado Nunes, 2001, p. 86) vão se consolidando como libertadores e enaltecidos com novas leituras, deixando a ambiguidade e as contradições para aqueles que permanecem atrelados a conceitos de uma dualidade sufocante, que aprisiona as possibilidades de vivência de um sagrado amplo e irrestrito.

Esta concepção dualista, que marginaliza as mulheres como meras reprodutoras, o que não deixa de ser por parte de alguns uma evidente inveja masculina do poder feminino em gerar uma vida, é, como vimos, um ponto comum entre hinduísmo e cristianismo. Como afirmou Ivone Gebara (2006), não é possível fazer Teologia Feminista sem falar dos corpos femininos e

¹⁴⁰ Por anos, Kālī foi ainda vilanizada como a deusa dos *thugs*, uma seita maligna que sequestrava pessoas para oferecê-las em rituais de sacrifício. O nome da seita, inclusive, que deriva da palavra *thag* (ladrão), foi incorporado no inglês como sinônimo para bandido. A partir da devoção a Kālī por Sri Ramakrishna (1836-1886), mestre do famoso Vivekananda, a imagem da deusa começou a mudar, variando entre ser protetora e destruidora. No início do século XX, a deusa foi invocada como um símbolo de rebelião por líderes influentes como Aurobindo Ghosh e Subhash Chandra Bose, que convocavam seus seguidores a lutar contra os invasores britânicos.

sua sexualidade, pois este é o local da opressão, mas também o ponto de partida da autonomia feminina. Por isso, Uma Cakravarti (1989) destaca a postura de Akka Mahādevī, de ostentar sua sexualidade e fazer dela um desafio a todos ao seu redor, sem aceitar qualquer vulnerabilidade ou impedimento que o corpo feminino poderia lhe proporcionar num ambiente masculino. E isso tem outras nuances: se Lilith e tantas ‘bruxas’ foram condenadas por querer ficar sobre o marido na relação sexual, a Deusa Suprema Rādhārāṇī ressignifica transcendentemente este gesto ao triunfar exatamente desta maneira sobre Kṛṣṇa como a grande heroína do Gītā Govinda. Lido como uma possibilidade de libertação feminina, este detalhe se torna extremamente poderoso, como uma teologia que abraça a força amorosa e dominante das mulheres.

A leitura de Elizabeth Johnson (2006, p. 284) do Espírito divino estar com Maria, grávida fora do casamento, é extremamente relevante para este estudo. Como ela lembrou, a luta em sociedades democráticas contemporâneas do direito da mulher pela integridade do seu corpo desafia um fundamento da sociedade patriarcal que é o nefasto controle do corpo e da sexualidade feminina. “Nas duas situações, a violência física e psicológica serve à causa do domínio masculino e a litania de abuso é longa e terrível, da queima das bruxas ao estupro forçado [...], de ataques a lésbicas a pornografia sadomasoquista, de abuso doméstico a assassinatos em série” (Johnson, 2006, p. 284). No campo da mariologia, que traz a questão da concepção virginal de Maria, isso ainda reforça uma imagem do homem cristão que é “sexualmente dominador e espiritualmente assexuado, e da mulher cristã como virgem e mãe, mas nunca como esposa” (Moore, 1998, p. 220), numa ética anti-sexual que Dom Sebastian Moore (1998) e Elizabeth Johnson (2006) entendem como debilitante. Ainda temos toda a questão do celibato como um inimigo da mulher, tanto no cristianismo como no hinduísmo, em uma concepção cósmica bastante infantil, já que refuta ou demoniza, em última análise, a própria origem e perpetuação da vida neste planeta. Afinal, em um mundo em que todos os homens fossem celibatários, sem o relacionamento conjugal sequer a espécie humana poderia seguir existindo e, obviamente, as religiões pereceriam. Tudo isso em nada remete às imagens purânicas do Cosmos sendo gerado pela atividade sexual de Rādhā e Kṛṣṇa ou Śiva e Śakti. A estratégia de hiper-valorização do celibato funciona na prática como uma manutenção do poder sacerdotal nas mãos de homens e subalternização das mulheres e do casamento, o que, como vimos ao longo de todo o texto, é teologicamente insustentável em ambas as tradições.

Não questionamos aqui o celibato em si como método ou caminho para a iluminação espiritual para homens e mulheres, pois a escolha por ele é algo muito bem fundamentado em ambas as tradições, possibilitando um caminho nobre de renúncia e desapego dos prazeres materiais, como uma canalização para a vida monástica, ascética e até mística. O que argumentamos é o problema de uma **hiper-valorização** da vida celibatária masculina como única via para a iluminação espiritual ou algo naturalmente superior ao casamento, o que marginaliza mulheres e famílias. Como escolha, **para homens e mulheres**, é obviamente válido, legítimo e importante, mas não deveria ser hierarquizado como algo intrinsecamente superior. Na tradição Vaiṣṇava Gauḍīyā, historicamente, seus líderes e mestres não eram celibatários, o que mudou a partir da escolha deste caminho de vida pelo mestre Bhaktisiddhānta, que chega a comentar, contudo, que "a repugnância do asceta pela forma feminina impede um exame sem preconceitos do sexo feminino, que é um fator necessário para a nossa concepção de amor amoroso". Neste comentário de Bhaktisiddhānta, publicado em sua compilação "Sri Caitanya's Teachings"¹⁴¹, o mestre conclui que este amor é poderoso em todas as atividades humanas e deve ser entendido e não negado, em um processo fundamental para se atingir a plataforma de amor puro espiritual ao Casal Supremo.

Voltando a Elizabeth Johnson, em uma de suas conclusões sobre a virgindade de Maria, ela destaca a narrativa de uma gravidez socialmente irregular como um ponto central da questão, independente disso ter sido obra de Deus ou não. E o fato de tantos homens se atreverem a escrever com tanto afincamento sobre a virgindade dela e louvá-la demasiadamente por isso só reforça a prerrogativa da extrema necessidade de controle masculino sobre os corpos e sexualidade das mulheres como algo essencial no patriarcado. Poderíamos estender essa discussão para as teorias de um relacionamento conjugal entre Jesus e Maria Madalena, mas nem é necessário¹⁴². Por fim, neste campo, as mulheres e deusas hindus têm muitíssimo a contribuir.

Nas personagens das narrativas sagradas, a entrega das mulheres sem medo, com total confiança na Divindade, é celebrada em Ester, no livro bíblico que leva seu nome, e Draupadī,

¹⁴¹ Disponível em <https://www.purebhakti.com/un/ongitagovind.html>. Acesso no dia 12 de setembro de 2023.

¹⁴² O relacionamento conjugal entre Madalena e Jesus é bastante sugerido no Evangelho de Felipe, importante apócrifo gnóstico, também descoberto em Nag Hammadi. Comentamos brevemente sobre este livro no primeiro capítulo, mas ressaltamos aqui um dos trechos deste texto que melhor sinaliza sobre o relacionamento de Jesus e sua discípula preferida: "E a companheira do Salvador era Maria de Mágdala. Ele a amava mais do que a todos os discípulos e tinha o hábito de beijá-la com ternura na boca. Os outros discípulos se escandalizaram com isto e o desaprovavam. Eles lhe dizem: 'Por que pois tu a amas mais do que a todos nós?'" (Gange, 2007, p. 57).

no Mahābhārata. A inspiração que elas representam por vencerem o medo por meio da fé inabalável ultrapassou milênios e segue forte. Pela memória de Tamar, na Bíblia, e da rainha Kuntī, nos Purāṇas, é possível notar a criatividade, a perspicácia feminina mudando os destinos de nações e de todo um povo. Se Anne Soupa (2019) ressaltou que hoje as mulheres na Bíblia, e podemos expandir isso para a Literatura Védica, estão em foco simplesmente porque há mais mulheres lendo e interpretando estes textos, tirando a invisibilidade ou até insignificância que muitas possuíam com leituras masculinas, esse panorama só tende a se intensificar. Quanto mais deslocada para um equilíbrio for a leitura, mais inspiração e exemplos teremos destas personagens, históricas ou mitológicas. Ainda mais se nos dispusermos de ferramentas como as propostas por Lídice Meyer Ribeiro (2021), com a antropologia bíblica, e Schüssler Fiorenza (2009), com a hermenêutica de suspeita, especialmente quando os papéis e narrativas sobre as mulheres não estiverem demasiadamente claros.

