

Gurus indianos entre mundos: trânsitos e mediações culturais

Indian gurus between worlds: cultural mediations and transits

*Carla Cristiane de Oliveira Marson**

*Isnara Pereira Ivo***

Resumo

O início do século XX assistiu a emergência de um evento inusitado na história religiosa da Índia; o advento de mulheres na posição de líderes espirituais internacionais, um papel que costumava ser uma exclusividade masculina. Essas mulheres desafiam o modelo de submissão tradicionalmente atribuído às mulheres indianas ao assumirem uma posição que implica poder, autoridade e independência, contrariando prescrições de antigos textos religiosos que estabeleciam a devoção ao lar e ao esposo como seu mais alto objetivo espiritual. Algumas destas mestres espirituais (gurus) modernas tornaram-se mediadoras culturais, ao iniciarem movimentos religiosos internacionais com milhares de praticantes ao redor do globo e assim patrocinarem o encontro de culturas e o trânsito de crenças religiosas.

Palavras chave: religião; mulheres; trânsitos culturais.

Abstract

The early twentieth century saw the emergence of an unusual event in the religious history of India; the advent of women in the position of international spiritual leaders, a role that was exclusively occupied by men. These women defy the model of submission that is traditionally attributed to Indian women to assume a position that involves power, authority and independence, contrary to the requirements of religious texts that establish the devotion to their home and husband as their highest spiritual goal. Some of these spiritual masters (gurus) have become modern cultural mediators, by starting international religious movements with thousands of practitioners around the globe and thus sponsoring the meeting of cultures and transit of religious beliefs.

Keywords: religion; women; cultural transits.

Introdução

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

Historicamente, os homens dominam a produção do que é 'sagrado' nas diversas sociedades. Discursos e práticas religiosas têm a marca dessa dominação. Normas, regras, doutrinas são

* Mestre em Memória: Linguagem e Sociedade pela Universidade do Sudoeste da Bahia. Email: carla.marson@hotmail.com

** Doutora em História (UFMG). Professora do Programa de Pós-Graduação em Memória da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. Email: naraivo@gmail.com

definidas por homens em praticamente todas as religiões conhecidas. As mulheres continuam ausentes dos espaços definidores das crenças e das políticas pastorais e organizacionais das instituições religiosas. O investimento da população feminina nas religiões dá-se no campo da prática religiosa, nos rituais, na transmissão, como guardiãs da memória do grupo religioso (Rosado-Nunes, 2005, p. 363).

Segundo Gross (2006, p. 23), na sociedade indiana ainda prevalece o patriarcado¹, um sistema no qual os homens têm, supostamente, o controle sobre as mulheres e tendem a monopolizar os papéis e posições que são culturalmente prestigiados como, por exemplo, a liderança religiosa. Assassinatos de mulheres por desacordos a respeito do dote (*dowry*), casamento compulsório de crianças (*bal vivaaha*), segregação de mulheres (*pudah*) e aborto seletivo de meninas demonstram a persistência de práticas que, apesar de serem proibidas por lei, permanecem nos costumes e reforçam a imagem de opressão a qual as mulheres indianas estariam submetidas.

No entanto, a realidade da mulher na Índia contemporânea parece ser muito mais complexa e multifacetada do que esses relatos possam sugerir, haja vista a experiência de mulheres em posição de liderança, tanto política, como no caso da ex-primeira ministra Indira Gandhi (1917-1984) e da ex-presidente Pratibha Patil, quanto religiosa, representada pela emergência das mulheres gurus. Mestres espirituais modernas tornaram-se mediadoras culturais ao circularem o mundo propagando sua mensagem, patrocinando assim o encontro de culturas e o trânsito de crenças religiosas. Certamente, fatores sociais, políticos e ideológicos concorreram para que, no século XX, mulheres indianas pudessem subverter a ortodoxia e assumir a liderança de organizações internacionais compostas por centenas, às vezes milhares, de devotos que legitimam sua autoridade espiritual.

O objetivo desse artigo é analisar de que forma as sucessivas invasões e migrações estrangeiras na Índia, assim como o trânsito de indianos para o Ocidente contribuíram para alterar a posição social da mulher na Índia e permitiram o surgimento de um corpo doutrinário que legitima a existência de um sagrado feminino na forma de líderes espirituais.

Esta análise foi realizada por meio de uma história comparada, que não deve ser confundida com a de “cunho evolucionista e ainda tributária das filosofias etnocêntricas da história” (Gruzinski, 2001, p. 176). A reflexão

convergiu para identificação e compreensão das conexões entre os diversos espaços geográficos, considerados em suas temporalidades. Buscou-se identificar similaridades e diferenças entre os costumes e culturas, na tentativa de entender as superposições, acomodações, assimilações e coexistências. Os conceitos de trânsito de culturas e mediação cultural foram mobilizados a fim de elucidar os processos de trocas culturais entre crenças e religiões, que dialogaram com as práticas religiosas de matrizes indianas. Acreditamos que as histórias dos diversos povos estão conectadas e interagem, frequentemente, por ligações insuspeitas:

Foi-se o tempo em que as histórias nacionais pautavam, necessariamente, o pensar e o fazer dos historiadores, e que os resultados daí surgidos deviam buscar estabelecer as peculiaridades, os ineditismos, as exclusividades de cada região, construindo identidades herméticas, singulares e, ao mesmo tempo, simplistas. Isso, que foi tão importante em épocas não muito distantes, não o é mais no início do século XXI, ou, pelo menos, isso em nossa perspectiva, não o deveria ser (Paiva, 2008, p. 10).

