

AS MULHERES TÊM O DIREITO DE SE TORNAREM ASCETAS?

Daniela Bevilacqua



editora
svarupa

AS MULHERES TÊM O DIREITO DE SE TORNAREM ASCETAS?



Autora

Daniela Bevilacqua

Tradução Inglês-Português

Nicoli Eiras

Revisão e diagramação

Gabriella de Alarcón Guimarães

Imagem da capa

<https://www.vosgesparis.com/2014/01/in-love-with-beautiful-identity-of-no.html>

Imagem da contracapa

<https://www.inditales.com/chausath-yogini-temple-hirapur-odisha/>

São Paulo: Editora Svarupa, 2022

Artigo originalmente publicado em inglês na revista Kervan – International Journal of Afro-Asiatic Studies, n. 21 (2017), p. 51 – 79. Disponível em: <https://eprints.soas.ac.uk/24631/1/2269-7948-1-SM.pdf>.

Tradução para o português gentilmente aquiescida pela autora.

É permitida a reprodução parcial do conteúdo deste trabalho e sua difusão, desde que citada a fonte:

Daniela BEVILACQUA. *As Mulheres Têm o Direito de Se Tornarem Ascetas?* São Paulo: Editora Svarupa, 2022. Disponível em: www.svarupa.com.br/biblioteca.

AS MULHERES TÊM O DIREITO DE SE TORNAREM ASCETAS?

Um vislumbre histórico e etnográfico sobre o ascetismo feminino nas religiões hindus

Daniela Bevilacqua¹, 2017

Tradução para o português:

Nicoli Eiras

Este artigo analisa a posição das mulheres no ascetismo indiano a partir de uma perspectiva histórica e antropológica. Apresentando, inicialmente, a visão tradicional que textos bramânicos oferecem sobre o assunto – isto é, as mulheres são inatamente impuras, portanto, não possuem uma inclinação natural para o dharma – o artigo demonstra que as mulheres sempre encontraram caminhos ascéticos para responderem às suas buscas religiosas. Contudo, por esses caminhos serem marcados por obstáculos sociais, as mulheres frequentemente viviam sua experiência religiosa de forma reclusa ou tiveram que quebrar normas sociais de forma revolucionária para segui-los. Como resultado desse desencorajamento, a participação feminina permanece baixa demais para ser reconhecida e tornar-se uma realidade ordinária, ao invés de excepcional, pela lei indiana e sociedades ascéticas. A partir de exemplos do passado e do presente, este artigo demonstra que o ascetismo foi e ainda é um caminho para concretizar um empoderamento individual para aquelas mulheres que deliberadamente o escolheram. Na Índia contemporânea, o papel das ascetas femininas está melhorando graças ao novo contexto histórico: algumas ganharam posição em grupos ortodoxos tradicionais, outras criaram sua própria seita e outras se tornaram ativistas predominantes em movimentos políticos e sociais. No entanto, essas mulheres ascetas e gurus ainda são reconhecidas como indivíduos extraordinários e excepcionais. As mulheres no *sādhu samāj* continuam a experimentar, às vezes, discriminações e dificuldades, já que não podem empenhar-se nas atribuições mais elevadas, salvo alguns casos excepcionais e personagens extraordinárias. Portanto, como o estudo de caso de Rām Priya Dās apresentado neste artigo demonstra, o caminho para o ascetismo ainda é difícil de seguir e precisa de uma motivação profunda e de uma personalidade forte para enfrentar a oposição da família e da sociedade.

¹ Daniela Bevilacqua é uma indianista que usa metodologias etnográficas e históricas para se aprofundar nas questões religiosas da cultura indiana. Em 2006 concluiu seu bacharelado em Línguas Orientais na Universidade de Roma, Sapienza; e em 2009 concluiu seu mestrado, com especialização em História Indígena Moderna e Contemporânea. Concluiu um doutorado em 2015 em “Civilizações, Culturas e Sociedades da Ásia e África”, na Universidade de Roma, Sapienza, e um doutorado em Antropologia na Universidade de Paris X Nanterre Ouest La Défense. Atualmente, é pesquisadora de Pós-Doutorado na SOAS (Universidade de Londres) no Hatha Yoga Project financiado pelo European Research Council.

Este artigo é o resultado de um encontro de sorte que tive durante meu trabalho de campo em Varanasi: enquanto procurava centros religiosos pertencentes à ordem Rāmānandī (*sampradāya*), deparei-me com um templo/*āśram* Rāmānandī administrado por uma mulher, Rām Priya Dās, que pertence ao ramo *tyāgī* do *sampradāya*. *Tyāgīs* são ascetas que seguem uma disciplina religiosa (*sādhanā*) focada em renúncia e austeridades e geralmente têm um estilo de vida errante. Durante meu trabalho de campo, encontrei muito poucas mulheres ascetas Rāmānandī, e encontrar uma envolvida em tal caminho espiritual me levou a me familiarizar com ela. No entanto, como meu trabalho de campo estava prestes a terminar, eu poderia passar apenas algumas manhãs com Rām Priya Dās. Como não consegui obter muitas informações diretamente dela, perguntei sobre o ascetismo feminino às estudantes de bacharelado (*bramhacārins*), ao Jagadgurū do Rāmānandī *sampradāya* que vive em Varanasi e a seus seguidores leigos. Em seguida, confrontei meus dados com os de vários estudos que tratam do tema do ascetismo feminino.