Há diferenças significativas entre a apresentação das mulheres e do Sagrado Feminino ao analisarmos as duas tradições e o risco de um desequilíbrio é sempre grande. Primeiramente o mais óbvio deles: não há, oficialmente, deusas a serem cultuadas na Bíblia. Ainda que possamos ver Shekhinah, Hokmah ou Ruâh como possíveis divindades assumidas por YHWH, isso seria uma mera interpretação com possível viés hinduísta. Mesmo que consideremos o estudo de Matos (2024) sobre Asherah e tudo o que ele implica, ainda temos oficialmente apenas um Deus assexuado, porém masculino, no centro de tudo. E, no cristianismo, uma manifestação masculina deste Deus como filho único. Nas histórias bíblicas, ainda que tenhamos exceções, como comenta Soupa (2019), não foram mulheres que abriram o mar com um cajado, negociaram com o faraó ou receberam revelações no monte Sinai. Contudo, mesmo que a Literatura Védica difira de todos estes pontos, isto, por si só, como vimos, não implica automaticamente em uma situação social mais vantajosa para a mulher. Afinal, tudo isso tem que ser transplantado para o chão do dia a dia, com estas deusas e personagens femininas sendo acolhidas e tomadas pelas mulheres, resignificando algo para elas cotidianamente. Como vimos, se isso for feito apenas por intermediação dos homens, pode não ter ganhos reais. Simultaneamente, é fundamental ter sim mais homens conscientes lendo e discutindo estas novas perspectivas, algo fundamental para mudanças concretas.

São muitas as correlações entre Maria de Nazaré e as deusas, sobretudo Lakṣmī. Ambas são do povo, da família, são a terra, a fertilidade, a amiga que intercede, a rainha, a que assegura novas safras, a mãe que cuida. A relação de ambas como mediadoras entre seus devotos e uma Divindade masculina mais sisuda, tanto no catolicismo quanto no Śrī Vaiṣṇavismo, é um fato. Se muitos mariólogos e mariólogas discordam do papel da mãe de Jesus como uma quase deusa intercessora, o paralelo com Lakṣmī deixa essa posição popular mais substancial e aqui podemos problematizar. Se alguns alegam, com propriedade e razão, que Maria se converte numa deusa sem poder real, submissa a um deus masculino, o seu papel como mediadora não completa essa imagem. Alguém que media, por mais que pareça não ter a palavra final e não decidir, muitas vezes faz isso com astúcia e criatividade, recebendo por isso ainda mais respeito e veneração. Ao mediar, pode sim assumir um papel de controle sutil, fazendo com que a decisão final seja exatamente a desejada por ela. Isso também é poder, ainda que pareça (ou realmente seja) mais limitado e menos natural. Porém, em religiões do amor, ser o objeto maior dele é insuperável. É desta forma que mestres do Śrī Vaiṣṇavismo veem o papel de Lakṣmī, ainda mais amada e reverenciada por esta posição. Para muitos deles, Lakṣmī quer este papel de mediação exatamente para ser ainda mais amada. Ou seja, não necessariamente é algo menor ou menos importante. Claro que Lakṣmī possui poderes independentes bastante decantados em escrituras como o Lakṣmī-tantra, mas o *super-papel* assumido pela Maria do povo também coloca a camponesa palestina em outro patamar, ainda que, muitas vezes, acabe mantendo a religiosidade tradicional no mesmo local patriarcal de sempre. Se essa posição de Maria é fruto de uma demanda reprimida pelo Sagrado Feminino ou pela presença de uma deusa-mãe é outra boa discussão, que não desfaz o fato de Maria assumir papéis maximalistas que são fundamentais em diversas culturas e que encontram eco em outras religiões. Se a teologia cristã-católica tem dificuldades em assimilar e até justificar esta posição exaltada de Maria, é uma limitação dela, não de Maria ou do Sagrado Feminino. Quando colocamos Lakṣmī e a mãe de Jesus lado a lado, vemos inúmeras possibilidades de correlações entre ambas, que justificam (se é que isso é necessário) e corroboram com as devoções populares. E isso é algo vivo, cotidiano. O axioma triunfalista criticado por Murad (2019) de que “ao poder de Deus tudo é submisso, até a Virgem; ao poder da Virgem tudo é submisso, até Deus”, de São Luís Maria de Grignon, resume perfeitamente a relação de Lakṣmī e Viṣṇu ou Rādhārāṇī e Kṛṣṇa. O maximalismo mariano é plenamente aceitável numa perspectiva teológica *vaiṣṇava*. Apesar de Rādhārāṇī ser uma

divindade com elementos muito próprios e únicos, o seu papel como mediadora e até objeto final da devoção também se conecta com a fé mariana.

A Maria que transmuta e assume o papel da divindade feminina em várias culturas ao redor do mundo é uma das grandes provas da resistência do Sagrado Feminino na história. Por mais que isso seja revisto pela mariologia atual para que não ultrapasse os limites da teologia cristã e sua Trindade, em correlação com teologias hindus do Sagrado Feminino pode ser visto como algo benéfico, pois reequilibra o princípio de absoluta complementaridade entre os aspectos masculino e feminino da Divindade. Numa ótica hindu, seria possivelmente uma correção de curso em prol do equilíbrio entre *śakti* (energia divina – representada pela Deusa) e o *śaktimān* (fonte da energia divina – representada por Deus).

Outra correlação interessante é quando teólogas entendem que divinizar Maria a retira do seu sofrimento humano, com privilégios e perfeições e símbolo inatingível de ideal feminino. Nas histórias épico-purânicas, muitas vezes as divindades encarnadas sofrem aparentemente como um ser humano comum. O maior exemplo disso é no Rāmāyaṇa, quando Sītā e Rāma, um casal de príncipes, após um período tranquilo no palácio, são exilados por 14 anos na floresta, obrigados a se vestirem com cascas de árvores, emaranharem os cabelos com seiva, comerem raízes e frutas, em severos votos ascéticos. Se não bastasse, Sītā é sequestrada e fica cerca de um ano em cativeiro, com Rāma tendo que empreender um grande esforço e alianças militares para resgatá-la. A história do Casal, tido como manifestações de Lakṣmī e Viṣṇu, é a mais popular de todo o hinduísmo e funciona como algo modelar para devotos e devotas. Comentadores do Rāmāyaṇa sempre enfatizam que, nesta história sagrada, deuses vivem as agruras experimentadas pelos seres humanos comuns, deixando evidente que este mundo é um local de dualidades, felicidade e aflição, tristeza e alegria, sendo necessário um grande esforço sincero para a iluminação. Mesmo o Casal Divino aqui aparentemente sofreu. Assim, do ponto de vista *vaiṣṇava*, a possível divinização de Maria não deveria implicar em uma idealização absoluta de suas experiências como algo sem sofrimento ou esforço.

No Magnificat, além de todos os dizeres proféticos de Maria, ainda grávida, temos uma exaltação de seu encontro místico com Deus, numa entrega que resulta em alegria totalizante, como nas canções de Mīrabāī. A mocinha de Nazaré ainda mantém sua humildade em seu cântico, sem jamais soar presunçosa ou prepotente. Reverencia o nome de Deus como o fazem as

santas mulheres de *bhakti*. A humildade de Maria soa como a rainha Kuntī em suas orações no Bhagavata Purāṇa, quando ela se questiona, mesmo sendo completamente autorrealizada espiritualmente, como as mulheres irão entender a grandiosidade de Kṛṣṇa. Por conta disso, Prabhupāda (2018) comenta que, justamente por esta humildade e sinceridade, sempre há mais mulheres em todas as religiões do mundo, em todas as cerimônias possíveis. A humildade nestes contextos resulta em liberdade, libertação e alegria, e não em uma submissão a homens exploradores. E pode gerar sororidade e até uma necessária subversão das mulheres.

