

## *Mito, Memória e Representações do Feminino no Movimento Sahaja Yoga*

Isnara Pereira Ivo <sup>1</sup>

Carla Cristiane de Oliveira Marson <sup>2</sup>

DOI: <http://dx.doi.org/10.4025/rbhranpuh.v11i31.38476>

**Resumo:** O presente artigo analisa a memória do feminino promovida pelas narrativas míticas que fundamentam o *Sahaja Yoga*, movimento religioso fundado em 1970, por Nirmala Srivastava e caracterizado por basear-se em um sistema de crença segundo o qual o princípio divino fundamental é feminino. Realizamos um estudo comparativo acerca dos vestígios de intercâmbios entre culturas encontrados nestes mitos, argumentando, à luz do conceito de trânsitos culturais, que a memória coletiva, da qual a mitologia é parte integrante, não é produto puro e exclusivo de uma determinada sociedade, mas sempre resultado de inevitáveis diálogos culturais. Mobilizamos os conceitos de mito e memória por entendermos que as ideias centrais contidas na mitologia se tornam representações mentais que, uma vez assimiladas e reelaboradas pela consciência, se transformam em uma memória do feminino e do seu papel social.

**Palavras chave:** Mito. Memória. Trânsitos Culturais

### **Myth, Memory and Representations of Femininity in Sahaja Yoga Movement**

**Abstract:** This article analyses the memory of femininity promoted by the mythological narratives, which underlie Sahaja Yoga, a religious movement founded in 1970 by Nirmala Srivastava and based on a belief system according to which the fundamental divine principle is feminine. We performed a comparative study searching for traces of cultural exchanges in these mythologies, arguing, according to the concept of cultural transits, that the collective memory, which the mythology is an integral part of, is not a pure and unique product of a given society, but always a result of inevitable cultural dialogues. The theoretical perspective employs the concepts of myth and memory

<sup>1</sup>Doutora em História (UFMG). Professora Adjunta da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. Professora do Programa de Pós-Graduação em Memória da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB). E-mail: naraivo@gmail.com

<sup>2</sup> Doutoranda em Memória: linguagem e sociedade pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB) bolsista Capes. E-mail: carla.marson@hotmail.com

based on the assumption that the central ideas contained in mythology become mental representations that once assimilated and reworked by consciousness, are transformed into a memory of femininity and its social role.

**Key words:** Myth. Memory. Cultural Transits.

### **Mito, Memória e Representações do Feminino no Movimento Sahaja Yoga**

**Resumen:** El presente artículo analiza la memoria del femenino promovida por las narrativas míticas que fundamentan el Sahaja Yoga, movimiento religioso fundado en 1970, por Nirmala Srivastava y caracterizado por basarse en un sistema de creencia según el cual el principio divino fundamental es femenino. Se realizó un estudio comparativo sobre los vestigios de intercambios entre culturas encontradas en estos mitos, argumentando, a la luz del concepto de tránsitos culturales, que la memoria colectiva, de la que la mitología es parte integrante, no es producto puro y exclusivo de una determinada sociedad, sino siempre resultado de inevitables diálogos culturales. Movilizamos los conceptos de mito y memoria por entender que las ideas centrales contenidas en la mitología se convierten en representaciones mentales que, una vez asimiladas y reelaboradas por la conciencia, se transforman en una memoria de lo femenino y de su papel social.

**Palabras clave:** Mito. Memoria. Tránsitos culturales

*Recebido em 01/08/2017 - Aprovado em 02/09/2017*

### **Considerações iniciais**

O Movimento Vishwa Nirmala Dharma, mais conhecido como Sahaja Yoga, foi iniciado em 1970 pela indiana Nirmala Srivastava<sup>3</sup> (1923-2011), após uma experiência mística (*samadhi*), na qual teria alcançado a revelação de um método de conexão espiritual (*yoga*) em massa. O dom de promover a iniciação a qualifica como “guru”, posição que assumiu sob o título monástico Shri Mataji Nirmala Devi, pelo qual será, doravante, referida neste trabalho. O fato de Nirmala Devi não ter sido iniciada por um outro mestre, indica uma ruptura nos modos tradicionais de ascensão à posição de mestre espiritual. O guru autoiniciado, ao contrário daquele que continua a linhagem de seu

---

<sup>3</sup> Nirmala Srivastava, atualmente conhecida pelo título religioso de S. S. Shri Mataji Nirmala Devi, nasceu em uma família cristã indiana, em 1923. Tanto Srivastava quanto seus pais estiveram envolvidos na luta pela independência da Índia ao lado de Mohandas Gandhi (1869-1948). Seu ativismo político e sua participação no movimento de libertação da Índia levaram à sua prisão e tortura pelo governo britânico quando era estudante de medicina em 1942. Nirmala Srivastava foi indicada ao Prêmio Nobel da Paz em 1996.

predecessor, enquadra-se na categoria que Weber (2010) denomina líder carismático; alguém cuja autoridade é legitimada pela fé das pessoas em suas qualidades extraordinárias, sejam elas reais ou presumidas.

Segundo Nirmala Devi (1995), o Sahaja Yoga é uma técnica de meditação que envolve o despertar de uma energia espiritual sutil conhecida como Kundalini, que se encontra adormecida em três voltas e meia no osso sacro, na base da coluna vertebral. O termo sânscrito *sahaj* significa “nascido com” ou inato, e por extensão, espontâneo, enquanto que *yog* tem por significado ligação ou união. A Sahaja Yoga seria, portanto, uma técnica de união espontânea entre a alma individual e o ser universal, promovida pela Kundalini, compreendida como “energia feminina de Deus”.

Durante a iniciação, a Kundalini despertada se eleva pela coluna espinhal até atingir a área límbica do cérebro, de onde flui através do topo da cabeça, pelo osso da fontanela, e se distribui por todo sistema nervoso central. A experiência seria perceptível na forma de um sopro de energia no alto da cabeça e também por vibrações nas palmas das mãos (NIRMALA DEVI, 1995, p. 276). Como consequência do despertar da Kundalini, o neófito experimentaria o estado de consciência sem pensamentos (*Nirvichara Samadhi*). De acordo com o movimento, o objetivo original da meditação é proporcionar o aumento da consciência espiritual, mas a continuidade da prática traria como subproduto uma melhoria na saúde física, mental e emocional do indivíduo, pois ao elevar-se, a Kundalini passaria por centros sutis de energia (*chakras*), associados aos plexos nervosos e aos órgãos do corpo, nutrindo-os e equilibrando-os. Cada chakra representa uma função da existência: inocência, criatividade, satisfação, maestria, segurança, diplomacia, perdão e integração, respectivamente.