As comparações revelam misturas, fusões, transferências e diálogos, fomentados pelo encontro de culturas distintas que dão origem a novos repertórios, mais ricos e complexos que antes. Esses processos não podem ser suficientemente compreendidos à luz de um antigo conceito de cultura, como o elaborado por Taylor (1871): um conjunto homogêneo de conhecimentos, crenças, arte, práticas e hábitos específicos de uma determinada sociedade. Para Subrahmanyam (1997, p. 315), tais conceitos favorecem os nacionalismos e cegam para a possibilidade de conexão; equívoco frequentemente cometido pela etnografia histórica, tanto nas variantes do orientalismo ocidental, quanto na praticada no Oriente.

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).

A cultura indiana é compreendida como um produto dos diversos encontros que com intuitos amistosos ou não, ocorreram no decorrer de sua história e contribuíram tanto para o encontro de ideias, filosofias, valores e costumes quanto para os conflitos entre crenças, discursos, representações e práticas

culturais. Afinal, não há culturas puras, pois “todas as culturas são híbridas, [...] as misturas datam das origens da história do homem” (Gruzinski, 2001, p. 41). Os contatos entre culturas não estão isentos de tensões, pois as culturas possuem fronteiras que selecionam o que pode ou não ser transitado e em que grau. A razão é que algumas fronteiras culturais são impermeáveis e inviabilizam os processos de mediação e de troca de culturas.

Mestres espirituais, viajantes, comerciantes e exploradores e até aventureiros podem ser chamados de mediadores culturais quando conectam universos culturais distintos, sejam eles externos ou internos, fazendo circular saberes, gostos, crenças, objetos e ideias. Os mediadores sempre existiram no decorrer da história, o ser humano sempre buscou conhecer a si mesmo por meio da comparação com o outro, sendo a alteridade, o não-eu, uma fonte de tensões, conflitos, mas também conhecimento. As primeiras reflexões sobre o fenômeno religioso também foram inspiradas pelo contato entre os povos e as comparações daí decorrentes.

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

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

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

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

O interesse dos ocidentais pela história da Índia contribuiu para o surgimento de movimentos de revalorização do passado e dos conhecimentos espirituais dos antigos. Muitas das tradições religiosas, aparentemente esquecidas, refloresceram favorecidas pela tradução dos clássicos indianos para a língua inglesa e pela liberdade de culto que seguiu o fim do império islâmico (Pannikkar, 1963, p. 233).

1. O guru na sociedade indiana

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

A sílaba Gu representa obscuridade. A sílaba Ru quer dizer “aquele que dissipa” / pois desfaz a escuridão da ignorância aquele a quem se chama Guru/ O Guru é fonte de todo desenvolvimento. O Guru é instrumento de toda realização. O Guru é símbolo do conhecimento transcendental. O guru é o supremo refúgio/ O Guru é porta dos mundos superiores. O Guru é a única e verdadeira riqueza, porque mostra o caminho do conhecimento supremo.²

Segundo Cenker (1983, p. 184), o guru indiano não é apenas o professor da doutrina, mas um catalisador de transformações pessoais, o centro sagrado da instituição sociorreligiosa, em torno da qual as pessoas se reúnem para honrar os deuses e buscar a liberação. O conceito de guru modificou-se no decorrer da história por influência dos diversos movimentos religiosos. De acordo com os Vedas, o termo guru se referia a um preceptor da família, um brâmane³ que recebia o menino da casta superior em sua casa para educá-lo por um período de até 12 anos. Sua missão era ensinar a correta recitação dos cânticos e os procedimentos necessários para a perfeita execução dos rituais. Havia uma fronteira de casta e de gênero, uma vez que esse papel era uma exclusividade do brâmane do sexo masculino.

A posição de guru era modelada segundo a autoridade absoluta do tutor dos filhos dos reis e nobres sobre o mero erudito (*bramacharin*), o que significa que, para assumir a posição de guru, era também necessário demonstrar um reconhecido domínio dos textos e rituais védicos. Um conhecimento, na maioria das vezes, hereditário e monopolizado por grupos familiares bramânicos (Weber, 1960, p. 293).

Posteriormente, o conceito de guru foi sendo modificado pela influência das crenças de movimentos religiosos populares, como *bhakti* e *tantra*, que não apenas insistem na valorização do guru como um representante vivo do absoluto,

mas que concedem aos indivíduos de qualquer casta, a possibilidade de assumirem essa posição. Esses movimentos desenvolvidos na Índia a partir do século V refletem a ascensão da religiosidade dos povos nativos indianos, cuja visibilidade foi ofuscada por centenas de anos de produção textual do bramanismo, sistema que se caracterizava pela aliança entre a classe sacerdotal e os governantes, e pela manutenção da ordem social por meio do sistema de castas, que classificava a sociedade em sacerdotes (*brāhmaṇa*), guerreiros (*kṣatriya*), comerciantes (*vaiśya*) e servos (*śūdras*).

O reconhecimento dos Vedas é na verdade o reconhecimento da classe dominante, os brâmanes. A posição do brâmane só pode ser compreendida em relação ao sistema de castas, mas somente em uma passagem muito recente dos Vedas o sistema de castas é mencionado (Weber, 1960, p. 29).

Nem todo profeta (*ṛṣi*) ou erudito (*ācārya*) é também um guru, pois essa é uma posição relacional, um lugar que só é ocupado se houver alguém que, reconhecendo o guru como tal, deseje ser seu discípulo (*ceta*). Muitos gurus vivem em comunidades (*āśrama*) com seus discípulos, outros hospedam discípulos em seus lares (*gurukula*). Às vezes um guru escolhe um de seus discípulos para, após a sua morte, prosseguir com a transmissão de seus ensinamentos, é o que se chama *paramparā* linha de sucessão do guru (Cenkner, 1983, p. 27).