Teólogas apontam o problema da exaltação da Maria virgem, silenciosa e obediente como algo essencial na psique eclesiástica, uma Virgem dos monges, anti-sexual e idealizada para manter as mulheres reais em locais subordinados. Rādhārāṇī também sofre algo parecido. Ainda que nos textos Ela seja totalmente rebelde, parece haver também uma Rādhārāṇī específica dos monges *vaiṣṇavas*. Embora seja impossível colocá-la como anti-sexual, Ela é mais lembrada como tímida, casta e submissa pelos monges, por mais que os textos de *bhakti*, como o Śrī Ujjvala-nīlamaṇi, a descrevam também como astuta, inteligente, de fala impecável e solene. Rādhā é descrita com inúmeros detalhes sobre seu corpo e feições, que, ainda que poéticos, poderiam soar sensuais às mentes ocidentais contemporâneas¹⁴³. O mesmo acontece com as descrições de Sītā, no Rāmāyaṇa, quando temos detalhes sobre seu rosto, cabelos, quadris, pernas, seios e até formato dos mamilos. Ainda assim, os monges tendem a moldá-las como mulheres vestidas da cabeça aos pés. Como no catolicismo, o tipo de exaltação a estas divindades e mesmo a mulheres santas, como Gaṅgāmātā Gosvāmīnī ou Jāhnavā, no Vaiṣṇavismo Gauḍīyā, também funciona na realidade como uma forma paradoxal de depreciação de mulheres reais. As santas e deusas se apartam da realidade cotidiana e se tornam grandes exceções. Mais uma vez, como afirmou Karl Rahner (1983), a solução passa pelas mulheres assumindo a imagem que desejam fazer destas deusas e santas, definindo por si mesmas o que elas significam. Se o catolicismo masculino dominou Maria o mesmo vale para o *vaiṣṇavismo* e suas deusas e santas. Poderíamos estender isso ao Śāktismo e mesmo ao hinduísmo como um todo. É inocente e incorreto imaginar o Śāktismo como uma religião feminina, dominada em

¹⁴³ “A beleza dos olhos de Śrīmatī Rādhārāṇī devora à força a beleza das flores de lótus azuis recém-crescidas, e a beleza de Seu rosto supera a de uma floresta inteira de lótus totalmente floridos. Seu brilho corporal parece colocar até o ouro em uma situação dolorosa. Assim, a beleza maravilhosa e sem precedentes de Śrīmatī Rādhārāṇī está despertando Vṛndāvana (Vidagdha-mādhava, 1.32).

todos os âmbitos pelas mulheres. Sua teologia certamente tem este potencial, mas a prática e a realidade social ainda são desequilibradas, por mais que apresente, até por sua marginalização, muitos exemplos positivos. Já que Durgā é modelar para a totalidade do Śāktismo dos aspectos aparentemente contraditórios da deusa, deve ser inegociável que ela também estilhace o ideal da mulher apenas passiva e frágil do Manu-saṁhita. Com o entendimento do Brahma-vaivarta Purāṇa de que as mulheres são expansões da Deusa e que uma ofensa a uma mulher é um insulto à Deusa, e que Ela, insatisfeita, jamais proverá prosperidade, felicidade e harmonia, não é difícil perceber como uma teologia feminista aplicada neste contexto pode proporcionar uma verdadeira revolução sociocultural¹⁴⁴.

Conclusão

Iniciamos este último capítulo apresentando alguns conceitos importantes para a discussão sobre o Sagrado Feminino em nossas perspectivas, como o contestado “eterno feminino” e as antropologias dualista e igualitária. Uma visão do ser humano como algo completo, sem predeterminações rígidas sobre como ele deve atuar no mundo e na espiritualidade de acordo com o seu sexo, é bastante libertário não apenas para as mulheres. Mas, sobretudo, para elas, que sofrem nesta oposição entre masculino e feminino, com a determinação para o feminino de elementos passivos, subordinados e inferiores. Já os modelos originários propostos por Lídice Meyer Ribeiro (2021) se voltam mais ao Sagrado Feminino numa construção que se aproxima das leituras das deusas hindus. Além disso, a visão *vaiṣṇava* de um “eterno feminino” cósmico, divino, representado nas Deusas e nas almas, transcende o dualismo de gênero deste mundo, ainda que tenhamos dificuldades para vivermos numa perspectiva

¹⁴⁴ Além de Maria, o catolicismo popular traz uma questão intrigante, ao deixar com suas santas o papel de quase divindades astrais, ao designá-las como padroeiras e intercessoras, uma vez mais demonstrando a necessidade do Sagrado Feminino de manter-se vivo. A história de muitas santas católicas, como Clara, Cecília, Quitéria e Tereza, possuem muitas interseções com as histórias de ascetismo, renúncia à riqueza e *status* social, recusa ao casamento, e misticismo das santas de *bhakti* que trouxemos em nossa pesquisa. Apesar de converterem-se em exemplos de inspiração nas duas tradições, a veneração e deificação acaba também as distanciando da realidade e, mais uma vez, tornando-as “únicas de seu sexo”, modelos para serem reverenciados, não seguidos ou emulados. Ainda assim, como no “caminho de Mīrā” ou na Ordem das Clarissas, de Santa Clara, é possível tê-las como líderes a serem copiadas, ou destacadas como exemplos de resiliência mesmo para mulheres que não desejam um caminho de ascetismo ou renúncia, mas prezam pela independência, força, determinação, coragem, assertividade e vigor. Características tão femininas quanto qualquer outra.

transcendentalista cotidianamente e sejamos, assim, tomados por questões como o “*dharma* da mulher” e o “*dharma* do homem”.

A ideia do dualismo de gênero e a perseguição ao poder/sacerdócio feminino, que gerou momentos trágicos da história do mundo, como o cerco às *devadāsīs* e a caça às bruxas, nos alertam sobre o perigo constante deste tipo de situação, que tende a ocorrer em ciclos se não há um despertar profundo e sistemático no ser humano sobre o real papel da mulher, seu sagrado e o equilíbrio possível entre os seres neste mundo, incluindo a natureza. Se as perseguições possuem forte cunho e justificativa teológica, o contrário também deve ocorrer, com a teologia auxiliando na prevenção deste tipo de realidade. E isso passa por revisitações constantes da história e dos textos sagrados, pois casos como o de Asherah e suas sacerdotisas são abundantes em todo o mundo, em várias culturas e religiões.

Nas histórias das “mulheres de *bhakti*”, vimos o feminino emulando o comportamento de deusas hindus e mostrando que a aproximação entre o sagrado e a realidade pode ter resultados fantásticos quando falamos de Sagrado Feminino. Se a Maria descrita por Althaus-Reid (2004) de fato moldou negativamente a mulher latino-americana, o que não poderia fazer a Maria como entendida por Elizabeth Johnson (2006)? Uma mudança de foco, como afirmam as teólogas feministas, é urgente, mas isso se dará a partir das mulheres, sem intermediação dos homens, que devem, no entanto, desenvolver consciência e compromisso com as mulheres por estas mudanças. Neste caminho, dois elementos são importantes: a conscientização sobre as formas aprisionadoras que o mito mariano foi utilizado e a importância da compreensão e discussão do saber teológico como ferramenta de mudança social.

Ao discutirmos a singularidade do Vaiṣṇavismo Gauḍīya com o despertar da “mulher interior” no estado de espírito das *mañjarīs*, trouxemos uma teologia rica e altamente favorável à mulher, presente numa tradição que enfrenta problemas em vivenciar este ideal transcendentalista em suas comunidades. Ainda assim, quanto mais as mulheres tomarem para si os conceitos elaborados sobre Rādhārāṇī e Kṛṣṇa e, por elas mesmas, armarem-se com a teologia de *bhakti*, os efeitos de uma libertação social das mulheres *vaiṣṇavis* será irreversível. No estudo de caso de Katherine Young (1999) sobre o Śrī Vaiṣṇavismo isso já aparece com exemplos históricos e possibilidades otimistas para o futuro.