A palavra “ascetismo” na Índia tem vários significados e nem sempre coincide com renúncia (*saṁnyāsa*)², pois pode ser realizado também no âmbito doméstico. Portanto, o ascetismo pode se manifestar em diferentes contextos: localizado dentro do mundo social comum; rejeitando papéis sociais; além das estruturas da sociedade (neste último caso, ascetismo coincide com renúncia). Como afirma Burghart (1983, 643):

A única declaração geral que se pode fazer a respeito do ascetismo nas tradições religiosas do sul da Ásia é a de que todos os ascetas se vêem como seguidores de algum caminho que os liberta do mundo transitório (não do mundo social) e que todos os ascetas se distinguem dos não-ascetas que não buscam tal liberação. Os critérios devem ser especificados em cada caso, pois uma seita não aceita necessariamente os critérios de outras seitas.

A flexibilidade do conceito de ascetismo torna ainda mais claras as limitações sofridas por mulheres que foram (e ainda são) muitas vezes impedidas não só de seguir um estilo de vida ascético errante, mas também de seguir um caminho ascético dentro do domínio doméstico.

Nas últimas décadas, diversos estudos antropológicos analisaram e descreveram o ascetismo feminino, destacando tanto a participação das mulheres nas ordens religiosas tradicionais quanto o desenvolvimento de novos grupos. É difícil ter estatísticas precisas sobre a população ascética total e avaliar a porcentagem feminina: Khandelwal leva em consideração os trabalhos de Denton (1991), Gross (1992), Narayan (1989) e Ojha (1981), e avalia que ascetas femininas podem representar de 10 a 15 por cento de toda a população ascética (1997, 80).

Esses estudos (Clementin-Ojha, Denton entre outros) mostraram que os motivos que podem levar uma mulher a se tornar asceta nem sempre estão ligados a um chamado religioso - que continua sendo, segundo os estudos citados, a

² Como argumentado por Bronkhorst (1993), o ascetismo indiano pode estar ligado a duas tradições religiosas diferentes: uma tem origem védica e se concentra na obtenção de poder sobre-humano por meio de austeridades e sofrimentos autoinfligidos, enquanto a outra é não-védica e usa práticas de meditação e abstinência de atividade para alcançar a liberação do renascimento (*samsāra*).

principal causa -, mas sim a condições críticas, sociais ou econômicas. Por esta razão, as viúvas e toda as mulheres³ sem a proteção de um homem⁴ podem estar sujeitas a situações economicamente precárias e podem decidir iniciar uma vida ascética como uma alternativa digna mais adequada. Como relata Clémentin-Ojha (1998, 5), uma mulher que sai da sociedade “tende a ser suspeita de querer abusar de sua liberdade” e pode se tornar vítima de assédio sexual.

Portanto, o caminho do ascetismo para mulheres foi e ainda é muito mais difícil do que para os homens, e é frequente que a decisão de uma mulher em empreender o caminho ascético seja altamente criticada socialmente. A escolha ascética é vista principalmente como uma autodeterminação que dilacera, pelo menos em certa medida, a imagem usual do gênero feminino e da sexualidade como representada pela tradição bramânica, ou seja, ser completamente dependente e submetida à ordem dominante masculina.

A presença de ascetas e gurus femininos é aceita como excepcional, enquanto o caminho ascético para uma mulher às vezes é preferível para aniquilar a sexualidade perigosa e desenfreada de uma viúva ou mulher que não pode se casar e, portanto, estar sob o controle de seu marido. Em ambos os casos, a asceta feminina se transforma em uma figura maternal socialmente benigna, privada de conotações sexuais e potencialmente nocivas.

Este artigo enquadra o ascetismo feminino em uma perspectiva histórica geral para responder à pergunta se as mulheres tinham e têm efetivamente o direito de se tornarem ascetas e, ao mesmo tempo, indaga se o ascetismo cria um tipo de empoderamento de gênero e um meio de libertar as mulheres dos grilhões de uma sociedade patriarcal.

1. MULHERES EM FONTES BRAMÂNICAS

Para entender porquê as mulheres que desejam se tornar ascetas ou renunciantes têm que enfrentar a oposição da sociedade leiga e dos ascetas masculinos, é necessário introduzir a ideia de mulher e o papel que é atribuído a elas por fontes bramânicas.

Levando em consideração as fontes bramânicas normativas, elas parecem ser internamente coerentes sobre o tema do ascetismo feminino: embora apenas em alguns textos⁵ seja proibido, é sempre desencorajado e considerado

³ A vida de uma viúva é descrita no *Strīdharmapaddhati* e segue as regras do *vidhavādharma*, os comportamentos apropriados de uma viúva. A viuvez é considerada particularmente poluente e desfavorável, pois uma viúva é percebida como não tendo sido forte o suficiente para garantir a longevidade de seu marido. No entanto, conforme relatado por Denton (2004, 43), a realidade que uma viúva tem que enfrentar é moldada não apenas por sanções textuais, mas principalmente pelo contexto social, que muitas vezes é caracterizado pela violência física e emocional. Portanto, para aquelas viúvas que não precisam cuidar dos filhos, o caminho ascético pode representar uma alternativa válida.

⁴ Isso significa mulheres rejeitadas e expulsas por seus maridos, mulheres cujos maridos se tornam renunciantes, mulheres que não podem pagar o dote, mulheres que perderam tudo e não querem passar a vida como mendigas, mulheres impróprias para o mercado do casamento, mulheres que preferem não se casar.