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

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

As religiões de origem popular ou nativas, ao se mesclarem com a religião védica, deram origem ao denominado hinduísmo; termo criado por estrangeiros para definir o amálgama de crenças, rituais e seitas classificadas em diferentes filosofias surgidas no subcontinente indiano⁴. Weber (1960, p. 4) esclarece que o termo *hindu* foi usado pela primeira vez durante a dominação islâmica, para referir-se aos nativos indianos não convertidos, enquanto que *bramanismo* foi a denominação criada pelos alemães para a organização social baseada na supremacia dos sacerdotes e na rigidez e hereditariedade do sistema de castas.

Em torno do século VI a. C., o bramanismo começou a ser questionado por movimentos de livres-pensadores provenientes de diferentes castas, indivíduos como Sidharta Gautama e Mahavira,⁵ ambos da casta *kṣatriya*, que buscavam um conhecimento obtido por meio da introspecção individual acessível a qualquer indivíduo, independente da casta ou da etnia. A partir de então, iniciou-se uma ampliação do conceito de guru, e a instituição passou a ser permeada por emergentes dos estratos sociais inferiores menos eruditos. Por outro lado, muitos brâmanes se tornaram gurus mendicantes, uma demonstração de como as crenças religiosas podem funcionar como um elemento que dissolve fronteiras culturais internas, ao unir pessoas de diferentes estratos sociais em torno do mesmo ideal ascético.

A universalidade do guru passou a oferecer às massas o salvador vivo e incorporado, um curador de almas, terapeuta e acima de tudo um objeto de devoção na forma de um guru portador de dignidade. A partir de então, quando um brâmane se torna um guru, ele passa a ser considerado um deus vivo. Os fundadores de seita também passaram a ser deificados, como foi o caso de Sidharta Gautama, o Buda (Weber, 1960, p. 319).

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

Um dos documentos mais antigos a legitimar a relação devocional entre o discípulo e o guru é o *Guru Gita* ou Hino ao Guru, um texto que faz parte do *Skanda Purāṇa*⁶ e que narra um diálogo pedagógico entre a deusa Parvati e seu

esposo, o deus Shiva, no qual este define o reconhecimento do guru como único caminho profícuo para a ascensão espiritual:

Os *Veda*, os *Sāstra*, *Itihāsa* etc, a ciência dos mantras, etc. cultos como o *Shaiva*, *Agama*, *Shakta* etc. e outros cultos existentes no mundo de hoje são meras teorias falsas expressas em palavras corruptas que confundem os ignorantes e ilude a alma. Austeridades, penitências, observâncias, peregrinação, sacrifícios, caridade – tudo isso se torna mero dispêndio sem a compreensão do Tattva [qualidades divina] do Guru.⁷

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

Um dos principais elementos mediadores presentes na literatura purânica foi a propagação da doutrina dos *avatāra*, encarnações de Visnhu, um deus originalmente védico, assimilado posteriormente pelo hinduísmo. Segundo Raveri (2005, p. 68), a tradição atribui a Visnhu dez encarnações, através das quais o deus exerce sua função de restabelecer a ordem cósmica e preservar o universo. O mito dos *avatāra* representa um discurso religioso que regenera continuamente a tradição, englobando novos personagens míticos à medida que estes são deificados. Foi dessa maneira que, a partir da Idade Média, o herói mítico Rama⁸ assumiu o papel de figura predominante do culto hinduísta.

De acordo com Pannikar (1960, p. 109), a ideia das encarnações de Vishnu remonta ao período pré-budista e teria sido Pantajali⁹ (150 a.C.) o primeiro autor a declarar o personagem Kṛiṣṇa,¹⁰ uma encarnação do deus. Em torno do século VI d.C, no *Matsya Purāṇa*, até mesmo Buda, a princípio fundador de uma seita heterodoxa, foi assimilado como uma das encarnações de Vishnu e transformado em um divindade digna de adoração pelos hindus.

É difícil rastrear o processo pelo qual Vishnu passou de divindade menor do panteão védico a uma dos maiores deuses do hinduísmo. Mas, como informa

Raveri (2005), as primeiras escolas filosóficas a desenvolver o culto devocional à Vishnu foram a *Pāñcarātra* entre os séculos I a.C. e II d.C. e a *Śrīsampradāya*. Foi desta última corrente de pensamento que surgiu o reformador religioso Rāmanujā (1017- 1137). Para Rāmanujā, Vishnu era o *Brahman* absoluto, a sensação de separação com deus seria uma ilusão resultante da ignorância, mas, por meio da devoção mística, seria possível ao homem reconhecer a real condição de unidade substancial com a divindade. O caminho da salvação seria, portanto, a entrega amorosa, humilde e absoluta (*bhakti*) ao amado divino (Raveri, 2005, p. 66).

O brâmane Rāmanujā mantinha uma vida de mestre itinerante, a fim de propagar seus ensinamentos. Sua reforma consistiu, especialmente, em substituir o culto fálico¹¹ ao *līngam*, que ele considerava fetichismo não clássico, por formas mais sublimadas de ritual. De acordo com alguns relatos, o reformador teria formado setenta e quatro gurus como discípulos pessoais, os quais mantinham a estabilidade de sua organização através da hierarquia hereditária. Além disso, foi na seita de Rāmanujā que o poder hereditário dos gurus surgiu em larga escala, com o estabelecimento de linhagens de gurus conhecidas até hoje.