É possível supor que o caráter até certo ponto ecumênico do movimento seja um dos fatores que concorram para sua capacidade de penetração cultural. O Sahaja Yoga difundiu-se rapidamente por diversas partes do mundo, seus membros são hoje encontrados entre cristãos, muçulmanos, judeus e hindus sendo digna de nota a presença de um movimento com liderança feminina, no Irã, na Turquia e em Israel, países em que há predominância de religiões de base eminentemente patriarcal; respectivamente o islamismo e o judaísmo. Diferente do hinduísmo que é uma religião étnica, o Sahaja Yoga pretende-se universal, desprezando as distinções de casta, etnia ou nacionalidade. De fato, o panteão<sup>4</sup> de divindades regentes dos chacras não se restringe a deuses hindus, mas

---

<sup>4</sup> Divindades dos chacras em ordem ascendente: Ganesha e Kartikeya, Kundalini, Bramadeva e Saraswati, Lakshmi e Vishnu, Shiva e Parvati, Sita e Rama, Durga, Radha e Khrishna, Jesus e Maria, Buda, Mahavira e Adi Shakti.

inclui mestres<sup>5</sup> e divindades originários de diversos universos culturais. Os Sahaja Yogis realizam cerimônias tradicionais (*pūjā*) em honra das diferentes divindades hindus, mas comemoram também o nascimento do fundador do budismo; Sidharta Gautama, do Jainismo; Mahavira, assim como o Natal e a Páscoa cristãs.

Além da multiplicidade cultural, o Sahaja Yoga se caracteriza pela liderança de uma mulher que determina a teologia e preside os rituais do movimento. A ascensão de mulheres indianas à posição de líderes espirituais internacionais, um papel que costumava ser uma exclusividade masculina, desafia o modelo de submissão tradicionalmente atribuído às mulheres indianas ao coloca-las em uma posição que implica poder e autoridade, contrariando prescrições de antigos textos religiosos que estabeleciam a devoção ao lar e ao esposo como seu mais alto objetivo espiritual. Desde o início, Nirmala Devi protagonizou o proselitismo do movimento, viajando ao redor do mundo para divulga-lo, patrocinando, desse modo, o encontro de culturas e o trânsito de crenças religiosas ao redor do mundo (MARSON, 2012).

Consideramos que os fatores que concorreram para este fenômeno tenham sido tanto de natureza histórico-social quanto ideológico-religiosa. No foco do presente artigo, nos concentraremos nos aspectos culturais, empreendendo uma análise das representações do feminino presentes em alguns mitos fundadores do Sahaja Yoga, considerados aqui como uma manifestação da memória coletiva dos grupos religiosos (HALBWACHS, 1985). Buscamos identificar, nestes mitos, representações que legitimem mulheres na posição de representantes máximas do sagrado. Para tanto, selecionamos narrativas associadas a quatro representações do sagrado feminino: Criadora, Mãe, Esposa e Guerreira. Os mitos selecionados pertencem à tradição hindu, embora o corpo mitológico do Sahaja Yoga inclua narrativas de diversas tradições religiosas.

O estudo da mitologia por meio dos trânsitos culturais busca privilegiar as conexões entre os diversos espaços geográficos e temporalidades, buscando relações entre culturas. Estas comparações podem revelar intercâmbios fomentados pelo encontro de conjuntos culturais distintos que dão origem a novos e enriquecidos repertórios, porém, esses processos não podem ser suficientemente compreendidos à luz de um conceito de cultura como um conjunto homogêneo e exclusivo de uma determinada sociedade. Para Subrahmanyam (1997, p. 315), tais conceitos favorecem concepções nacionalistas e cegam para possibilidade de conexão cultural. Neste sentido, compreende-se que:

---

<sup>5</sup> Os 10 Mestres Primordiais: Confúcio, Lao Tsé, Abraão, Moisés, Zoroastro, Maomé, Sócrates, Guru Nanak, Shri Sirdhi Sai Nath e Raja Janaka são considerados encarnações do Princípio do Guru.

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

De acordo com Gruzinski (2001, p. 41), não há culturas puras, pois, “todas as culturas são híbridas [...] as misturas datam das origens da história do homem”. Sendo assim, relacionamos os espaços nacionais, tomados como noções formadas historicamente, às quais são atribuídos valores, imaginários e representações mediante memórias que são, por vezes, arbitrariamente construídas. Tentamos, assim, diluir pretensas fronteiras espaciais como “Grécia”, “Índia” ou “Rússia” encontrando entre elas, algumas vezes, insólitos elos de continuidade e permanências culturais.

A memória está no fio condutor da análise enquanto fonte de conhecimento, transmissora de saberes e moduladora de práticas sociais. O conceito de memória coletiva, aqui utilizado, foi desenvolvido por Maurice Halbwachs quando este aplicou o modelo sociológico de Durkheim às suas observações sobre a memória e concluiu que as lembranças são conjuntos construídos no presente, de forma coletiva e enquadradas por uma tradição preexistente, a qual ele denomina quadros sociais da memória, “instrumentos dos quais a memória coletiva se serve, a fim de reconstruir uma imagem do passado, que se encontre a cada época, em consonância com o pensamento dominante da sociedade” (HALBWACHS, 1985, p.23).

Tais estruturas são anteriores ao sujeito e não apenas possibilitam a sobrevivência das lembranças, mas também as modificam e adaptam aos interesses dominantes no presente. Para Halbwachs (2006, p. 69), toda recordação é atualizada por uma memória social, ou seja, as lembranças são coletivas, mesmo nossas recordações individuais sobre o passado precisam apoiar-se sobre as lembranças dos outros, a fim de terem sustentação. É o grupo social que atualiza a memória presente por meio das narrativas, desaparecendo o grupo, desaparece o sentido; e a memória é assimilada pela narrativa histórica. Desse modo, é a dinâmica da memória do grupo religioso que determina a continuidade ou não dos ritos, mitos e tradições religiosas.

Para o teórico, não existe uma memória histórica que valha para toda a humanidade, a memória é múltipla e se constitui fator de coesão e identidade dos diversos grupos sociais. Portanto, a memória é compreendida neste trabalho como um domínio cognitivo e cultural que gera saberes, estrutura condutas e modela práticas sociais.

## ***Mito e Memória***

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

Para a epistemologia indiana, assim como para a da Grécia arcaica, o mito está intrinsecamente associado à memória. De acordo com a tradição indiana, existem duas fontes principais para o conhecimento da verdade: O *Śhrúti* ou “o ouvido” e *Smṛti* ou “o lembrado”. O primeiro é a verdade revelada de forma direta pela divindade ou instância sagrada ao profeta (*rishi*) que “ouve”, memoriza e supostamente transmite exatamente como foi ouvido. Desse modo, as escrituras *Śhrúti* são dotadas de autoridade incontestável enquanto revelação divina. São consideradas como fonte de verdades eternas, sem autor nem data. As escrituras védicas se incluem nesta categoria. O termo *veda* significa conhecimento e se origina da raiz sânscrita *vid*, visão. Através de técnicas mnemônicas, os brâmanes aprendem a recitar os Vedas, seguindo o mais fielmente possível a métrica e o ritmo dos cânticos, pois a memória evocada pretende ser idêntica ao passado (DETIENNE, 1992, p. 80).