⁵ A saber, *Smṛticandrikā*, *Arthaśāstra* e *Strīdharmapaddhati* (Denton 2004, 23).

impróprio para mulheres. Textos como o *Manusmṛti* e, muitos séculos depois, a *Strīdharmapaddhatī*⁶ explicam que as mulheres devem seguir um *dharma* específico (*strīdharma*), que depende de sua natureza (*strīsvabhāva*) e que é totalmente realizado por meio do casamento, da vida familiar e da criação de crianças.

Conforme descrito por Denton, é devido aos processos de menstruação⁷ e parto⁸ que as mulheres são consideradas inatamente impuras e pecadoras e, portanto, sem inclinação natural para o *dharma*. Por causa dessa impureza, a mulher tem que seguir diversos atos rituais para atingir um estado puro, condição que é compartilhada com os Śudras e, por causa de sua suposta natureza pecaminosa, ela tem que ser controlada e protegida por uma autoridade masculina (2004, 25 -26).

O *Manusmṛti* argumenta que “Mesmo em suas próprias casas, uma mulher - seja ela uma criança, uma jovem ou uma velha - nunca deve realizar nenhuma tarefa independentemente. Quando criança, ela deve permanecer sob o controle de seu pai; quando jovem, sob o comando de seu marido; e quando seu marido está morto, sob o comando de seus filhos. Ela nunca deve procurar viver de forma independente” (Olivelle 2008, 55).

Além disso, como as mulheres são consideradas inadequadas para o conhecimento védico⁹ e para a prática religiosa ortodoxa, elas são iniciadas em sua comunidade por meio do casamento. De acordo com o *Manusmṛti*, o casamento é o sacramento védico para as mulheres e, como consequência, deve ser obrigatório para elas.¹⁰ Isso ratifica que a mulher só pode realizar sua vida no casamento e por meio da família.¹¹

Teoricamente, não há lugar para mulheres no ascetismo bramânico: de acordo com o *Dharmasāstra*, *saṁnyāsa* (renúncia) é estabelecida exclusivamente para homens dos três *varṇas* superiores - os chamados nascidos duas vezes

⁶ Apesar de um período inicial para o *Manusmṛti* (entre 200 AC e 200 DC), o *Strī Dharma Paddhati* foi escrito em Thanjavur no século XVIII por um ministro *paṇḍit* chamado Tryambakayajvan (Leslie 1992, 108).

⁷ Como afirma Olivelle (2008, 115), acredita-se que os fluxos menstruais abrigam criaturas vivas e que não podem ser revelados em público.

⁸ Leela Mulatti mostra que, dentre as cinco poluições (excluindo as poluições mortais e as de casta), três afetam apenas as mulheres: poluição temporária durante a menstruação; poluição durante um período que varia de 5 a 1 mês e meio após o parto; e poluição permanente para as viúvas. Nas duas primeiras condições, uma mulher não tem permissão para qualquer atividade sociorreligiosa (1989, 10).

⁹ Conforme observa A. S. Altekar, nos tempos antigos as meninas se submetiam à cerimônia *upanayana* e eram educadas junto com os meninos. No entanto, por volta de 300 a.c., a educação das mulheres sofreu uma interrupção causada pela nova moda de casamento infantil. Isso significou uma “séria desvantagem para estudos avançados” para as meninas, visto que a idade em que esses estudos costumavam ser realizados, de 12 ou 13 anos, passou a ser a nova idade de se casar. Consequentemente, o *upanayana* foi primeiro reduzido a uma formalidade a cumprir antes do casamento e, em seguida, abandonado por completo (1962, 16).

¹⁰ De acordo com Altekar, uma das razões pelas quais o casamento se tornou obrigatório foi para reagir à adesão de ordens budistas e jainistas por mulheres sem um impulso espiritual genuíno ou sem a permissão dos mais velhos. Os pensadores sociais decidiram evitar esses abusos tornando o casamento obrigatório para as meninas. O casamento não se tornou obrigatório para os homens e, seguindo o pensamento de Altekar, o verdadeiro motivo “parece ter sido o reconhecimento pela sociedade do simples fato de que uma mulher solteira tem que enfrentar maiores riscos na sociedade do que um homem solteiro”, e que “a opinião pública também é muito menos simpática a uma mulher que se extraviou, mesmo a contragosto, do que a um homem que conduz uma vida viciada deliberadamente” (1962, 32-34, 35).

¹¹ Altekar nos informa que no *Mahābhārata* é contada a história de Subhṛū, a filha do sábio Kuni. Seu pai queria que ela se casasse, mas ela preferiu permanecer solteira para praticar penitência severa. No momento de sua morte, ela aprendeu que não poderia ir para o paraíso porque seu corpo não foi consagrado pelo sacramento do casamento (1962, 33).

(*dvija*) - que têm acesso aos Vedas e são qualificados para oferecer sacrifícios. O ascetismo que uma mulher pode empreender está dentro de sua própria vida de casada. Conforme enfatizado por Clémentin-Ojha, a literatura Smṛti ensina uma ética de autoabnegação e equanimidade para as mulheres:

Totalmente dedicadas a seus maridos (*pativrata*) e esquecidas de si, as esposas hindus ideais vivem dentro do padrão de vida de casadas, um estilo de vida austero marcado por privações (como restrições alimentares) e jejuns regulares [...] Por meio da rendição total à vontade de seu marido, sacrificando seu próprio desejo para servi-lo, ela deixa de pertencer a si mesma. (2011, 62)

A vida de casada torna-se então um *sādhana* (disciplina religiosa) e a esposa uma *sādhvī*, forma feminina de *sādhu*, que comumente designa a esposa perfeita e não as ascetas femininas.