Neste capítulo, pontuamos ainda sobre perigos de uma absolutização do feminismo ocidental quando analisamos religiões e culturas distintas. Este problema é tão comum no diálogo hindu-cristão que Sugirtharaj já advertiu:

É importante evitar o tipo de problema que às vezes surge em Diálogo Hindu-Cristão, que é quando os hindus são frequentemente convidados a abordar e responder às agendas cristãs. Supõe-se muitas vezes que as mulheres hindus são confrontadas com os mesmos problemas que as cristãs. (Sugirtharajah, 2002, p. 104).

Afastando-se deste risco, procuramos trazer um pouco das dificuldades com algumas correlações e como conceitos podem ter significados completamente diferentes, variando de acordo com as expectativas e possibilidades. Por fim, trouxemos pontos de diálogo entre o cristianismo católico e o hinduísmo *vaiṣṇava* buscando a maior abrangência possível dos temas trazidos ao longo de todo o trabalho. Entendendo como ambas as tradições têm sido difusoras de inúmeras práticas e posições machistas e fomentadoras de uma alienação em relação ao papel da mulher, almejamos apontar os principais elementos do Sagrado Feminino nas tradições analisadas e como ele impacta no cotidiano e possibilita à mulher munir-se de ferramentas influentes para mudanças ciclicamente necessárias em nossas sociedades.

Considerações Finais

Ao longo dos capítulos, articulamos como as construções teológicas e as práticas religiosas têm historicamente moldado a experiência das mulheres, tanto no contexto do cristianismo católico quanto do *vaiṣṇavismo*. Um dos nossos pontos centrais foi como as interpretações masculinas, que permeiam ambas as tradições, limitam a participação e a expressão espiritual das mulheres, e muitas vezes suprime até o Sagrado Feminino. São homens definindo com sua imaginação como as mulheres foram, são e deveriam ser. Apesar da presença de figuras femininas significativas nas narrativas sagradas, a realidade social e religiosa frequentemente perpetua a marginalização e a opressão. Em nosso trabalho, quatro pontos centrais podem ser destacados: 1) crítica às interpretações machistas e misóginas; 2) Teologia Feminista e ferramentas para reinterpretação dos textos sagrados; 3) Integração de perspectivas feministas e o Sagrado Feminino; 4) Contribuições para as Ciências da Religião e o diálogo inter-religioso.

Maria, a complexidade de sua representação e o impacto que ela exerce sobre as mulheres e a sociedade em geral foram o ponto de partida de nosso trabalho. Afinal, se destaca mais a exaltação de uma mulher exemplar, divina, ou, com isso, a fragilização de sua relação com mulheres reais, perpetuando a subordinação das fiéis? Há espaço para que ela se expresse de maneira autêntica, ao invés de ser moldada por ideais patriarcais? Há, o que resgata a diversidade e a complexidade da experiência feminina, desafiando as narrativas tradicionais que limitam o papel das mulheres na espiritualidade e na sociedade. Assim, fizemos em nossa pesquisa uma reavaliação crítica de Maria, promovendo um diálogo que reconhece e valoriza a pluralidade das experiências femininas dentro do cristianismo e sua mariologia.

Estabelecemos ainda uma correlação significativa entre a mariologia e a teologia Vaiṣṇava, concentrando-nos em três figuras centrais: Maria, Rādhā e Lakṣmī, que são discutidas em termos de suas realidades teológicas e a forma como elas dialogam entre si. Na dimensão da representação do Sagrado Feminino, tanto na Mariologia quanto na Teologia Vaiṣṇava, há uma ênfase neste feminino, ainda que existam consideráveis diferenças, mas com notórias semelhanças. Essas imagens femininas não apenas refletem aspectos do divino, mas também

moldam a experiência espiritual das mulheres em suas respectivas tradições e por isso devem ser lidas e interpretadas pelas próprias mulheres. Desta forma, em uma esfera de libertação e transformação, propomos que tanto a Mariologia quanto a Teologia Vaiṣṇava podem servir como instrumentos de libertação para as mulheres, promovendo uma compreensão mais ampla do feminino e seu Sagrado. Ao reinterpretar textos sagrados e suas mulheres, buscamos não apenas a inclusão, mas também a transformação das estruturas sociais que perpetuam a opressão. Essa reinterpretação permite que as mulheres se vejam refletidas nas tradições religiosas de maneira mais autêntica e empoderadora, questionando até a idealização que muitas vezes as limitam. Em suma, a correlação entre a Mariologia e a Teologia Vaiṣṇava em nossa pesquisa revelou-se um diálogo rico e complexo sobre a representação do feminino, a busca por igualdade de gênero e o potencial transformador da devoção, destacando a importância de uma abordagem interseccional que reconheça as diversas experiências das mulheres nas tradições religiosas.

Se uma leitura feita por homens do Sagrado Feminino pode incutir nos devotos e fiéis uma visão negativa do feminino, a leitura positiva, ainda mais se feita por mulheres, é potente. Afinal, ao promover uma visão igualitária, compreendendo e exaltando o Sagrado Feminino em equilíbrio com o aspecto masculino da Divindade, na perspectiva interdisciplinar das Ciências da Religião, esta leitura pode questionar e dismantelar narrativas que perpetuam a subordinação das mulheres, oferecendo uma nova perspectiva, que valoriza as contribuições e experiências femininas, ajudando a superar estruturas machistas que marginalizam as mulheres. Ao enfatizar a importância da experiência espiritual das mulheres, permitindo que elas se apropriem de sua própria espiritualidade, garante-se o direito e dever delas de interpretar textos sagrados e participar ativamente na vida religiosa, rompendo com a ideia de que apenas homens têm autoridade para ensinar ou interpretar. Em relação ao dualismo de gênero, que serve na prática para colocar o masculino em uma posição superior ao feminino, a visão transcendentalista, mais integrada e interdependente de Puruṣa (masculino) e Prakṛti (feminino) pode ajudar a criar um espaço onde as mulheres são vistas como iguais e essenciais na espiritualidade e na sociedade. Não há Śākti sem Śāktimān e vice-versa.

Como o nosso trabalho é um diálogo inter-religioso, afirmamos que as correlações, diferenças e peculiaridades apontadas enriquecem a compreensão do Sagrado Feminino para ambas as tradições e oferecem novas formas de resistência, permitindo que as mulheres se unam

em torno de causas comuns, independente da fé expressada. Dessa maneira, ao abordar questões de gênero, opressão e desigualdade, a compreensão teológica com o olhar feminista, seja cristã ou *vaiṣṇava*, pode inspirar ações concretas para a justiça social, promovendo mudanças nas estruturas sociais que afetam as mulheres. A valorização das experiências e vozes femininas na hermenêutica e, conseqüentemente, na teologia, contribui para a visibilidade das mulheres nas tradições religiosas e isso não apenas dá poder a elas individualmente, mas também desafia as normas sociais que as marginalizam, promovendo uma maior inclusão e representação.

Tanto Maria quanto Rādhā e Lakṣmī são vistas como figuras centrais que representam o Sagrado Feminino em suas respectivas tradições em múltiplos aspectos. E devem se tornar fontes de inspiração para a libertação das mulheres. A teologia que emerge de suas histórias e adoração deve ser utilizada para promover a igualdade de gênero e a emancipação, oferecendo modelos de força e resiliência. Os pontos de convergência entre elas destacam como, apesar de suas diferenças culturais e contextuais, compartilham temas e significados que enriquecem a compreensão do Sagrado Feminino e oferecem caminhos para a reflexão sobre a espiritualidade e a condição feminina, numa rica tapeçaria de símbolos e significados. Rādhā e Kṛṣṇa, onde o amor transcende as limitações sociais e encontra-se no prazer infinito, destinado a todos que passam a servir a Deusa. Maria, aquela que une a humanidade a Deus, representando também a possibilidade de uma relação íntima e pessoal com o divino. Maria, a mãe solteira, e Rādhā, que rompe as barreiras do seu próprio casamento por seu amor por Kṛṣṇa: narrativas que também refletem a luta das mulheres em contextos patriarcais, inspirando resistência, determinação e força. Lakṣmī, frequentemente associada à fertilidade, pureza, riqueza e abundância, como Maria, que simboliza a fertilidade, mas em um sentido espiritual, representando a nova vida que surge através da fé. Ambas, portanto, fontes de nutrição e sustento, tanto físico quanto espiritual. Assim, o diálogo entre Maria e as deusas hindus revela uma intersecção rica e intrincada de sentidos, que espelham tanto as tradições religiosas quanto as experiências vividas das mulheres nestas religiões. Elas não apenas são o Sagrado Feminino, mas também ofertam caminhos para a reflexão sobre a espiritualidade, a identidade, o amor e a luta por igualdade e reconhecimento. A força e a independência feminina, celebradas no culto às Deusas no Śāktismo, convidam ao empoderamento das mulheres como agentes de sua própria espiritualidade.