O lembrado é produto das reminiscências dos eruditos, profetas e poetas situados no tempo secular. Nesta categoria estão os épicos históricos (*Itihāsa*), histórias sobre os deuses e lendas populares (*Purāna*) e guias rituais para família, textos normativos e legais (*Dharmasastra*). Em se tratando da cultura indiana, não encontramos um termo equivalente a “mito”. As coletâneas de relatos *Itihāsa* e *Purāna* formam as duas narrativas sobre eventos passados, e ambas fazem parte da literatura de *smṛti* ou literatura da memória (TULL, 2008, p. 252).

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

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

A memória é a vida. Sempre carregada por grupos vivos e, neste sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dualidade da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações. (NORA, 1993 p. 9).

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

Já os mitos são produtos originários da memória oral, que na ausência de sistemas de registro escrito, misturam os saberes já constituídos com novas imagens, práticas gestuais e situações, “tornam inoperante o modelo de uma memória

mecânica dedicada à repetição” (DETIENNE, 1992, p. 79). Concluímos desse modo que os mitos fazem parte da memória coletiva, não pertencente a um passado registrado, mas a um saber presente, em constante processo de reinterpretação e que se reinventa a cada vez que é narrada.

### ***Mito e representação do feminino***

As representações religiosas presentes nas narrativas míticas e textos religiosos não apenas refletem seu contexto sócio histórico, como também legitimam práticas e produzem sujeitos e identidades ao oferecer modelos pedagógicos de conduta que compõem a memória coletiva. A memória, tendo o poder de transportar saberes e tradições, conecta indivíduos, povos e gerações, reafirmando identidades dos grupos por meio da convivência social. De fato, mitologia, literatura, contos de fada, ditos populares, tradições nacionais e familiares, propaganda e mídia são alguns dos meios socialmente compartilhados pelos quais modelos de comportamento masculino e feminino são conservados na memória e transmitidos aos grupos sexuais.

Para Halbwachs (1985, p.243), além dos valores internos do grupo, todas as religiões reproduzem a história das migrações e das mestiçagens de etnias e tribos ainda presentes na memória das sociedades que a praticam. O papel das migrações na transmissão de memórias pode ser observado na regularidade temática presente na mitologia grega e indiana. A Índia e a Grécia costumam ser consideradas exemplos de destino migratório de povos oriundos das estepes asiáticas, posteriormente chamados de indo-europeus ou arianos, que para lá teriam levado um panteão de divindades masculinas.

Em sua análise sobre memória coletiva dos grupos religiosos, Halbwachs observou a coexistência de dois estratos de pensamento religioso na Grécia antiga: um proveniente das divindades olímpicas, predominantemente masculinas, pertencentes ao panteão dos invasores indo-arianos e outro das divindades femininas e telúricas cultuadas pelos agricultores pelasgos, povo nativo da Grécia. A tradição ariana tornou-se dominante, mas muitos elementos dos cultos primitivos foram modificados, adaptados e então, assimilados à religião grega, não desaparecendo completamente da memória coletiva. Desse modo, mais do que uma aparente dominação cultural violenta e verticalizada, teria ocorrido um trânsito de culturas, que a despeito de uma suposta violência dos vencedores, incluiu negociação e bilateralidade.

Segundo Halbwachs, é uma lei do pensamento coletivo que os ritos e crenças do passado não sejam excluídos, mas reorganizados de acordo com os interesses do presente. Ainda refletindo sobre a história da Grécia, Halbwachs acredita que os relatos de matrimônios das deusas pelasgas com deuses olímpicos representem uma tentativa

de conciliação entre as memórias dessas diferentes culturas: “dessa forma a sociedade sente que a nova religião não é um passo no desconhecido, mas que contém elementos que lhe são familiares” (HALBWACHS, 1985, p. 252).

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

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

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

A morte ou casamento forçado das deusas representam uma inovação na mitologia, que retratam mudanças das relações sociais provocadas pela ascensão dos deuses masculinos. Sahlins (1990, p.96) explica esses usos pragmáticos do mito por meio do conceito de “mitopraxis”, por meio da qual há uma recriação da narrativa em função de contingências contemporâneas, neutralizando, dessa forma, a oposição entre estrutura e evento. É claro, no entanto, que estas alterações são condicionadas sociologicamente, ou como diria Halbwachs: limitam-se pelas referências prévias dos quadros sociais da memória.

A chegada dos indo-europeus é considerada por muitos autores como o elemento que introduziu o patriarcado no Ocidente, sendo a Grécia um caso

emblemático. Porém, mesmo que uma possível invasão tenha ocorrido, devemos ter em vista que a questão da dominação masculina nos textos religiosos é um fenômeno complexo e multicausal. De fato, as deusas gregas podem ter perdido autonomia, mas de acordo com Gross (1996, p. 166), não foi a presença dos indo-europeus que as fez desaparecer da religião grega, e sim o posterior triunfo do monoteísmo cristão. Assim sendo, o monoteísmo masculino parece ser um resultado, e não a causa de uma suposta emergência do patriarcado. Em contrapartida ao ocorrido na religião grega, o hinduísmo, maior religião da Índia, é a única das maiores religiões teístas hodiernas, na qual divindades femininas são, pelo menos, tão legítimas, populares e importantes quanto as masculinas, apesar da sociedade hinduísta ser decididamente patriarcal.<sup>6</sup>

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

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

Assim, enquanto no Ocidente as religiões monoteístas empreenderam uma bem-sucedida cruzada contra todas as representações do sagrado feminino, simbolizado pelas deusas ditas pagãs, na Índia, a memória de um divino feminino resistiu a todas as tentativas de apagamento. Na disputa de memórias com as religiões

---

<sup>6</sup> Uma exceção digna de nota é encontrada nos grupos étnicos Khasi, Nayar e Garo, exemplos de comunidades existentes na Índia que mantêm uma organização social que pode ser caracterizada como matriarcal, isto é, as mulheres são as chefes da família e\ou clã, a transmissão dos bens se faz a partir dos membros do sexo feminino, a linha de parentesco é matrilinear e pratica-se a matrilocidade; os maridos mudam-se para o clã das esposas.

patriarcais, onde a divindade criadora é exclusivamente masculina, a ideia da mãe divina indiana emergiu com vigor suficiente para tornar-se uma das principais divindades do hinduísmo. O Movimento Sahaja Yoga, embora nascido na Índia, possui um caráter universal e não étnico, fundindo tradições religiosas como cristianismo, islamismo e budismo e fazendo circular sua teologia e mitologia tanto no Oriente quanto no Ocidente. Desse modo, as deusas representadas nas narrativas do movimento figuram como modelos do feminino para homens e mulheres de qualquer nação. A seguir analisaremos alguns dos principais mitos adotados pelo Sahaja Yoga, em busca de representações religiosas do feminino nas narrativas do movimento, atentando para as semelhanças de elementos mitológicos provenientes de diferentes espaços geográficos e conjunto culturais.