2. A PRESENÇA DAS MULHERES NOS CAMPOS RELIGIOSOS: UMA PERSPECTIVA HISTÓRICA

Apesar desses pressupostos normativos, há evidências na literatura indiana de que as mulheres foram capazes de empreender caminhos ascéticos em várias correntes religiosas, especialmente aquelas baseadas no princípio feminino e naquelas voltadas para *bhakti* (devoção), bem como nas ordens ortodoxas. Como sugere Marie-Thérèse Charpentier, é provável que as representações na literatura dharmica e sástrica sejam de mulheres idealizadas e de comportamentos idealizados para mulheres, pretendidos como símbolos, que não são completamente representativos das mulheres como agentes (2010, 32).

As antigas *Upaniṣads* retratavam as mulheres como intelectuais e especialistas em assuntos religiosos. Pechilis dá o exemplo da *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* em que três tipologias de mulheres são apresentadas durante a interação com o sábio Yājñavalkya (2004, 12-13). Gārgī, uma filósofa com sólida educação em conhecimento sagrado, é descrita questionando Yājñavalkya sobre a natureza de Brahman.¹² Diz-se que a esposa de Yājñavalkya, Maitreyī, “participou de discussões teológicas”, o que demonstra que ela recebeu uma educação em assuntos religiosos; enquanto a segunda esposa de Yājñavalkya, Kātyāyanī, é descrita como preocupada principalmente com “assuntos femininos”. Altekar (1962, 12), relatando outros exemplos, afirma que essas filósofas “costumavam ficar solteiras ao longo da vida para realizar suas experiências espirituais sem entraves”.

Descrições de mulheres como filósofas, eremitas e renunciantes estão presentes no *Mahābhārata*, no *Rāmāyaṇa*, no *Kathāsaritsāgara*, mas também em dramas e poemas sânscritos. Por exemplo, em *Śākuntala*, Kālidāsa apresenta uma asceta errante (*parivrajikā*) chamada Paṇḍitā Kauśikī, bem versada nos Vedas. No *Dāśakumāracarita* (século 7 a 8), Daṇḍin se refere a uma asceta que está sofrendo penitências severas. O *Mattavilāsa* de Mahendravikramavarma (século

¹² Altekar afirma que “o tema de sua investigação era de caráter tão abstruso e esotérico que Yājñavalkya se recusou a discuti-lo em público [...] ela era versada em dialética e uma filósofa de alto nível” (1962, 12).

VII) e o *Malatimādhava* de Bhavabhūti (século VIII) apresentam mulheres seguidoras de seitas ascéticas extremistas (Clémentin-Ojha 2011, 63).

As correntes *bhakti*, que se espalharam por diferentes regiões indianas desde o século VIII da Era Comum, deram importância à devoção e à entrega a Deus por um caminho baseado no amor, onde a mediação de brâmanes e textos sânscritos não eram necessários. A ideologia *bhakti* se espalhou em várias direções, de modo que o termo abrange um grande número de grupos e tradições ortodoxas e reformistas.¹³ Como *mokṣa* (liberação) dependia de Deus, e todos os seres humanos eram considerados iguais perante Deus, teoricamente gênero e status não eram fatores discriminatórios para seguir a corrente *bhakti*. Portanto, à medida que o devocionalismo se tornou central para a religiosidade das mulheres, elas passaram a ter o direito de participar ativamente das atividades religiosas (Denton, 1992, 213).

Outra corrente que aceitou mulheres foi formada por grupos *Śakta*. Denton define *Śaktismo* como a adoração da Deusa, e o *Tantrismo* como a adoração do feminino por meio de “formas rituais de indulgência sensual e busca de poderes ocultos” (2004, 118). Essas correntes religiosas consideram *Śakti* o poder de Deus. Conforme argumentado por Gupta (1992, 205), “personificada como uma Deusa, Śakti é descrita como sendo criada a partir da consciência resplandecente de Deus”, o meio pelo qual Deus cria o mundo: “como o mundo é criado a partir dela e mantido nela, é considerada a Mãe cósmica que criou o mundo e o nutre” (1992, 207). Por causa de sua potencialidade para serem mães, as mulheres estão mais próximas de *śakti* do que os homens, e ser mulher é considerado uma bênção em si, razão pela qual muitos textos religiosos *Śāktas* oferecem um tratamento respeitoso às mulheres. Portanto, as mulheres gurus eram (e ainda são) até preferidas nas escolas tântricas. Denton enfatiza que há dois temas proeminentes na prática tântrica: a centralidade do corpo como um veículo para alcançar a salvação e a inversão do padrão das relações sociais. Isso permitiu às mulheres ignorar o *strīdharmā*, ter um parceiro sexual, usar intoxicantes e “se envolver em todos os tipos de atividades que nenhuma mulher tradicional ou ortodoxa sonharia em fazer” (Denton, 1992, 229). Além disso, a adoração de virgens e mulheres casadas como símbolos da deusa, encontrada entre os grupos tântricos, “instila um senso de respeito próprio e confiança nessas e em outras mulheres da comunidade e também ensina aos homens novas maneiras de olhar para as mulheres de sua comunidade” (Gupta, 1992, 207).

Porque as mulheres deviam compartilhar o mesmo estado religioso dos Śūdras, até mesmo as ordens ortodoxas que concediam a oportunidade aos Śūdras de entrada ao *saṃnyāsa* permitiam frequentemente o mesmo direito às mulheres.¹⁴ Além disso, como observa Clémentin-Ojha (2011), dada a presença de várias ordens subsectárias e a autonomia dos gurus na seleção e recrutamento de discípulos, as mulheres também eram admitidas em alguma seção das ordens que tradicionalmente não concediam seu recrutamento. Por exemplo, o ortodoxo Daśanāmī *sampradāya*,

¹³ Para uma análise adequada das seitas ortodoxas e reformistas, ver Tripathi (2007).