A interação entre o Sagrado Feminino na mariologia e no hinduísmo gera um espaço de diálogo que deve ter como pauta a igualdade de gênero. Este intercâmbio, por sua vez, pode levar ao resgate e desenvolvimento de teologias inclusivas, que reconheçam e valorizem o papel das mulheres e das vozes marginalizadas em ambas as tradições, resultando em uma abordagem mais equitativa e justa da espiritualidade. Isso inclui, logicamente, um **enfrentamento** a interpretações patriarcais ou misóginas. O diálogo inter-religioso que propomos não é apenas desejável, mas necessário para a consolidação destas teologias inclusivas em ambas as tradições, integrando perspectivas feministas distintas, mas que valorizam o Sagrado Feminino. Isso se torna um catalisador para a transformação social, com novas possibilidades de libertação para as mulheres, que, reforçamos, tomam para si símbolos apropriados pelos homens. O diálogo inter-religioso entre mulheres e homens destas tradições com o objetivo de discutir a temática desenvolvida nesta pesquisa é necessário, podendo ainda abarcar interessados de outras tradições nessa meta de libertação teológica e sociocultural. Assim, a pesquisa não apenas contribui para o campo das Ciências da Religião, mas também para as discussões contemporâneas sobre gênero, espiritualidade e justiça social, com o ideal de uma sociedade de respeito e amor.

Uma sociedade justa e amorosa, calcada na exaltação ao Sagrado Feminino, é certamente um local de amor e redenção, pois assim o são as deusas em seus múltiplos aspectos. Como ensina bell hooks (2021, p. 247), “o amor redime. Apesar de todo o desamor que nos cerca, nada tem sido capaz de bloquear nosso desejo pelo amor, a intensidade do nosso anseio. [...] Como todos os grandes mistérios, somos todos misteriosamente convocados a amar, independentemente das condições de nossa vida, do grau de nossa depravação e desespero”. E não é esse o espírito de Mīrabāi? E não é esse o maior dos ensinamentos de Maria e Rādhā? Não é assim definida Madalena? Não é essa a síntese de Mahādevī? E bell hooks complementa: “Renovando nossa fé na promessa do amor, a esperança é nossa cúmplice”.

Referências

- ABEDANANDA, Swami. **India and her people**. Montana: Kessinger P. Reprints, 1998.
- ALAMBERT, Zuleika. **Por uma nova imagem**. Educação & Cultura – Diário Comercial, Ano II, n° 48.
- ALEXANDRE, Monique. “Do anúncio do Reino à Igreja. Papéis, ministérios, poderes femininos”. In: DUBY, Georges e PERROT; Michelle (dir.). **História das Mulheres no Ocidente, Volume 1** – A Antiguidade (dir. De Pauline Schmitt Pantel). Lisboa: Edições Afrontamento/EBRADIL, s/d, p. 510-563.
- ALTHAUS-REID, Marcella. **La teologia indecente**. Perversões teológicas em sexo, género y política. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2005.
- ANDRADE, Maria Isabel de Matos. **Lilith: um monstro feminino em Jorge Luis Borges, Dante Gabriel Rossetti e Primo Levi**. Dissertação de mestrado programa de Pós-Graduação em Letras da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais, 2011.
- ARMSTRONG. Karen. **Uma história de Deus**. Quatro milênios de busca do Judaísmo, Cristianismo e Islamismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- ATHARVA VEDA – Texto em sânscrito e tradução em inglês de SARASVATI, 1992.
- BANABHATTA. **Kādambari**. Mumbai: Mathuranath Sastri, 1940.
- BARROS, Odja. **Flores que rompem raízes**. Leitura popular e feminista da Bíblia. São Paulo: Recriar, 2020.
- BEATTIE, Tina. **Redescobrimo Maria a partir dos evangelhos**. São Paulo: Paulinas, 2003.
- BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo**. A experiência vivida. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1967.
- bell hooks. **Tudo sobre o amor**. Novas perspectivas. São Paulo: Elefante, 2021.
- BHAGAVATA-PURANA – Texto em sânscrito e tradução em inglês de PRABHUPADA, 1995.
- BHAVISHYA PURANA – Tradução de Bhumipati Das. Vrindavan: Ras Bihari Lal & Sons, 2007.
- BIANCHINI, Flávia. **O estudo da religião da Grande Deusa nas escrituras indianas e o Canto I do Devi Gita**. Dissertação de mestrado apresentada na UFPB sob orientação do prof. Dr. Fabrício Possebon. João Pessoa, 2013.
- BÍBLIA. **Bíblia Sagrada: TEB** – Tradução Ecumênica. São Paulo: Loyola, 1994.

- BIDEGAIN, Ana María. Woman and the Theology of Liberation. In. TAMEZ, Elisa (org). **Through her eyes**. Woman's Theology from Latin America. Maryknoll: Orbis, 1989.
- BINOCHE, Bertrand. Religião privada, opinião pública. IN: DOS SANTOS, Antônio Carlos. **O outro como problema**. São Paulo: Alameda, 2010.
- BOFF, Clodovis M, OSM. **Mariologia Social**. O significado da Virgem para a sociedade. São Paulo: Paulus, 2006.
- BOFF, Leonardo. **A Ave Maria**. O Feminino e o Espírito Santo. Petrópolis: Vozes, 1980.
- BOFF, Leonardo. **O rosto materno de Deus**. Petrópolis: Vozes, 2012.
- BOFF, Lina. **Mariologia**. Interpretações para a vida e para a fé. Petrópolis: Vozes, 2019.
- BROWN, C. Mackenzie. **The Devi Gita**. The song of the Goddess: a translation, annotation, and commentary. Nova York: State University New York Press, 1998.
- BROWN, Peter. **Corpo e Sociedade**. O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.
- BROWN, Raymond E. **O nascimento do Messias**. Comentário das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas. São Paulo: Paulinas, 2005.
- BROWN, Wendy. Civilizational Delusions: Secularism, Tolerance, Equality. In: **Theory and Event**, 15 (2). 2012. Disponível em <https://muse.jhu.edu/article/478356>. Acesso: 03 set. 2023.
- BURKE, Peter. **Testemunha ocular** – história e imagem. Bauru: Edusc, 2004.
- CANDIDASA. **Love songs of Candidas**. Tradução de Deben Bhattacharya. Londres: George Allen and Unwin, 1967.
- CARVALHINHOS, Patrícia de Jesus. **Hierotoponímia portuguesa**. De Leite de Vasconcelos às atuais teorias onomásticas. Estudo de caso: as Nossas Senhoras. 2005. 231 f. Tese (Doutorado em Semiótica e Linguística Geral) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- CARVALHO, Romero Bittencourt e. **Dharma e Libertação**. Correlações entre o conceito de Dharma na Teologia Vaisṇava Gauḍīya e Libertação na Teologia Latino-americana. Dissertação de mestrado apresentada na PUC-MG, sob orientação do Dr. Roberlei Panasiewicz. Belo Horizonte, 2020.
- CARVALHO, Romero Bittencourt e. Bhaktivinoda Thakura e o diálogo inter-religioso no século XIX. **Interações**, v. 16, n. 2, p. 294-309, 14 out. 2021.
- CHAKRAVARTI, Uma. **The World of the Bhaktin in South Indian Tradition: The Body and Beyond**, Manushi, Vol. 10 Nos. 50-52, 1989. Disponível em

https://www.academia.edu/21782099/1989_The_World_of_the_Bhaktin_in_South_Indian_Tradition_The_Body_and_Beyond_Manushi_Vol_10_Nos_50_52. Acesso: 14 set. 2024.