2. Os trânsitos dos gurus indianos

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

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

A reflexão sobre os valores e crenças e a busca de uma definição de

hinduísmo foram alguns dos efeitos provocados pelas relações coloniais, e podem ser compreendidos como uma forma de resistência à imposição de credos estrangeiros. A discussão em voga no século XIX não objetivava declarar a existência, ou não, de uma religião chamada hinduísmo, mas descobrir a essência ou características distintivas das várias linhas de pensamento unificadas sob esse termo, ensejando o surgimento de novas seitas e movimentos religiosos que expressavam diferentes graus de nacionalismo. Segundo Gruzinsky (2001, p. 45), tais eventos ocorrem porque os elementos contraditórios das culturas em contato tendem tanto a se enfrentar e se opor, quanto a buscar pontos de identificação. Esses processos de mistura nem sempre são amistosos, mas, de uma forma ou de outra, promovem a emergência de novos elementos culturais.

Existem múltiplas nuances e facetas construídas a partir das relações coloniais, movimentos recíprocos de diálogo, adaptação ou concessão que se alternam à dinâmica de opressão, submissão e controle, próprios da natureza hierárquica do colonialismo. Como esclarece o seguinte trecho referente à colonização portuguesa no Brasil:

Refletir sobre estes aspectos é repensar os dualismos rígidos – Colônia e Metrópole- e os binômios- dominação e controle- e sinalizar para uma reinterpretação das formas de relação construídas pelas autoridades coloniais e os colonos. Os colonos conseguiam negociar as políticas e práticas da coroa no sentido de torná-las menos opressivas (Ivo, 2008, p. 185).

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

Entre povos rudimentares, as mulheres são geralmente degradadas; entre povos civilizados elas são exaltadas. Quando uma sociedade se desenvolve, a situação do sexo fraco [...]

gradualmente melhora, até que seja comparada com a dos homens, e possam ocupar o lugar de coadjuvantes úteis e voluntárias. [...] Nada pode exceder o tratamento que os hindus concedem às suas mulheres [...] elas são mantidas, de acordo, em extrema degradação (Mill, 1818, 323).¹²

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

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

A partir do final do século XIX alguns gurus indianos passaram a sair da Índia e ingressaram no Ocidente, especificamente nos Estados Unidos da América, em um momento no qual havia um grande interesse daquele país pela cultura oriental. Um dos primeiros intermediários no contato dos americanos com a cultura da Índia foi o monge bengalês Narendranath Datta (1863-1902), conhecido como Swami Vivekananda, discípulo do místico Ramakrishna e

primeiro hindu a falar no Parlamento das Religiões Mundiais em Chicago, em um histórico discurso proferido em 1893.

O Parlamento Mundial das Religiões de 1893 foi realizado como evento paralelo às celebrações do Quarto Centenário da Descoberta da América. A cidade de Chicago celebrava a si mesma como um dos grandes centros do capitalismo mundial e ratificava a nação americana como a concretização do ideal europeu de democracia. O ponto central do Parlamento foi o encontro Oriente-Occidente, o qual já havia sido sonhado, preconizado e idealizado por inúmeros estudiosos ao longo do século XIX. De certo modo, o Parlamento induziu os Estados Unidos a reconhecer-se como uma sociedade plural, do ponto de vista religioso (Carvalho, 1998, p. 82-83).

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

Irmãs e irmãos da América,

Meu coração se enche de inenarrável alegria em resposta à calorosa e cordial recepção que vocês têm nos oferecido. Eu lhes agradeço em nome da mais antiga ordem monástica do mundo; eu lhes agradeço em nome da mãe das religiões, e eu lhes agradeço em nome de milhões e milhões de hindus de todas as classes e seitas [...]. Meus agradecimentos, também, a alguns dos palestrantes nesta plataforma que, referindo-se aos delegados do Oriente, lhes disseram que estes homens de nações distantes podem muito bem reivindicar a honra de trazer a diferentes países a ideia de tolerância. Eu me orgulho de pertencer a uma nação que tem ensinado ao mundo a tolerância e a aceitação universal.¹³

O discurso de Vivekananda reflete o pensamento dos reformadores indianos do século XIX que tiravam seus ideais da doutrina do *Advaita Vedanta*,¹⁴ procuravam realçar os aspectos racionais, democráticos e universais da religiosidade hindu e rejeitavam aspectos populares como, politeísmo, peregrinação e culto às divindades femininas. Podemos considerar que Vivekananda tenha atuado como mediador cultural, ou seja, como um agente que circula entre diferentes universos culturais, promovendo a troca e o diálogo

entre valores, saberes, gostos, crenças e práticas, facilitando as aproximações do universo cultural multifacetado da Índia com o Ocidente.

Segundo Rebollo (1999, p. 340), o mediador cultural, precisa criar um critério objetivo que traduza algo que, na maioria dos casos, é subjetivo, a fim de transpassar as fronteiras da diferença. De fato, o sucesso da mediação cultural empreendida por Vivekananda deveu-se em grande parte a uma feliz confluência de elementos históricos e ideológicos. Os intelectuais europeus já haviam descoberto a cultura indiana, cabia agora a jovem cultura americana equiparar-se à Europa em cosmopolismo e democracia. Essa demanda veio ao encontro do pensamento unificador dos reformadores indianos, gerando uma receptividade dos americanos à religiosidade hindu. Vivekananda soube traduzir os elementos aparentemente díspares das duas culturas religiosas, utilizando como critério objetivo de mediação os ideais comuns a ambas as civilizações.