### ***Adi Shakti - A Criadora do Universo.***

De acordo com o Sahaja Yoga, o ser divino (*Sadashiva*) é unitário, porém, multiplicou-se durante processo de criação, tomando diferentes formas e funções. Este espírito andrógino, que estivera adormecido no período anterior à criação do universo, girou ao redor do cosmos, separando-se do princípio feminino (*Adi Shakti*), que nele vivia, e que passou a ter uma órbita e identidade próprias. Após milhões de anos, *Adi Shakti* desejou voltar a unir-se com *Sadashiva*, mas o choque do contato e o jogo amoroso de atração e repulsão desintegrou sua órbita (*parikrama*) em três partes, dando origem a três deusas chamadas *Mahasarawati*, *Mahalakshimi* e *Mahakali* que representam respectivamente os poderes da criação, conservação e destruição do universo.

Em uma fase posterior da criação, foram concebidos seres humanos à imagem e semelhança do casal primordial, homem e mulher, cada qual com uma centelha divina localizada no coração. Porém, eles não se diferenciavam dos animais, por não terem o conhecimento do bem e do mal, não disporem do livre arbítrio e não poderem evoluir. De acordo com o mito, foi por iniciativa do poder feminino que os primeiros homens receberam um sistema intrínseco pelo qual poderiam buscar a emancipação e reconhecer a ascendência divina em si mesmos. A Deusa instalou seu próprio reflexo na base da coluna vertebral humana, na forma de uma serpente enrolada (*Kundalini*)<sup>7</sup>, que representa o desejo espiritual de evolução nos seres humanos. A ascensão da *Kundalini*, sob os cuidados da Mãe Primordial, equivaleria ao fim de um

---

<sup>7</sup> A *Kundalini* é uma manifestação microscópica da *Adi Shakti* ou Mãe Primordial representada na forma de uma serpente enrolada. O elevar da *Kundalini* pelo canal central até o alto da cabeça simboliza a reunião de *Adi Shakti* e *Sadashiva*. JUNG, Carl Gustav. *The Psychology of Kundalini Yoga*, p. XXV. New Jersey: Princeton University Press, 1999.

processo de gestação e, portanto, ao nascimento do ser humano divinizado (BABAMAMA, 2000, p 192).

O primeiro aspecto a ser observado neste mito, que parece uma forma poética de discorrer Astrofísica, é a ideia de união dos princípios masculino e feminino em um só ser espiritual andrógino, cujo aspecto masculino é apresentado como “dormente”, enquanto o feminino é representado como dinâmico, pois na forma de poder do desejo, inicia o ciclo de criação. A primeira geração de deuses também é feminina e forma a trindade original que cria, conserva e destrói o universo. É importante ressaltar, no entanto, que a multiplicidade de deuses é apenas aparente, pois a semente andrógina *Sadashiva*, embora mero expectador do processo, permanece como a origem de todas as coisas. Esta versão da criação se diferencia do mito cosmogônico hebreu narrado no Gênesis, onde além de não haver menção a uma imagem divina materna, a figura feminina representada por Eva é culpabilizada por desejar o conhecimento desobedecendo ao Deus-Pai. Além disso, é curioso que a Deusa tenha implantado no ser humano o desejo de emancipação na forma de Kundalini, cuja representação mítica é uma serpente enrolada, enquanto no mito bíblico a serpente na árvore do conhecimento seja a responsável pela queda do homem.

A narrativa do Gênesis se assemelha aos mitos e rituais encontrados na Suméria, nos quais a Deusa Nammu, era chamada Deusa da Árvore da Vida e representada como uma mulher com cabeça de serpente. Inúmeras divindades femininas são representadas com serpentes, como a deusa das serpentes descoberta em Creta, por Arthur Evans em 1903, Isis Thermoutis do Egito e Athena da Grécia. Campbell (2004, p. 31) observa que na região do Levante, a serpente “era uma divindade legítima, reverenciada por pelo menos sete mil anos antes da composição do Livro do Gênesis”. Devido à sua capacidade de perder a pele e rejuvenescer, a serpente foi o símbolo privilegiado do renascimento e da transformação, associada por um lado às águas dos rios e córregos, onde circula com desenvoltura e, por outro às raízes das árvores, onde descansa. Para o autor, a demonização da serpente reflete um discurso proveniente de outro substrato mítico: o dos povos indo-europeus; gregos, romanos, celtas e germânicos, além dos semitas e persas no Oriente Médio, que em sua religiosidade percebem o Deus-Criador como distinto e separado do homem-criatura e protestam, em suas mitologias, contra os cultos da fertilidade da Terra e da natureza, dos quais a Deusa e a serpente são símbolos primeiros. Historiadores consideram que Livro do Gênesis foi compilado de vários autores, tendo assimilado mitos da Suméria, da Babilônia e de Ugarit, especialmente os poemas da Criação, Enuma Elish e Atrahasis, além da Epopeia de Gilgamesh. Não há consenso sobre quando o Gênesis foi escrito, mas acredita-se que sua redação foi feita no primeiro milênio, sendo que a

parte final do texto parece ter ocorrido em torno do século V, quando os judeus viviam sob Império Persa (SKA, 2006, p.19). Quando da escrita do Gênesis os judeus já tinham vivenciado intensos intercâmbios culturais, seja pela invasão pelos assírios ou pelo exílio na Babilônia, herdeira da cultura suméria. Para Sahlins (2008), as contingências históricas provocam readaptações da estrutura cultural. Isto pode ser constatado nos mitos, quando estes assimilam os registros de guerras, invasões e conquistas. A natureza traumática da diáspora hebraica, enquanto migração forçada, reflete-se nas narrativas míticas, quando incorporam elementos de outras culturas, ao mesmo tempo em que reorganizam semanticamente os símbolos culturais dos povos envolvidos.

Na Índia, entretanto, a antiga mitologia da serpente sagrada que traz o renascimento espiritual e que se entroniza na Árvore da Vida ressurgiu e manifestou-se na tradição oral popular, a despeito do prestígio atribuído às divindades masculinas e celestes da cultura ária, islâmica e cristã. Mesmo sobrevivendo como memória paralela à tradição letrada, a devoção à Mãe Divina jamais desapareceu da memória coletiva indiana.

A partir da análise do mito da Adi Shakti podemos perceber que o Sahaja Yoga não é apenas um movimento com liderança feminina, mas uma religião cujo mito fundador é baseado no papel da Mãe Primordial na criação do Universo e emancipação da humanidade. Esta imagem do feminino como poder criador reflete estratos culturais de comunidades cuja memória resistiu à hegemonia do Deus exclusivamente masculino das regiões patriarcais

### ***A Mãe de Ganesha***

Ganesha, o deus menino com cabeça de elefante, é uma das divindades mais populares do hinduísmo e é altamente reverenciada no Movimento Sahaja Yoga. De acordo com Narain (1991, p. 27), o culto à Ganesha teria se desenvolvido na Índia durante o império Gupta, nos séculos IV e V da era cristã. Há diversas versões sobre o nascimento de Ganesha. A versão que analisaremos aqui é uma variante da narrativa presente no *Shiva Purāna* e também reproduzida nas narrativas orais<sup>8</sup> do Sahaja Yoga.