CHAKRAVARTI, Uma. **The Social Dimensions of Early Buddhism**. Delhi: Munishiram Manoharlal, 1996.

CHANDRAMUKHA, Swami. **Quem é a mocinha que está com Krishna?** Teresópolis: Vraja Produções, 2005.

CHARI, S. M. **The philosophy of the Bhagavad gita**: A Study based on the evaluation of the commentaries of Śankara, Ramanuja and Madhva. Foreword by M.Srivatsankacharya. Nova Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 2005.

DAÉBS, Bianca. **O presépio das mulheres**, 2020. Disponível em <https://conic.org.br/portal/conic/noticias/o-preseprio-das-mulheres-por-bianca-daeps>. Acesso: 20 de novembro de 2024.

DALY, Mary. **Beyond God the Father**. Toward a Philosophy of Women's Liberation. Boston: Beacon Press, 1973.

D'ANGELO, Mary Rose. Women in Luke-Acts: A Redactional View. **Journal of Biblical Literature**. Vol 109, issue 3, p. 441-461, 1990. Disponível em <https://doi.org/10.2307/3267051>. Acesso: 14 dez. 2022.

DHARMA, Krishna. **Ramayana**: Índia's Immortal Tale of Adventure, Love and Wisdom. Los Angeles: Torchlight Publishing, 1998.

DHARMA, Krishna. **Mahabharata**: O maior épico espiritual de todos os tempos. Pindamonhangaba: Coletivo Editorial, 2018.

DE MATTEI, Roberto. **O Concílio Vaticano II**: uma história nunca escrita. São Paulo: Ambientes e Costumes, 2013.

DEVAMRTA, Swami. **Em busca da Índia védica**. Pindamonhangaba: Coletivo Editorial, 2019.

DHARMA, Krishna. **Mahabharata**: O maior épico espiritual de todos os tempos. Pindamonhangaba: Coletivo Editorial, 2018.

DINSMORE-TULI, Uma. **Yoni Shakti**. A woman's guide to power and freedom through yoga and tantra. Londres: YogaWords, 2014.

DUARTE, Rogério. **O Gitagovinda de Jayadeva**. A cantiga do Negro Amor. Salvador: RDG, 2011.

DUBE, Musa. Toward a Post-Colonial Feminista Interpretation of the Bible. In. PUILAN, K. **Hope Abundant**. Third World and Indigenous Women's Theology. New York: Orbs Books, 2010.

DURANT, Will. **Story of Civilization: Our Oriental Heritage**. Nova York: Simon and Schuster, 1954.

DUTT, K. Guru. **A Hindu View of culture**. Bangalore: Bangalore Press, 1943.

DUTT, Romesh C. **The Civilization of India**. New Haven: Sagwan Press, 2018.

EL NOBLE CORAN. Y su traducción comentario en Lengua Española.

ELIADE, Mircea. **Imagens e Símbolos**. Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

ELIADE, Mircea. **Yoga, imortalidade e liberdade**. São Paulo: Palas Athenas, 2012.

EMMERSON, Grace I. Mulheres no Israel Antigo. In: CLEMENTS, R.E. (org). **O mundo do antigo Israel**; perspectivas sociológicas, antropológicas e políticas. São Paulo: Paulus, 1995, p. 53-375.

EHRENREICH, Barbara & ENGLISH, Deirdre. **Witches, Midwives & Nurses: A History of Women Healers**. Nova York: Feminist Press, 2010.

ESPÍRITO SANTO, Moisés. **Origens orientais da religião popular portuguesa, seguido de um ensaio de toponímia antiga**. Lisboa: Assirio e Alvim, 1988.

FARIA, Jacir de Freitas. **História de Maria, mãe e apóstola de seu Filho, nos Evangelhos Apócrifos**. Petrópolis: Vozes, 2012.

FEDERICI, Silvia. **Mulheres e caça às bruxas: da Idade Média aos dias atuais**. São Paulo: Boitempo, 2019.

FLOOD, Gavin. **Uma introdução ao Hinduísmo**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2014.

FERREIRA, Joel Antônio. **Mulheres que conquistaram espaço e voz na Bíblia**. Resistências ao patriarcalismo. São Paulo: Paulus, 2023.

FLOOD, Gavin. **Uma introdução ao Hinduísmo**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2014.

FREIRE, Ana Ester Pádua. **A abordagem feminista nas Ciências da Religião**. Contribuições para o estudo do fenômeno religioso. Dissertação de mestrado apresentada na PUC-MG, sob orientação da prof. Dra. Anete Roese. Belo Horizonte, 2015.

GANGE, Françoise. **Jesus e as mulheres**. Petrópolis: Vozes, 2007.

GAUTIER, François. **Arise again, O India!** Delhi: Har Anand Publications, 2002.

GEBARA, Ivone & BINGEMER, Maria Clara L. **Maria, mãe de Deus e mãe dos pobres**. Petrópolis: Vozes, 1988.

GEBARA, Ivone. **Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal.** Petrópolis: Vozes, 2000.

GEBARA, Ivone. **Teologia Urbana.** Ensaio sobre ética, gênero, meio ambiente e a condição humana. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

GEBARA, Ivone. **Filosofia Feminista.** Uma brevíssima introdução. São Paulo: Terceira Via, 2017.

GEBARA, Ivone. Em busca do Amor Maior: uma perspectiva do cristianismo das mulheres. In: SILVA, Roberta Alexandrina da & FUNARI, Pedro Paulo Abreu & CARLAN, Claudio Umpierre. (Orgs.). **Mulheres no cristianismo primitivo.** Poderosas e inspiradoras. São Paulo: Fonte Editorial, 2022.

GEBARA, Ivone. **Caminhos para compreender a Teologia Feminista.** São Paulo: Editora Recriar, 2023.

GHOSH, Manmohan. **The Nāṭyaśāstra.** Calcutta: Asiatic Society of Bengal, 1951.

GOSWAMI, Rupa. **Bhakti-rasamrta-sindhu.** Texto em sânscrito e tradução para o inglês de Bom Maharaja. 1965.

GRÜN, Anselm & JAROSCH, Linda. **Mulheres da Bíblia.** Força e ousadia para viver o que você é. Petrópolis: Vozes, 2013.

HABERMAN, David. Imitating the Masters: problems in incongruity. In: **Journal of the American Academy of Religion**, 53, no 1, 1985. Disponível em <https://academic.oup.com/jaar/article-abstract/LIII/1/41/709956?redirectedFrom=PDF>. Acesso: 24 ago. 2024.

HABERMAN, David. **Acting as a way of Salvation: a study of Raganuga Bhakti Sadhana.** Nova York: Oxford University Press, 1988.

HAWLEY, John Straton. Images in gender in the poetry of Krishna. In: BYNUM, Caroline W.; HARRELL, Stevan; RICHMAN, Paula (orgs). **Gender and religion: on the complexity of symbols.** Boston: Beacon Press, 1986.

HAYES, Diana. **And still we rise: An introduction to Black Liberation Theology.** Nova York: Paulist. 1996.

HEBRARD, Monique. **Mulher e Homem – uma aliança de futuro.** São Paulo: Edições Paulinas, 1993.

HOPKINGS, Thomas. **The Hindu religious tradition.** California: Wadsworth Pub. Co., 1971.

JOHNSON, Elizabeth. **Nossa verdadeira irmã.** Teologia de Maria na comunhão dos santos. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

HEBRARD, Monique. **Mulher e Homem** – uma aliança de futuro. São Paulo: Edições Paulinas, 1993.

HUDSON, Dennis. Antal's Desire. In: ROSEN, Steven J. (org). **Vaisnavi: Women and the worship of Krishna**. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1999.

KAUNTEYA, Dasa. **Did Srila Prabhupada want woman diksa-guru?** Mayapur: Eye of the Storm, 2013.

KERR, Ana Carolina; CARVALHO, Romero Bittencourt e. O fenômeno místico do sankīrtana enquanto singularidade da experiência religiosa de bhakti-yoga. **Sacrilegens**, [S. l.], v. 18, n. 2, p. 83–107, 2022. DOI: 10.34019/2237-6151.2021.v18.36071. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/36071>. Acesso: 19 out. 2023.