Depois da viagem, Vivekananda retornou à vida ascética na Índia, onde morreu precocemente em 1902. Sua visita abriu um precedente para o guru Mukunda Lal Ghosh (1893-1952), também chamado Paramahansa Yogananda, que emigrou para os Estados Unidos após uma série de palestras na cidade de Boston, em 1920. Yogananda é o autor de *A Autobiografia de um Yogi* (1946), que se tornaria o livro de cabeceira de gerações de simpatizantes do conhecimento oriental. Nessa obra, Yogananda reforça a importância do laço entre guru e discípulo, e o papel fundamental do guru no processo de iluminação espiritual. Vivekananda e Yogananda inauguraram a figura do guru masculino viajante e estabeleceram a tradição do Vedanta¹⁵ como referência do que o Ocidente compreendia por hinduísmo. Além disso, ambos os eruditos contribuíram para criar uma audiência americana para outros indianos que migrariam para a América do século XX (Carvalho, 1998, p. 84).

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

Essa segunda geração de gurus se caracterizou por assumir uma postura que estava em ressonância com valores de liberdade e prosperidade em voga naquele momento da história. Seu público era formado principalmente por ocidentais que buscavam alternativas à estrutura social vigente, em uma atmosfera intelectual surgida do movimento feminista, da revolução sexual e da cultura de massa. Alguns desses gurus ofereciam versões do hinduísmo adaptadas a essa nova demanda dos americanos, seja por propagarem uma versão da religião inspirada no tantrismo, em que se acentuava uma relação entre sexualidade e cosmos, por não oporem prosperidade material à espiritualidade ou por circularem com desenvoltura na mídia americana (Huffer, 2010, p. 190).

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

3. A emergência das mulheres gurus

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

obrigada a sempre cobrir o próprio rosto diante de estranhos e não sair de casa sozinha.

A partir de seu novo papel social, Anandamayi pôde transcender as restrições sociais de gênero passando a desempenhar uma atividade pública na qual atendia centenas de pessoas, de ambos os sexos, com o rosto descoberto. Muitas destas mulheres não completaram a educação formal, algumas eram completamente iletradas, algo que as diferenciava dos famosos gurus masculinos, que em sua maioria, possuíam nível universitário (Pechilis, 2004, p. 12). O papel de guru permitiu a essas mulheres assumir uma identidade diferente da prescrita em algumas escrituras tradicionais da religião patriarcal, que recomendam às mulheres fazer do marido, seu deus, e do lar, sua religião, o que significava excluí-las da possibilidade de uma vida própria e independente, mesmo no âmbito espiritual.

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

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

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

O guru autoiniciado, por outro lado, enquadra-se perfeitamente na categoria que Weber (2010) denomina *líder carismático*, alguém cuja autoridade é legitimada pela fé das pessoas em suas qualidades extraordinárias, sejam elas reais ou presumidas. Só os possuidores do carisma, profetas ou chefe guerreiros, podiam acrescentar novas disposições ao âmbito do mantido pela tradição.

Uma das peculiaridades das líderes religiosas contemporâneas é que estas costumam misturar diferentes subcorrentes¹⁶ do hinduísmo, além de acomodar elementos de religiões estrangeiras como cristianismo. Outra característica comum à maioria das gurus indianas é a ligação com a divindade feminina. Algumas são consideradas devotas da Deusa, outras afirmam incorporá-las em *transe*, e algumas são vistas por seus discípulos como a própria Deusa-Mãe encarnada. A maioria acrescenta os epítetos Ma, Mata ou Mataji, que significam “mãe,” a seu nome monástico. O conceito hindu mais relevante para se compreender a legitimidade da mulher guru é *Shakti* – termo sânscrito que significa força ou poder espiritual. *Shakti* também é compreendido como poder moral inerente a mulheres e deusas. O longo desenvolvimento da ideia de poder feminino na Índia foi iniciado há mais de três milênios quando, de acordo com a história oficial, os cultos dos povos nativos indianos misturaram-se com a religiosidade védica.

Há dois conjuntos de crenças religiosas na Índia, um representado pelo estrato social dominante e outro pelas massas. Na primeira categoria, estão as assim chamadas religiões “elevadas”: bramanismo, budismo e jainismo que são basicamente ateístas¹⁷ e têm em comum a dependência da doutrina do carma e reencarnação (Bhattacharyya, 2005, p. 12). Além das religiões originárias da Índia mencionadas pelo autor, poderíamos acrescentar como exemplos de religiões do estrato dominante, o islamismo e o cristianismo, religiões dos governantes durante o domínio islâmico¹⁸ e a colonização britânica.

Do conjunto de religiões populares, podemos citar *bhakti*, *shakta* e *tantra*. Essas três se caracterizam por terem se originado entre as diferentes castas e por conterem elementos da religiosidade nativa indiana, como o culto à divindade feminina. Essas religiões foram se confrontando e se mesclando sob o ritmo das diversas migrações ocorridas no subcontinente indiano e das simbioses provocadas com as invasões de indo-europeus, gregos, árabes, turcos, mongóis e ingleses. O encontro entre culturas tão diversas exigiu adaptações, ajustes e novos enquadramentos que resultaram em alterações sociais refletidas na religião, nos mitos, nos valores e nos costumes. Partimos da hipótese de que a coexistência de diversos sistemas de crenças promovida pelo encontro de diferentes culturas seja um dos fatores responsáveis pela produção de uma imagem paradoxal da mulher nos textos religiosos indianos, pois, enquanto alguns destes textos a descrevem como inapta ao caminho espiritual, outros a exaltam como veículo privilegiado do sagrado.