¹⁴ Como relata Olivelle (280), embora a renúncia de Śūdras e mulheres fosse considerada ilegítima pelos *Dharmasāstras*, era um fenômeno comum na Índia antiga. Este fato foi reconhecido por lei. Śūdra e renunciantes do sexo feminino tinham uma situação legal; várias disposições da lei hindu tentam regular suas relações com a sociedade.

cuja organização remonta a Śaṅkarācārya, teoricamente não admite que mulheres entrem no *saṃnyāsa* porque Śaṅkarācārya, que era um brâmane ortodoxo, não aceitava a presença feminina entre ascetas. No entanto, é provável que, devido ao fato de alguns grupos de *sādhus* (conhecidos como *nāgās*) permitirem a iniciação para Śūdras, até mesmo as mulheres puderam ser iniciadas nesses subgrupos.

Como já foi mencionado, uma tradição sectária que reconhecia o direito de *saṃnyāsa* às mulheres é a do Rāmānandī *sampradāya*, uma ordem Vaiṣṇava supostamente estabelecida por Rāmānanda por volta do século XVIII. Diz-se que Rāmānanda deu a iniciação (*dīkṣā*) a qualquer pessoa, sem considerar a casta, afiliação religiosa ou gênero. O fato de ele ter dado *dīkṣā* às mulheres também era atestado pela presença de duas mulheres em seu círculo de doze discípulos: Padmāvati e Susrī. Ele ensinou que os seres humanos têm a mesma possibilidade de desenvolvimento religioso, porque o caminho de *bhakti* é feito de amor, devoção e entrega completa a Deus.¹⁵

Uma mulher que conseguiu uma vida ascética pode escolher o caminho de acordo com suas crenças religiosas e histórico de vida.

Mulheres conectadas com o culto Śaiva podem escolher se tornar *saṃnyāsiniṣ* (iniciadas em uma linhagem do Daśanāmi *sampradāya*), enquanto aquelas influenciadas por correntes *śāktas* e tântricas são geralmente chamadas de *yoginīs*, nome também usado para ascética feminina da seita Nāth.

Aquelas devotadas a Viṣṇu ou a um de seus *avatāras* podem seguir o caminho ascético presente nos vários *sampradāyas* Vaiṣṇava e se tornar *vairāginīs* (desvinculadas do mundo) ou *tyāginīs*, mas também podem viver como *brahmacārinīs* (virgens) em instituições femininas ou em sua vida matrimonial.

Uma posição particular é ocupada por mulheres renunciantes Baul, da Bengala Ocidental e de Bangladesh, que se definem como *saṃnyāsiniṣ*, *tyāginīs* e *vairāginīs*, mas sua vida ascética é baseada em rituais de práticas sexuais, já que as renunciantes Baul devem estar em um casal.¹⁶

Existem exemplos de vida ascética levada também no casamento, como sugere o trabalho de Frank Ernest Keay (1995) sobre a *panth* Kabīr. Ele diz que em uma seção da *panth* há *vairāginīs* que geralmente são esposas de homens que se tornaram *vairagīs*. Da mesma forma, podemos supor que as esposas de *sādhus* chefes de família, como as *gharbhārīs* da *panth* Rāmāvat citadas por Horstmann (2003, 107), também levam uma vida ascética. O fato de a esposa de um asceta chefe de família seguir o caminho de seu marido não é incomum: um exemplo famoso é dado por Sarada Devi, esposa de Ramakrishna que, após a morte de seu marido, se tornou a guru de seus discípulos.

Outro exemplo é dado pelo Swāminārāyana *sampradāya* (início do século XIX). Como explica Raymond William, existem mulheres ascetas no grupo conhecido como *sāṃkhya yoginīs* que recebem a iniciação da esposa do *ācārya* do *sampradāya*. Elas vivem em templos femininos seguindo regras ascéticas rígidas, cuidando do lugar e fazendo

¹⁵ Outras ordens religiosas primárias que apoiam a presença feminina foram os Mahānubhāv em Maharashtra, as Nāth yoginīs e os Bāul de Bengala (Clémentin-Ojha 2011, 64).

¹⁶ Sobre a posição de mulheres na tradição Baul, ver Knight (2006, 191).

discursos para mulheres.¹⁷ Da mesma corrente hindu moderna, existem *brahmacārinīs* e *saṃnyāsiniīs* que pertencem a novos grupos liderados por gurus femininos e masculinos.¹⁸

As aparências externas das ascetas femininas são codificadas de acordo com o grupo pertencente. Conseqüentemente, *vairāginīs* e *brahmacārinīs* se vestem de branco, amarelo ou laranja-claro; *saṃnyāsiniīs* em açafrão, enquanto *yoginīs* em açafrão ou vermelho, como as *bhairavīs*; *sāṃkhya yoginīs* usam roupas vermelho-escuras. Além disso, o *mālā* (colar) que elas usam revela sua afinidade, *rudrākṣa* para grupos śaiva, *tulsī* para Vaiṣṇava, bem como o *tilak* que elas aplicam na testa. Para generalizar, pode-se dizer que um *tilak* com linhas horizontais manifesta uma afiliação śaiva e śākta, enquanto duas/três linhas verticais uma Vaiṣṇava, embora as subdiferenciações sejam inumeráveis (ver Entwisle 2003). As ascetas femininas podem ter o cabelo raspado ou podem mantê-lo curto ou solto ou ter *jaṭā*, penteados que contrastam com o estilo tradicional amarrado de uma dona de casa hindu (Clémentin-Ojha 2011, 64).