Segundo o mito, uma vez, quando a Deusa Parvati estava recolhida aos seus aposentos, banhando-se, seu consorte Shiva, afastando firmemente o guardião que vigiava a entrada, adentrou o cômodo e surpreendeu a deusa, constringendo-a. Parvati

---

<sup>8</sup> As referências à mitologia foram recolhidas de discursos pronunciados por Nirmala Devi na ocasião das cerimônias do Sahaja Yoga, parte deste material está disponível na Internet: Shri Ganesha Puja. San Diego, 1986. Disponível em: <https://www.amruta.org/1986/09/07/shri-ganesha-puja-1986/>

decidiu, então, criar um servidor imbatível que obedecesse apenas a ela. Com as raspas de terra de sua própria pele misturada com água, formou um menino, a quem deu vida. Era um belo garoto, vigoroso e bravo que prometeu obedecê-la em todas as coisas. A deusa o abraçou e o pôs de guarda, armado com uma clava, diante de sua porta. Quando, em nova ocasião, Shiva quis entrar nos aposentos de sua mãe, o garoto impediu-o e, apesar da autoridade do deus, não o deixou passar. Shiva, furioso, enviou então seu exército de gênios para livrá-lo do guerreiro, iniciando uma guerra cósmica, na qual, mesmo após muitos confrontos, o fiel guardião permanecia vitorioso. Quando viu os combatentes juntarem-se para atacar o rapaz, Parvati delegou dois de seus poderes, sob a forma de guerreiras, para ajudar seu filho. Mas, quando elas estavam ocupadas no combate, o próprio Shiva cortou a cabeça do garoto com seu tridente. Ao ver o desgosto da deusa e para acalmá-la, o deus ordenou imediatamente que fosse substituída a cabeça do filho pela do primeiro ser vivo encontrado, no caso, um filhote de elefante, cuja cabeça foi unida ao corpo ressuscitado. A fim de retratar-se com a deusa, Shiva nomeou o garoto Ganesha; “Senhor dos Guerreiros”, e determinou que fosse o primeiro a ser venerado nas cerimônias.

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

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

simples contato, fecundava qualquer mulher, sem o auxílio de qualquer homem e foi assim que Juno concebeu e gerou Marte (OVÍDIO, 1960). Tanto na narrativa indiana como na romana, as deusas geram filhos guerreiros de forma autônoma, sem a participação da divindade masculina. O filólogo Georges Dumézil foi um dos primeiros a reconhecer uma semelhança estrutural entre os mitos dos chamados indo-europeus. Integrante da Escola Sociológica Francesa, Dumézil seguiu o princípio durkheimiano fundamental, segundo o qual, pessoas, lugares, eventos e situações que aparecem nos mitos são, inevitavelmente, representações de importantes realidades sócio culturais. Para ele, as sociedades do tronco linguístico indo-europeu<sup>9</sup> compartilham um conjunto de representações coletivas caracterizadas pela “organização tripartite” formada por três estratos: sacerdotes, guerreiros e agricultores, cada um com seu apropriado conjunto de deuses e heróis. Dentro desta organização, as divindades femininas estariam associadas à função “fertilidade” e ligadas socialmente à prática da agricultura (LITTLETON, 1973, p. 4). Se arriscarmos uma interpretação na linha de pensamento de Dumézil, compreenderemos que a presença da terra representada pela lama produzida com o corpo de Parvati e pela flor que fecunda Juno, é um indicativo de que os grupos sociais camponeses, que veneram a maternidade da Deusa, poderiam estar na origem dos mitos de Marte e Ganesha.

Segundo o Sahaja Yoga, Ganesha é a primeira divindade, a representação metafísica da primeira potência divina, a Inocência. Seu reflexo no ser humano fica localizado no corpo sutil, abaixo da *Kundalini* e tem por função proteger e guardar sua mãe, o que ele faz com absoluta obediência e devoção. O fato de Ganesha ser um deus menino simboliza sua eterna inocência. A cabeça de elefante seria uma representação de sua sabedoria e da ausência de ego. Este é o deus protetor das crianças e patrono de tudo que se inicia, que está em seu estado mais puro, original e não adulterado<sup>10</sup>.

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

Al hacer así hincapié en las emociones y los afectos que dominan la conducta y el pensamiento de los primitivos, los

<sup>9</sup>São considerados falantes de línguas indo-europeias os anatólios, tocarianos, iranianos, indoarianos, gregos, celtas, germânicos, itálicos, bálticos, armênios e albaneses.

<sup>10</sup> Sahaja Yoga. Brochura do movimento. Sem data.

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

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

Um elemento regular em todas as versões do mito de Ganesha é a perda da cabeça e sua substituição pela de um elefante. De acordo com Zimmer (1989, p. 86), nos selos ancestrais do sítio arqueológico de Mohenjo-Daro, no subcontinente indiano, foram encontradas figuras de elefantes, mas “sem nenhum indício de seu significado simbólico”. Segundo o autor, “em nenhum outro lugar, além da Índia exprimiu-se de modo mais digno, a grandiosidade do elefante – único sobrevivente da antiga espécie do gigantesco mastodonte”.

Entretanto, essas informações não esclarecem o sentido ritual da cabeça de elefante neste mito. Um evento possa, talvez, fornecer indícios sobre a origem deste elemento: em 1930 foi descoberto, em Yeliseevici, na Ucrânia, uma estátua feminina no meio de um círculo formado por crânios de mamutes. Isso nos leva a especular sobre a possibilidade de conexão entre um ritual pré-histórico que associava cabeças do antepassado do elefante com uma divindade feminina e o mito de Ganesha. Ligações culturais entre a Índia e a Rússia já foram sugeridas por adeptos da teoria da migração ariana (GIMBUTAS, 1985, p.191), ao sugerir que esta seria a pátria originária dos indo-europeus. Nada impede, entretanto, que o movimento de povos tenha ocorrido em direção contrária ou mesmo recíproca.

Como primogênito, Ganesha é o primeiro a ser venerado nas cerimônias devocionais hinduístas e também no Sahaja Yoga. Mesmo nos ofícios (*puja*) dedicados a outras divindades, Ganesha é o primeiro a ser propiciado com cânticos devocionais, imprecões e, ocasionalmente, flores e doces oferecidos por crianças das quais ele é protetor. O mito inspira também o modo de vida dos praticantes de Sahaja Yoga, que

veem em Ganesha, um modelo de pura devoção filial e respeito à inocência e à castidade. Outro importante referencial mítico para os praticantes de Sahaja Yoga é a deusa Lakshmi, que de acordo com a crença, encarna-se diversas vezes na Terra, ao lado de seu consorte Vishnu a fim de promover a evolução dos seres humanos.