KIKUCHI, Priscila. Rumo a uma teologia feminista decolonial da libertação. **Poiesis – Revista de Filosofia**. Montes Claros, v.25, n. 02, 2022. Disponível em: <https://www.periodicos.unimontes.br/index.php/poiesis>. Acesso: 11 abr. 2024.

KINSLEY, David. **Hindu Goddesses**. Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1986.

KNAPP, Stephen. **O coração do Hinduísmo: o caminho oriental para a liberdade, o autoconhecimento e a iluminação**. Pindamonhangaba: Coletivo Editorial, 2019.

KONINGS, Johan. **A Bíblia nas suas origens e hoje**. Petrópolis: Vozes, 1998.

KONINGS, Johan. **A palavra se fez livro**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

KOSAMBI, Dharmanand Damodar. **An Introduction to the Study of Indian History**. Michigan: Sangam Book Limited, 1975.

KRIPAL, Jeffrey J. "Review of Devī: Goddesses of India". **Journal of the American Academy of Religion**. 66 (1), 1998, p. 176–179.

LELOUP, Jean-Yves. **O Evangelho de Maria, Myrian de Mágdala**. Petrópolis: Vozes, 2012.

MAHAPRABHU, Caitanya. **Sri Sri Siksastaka**. São Paulo: Sankirtana Books, 2012.

MAHAPRABHU, Harivansa. **Sri Hit Charasi**. 84 songs of Sri Harivansh Mahaprabhu. Tradução para o inglês de Charles White e Rupert Snell. Disponível em <https://sriharivansh.wordpress.com/sri-hit-chaurasi-84-songs-of-sri-harivansh-mahaprabhu/>. Acesso: 21 jan. 2024.

MAHARAJA, Narayana Goswami. **Pinnacle of devotion**. Kolkota: Gaudiya Vedanta Publications, 2009.

MANDAL, Mohosin. Feminist Movements through the Ages in India: An Empowering Voyage from Prehistoric Age to the Period of Nationalism. In: **The Creative Launcher**. Vol V, Issue V,

Dezembro de 2020. Disponível em chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcgclefindmkaj/https://www.redalyc.org/pdf/7038/703878310022.pdf. Acesso: 15 set. 2024.

MANUSMRTI – Tradução de M.N. Dutt. Delhi: Chaukhamba Sanskrit Pratishtan, 2003.

MARTIN, Nancy M. Mīrabāi: Inscribed in text, embodied in life. In: ROSEN, Steven J. (org). **Vaisnavi: Women and the worship of Krishna**. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1999.

MARTINS, Karen, C.V. **Dança clássica indiana: segundo os mestres, as escrituras e os praticantes**. Dissertação de mestrado apresentada na UFMG, sob orientação do prof. Dr. Fernando Antônio Mencarelli. Belo Horizonte, 2017.

MATOS, Sue’Hellen Monteiro. **As sagradas de Asherah e YHWH**. Narrativa e memória. O sacerdócio feminino no templo de Jerusalém. São Paulo: Recriar, 2024.

MELGREN, Ty. Memory and imagination: remembering Hagar beyond the Qu’an and Hadith. Disponível em https://www.academia.edu/40741278/Memory_and_Imagination_Remembering_Hagar_Beyond_the_Quran_and_Hadith. 2018. Acesso: 05 set. 2024.

MESTERS, Carlos. **Palavra de Deus na história dos homens**. Manhumirim: O Lutador, 1969.

MESTERS, Carlos. **Deus, onde estás?** Belo Horizonte: Vega, 1972.

MESTERS, Carlos. **Por trás das palavras**. Petrópolis: Vozes, 1975.

MESTERS, Carlos. **Maria: a mãe de Jesus**. Petrópolis: Vozes, 1979.

MITSUHARA, Teruko Vida. **Moving Toward Utopia**. Language, Empathy, and Chastity among Mobile Mothers and Children in Mayapur, West Bengal. A dissertation submitted in partial satisfaction of the requirements for the degree Doctor of Philosophy in Anthropology, University of California. Los Angeles: ProQuest, 2019.

MOORE, Dom Sebastian. The Bedded Axle-Tree. In: **Jesus Crucified and Risen**. Essays in spirituality in honor of Dom Sebastian Morre. LOEWE, William & GREGSON, Vernon (Orgs). Collegeville: Liturgical Press, 1998.

MURAD, Afonso. **Maria: toda de Deus e tão humana**. Compêndio de Mariologia. São Paulo: Paulinas, 2019.

NARAYANAN, Vasuda. The Goddess Sri: the blossoming lotus and breast jewel of Visnu. In: HAWLEY, John Stratton & WULFF, Donna Marie (editors). **The Divine Consort: Radha and the Goddesses of India**. Berkeley: Religious Studies Series, 1982.

NEWSOM, Carol A. Woman and the discourse of Patriarchal Wisdom. A study of Proverbs I-9. In: **Gender and Difference in ancient Israel**. Peggy, L. Day (org). Minneapolis: Fortress, 1989, 142-160.

O'FLAHERTY, Wendy Doniger. **Hindu Myths**. A sourcebook translated from the sanskrit. Londres: Penguin Books, 1975.

O'FLAHERTY, Wendy Doniger. **Womem, Androgynes and other mythical beast**. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

OLIVEIRA, Gisele Pereira. **As faces da Devi**. A mulher na Índia antiga em sacrificio, ritos de passagem e orden social na literatura sânscrita. Dissertação de mestrado apresentada na USP sob a orientação do prof. Dr. Adone Agnolin. São Paulo, 2010.

OZA, Preeti. **Roots of feminine fervor**. Woman in bhakti movement. <https://janataweekly.org/roots-of-feminist-fervour-women-in-bhakti-movement/>. 2002. Acesso: 10 dez. 2023.

PANIKKAR, Raimon. **The Marian dimensions of life**. Epiphany 4. Disponível em <https://efaidnbmnnnibpcajpcgclefindmkaj/https://fonsespecials.udg.edu/wp-content/uploads/2020/05/Panikkar-Bibliografia-Articles-Capitols.pdf>. 1984. Acesso: 10 set. 2024.

PANIKKAR, Raimon. **Espiritualidad hindu: Sanatana dharma**. Barcelona: Kairós, 2005.

PANDE, Rekka. **Divine sounds from the heart**. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2010.

PAULO VI, **Marialis Cultus**. Para o correto ordenamento e desenvolvimento da devoção à Bem-aventurada Virgem Maria. Vaticano, 1974. Disponível em https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19740202_marialis-cultus.html. Acesso: 23 abr. 2023.

PAUWELS, Heidi R.M. **The Goddess as role model**. Sita and Radha in scripture and on screen. Oxford: Oxford University Press, 2008.

PRABHUPADA, A.C. Bhaktivedanta Swami. **Sri Caitanya-caritamrta, Madhya-lila**. São Paulo, Bhaktivedanta Book Trust, 1986.

PRABHUPADA. A.C. Bhaktivedanta Swami. **O Livro de Kṛṣṇa**. Pindamonhangaba: Bhaktivedanta Book Trust, 1993.

PRABHUPADA, A.C. Bhaktivedanta Swami. **Srimad Bhagavatam**. 19 Volumes, São Paulo: Bhaktivedanta Book Trust, 1995.

PRABHUPADA, A.C. Bhaktivedanta Swami. **Ensinamentos do Senhor Caitanya**. Brasília: Bhaktivedanta Book Trust, 2002.

PRABHUPADA, A.C. Bhaktivedanta Swami. **O Bhagavad-gītā como Ele é**. São Paulo: Bhaktivedanta Book Trust, 2008.

PRABHUPADA, A.C. Bhaktivedanta Swami. **Ensinaamentos da Rainha Kunti**. Pindamonhangaba: Bhaktivedanta Book Trust, 2018.

PELIKAN, Jeroslov. **Maria através dos séculos**. Seu papel na história da cultura. São Paulo: Cia das Letras, 2000.

PERRELLA, Salvatore M. – **Le Mariofanie**. Per una teologia delle apparizioni. Messaggero: Padova, 2009.

PUI-LAN, Kwok. **Globalização, gênero e construção da paz: o futuro do diálogo interfé**. São Paulo: Paulus. 2015

RADHAKRISHNAN, S. **Indian Philosophy**. Delhi: Oxford University Press, 1989.