O estilo de vida de uma asceta feminina depende do *sādhana* específico que ela decide seguir. Conforme descrito por Clémentin-Ojha (2011, 64):

Suas práticas ascéticas também diferem dependendo se atribuem importância ao corpo como um veículo de liberação espiritual, às práticas devocionais ou às atitudes extáticas. Enquanto algumas mostram pouca consciência do mundo externo, outras seguem estritamente as regras convencionais de comportamento social. *Em tudo isso, na verdade, elas não diferem sensivelmente dos ascetas masculinos* [meus grifos]. E assim como os ascetas homens, elas dependem de discípulos leigos generosos para sua sobrevivência diária e para a organização de muitos aspectos práticos de sua vida.

As renunciantes têm que decidir se querem ter uma vida itinerante, vagando de um local de peregrinação para outro, ou se estabelecem em *āśrams* ou outras instituições religiosas. Aquelas que continuam viajando geralmente se deslocam em grupos para se proteger. Como Hausner e Khandelwal argumentam, “uma comunidade de mulheres é protegida dos homens, dos pessimistas e de membros da comunidade de chefes de família que duvidam, estão zangados ou ressentidos, podendo usar a lógica de que, se uma mulher rejeitou seu lugar no mundo, ela pode ser tratada com violência ou desrespeito, como se ela não fosse mais verdadeiramente um membro da sociedade” (2006, 8). A mobilidade que um asceta pode ter pode ser, segundo Hausner e Khandelwal, é uma variável real para levar uma mulher a empreender o caminho religioso. Ter um estilo de vida errante é considerado uma prova de força porque geralmente as mulheres na Índia têm medo de viajar sozinhas e, em muitos casos, nem mesmo têm permissão para fazê-lo (2006, 9). No entanto, como enfatizado por Khandelwal “uma túnica ocre por si só não oferece uma fuga das preocupações cotidianas de ser mulher no norte da Índia” (1997, 91).

¹⁷ Ver Williams (2001, 117).

¹⁸ Tripathi dá o exemplo de Bhagwan Rajneesh, conhecido como Osho, que fundou uma nova instituição ascética chamada New-Sannyas, onde as mulheres tinham o direito de se tornarem renunciantes (2007, 244).

Essa afirmação nos traz de volta à questão das dificuldades que as mulheres enfrentam antes de empreender o caminho ascético, uma vez que essa opção de vida é criticada não só pelos leigos, mas muitas vezes também pelos ascetas. Na primeira seção, descrevi a ideia bramânica das mulheres, agora vou me concentrar na perspectiva ascética que ajudará ainda mais a compreender as razões de tais obstáculos.

3. MULHERES NO DIFÍCIL CAMINHO ASCÉTICO: EXEMPLOS DO PASSADO

O ascetismo é visto como uma prática e um caminho para os homens, em que uma das práticas mais importantes a seguir é o celibato. A importância do celibato leva a uma abordagem negativa em relação às mulheres: a presença de mulheres é negativa porque elas são sexualmente perigosas. De acordo com Olivelle, nas obras ascéticas há alusões frequentes à natureza sórdida do corpo de uma mulher e aos perigos que as mulheres representam por serem vistas como objetos de desejo (2008, 111). Um texto ascético declara: “um homem se embriaga tanto por ver uma jovem quanto por beber álcool. Portanto, o homem deve evitar de longe uma mulher, de quem a mera visão é veneno”(2008, 112).

Ao longo dos séculos, retratos gerais de mulheres ascetas as descrevem como “mulheres indomáveis, egoístas, destrutivas e maliciosas com poderes ocultos, que atacam os renunciantes do sexo masculino, encantam, prendem e abusam deles fisicamente” (Gold 2006, 256).

Encontramos esse retrato no *Parcaī* do século XVII, escrito por Anantadās, um asceta Rāmānandī (o *sampradāya* ao qual Rām Pīya Dās também pertence). No *Parcaī* dedicado a Pīpā (um discípulo de Rāmānanda), a descrição que Anantadās faz de um discurso entre Rāmānanda e as esposas de Pīpā demonstra a possibilidade de mulheres seguirem o caminho ascético:

Ele [Pīpā] vagará por terras estranhas, vivendo de esmolas, com a cabeça raspada e as vestes de um asceta, ele abandonou todo o apego à casta, status e honra familiar. Um rei e um mendigo são iguais aos seus olhos. Ele não pensa em sono, fome, dor ou prazer. Às vezes ele pode usar roupas, outras vezes ele vai nu. Este é o meu caminho, considere se você pode caminhar nele. [...] Se vocês podem fazer o mesmo, podem vir com a gente, moças.¹⁹

No entanto, a própria ideia de Anantadās parece diferente quando ele diz:

As mulheres têm mentes confusas, não conseguem distinguir o mal do bem. Qual é o sentido de serem instruídas por um swami? Elas são impuras e sempre cheias de desejo. Uma mulher é chamada de fonte de desacordo e dor. Deuses, homens e demônios - ela os reduz a nada. Ela atrai a todos com sua beleza e dança, não deixando nenhum refúgio nem no inferno. Uma mulher não deixa ninguém, ela seduz chefes de família e ascetas. (2.6b 1-2)

¹⁹ Ver Winand (2000, 156).