### ***Lakshmi, a divina esposa***

Uma das narrativas mais populares dos *Purāṇa* é a da Batida do Oceano de Leite (*Samudra manthan*). Referências ao episódio podem ser encontradas nos épicos hindus, no *Bhagavata Purāṇa* e no *Vishnu Purāṇa*. A versão que apresentamos aqui é um resumo baseado no Bhagavat Purāṇa.

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

Em virtude disso, Indra e os outros deuses védicos (*devas*) perderam cada vez mais sua força e passaram a ser derrotados nas batalhas contra os asuras<sup>11</sup>, seus inimigos. Humilhados, os devas procuram ajuda do deus Vishnu. Este informa-lhes que a única solução seria conseguirem o néctar celestial da imortalidade (*amrut*). Para isso, seria necessário bater o oceano primordial de leite, usando, como instrumento, uma montanha enrolada por uma serpente gigante chamada Vasuki.

A fim de terem força suficiente para girar a montanha, os devas pediram uma trégua e o auxílio dos asuras prometendo-lhes, em troca, compartilhar o néctar com eles. Dividiram-se em dois grupos, cada um em uma extremidade da serpente. Por diversas vezes, Vishnu veio em auxílio dos aventureiros, tomando diversas formas, conforme a necessidade. À medida que o leite foi se movimentando, diversos objetos sagrados emergiram do oceano, inclusive Lakshmi, a Deusa da Fortuna, que depois de ter sido honrada pelos presentes, escolheu Vishnu como seu consorte, formando um dos casais mais venerados da mitologia hindu.

---

<sup>11</sup>Os *asuras* são os deuses mais antigos, detentores de poderes ocultos. Com o tempo, o hinduísmo os transformará em divindades inferiores e demônios, derrotados e subjugados pelos *deva*. In: RAVERI, Massimo. Índia e Extremo Oriente: via da libertação e imortalidade. São Paulo: Hedra, 2005, p. 30.

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

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

Ao buscarmos a principal temática do mito observamos que, no início da narrativa, o acontecimento que desencadeia todo o conflito é o desrespeito de Indra para com o símbolo da deusa. Indra é o líder e o mais louvado dos deuses védicos, embora nos Purāṇa seja, frequentemente, representado como impulsivo e arrogante. Sua atitude custa-lhe sua força e energia e para recuperá-las ele teve que se associar a seus inimigos, os asuras. No decorrer da estória, Lakshimi emerge gloriosamente das águas e celebra seu eterno matrimônio com Vishnu, um dos principais integrantes da trindade hinduísta, ao lado de Brahma e Shiva. No mito, Lakshimi torna-se sua consorte, representando um período da história indiana quando as deusas nativas ascenderam à religião oficial, ao serem representadas ao lado das divindades masculinas. Ao final da narrativa, quando tudo parecia perdido, é na forma de uma mulher, Mohini, que Vishnu impede que o néctar da imortalidade caia nas mãos dos gananciosos asuras, salvando o cosmos de uma catástrofe. A nosso ver, a necessidade de honrar o princípio feminino é um dos principais argumentos que perpassa toda a narrativa.

De acordo com Weber (1960, p. 138), os povos invasores indo-europeus, cristãos e islâmicos, condenavam a religiosidade nativa indiana por seu politeísmo, idolatria ou rituais “primitivos” dos quais o culto à Deusa Mãe era característica comum. O autor revela que “enquanto as divindades femininas haviam sido extremamente importantes para as crenças populares dos povos asiáticos antigos e modernos, nos Vedas elas foram eclipsadas como demônios da fertilidade de primitivos cultos orgiásticos”. O casamento de Lakshimi e Vishnu, representa uma ressignificação do status social da deusa dentro da própria cultura indiana, na qual ela é glorificada ao assumir a posição de consorte do deus. Mudanças sociais são, desse modo, assimiladas e legitimadas por meio de modificações no mito, como esclarece Sahllins (1990, p. 174) “os significados culturais, sobrecarregados pelo mundo são assim alterados. Segue-se então que, se as relações entre as categorias mudam, a estrutura é transformada”.

Há uma narrativa oral entre os Yorubás que relata sobre uma assembleia de orixás masculinos, realizada sem que se tivesse convidado Oxum, a deusa da fertilidade

e dos rios. Em consequência, as mulheres tornaram-se inférteis e nenhuma das decisões tomadas pelos Orixás teve força ou êxito. A situação só voltou à normalidade quando o erro foi reconhecido e Oxum tomou seu lugar na assembleia de deuses (PRANDI, 2001). A semelhança entre os mitos está em demonstrar, exemplarmente, o papel do sagrado feminino no sucesso dos empreendimentos divinos e as consequências de se ignorar sua importância.

No Sahaja Yoga, Lakshmi é venerada como deusa da fortuna, protetora dos lares, do casamento e da família. Para os praticantes, ela representa o modelo da esposa acolhedora e anfitriã que cuida do bem-estar daqueles sob seus cuidados. Para os maridos, toda dona de casa é uma incorporação de Lakshmi e respeitá-la é o mesmo que respeitar a Deusa da Fortuna<sup>12</sup>.

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

Eles [marido e esposa] não são idênticos, mas semelhantes. Um é a roda direita e o outro é a roda esquerda de um carro. Se uma das rodas for maior que a outra, o carro não poderá andar direito. Ambos devem ser respeitados. O relacionamento homem - mulher deve ser informal e espontâneo, sem artificialidade. [...], todavia, uma mulher deve comportar-se como mulher e um homem como homem (KALBERMATTEN, 2003, p.219).

A naturalização das categorias masculino e feminino se opõe, pelo menos aparentemente, ao conceito de gênero como uma mera construção sociocultural. De fato, pode-se encontrar no discurso religioso do movimento uma definição dos papéis e lugares sociais a serem ocupados por homens e mulheres. Seguindo o modelo do casal Lakshmi e Vishnu, o homem deveria ser, idealmente, o principal provedor da família e protegê-la de ameaças externas. A mulher, tenha ela ou não uma atividade

---

<sup>12</sup> Shri Mataji Nirmala Devi. Shri Lakshimi Puja. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=fRdx368xFvU>

profissional, deveria demonstrar cuidado e atenção para com as necessidades de paz, alimentação e conforto dos familiares e hóspedes. No entanto, os modelos femininos oferecidos pela mitologia do Sahaja Yoga não se limitam ao da “rainha do lar”, mas incluem a guerreira divina vencedora do mal.

### ***Durga, a guerreira vitoriosa***

As versões mais conhecidas do mito de Durga estão no *Devi Bhagavata* e em um episódio do *Devi Mahatmyam* (Glória da Deusa), um poema de setecentos versos e treze capítulos que faz parte do *Markandeya Puraṇa*. A versão apresentada aqui é um resumo de um dos mitos mais populares do hinduísmo, que é também parte das narrativas correntes no Sahaja Yoga. O mito é uma narrativa sobre a vitória da Grande Deusa sobre o poderoso demônio Mahisha.