Alguns autores denominam esse processo de troca inerente às formações culturais de hibridação:

Entendo por hibridação processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas. Mas, essas estruturas discretas foram resultados de hibridações, razão pela qual não podem ser consideradas fontes puras (Canclini, 2011 p. 19).

O uso do termo hibridismo para definir as trocas de conteúdos culturais entre os povos é questionado devido à sua dubiedade semântica. Para Menezes (2010), hibridismo não é o vocábulo mais adequado para designar o encontro de culturas distintas que dão origem a novos repertórios culturais. Para o autor, a palavra híbrido possui significados dúbios construídos no decorrer da história, desde a terminologia grega *Hybris*, que significava uma punível falta de medida e descontrole, até seu uso pelas ciências biológicas com sentido de adulteração de caracteres genuínos dos elementos hibridados. Desse modo, em suas diversas acepções, o termo e seus significados sempre incluíram a noção de perda de valor, degenerescência ou anomalia. A expressão mestiçagem cultural parece-nos mais denotativa e coerente com a real riqueza e dinamismo do processo de mesclas de culturas analisado.

Além de fatores religiosos, como a persistência da crença na divindade feminina, na memória dos indianos, fatores de natureza histórica, como as relações coloniais entre a Índia e Inglaterra e as migrações indianas para o Ocidente contribuíram para que mulheres como, por exemplo, Nirmala Srivastava pudessem iniciar movimentos religiosos de alcance mundial.

Srivastava nasceu em 1923, sob o nome Nirmala Daisy Salve, em uma família cristã, em Chindawara, Índia, e assumiu o título religioso Shri Mataji Nirmala Devi ao fundar o *Sahaja Yoga* em 1970, um movimento religioso de alcance internacional, cujos membros são encontrados entre cristãos, muçulmanos, judeus e hindus, e presente no Irã, na Turquia e em Israel, países nos quais há predominância de religiões de base eminentemente patriarcal; como o islamismo e o judaísmo. O *Sahaja Yoga* se caracteriza, não apenas por ser liderado por uma mulher, que define sua doutrina e preside seus rituais, mas também por basear-se em uma mitologia, segundo a qual, o princípio sagrado fundamental é feminino.

Duas peculiaridades distinguem Srivastava de seus pares, a primeira é sua origem cristã evangélica, e a segunda, seu passado político. Tanto a líder espiritual quanto seus pais estiveram profundamente envolvidos na luta pela independência da Índia, ao lado de Mohandas [Mahatma] Gandhi (1869-1948). Essa luta teve um papel na mudança de atitude política das mulheres indianas. Incentivadas por Gandhi, milhares delas foram às ruas e participaram ativamente dos boicotes e da luta pela independência, experiência que as ensinou o poder da organização na luta pelos direitos civis. O ativismo político e sua participação no movimento Deixem a Índia (*Bhārat Choddo Āndolan*) levaram Srivastava à prisão, quando ela era, então, estudante de medicina em 1942:

A Segunda Guerra Mundial assistiu a revigoração do movimento de oposição à política de guerra do governo britânico na Índia. No ápice da crise, o Congresso sob a liderança de Mahatma Gandhi, lançou o movimento “Deixem a Índia” [...] Apesar de o governo ter retaliado com uma repressão sem paralelos e todos aqueles ligados à liderança do movimento terem sido presos, as pessoas continuaram lutando até a retirada completa dos ingleses (Pannikar, 1963, p.243).¹⁹

A resistência à ocupação britânica fez surgir heroínas como a rainha viúva do principado de Jhansi, Lakshmi Bai (1835-1858), que morreu em batalha contra os ingleses durante a Rebelião Indiana de 1857, tornando-se um ícone da

resistência feminina. Mas, apesar dos confrontos, ou mesmo devido a eles, a presença do colonizador inglês terminou por provocar mudanças nas condições de vida das indianas, uma vez que o combate à opressão das mulheres fazia parte do discurso imperialista, isto é, do conjunto de argumentos utilizados pela coroa britânica para justificar a ocupação da Índia, sob a alegação de que o país precisava civilizar-se.

A luta dos reformadores hindus como Ramohan Roy associada à ação de juizes britânicos, resultou em leis que atingiram diretamente algumas práticas sociais relacionadas às mulheres. Entre outras medidas, a corte inglesa criminalizou o sacrifício (1829) e autorizou o recasamento (1856) de viúvas, como um ato demonstrativo de modernização. As alterações na sociedade indiana, provocadas pelos contatos culturais com os ingleses, tanto na forma de resistência, quanto na de assimilação de valores ocidentais, constituem um dos fatores que contribuíram para que, no século XX, as mulheres pudessem se assumir mestres religiosas, com a autoridade e autonomia que a posição implica.

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

Nos anos de 1970 as primeiras mulheres gurus começaram a chegar aos Estados Unidos, mas o modelo vigente de guru indiano ainda era masculinizado, e de certa forma, já adaptado ao mundo capitalista americano. Alguns dos mais notórios gurus nos Estados Unidos dos anos 70 se caracterizavam por sua heterodoxia e por não compartilhar dos mesmos ideais ascéticos da geração anterior. O caminho para as mulheres gurus, de estilo mais conservador estava apenas se abrindo.