Ele continua: “algumas mulheres te levam direto para o inferno, enquanto outras te levam ao caminho de *bhakti* (2.7-11)”. Esta exemplificação da feminilidade é representada pela esposa de Angad:

A esposa de Angad era uma senhora excelente que cuidava bem de seu amado. [...] Abençoada é a mulher que faz bem para o marido e impede sua queda. (2.11-12)

Assim, mesmo em um *sampradāya* que deveria aceitar a todos, um de seus mais conhecidos *sādhus* do século XVII compartilhou uma ideia bramânica generalizada sobre as mulheres, aceitando o ascetismo apenas para aqueles que estavam prontos para seguir o caminho árduo dos renunciantes, enquanto apoiava a ideia de *pativrata*.

Fontes medievais, como hagiografias, poemas devocionais, autobiografias e estudos contemporâneos são fontes importantes para se ter vislumbres de vidas reais. Eles descrevem a vida difícil que uma mulher tem que enfrentar para satisfazer sua busca religiosa se isso a levar para fora dos limites da vida como socialmente construída. Também há casos de mulheres casadas que, assim que decidiram dedicar a vida à realização espiritual, tiveram que enfrentar tensões criadas pela família, pois deveriam seguir a conduta normal esperada das mulheres. A culpa social frequentemente aparece em lendas, contos populares e biografias, independentemente dos caminhos religiosos ascéticos que as mulheres tentaram empreender.

Temos os primeiros vislumbres da dificuldade que uma mulher pode enfrentar antes de empreender um caminho religioso/ascético de Tamil Nadu. Gupta relata a história de Ammaiṃyār, presente no *Periṃyapurāṇam* de Cekkīlār (século XII). Ela foi uma santa-poetisa do século VI, muito respeitada por outros poetas e devotos śaivas. A história conta que ela era uma bela mulher que, por meio de suas práticas religiosas, foi capaz de adquirir tais poderes ocultos para assustar seu marido e forçá-lo a abandoná-la. Portanto, ela decidiu deixar sua casa para praticar a devoção na floresta, onde obteve duas bênçãos de Śiva: tornar-se um fantasma feio e testemunhar a dança de Śiva (Gupta, 1992, 196-197). O novo estado de Ammaiṃyār enfatiza que ela está fora do mundo social “normal”, tornando-se, de acordo com Denton, um protótipo de *aghorinī*, “uma forma humana de Bhairavī, contraparte feminina de Bhairava, Śiva como *ghoul*” (2004, 164).

No século XII, há o exemplo de Mahādevī, um śaiva *bhaktā* que se tornou membro da seita Viraśaiva.²⁰ Ela deixou o marido após o casamento, pois ele não se tornou um devoto śaiva como prometido. Como diz Gupta, “Mahādevī ficou tão zangada e frustrada que deixou o lar conjugal e descartou tudo o que possuía, incluindo suas roupas. Ela vagava sozinha e nua, seus longos cabelos desgrenhados cobrindo sua nudez” (1992, 198). Mahādevī dedicou sua vida à devoção do Śiva *lingam*, então ela entrou no grupo Viraśaiva em Kalyani, onde Allammā Prabhu a iniciou.

Ela começou uma vida vagando e mendigando, vivendo em cavernas, seguindo um caminho ascético baseado na renúncia física e disciplinas rígidas. Denton argumenta que seus contemporâneos do sexo masculino a reconheceram

²⁰ Para obter informações específicas sobre o status privilegiado das mulheres no grupo Viraśaiva em comparação com a média das mulheres hindus, consulte Leela Mullatti, **Movimento Bhakti e o Status das Mulheres**, Abhinav Publishers, 1989.

como uma mulher iluminada e continuaram transmitindo sua conquista espiritual por meio de seus versos religiosos (2004, 154).

Outra vida exemplar é a de Lalleśvarī (século XIV), uma mulher brâmane da Caxemira, que foi expulsa de seu lar conjugal por sua sogra porque nunca teve filhos e tinha um profundo espírito religioso e independente (Gupta 1992, 200). Em vez de voltar para sua casa natal, Lalla decidiu assumir a vida de uma mulher renunciante tântrica praticando yoga: ela começou uma vida errante vestindo poucas roupas,²¹ seguindo o caminho da mão esquerda da tradição tântrica, usando vinho e carne em suas ofertas religiosas. De acordo com Gupta, Lalla levou a vida de um *avadhūta*, um mestre tântrico que percebe a verdadeira natureza da realidade tornando-se indiferente às normas sociais e religiosas. É provável que seu modo de vida antissocial lhe tenha causado críticas e até abusos, como ela relata em alguns de seus poemas. No entanto, ela foi capaz de superar essas críticas e conquistar o respeito da sociedade com sua espiritualidade honesta: por meio de seus comportamentos extáticos e visão religiosa profunda, ela conquistou o respeito de expoentes da tradição da Caxemira e dos sufis de seu tempo (1992, 201).

Nos séculos XV-XVI, existe o famoso exemplo de Mīrā Bāī. De acordo com a tradição, ela era uma princesa Rajput casada com Bhoj Raj, filho de Rana Singh. Até a morte de seu marido, ela tinha permissão para adorar Krishna de acordo com seu desejo, passando a maior parte do tempo no templo cantando e dançando diante da imagem, entrando em *samādhi* (profundo estado de meditação). Quando seu marido morreu, os parentes do marido de Mīrā começaram a desaprovar seu estilo de vida, que, como também escreve Nābhādās²², era contra os deveres domésticos e a modéstia. Eles pediram que ela agisse conforme fosse apropriado e também tentaram matá-la, mas Mīrā foi milagrosamente salva. Provavelmente depois desses episódios, ela voltou para a casa dos pais, para se mudar para Dwarka sob a proteção de seus irmãos e primos (Gupta 1992, 204). Embora Mīrā estivesse completamente absorta em seu *sādhana* religioso, sem se importar com a culpa da sociedade, ela não podia desconsiderar totalmente suas responsabilidades sociais, tendo que se comprometer a continuar a viver em sociedade (Gupta, 1992, 202-204).