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

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

A divindade feminina associada a um leão está presente na iconografia dos povos há muitos milênios, como demonstram as imagens da deusa de 6.000 a.C., encontrada em Çatal Hüyük na Turquia, e a da deusa Cibele, em Roma do século III a.C. O ícone de Cibele foi levado da Frígia, atual Turquia, para Roma em 204 a.C. onde o imperador Augusto a declarou “Magna Mater” - Grande Mãe do Império (HUSSAIN, 2001, p. 36). A representação de Cibele com leões é muito semelhante ao ícone de uma divindade feminina encontrada no sítio arqueológico de Çatal Hüyük e datado em cerca de 5750 a.C. Encontramos, neste caso, um indício de permanência de elementos culturais e trânsito, tanto de materiais como de conceitos religiosos, mantidos por uma memória de mais de cinco mil anos. No Egito, Secmet era uma leoa,

e na Mesopotâmia, Astarte se equilibra sobre um leão. O leão como veículo ou acompanhante da divindade feminina é um elemento icnográfico que circulou por uma imensa área geográfica, em uma extensa conexão temporal e espacial de culturas. Para Thapar (2013), inicialmente Durga teria sido representada sobre um tigre, sendo o leão estrangeiro na Índia. Para o autor, os leões chegaram vindos do atual Afeganistão, quando Mesopotâmia, Iran e Bactria estavam intimamente conectados durante o Império Persa. Seis anos antes da Civilização do Vale do Indo ter sido descoberta, R. P. Chanda (1916, p. 49) já havia observado que a supremacia da deusa mãe no shaktismo tinha alguma relação com os cultos a oeste da Índia:

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

A assimilação de Durga ao panteão hindu por meio de seu registro nos Purāṇas parece refletir um momento da história religiosa indiana quando a Deusa, por clara influência do shaktismo<sup>13</sup>, recupera sua posição de divindade absoluta. Durga tornou-se supremo objeto de adoração para os seguidores da religião Shakta e uma das divindades mais celebradas do hinduísmo. Anualmente, no início do outono, a vitória de Durga sobre Mahisha é comemorada pelos hindus durante o festival das nove noites *Navaratri*, numa referência à duração da batalha entre Devi e Mahishasura. Trata-se de um momento da história da Índia em que as memórias religiosas das populações nativas ascendem à literatura sânscrita depois que as divindades femininas foram posicionadas como esposas de deuses masculinos. A apoteose de Durga representa um passo adiante, pois celebra a glorificação de uma deusa independente e sem esposo, como salvadora dos homens e dos deuses.

A figura de Durga emerge de memórias dos povos originais da Índia e pertence, claramente, a um substrato mítico proveniente de uma era pré-védica. Por muito tempo, esses cultos permaneceram marginalizados e restritos às comunidades

iletradas, inferiorizados tanto pelo bramanismo quanto pelo posterior islamismo. Segundo Halbwachs (1985, p. 248-249), os grupos que cultivam uma memória concorrente e mantêm vivas correntes religiosas paralelas à dominante podem provocar o reaparecimento de crenças aparentemente esquecidas:

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

E de fato, em torno do século V, as divindades da devoção popular, como a deusa Durga, até então eclipsadas nos cânones religiosos, se multiplicaram em narrativas escritas como o *Devi Mahatmyam*. O mito de Durga associa a mulher a outras características além de cuidado amoroso, solicitude e domesticidade. Ele acrescenta à semântica do feminino qualidades como força, coragem e segurança e inspira os devotos a recorrerem ao aspecto maternal de Deus em busca de proteção contra os perigos.

### ***Considerações finais***

Certamente, a existência de modelos sagrados femininos na mitologia não é suficiente para explicar a ascensão das mulheres gurus, nem mesmo para conceder às mulheres comuns uma posição privilegiada ou mesmo igualitária na sociedade indiana. E obviamente, não podemos falar da “mulher indiana” como uma categoria homogênea, pois além das variáveis comuns a todas as sociedades, como classe social, nível de instrução e religião, há também variantes específicas da sociedade indiana como casta (*varna*), comunidade (*jati*), grau de ortodoxia da família, e região de origem. De acordo com essas variáveis, as mulheres pertencentes aos estratos sociais mais altos costumam estar submetidas a maiores restrições que as mulheres de castas inferiores.

---

<sup>13</sup> Shaktismo é uma das vertentes religiosas da Índia que considera o Princípio Feminino como divindade suprema. Embora sua forma atual tenha surgido na Idade Média, suas raízes originam-se nas crenças das comunidades agrícolas nativas.

Por exemplo, o costume da segregação das mulheres (*pudab*) é um sinal de prestígio econômico para os homens do norte da Índia (BUMILLER, 1990, p. 80). Apesar disso, e do mesmo modo que seus pares ocidentais, as mulheres indianas desenvolveram estratégias de sobrevivência, negociação e até de subversão das relações de poder, mesmo em circunstâncias socioculturais extremamente adversas. Essas disputas por visibilidade e poder são retratadas na mitologia, que como vimos, é suscetível às mudanças históricas.

A teologia oferecida pelo Movimento Sahaja Yoga baseia-se em uma cosmovisão que atribui à mulher um valor e um papel preponderante no universo. Embora os princípios masculino e feminino estejam presentes tanto em homens quanto em mulheres, há uma inversão valorativa em relação às religiões patriarcais e o polo mais prestigiado passa a ser o feminino. Mesmo quando são mantidas algumas das qualificações tradicionalmente atribuídas às mulheres, como devoção e domesticidade, o juízo de valor é positivo. Além disso, é acrescentado um conjunto semântico mais rico, com qualidades como espiritualidade, criatividade, força e coragem. Por meio da perspectiva comparada percebemos que a construção da memória dos grupos sociais, sejam eles nacionais, religiosos ou ideológicos, não é formada de modo hermético, mas recebe diversas influências provocadas pelos contatos, confrontos e misturas entre culturas.

Além das divindades femininas que foram aqui retratadas, há outras que também são relevantes na cosmologia do Sahaja Yoga e que, por questões de espaço, não puderam constar neste trabalho: as indianas Saraswati, Radha, Yeshoda e Sita, além de Fátima, filha do profeta Maomé e Maria, Mãe de Jesus. Cada uma delas é considerada um aspecto da Deusa refletido no corpo sutil do ser humano, com os atributos necessários para iluminar e promover a emancipação. Todas as divindades masculinas possuem uma contraparte feminina que é sua Shakti ou Poder, na forma de esposa, irmã, filha ou mãe.

O fato de personagens de comprovada existência histórica, como Fátima, Lao Tsé ou Confúcio estarem incluídos na mitologia do Movimento Sahaja Yoga explica-se pela noção de mito como narrativas sagradas. Segundo o critério de verdade da consciência mítica, o mito é real, pois fundamenta a existência e estabelece os modelos exemplares para a todos os aspectos da vida em sociedade.