Algumas alterações, ocorridas nas comunidades de imigrantes, contribuíram para introduzir, na sociedade americana, representações indianas do feminino sagrado. Segundo Huffer (2010), foi a nova lei de imigração de 1965 que mudou aos poucos o perfil dos indianos nos Estados Unidos. Até então, a

maior parte dos imigrantes indianos era composta por trabalhadores que viajaram sozinhos, deixando mães, irmãs e esposas na Índia. A nova legislação permitiu tanto a entrada de profissionais especializados, quanto de mulheres indianas que vieram sob o critério legal de reunião familiar. Essas mulheres trouxeram consigo a religiosidade popular politeísta e ritualística, muito diferente do hinduísmo intelectual e masculinizado conhecido pelos americanos. O encontro entre parentes ensejou, no decorrer dos anos, a construção de templos para a prática de rituais, casamentos e cerimônias hindus. Alguns destes templos foram dedicados às divindades femininas e a figura da mãe divina hindu foi sendo aos poucos introduzida nos Estados Unidos, abrindo o imaginário religioso para as mulheres gurus dos anos 80.

Considerações finais

Nosso objetivo foi compreender as condições que possibilitaram o surgimento de movimentos espirituais de liderança feminina em uma sociedade supostamente patriarcal como a indiana. Os fatores que contribuíram para este acontecimento foram tanto de natureza histórico-social quanto ideológico-religiosa.

O guru pode atuar como mediador cultural, ao unir mundos e fazer circular práticas religiosas, crenças e costumes. Tanto o movimento migratório em direção à Índia, protagonizado por iranianos, gregos, turcos e ingleses, quanto o trânsito de indianos para o Ocidente, a partir das novas leis de imigração americana, tiveram papel fundamental na construção de um novo lugar de atuação para as mulheres indianas.

A emergência de mulheres gurus no início do século XX parece ser um sinal de uma discreta, mas significativa mudança na sociedade indiana e o seu destaque tem crescido, tanto na Índia quanto no Ocidente, embora as mulheres gurus ainda estejam em muito menor número que os homens nessa posição. As condições que possibilitaram que mulheres indianas assumissem o prestigioso lugar de guru religioso tiveram raízes políticas, econômicas e religiosas conectadas em uma rede de influências intercontinentais e revelam muito sobre dinâmica do trânsito e ultrapassagem de fronteiras culturais.

Referências

- BHATTACHARYYA, N.N. *History of the Tantric Religion*. 2. ed. New Delhi: Foundation Books, 2005.
- CANCLINI, Néstor Garcia. *Culturas Híbridas: Estratégias para entrar e sair da modernidade*. 4. ed. São Paulo: Edusp, 2011.
- CARVALHO, José Jorge. Religião, mídia e os predicamentos da convivência pluralista: uma análise do evangelismo transnacional norte-americano. In: MOREIRA, Alberto (Org.). *Sociedade Global: cultura e religião*. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 79-112.
- CENKNER, W. *A Tradition of Teachers*. New Delhi: Motilal, 1983.
- GROSS, Rita M. *Feminism and Religion: an introduction*. Boston: Beacon Press, 1996.
- GRUZINSKI, Serge. *O Pensamento Mestiço*. São Paulo: Cia das Letras, 2001.
- 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: Annablume/PPGH-UFGM; Vitória da Conquista: Edições UESB, 2008. (Coleção Olhares).
- HUFFER, Amanda. Female Immigration as Catalyst for Ritual Practice: A social history of hinduism in the United States. *The Journal of Hindu Studies*, v. 2, set. 2010, p. 189-215.
- MCMULLEN, C. D. *The Nature of Guruship*. Delhi: I.S.P.C.K., 1976.
- MENEZES, J. N. C. *Fronteiras de cultura, continuuns culturais e hibridismo: um tropo enganoso a história do uso de uma metáfora*. Disponível em: <<http://lasa.international.pitt.edu/members/congress-papers/lasa2010/files/2422.pdf>>. Acesso em: setembro de 2012.
- MILL, James. *The History of British India*. London: Baldwin, Cradock and Joy, 1818.
- MLECKO, Joel. The Guru in Hindu Tradition. *Numen*, v. 29, n. 1, jul., 1982. Disponível em: <www.jstor.org/stable/3269931>.
- PAIVA, Eduardo. Apresentação. In: PAIVA, Eduardo França; IVO, Isnara Pereira *Escravidão, mestiçagens e histórias comparadas*. São Paulo: Anablume, 2008.
- PANIKKAR, K.M. *A Survey of Indian History*. Bombay: Asia Publishing House, 1963.
- PECHILIS, Karen (Ed.). *The Graceful Guru: Hindu female gurus in India and the United States*. New York: Oxford University Press, 2004.
- RAVERI, Massimo. *Índia e Extremo Oriente: via da libertação e imortalidade*. São Paulo: Hedra, 2005.
- REBOLLO, Beatriz Moncó. Mediación cultural y fronteras ideológicas. In: LOUREIRO, Ruy Manoel; GRUZINSKY, Serge (Coord.). *Passar as Fronteiras. II Colóquio Internacional Sobre Medidores Culturais. Século XV a XVIII*. Actas. Lagos, 1999, p. 339-354.
- ROSADO-NUNES, Maria José. Gênero e religião. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 13, n. 2, 2005, p. 363-365, maio-agosto 2005. Disponível em: <<http://www.scielo.br/scielo>>. Acesso em: 27 set. 2010.

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

SKANDA PURANA. G. V. Tagare: *Studies in "Skanda purāna"*. Nova Deli: Motilal Banarsidass, 1992.

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

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

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

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

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

TETÁRT, Philippe. *Pequena História dos Historiadores*. Bauru: Edusc, 2000.