RADHAKRISHNAN, S. **Religion and society**. Delhi: South Indian Books, 1995.

RAHNER, Karl. **Mary, mother of the Lord**. Londres, A Clark Books. 1974.

REIMER, Ivoni Richter & SOUZA, Carolina Bezerra & SCHUCHARDT, Ketlin Laís. Métodos e epistemologias feministas nos estudos de religião. In: SILVA, Roberta Alexandrina da & FUNARI, Pedro Paulo Abreu & CARLAN, Claudio Umpierre. (Orgs.). **Mulheres no cristianismo primitivo**. Poderosas e inspiradoras. São Paulo: Fonte Editorial, 2022.

ROSEN, Steven J. **Essential Hinduism**. Westport: Prager Publishers, 2006.

ROSEN, Steven J. (org.) **Vaisnavi**. Woman and the worship of Krishna. Delhi: Motilal Banarsidass, 1999.

RIBEIRO, Lidice Meyer Pinto. As muitas faces de Nossa Senhora dos Remédios. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 18, n. 32, p. 259-287, jul./dez. 2017.

RIBEIRO, Lidice Meyer Pinto. O papel das mulheres na Bíblia: protagonistas ou coadjuvantes? **Ad Aeternum**, vol1, n.0, 2020, p. 68-85.

RIBEIRO, Lídice Meyer Pinto. Antropologia Bíblica: ferramenta eficaz para a compreensão do texto bíblico. **Revista Teológica**. Campinas, vol. 74, n.2, 2021, p.23-38.

RIBEIRO, Lídice Meyer Pinto. Arquétipos e Símbolos do Sagrado Feminino. Aula online proferida no curso **O sagrado Feminino – das origens ao cristianismo**. Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, Plataforma Lusófona-X, 19/05/2021.

RIGVEDA – Tradução para o inglês de Arthur B. Keith. Delhi: Motilal Barnasidass, 1981.

ROSADO-NUNES, Maria José F. O impacto do feminismo sobre o estudo das religiões. **Cadernos Pagu**, São Paulo, n. 16, p. 79-96, 2001. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/cpa/n16/n16a05.pdf>>. Acesso: 20 fev. 2022.

ROSADO-NUNES, Maria José F. Teologia feminista e a crítica da razão religiosa patriarcal: entrevista com Ivone Gebara. **Ponto de Vista**, São Paulo: Rev. Estud. Fem. 14 (1), Abril

de 2006. Disponível em <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2006000100016>. Acesso: 15 dez. 2023.

ROSADO-NUNES, Maria José F. Gênero, saber, poder e religião. In: ANJOS, Márcio Fabri dos (Org.). **Teologia e novos paradigmas**. São Paulo: Loyola, 1996.

ROSS, Susan. "He has pulled down the mighty from their thrones, and has exalted the lowly": a feminist reflection on empowerment. In M. Downey (ed), **That they might live: power, empowerment and leadership in the Church**. Nova York, 1991.

REIMER, Ivoni Richter. Para memória delas! Textos e interpretações na (re)construção de cristianismos originários. **Estudos Teológicos**. São Leopoldo, v. 50, n. I. jan./jun., p. 41-53, 2010.

RUETHER, Rosemary Radford. **Mary, the feminine face of the Church**. Philadelphia: Westminster, 1977.

RUETHER, Rosemary Radford. **Sexism and God-talk**. Toward a Feminist Theology. Boston: Beacon, 1983.

SANGARI, Kumkum. Mira and the spiritual economy of Bhakti. **Economy and political Weekly**. Delhi, publicado em 7 e 14 de julho, 1990.

SARTO, Giovanna. **A Teologia Indecente e a crítica ao problema dos idealismos sexuais nas teologias sistemáticas da América Latina**. VII Congresso Latino-americano de gênero e religião, 7, 2021, São Leopoldo, RS. Anais [...]. São Leopoldo, RS: Faculdades EST, 2021, p. 238-249.

SARTO, Giovanna. **Revisitando Lilith**: um estudo sobre indecência e libertinagem em diálogo com a Teologia Queer de Marcella Althaus-Reid. Dissertação de mestrado apresentada na UFJF sob orientação do prof. Dr. André Sidnei Musskopf. Juiz de Fora, 2022.

SATSVARUPA, Gosvami. Srila Prabhupada Lilamrta, Vol 3. Only he could lead them. Los Angeles: Bhaktivedanta Book Trust, 1981.

SATSVARUPA, Gosvami. **Introdução à Filosofia Védica**: A tradição fala por si mesma. São Paulo: Bhaktivedanta Book Trust, 1994.

SCHABERG, Jane. **The illegitimacy of Jesus**: a feminist theological interpretation of the infancy narratives. San Francisco: Harper & Row, 1987.

SHELLING, Andrew. "Where's my Beloved?" Mīrabāi Prem Bhakti Mārg. In: ROSEN, Steven J. (org). **Vaisnavi**: Women and the worship of Krishna. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1999.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. **Feminist theology as a critical theology of liberation**. Theological studies, 36. 1975. Disponível em <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/004056397503600402>. Acesso: 16 set. 2024.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. Feminist Spirituality. Christian identity and Catholic vision. In **Womanspirit Rising**. CHRIST, Carol; PLASKOW, Judith (orgs). São Francisco: Harper & Row, 1979.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth, **As origens cristãs a partir da mulher**. Uma nova hermenêutica. São Paulo: Paulinas, 1992.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. **Jesus, Miriam's Child, Sophia's Prophet**. Nova York: Crossroad, 1995.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. **Caminhos da sabedoria**: uma introdução à interpretação bíblica feminista. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2009.

SILVA, Roberta Alexandrina da & FUNARI, Pedro Paulo Abreu & CARLAN, Claudio Umpierre. (Orgs.). **Mulheres no cristianismo primitivo**. Poderosas e inspiradoras. São Paulo: Fonte Editorial, 2022.

SORMAN, Guy. **The genius of India**. Basingstoke: Macmillan, 2001.

SPIVAK, Gayatri Cakravorty. **Pode o Subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

SRI CAITANYA-CARITAMRTA – Texto em bengali com tradução para o inglês de PRABHUPADA, 1987. Disponível em <https://vedabase.io/pt-br/library/cc/>. Acesso: 10 ago. 2022.

SUBRAMANIAN, V.K. **Mystic songs of Meera**. Delhi: HPB English Series, 2010.

SUGIRTHARAJAH, Sharada. Hinduism and Feminism: Some Concerns. **Journal of Feminist Studies in Religion**, Vol. 18, No. 2, outono de 2002, p. 97-104. Indiana University Press. Disponível em <https://www.jstor.org/stable/25002442>. Acesso: 20 ago. 2024.

TERRIEN, Samuel. **The Magnificat**: Musicians as biblical interpreters. Mahwah: Paulist Press, 1994.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**, v. 2, São Paulo: Loyola, 2001.

TOMITA, Luiza E. & BARROS, Marcelo & VIGIL, Jose Maria (Orgs). **Pluralismo e Libertação**. Por uma teologia latino-americana pluralista a partir da fé cristã. São Paulo: Loyola, 2005.

TORÁ. **Torá** - a lei de Moisés. São Paulo: Editora Sêfer, 2001.

ULRICH, Claudete & LELLIS, Nelson (Orgs). **Mulheres em foco**. São Paulo: Recriar, 2020.

VALERA, Lucio. **Mística devocional (Bhakti) como experiência estética (Rasa)**: Um estudo do Bhakti-rasamrta-sindhu de Rupa Goswami. Tese de doutorado apresentada na UFJF sob a orientação do prof. Dr. Dilip Loundo. Juiz de Fora, 2015.

VIJÑANANANDA, Swami. **The Srimad Devi Bhagavatam**. Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 2013.

VISNU PURANA – Texto em sânscrito e tradução para o inglês de WILSON, 1998.

YOUNG, Katherine K. Theology does help women's liberation: Srivaisnavism, a Hindu case study. In: ROSEN, Steven J. (org). **Vaisnavi: Women and the worship of Krishna**. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1999.