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

Rama e Sita, Krishna e Radha, Jesus e Maria e a própria Nirmala Devi são considerados “avatares”, isto é, seres divinos que tiveram uma existência histórica. Neste sentido, todos os seres divinos e seus mitos são reais e estão presentes na alma humana, nos centros de energia do corpo sutil. Todos eles funcionam como representações do que é “bom”, “correto” e “sagrado”. São referenciais de conduta e modelos de práticas sociais para os que neles creem.

As relações dialéticas entre estrutura e conjuntura permitem modificações no repertório mitológico, que é reorganizado de acordo com os interesses do presente, na forma de mitopraxis, sendo esses ajustes realizados dentro dos limites do quadro social da memória. A memória social inclui, em seu processo de construção, a adaptação das lembranças dos diversos grupos componentes de uma sociedade. No entanto, é possível observar que os arranjos nem sempre ocorrem de maneira harmoniosa, e as disputas de memórias religiosas também se refletem nas narrativas míticas, por meio de conflitos inseridos em seus enredos, assim como na assimilação de elementos religiosos das diversas tradições que coexistem em uma sociedade, ou são adquiridos por meio de contatos e migrações. Acima de tudo, a memória coletiva contida na mitologia nunca é produto puro e exclusivo de uma determinada sociedade, mas sempre resultado de inevitáveis intercâmbios culturais.

### **Referências**

- BABAMAMA [SALVE, H.P.]. *My Memoirs*. New Delhi: Life Eternal Trust, 2000.
- BHAGAVAT GITA: A Mensagem do Mestre. Tradução Francisco Valdomiro Lorenz. São Paulo: Pensamento, 1993
- BHATTACHARYYA, N.N. *History of the Sakta Religion*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1996.
- BUMILLER, Elisabeth. *May you be the mother of a hundred sons*. New York: Ballantine Books, 1990.
- CAMPBELL, Joseph. *As Máscaras de Deus: Mitologia Ocidental*. Tradução Carmen Fisher. São Paulo: Palas Athena, 2004.
- \_\_\_\_\_. *As Máscaras de Deus: Mitologia Oriental*. Tradução Camen Fisher. São Paulo: Palas Athena, 1995.
- CHANDA, R.P. *Indo-Aryan Races*. Rajshahi: Varendra Research Society, 1916.
- COLLINGWOOD, R.G. *A Ideia de História*. Lisboa: Editorial Presença, 1989.
- DETTIENNE, Marcel. *A Invenção da Mitologia*. Tradução de André Telle e Gilza Martins Saldanha da Gama. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 1992.
- DEVI BHAGAVATAM. Translated by Swami Vijnanananda. Allahab: Allahabad Panini Office, 1922. Disponível em: <https://archive.org/details/srimaddevibhagav26vijnuoft>

- DEVI, Mataji Nirmala. [Nirmala Srivastava]. *The Meta Modern Era*. Bombay: Vishwa Nirmala Dharma, 1995.
- GIMBUTAS, Mariyia Primary and Secondary Homeland of the Indo-Europeans. In: *Journal of Indo-European Studies*, 1985, vol.1-2, p. 191.
- GROSS, Rita M. *Feminism and Religion: an introduction*. Boston: Beacon Press, 1996.
- GRUZINSKI, Serge. *O Pensamento Mestiço*. São Paulo: Cia das Letras, 2001.
- KALBERMATTEN, Gregóire. *The Advent*. New Delhi: Daisyamerica, 2003.
- HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. Tradução Beatriz Sidou. 2. Ed. São Paulo: Centauro, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*. Tradução Lutz Geldsetzer. Sinzheim: Suhrkamp, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Les Cadres Sociaux de la Mémoire*. Collection Les Travaux de l'Année sociologique. Paris: Félix Alcan, 1925.
- HELLER, Agnes. *Uma Teoria da História*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.
- IVO, Isnara Pereira. Trânsito Externo e o Malogro da Interiorização Holandesa no Brasil. In: PAIVA, Eduardo França; IVO; Isnara Pereira (Org.). *Escravidão, mestiçagens e histórias comparadas*. São Paulo: Anablume /PPGH-UFGM; Vitória da Conquista: Edições UESB, 2008. (Coleção Olhares).
- LITTLETON, C. Scott. *The New Comparative Mythology: an anthropological assesment of the theories of Georges Dumézil*. Berkeley: University of California Press, 1973.
- MARSON, Carla Cristiane. *Movimento Sahaja Yoga: mitologias, memórias e mediações culturais*. 2012, 108fl. Dissertação (Mestrado em Memória: linguagem e sociedade). Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Vitória da Conquista-Bahia.
- MÜLLER, F. Max. *Contributions to the Science of Mythology*. London: Admant Media Corporation, 2004.
- NARAIN, A. K. Gaṇeśā: The Idea and the Icon in: BROWN, Robert C. (ed.) *Ganesh: Studies of an Asian God*. Albany: State University of New York Press, 1991.
- NORA, Pierre. Entre Memória e História: a problemática dos lugares. In: *Projeto História*. São Paulo, nº 10, p. 7-28, dez. 1993.
- OVÍDIO. *Sátiras/Os Fastos*. Tradução: Antônio Feliciano de Castilho, vol. V. São Paulo: W. M. Jackson, 1960.
- PRANDI, Reginaldo - *Mitologia de Orixás: Mitos afro-americanos reunidos e recontados*. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.
- ROCHER, Ludo. *The Purāṇas*. Wiesbaden: Otto Harrasowitz, 1986.
- SAHLINS, Marshall. *Metáforas históricas e realidades míticas: estruturas nos primórdios da história do reino das Ilhas Sandwich*. Tradução Fraya Frehse. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008
- \_\_\_\_\_. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

- SIVA PURANA. English Translation by J.L.Shastrī. Disponível em:  
<https://archive.org/details/SivaPuranaJ.L.ShastrīPart1>
- SKA, Jean Louis. *Introduction to reading the Pentateuco*. Indiana: Eisenbraus, 2006.
- SUBRAHMANYAM, Sanjay. Connected histories: Notes toward a reconfiguration of early modern Eurasia. In: LIEBERMANN, Victor. (Ed.). *Beyond Binary Histories: Re-imagining Eurasia to c. 1830*. Michigan: The University of Michigan Press, 1997, p. 289-315.
- THAPAR, Valmik. *Exotic Aliens: The Lion and Cheetah in India*. New Dehli, Aleph Book Company, 2013.
- TULL, Herman. Myth. In: *Studying Hinduism: key concept and methods*. MITTAL, Sushil and THURSBY, Gene (Edt.). New York: Routledge, 2008.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mito y Sociedad en la Grecia Antigua*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 1987.
- WEBER, Max. *The Religion of India: the sociology of hinduism and buddhism*. Glencoe: The Free Press, 1960.
- \_\_\_\_\_. *Conceitos Sociológicos Fundamentais*. Tradução Artur Mourão. Covilhã: Lusofia: Press, 2010.
- ZIMMER, Heirich. *Mitos e Símbolos na Arte e Civilização*. São Paulo: Palas Athena, 1989, p. 81.