¹ Apesar do patriarcado ser considerado dominante, grupos étnicos como os Khasi, Nayar e Garo são exemplos de comunidades existentes na Índia que mantêm uma organização social que pode ser caracterizada como matriarcal, isto é; as mulheres são as chefes de família e/ou do clã, a transmissão de bens se faz a partir dos membros do sexo feminino, a linha de parentesco é matrilinear, e pratica-se a matrilocalidade; os maridos mudam-se para as tribos das esposas.

² Advayataraka Upanishad. Versos 15-18. In: *Os Upanishadas: comentários aos Vedas*. Tradução Raul Xavier. São Paulo: LMI, 1972. p. 86.

³ Sacerdote, a mais alta das quatro classificações hierárquicas do hinduísmo. Joseph W. Elder. Stratification. In: Sushil Mittal & Gene Thursby (Eds.). *Studying Hinduism: key concepts and methods*. New York: Routledge. 2008, p. 354.

⁴ A Índia Antiga comportava uma área geografia bem mais extensa do que a atual nação indiana. Chama-se subcontinente indiano a região peninsular do Sul da Ásia onde hoje se encontram os Estados da Índia, Paquistão, Bangladesh, Nepal e Butão.

⁵ Sidharta Gautama, o Buda e Vardhamana, o Mahavira, ambos nascidos no século VI a. C., são os respectivos fundadores das seitas Budismo e Jainismo. In: Guy Annequin. *As Antigas Civilizações da Índia*. Rio de Janeiro: Otto Pierre Editores, 1978, p. 159

⁶ Os Purānas são compilações de textos orais religiosos e míticos que adquiriram sua forma escrita entre o século III e V d.C.

⁷ Nossa tradução livre para: The Vedas, the Shastras, Purānas, the Itihasas etc., the science of Mantras, Yantras Mohana, Uchatana etc., cults like the Shaiva, Agama, Shakta, etc., and other cults existing in the world today are merely false theories expressed in corrupted words which confuse the ignorant and deluded Jivas. Japa austerities, observances, pilgrimage sacrifice, charity - all these become a mere waste without understanding the Guru Tattva. In: The Guru Gita. Translated by Mark Griffin. Malibu: Hard Light Publishing, 2008. Cap I, lines 19, 20, 21.

⁸ A saga de Rama, rei de Ayodhya, é narrada no épico Ramayana. Cf: Ramayana. Translated by Ralph T.H. Griffith. London: Trübner & Co, 2003.

⁹ Pantajali, século II A.C é considerado o autor do Yoga Sutra, texto fundamental da doutrina Yoga. Massimo Raveri. *Índia e Extremo Oriente: via de libertação e da imortalidade*. São Paulo: Hedra, 2005, p. 58.

¹⁰ As principais escrituras a narrarem a estória de Khrisna são o Mahabharata, o Harivamsa, o Bhagavata Purāṇa e o Vishnu Purāṇa. In: John Bowker. *The Oxford Dictionary of World Religions*. New York: Oxford University Press, 1997, p. 410

¹¹ “O falo é um dos mais notáveis símbolos religiosos do Vale do Indo, sendo um dos mais comuns objetos de culto representativos da energia masculina do universo nos santuários hindus, simbolizando o grande deus Shiva” In: Heirich Zimmer, *Mitos e Símbolos na Arte e Civilização*. São Paulo: Palas Athena, 1989, p. 81.

¹² Nossa tradução livre para: Among rude people, the women are generally degraded; among civilized people they are exalted.[...] When a society develops, the condition of the weaker sex gradually improves, till they associate on equal terms with the men, occupy the place of voluntary and useful coadjutors[...] Nothing can exceed the habitual contempt which the Hindus entertain their women...They are held, accordingly, in extreme degradation. In: James Mill. *The History of British India*. London: Baldwin, Cradock and Joy, 1818, p. 323.

¹³ Vivekananda, Swami. Welcoming Adress. Chigago, 11.09.1893. Disponível em: <http://www.knowledgebase-script.com/demo/article-169.html>. Acesso em maio, 2012.

¹⁴ Vedanta é um dos seis sistemas filosóficos (Darśana) do hinduísmo. Advaita é uma das três escolas vedânticas e se caracteriza pelo monismo, concepção segundo a qual todos os deuses são na verdade, um só. Solange Lemaitre. *O Hinduísmo ou Sanātana Dharma*. Tradução Valeriano de Oliveira. São Paulo: Flamboyant, 1958, p. 45.

¹⁵ Vedanta, conclusão dos Vedas, é a sexta escola filosófica do hinduísmo e sua base doutrinária é a noção de unidade entre o ser supremo, Brahma e o eu individual, Atman. Solange Lemaitre. Obra citada. p. 54.

¹⁶ O hinduísmo é um conjunto de diferentes credos e seitas, e inclui, por exemplo, bhakti, shaktismo, vedanta, yoga e tantrismo.

¹⁷ Para a maioria dos sistemas filosóficos bramânicos, o mundo é governado por leis impessoais, o conceito de Deus seria uma ilusão, um erro subjetivo. N.N. Bhattacharayya. *History of the Tantric Religion*. 2. ed. New Delhi: Foundation Books, 2005, p. 13.

¹⁸ Do início do século XII até a Rebelião Indiana de 1857.

¹⁹ Nossa tradução livre para: The Second World War saw the national movement pitted in opposition to the war policies of the British government in Índia. At the height of the war crisis, the Congress under the leadership of the Mahatma launched the Quit India Movement[...]. Though the government retaliated with unparalleled repression and all who were connected with the leadership of the movement were jailed. In: K. M. Pannikar. *A Survey of Indian History*. 1963, p. 243.

Recebido em 15/09/2013, revisado em 17/12/2013, aceito para publicação em 07/01/2014.