Outro exemplo de ascetismo com permanência na sociedade é o de Bahinā Bāī (1628-1700), que devotou sua vida às práticas espirituais e ao dever para com o marido. Em sua autobiografia, Bahinā Bāī conta que se tornou devota de um santo de casta inferior, Tukārām, e concentrou sua profunda devoção em Viṭhoba, uma forma de Viṣṇu. Gupta explica que seu marido não queria que ela participasse das sessões de canto de Tukārām porque, conforme ela começou a ter transe, as pessoas começaram a vir para sua casa para visitá-la, um acontecimento vergonhoso para uma respeitada família brâmane. Como a própria Bahinā escreve, seu marido tentou mudar sua atitude, mesmo com violência (1992, 204). Gupta relata que ela finalmente resolveu o conflito “internalizando totalmente suas atividades religiosas”, sonhando que o santo Tukārām a havia dado iniciação. Ela era uma esposa obediente, mas mentalmente renunciara a todos os apegos à vida: quando se tornou mãe, não aceitou o filho como filho, mas como aspirante

²¹ De acordo com Denton, ela obteve *mokṣa* após vencer um debate intelectual sobre sua nudez (2004, 156).

²² Nābhādās foi um asceta do Rāmānandī *sampradāya* que escreveu no início do século XVII o *Bhaktamāl*, uma guirlanda espiritual cuja semente é onde vivem bhaktas exemplares. Mīrā Bāī é a única mulher a encontrar um espaço adequado nele.

religioso e amigo. Dessa forma, ela foi capaz de “reconciliar-se em ficar em casa como uma esposa humilde e conter seu desejo de visitar templos” (1992, 205).

Estes relatos são apenas alguns exemplos de personagens religiosas femininas que foram de alguma forma²³ capazes de criar modelos religiosos que as ascetas posteriores levaram em consideração para justificar sua atitude religiosa.²⁴ A escassez de narrativas sobre ascetas femininas no passado é uma prova de que as obras literárias, especialmente as não autobiográficas, foram altamente influenciadas pelos valores patriarcais da sociedade e foram distorcidas por escritores do sexo masculino. Portanto, pelo fato de os comportamentos das ascetas femininas representarem um desafio para a sociedade em que viviam e não serem o esperado das mulheres, foram descritos principalmente em casos excepcionais e, por consequência, não foram modelos a serem imitados.²⁵ Referindo-se aos autores Vaiṣṇava que tiveram que escrever sobre Sītā Devī - que se tornou uma guru após a morte de seu marido, na segunda geração após Caitanya (séc. XVI) - Manring sublinha que “eles tiveram que encontrar uma maneira de falar sobre ela que deixasse claro que seu caso era muito incomum, para que outras mulheres não desenvolvessem aspirações semelhantes” (2004, 61).

Na próxima seção, fornecerei um exemplo contemporâneo, apresentando o personagem de Rām Priya Dās.

4. UMA MULHER NO CAMINHO ASCÉTICO: RĀM PRIYA DĀS

Eu conheci Rām Priya Dās no templo Rām Jānkī, um templo/*āśram* perto de Maṇikarnikā Ghāṭ em Varanasi, que está sob sua gestão. A primeira vez que a conheci, estava no final do meu trabalho de campo, então não tive a oportunidade de coletar muitas informações. Porém, alguns anos atrás, durante outro trabalho de campo, pude ficar mais tempo com ela e criar um relacionamento mais próximo. Ela sempre respondeu gentil e abertamente às minhas perguntas, e aos poucos também me contou alguns episódios de sua infância, apesar de muitas vezes ascetas não quererem compartilhar seu passado, pois deveriam estar desvinculados de sua vida social anterior. Graças à relação de amizade que construímos, pude reunir pedaços de sua história de vida para traçar aqui seu retrato e seu caminho rumo ao ascetismo.

²³ Usei o termo “de alguma forma” (no idioma inglês original, *somewhat*) para enfatizar que essas histórias não representam um retrato completo dos personagens e, de fato, como observa Clementin-Ojha, “a principal evidência de sua existência está em seus próprios poemas.” (2011, 64).

²⁴ Um exemplo posterior é oferecido por Banāsā, uma santa do século XIX. De acordo com Horstmann, “a persona que ela veio a ser foi criada no modelo do exemplo da *bhakti* feminina Mīrā Bāī, e a maneira como ela experimentava e articulava o que vivia foi moldada pela tradição da *bhakti* feminina também” (2003, 11).

²⁵ Como Gold argumenta, ainda hoje existem homens Rajput que não apoiam o exemplo de Mīrā e, em vez disso, apoiam e justificam a tentativa feita por seus parentes de matá-la (2006, 263).

Rām Priya Dās é uma daquelas mulheres que acha a vida de casada inadequada, enquanto sente um forte chamado espiritual. Quando ela tinha apenas seis anos de idade,²⁶ costumava frequentar uma prática religiosa, em uma caverna, que um *tyāgī* realizava (Śrī 108 Śrī Rāmcarāṇ Dās Tyāgī jī, que se tornaria seu guru). Ela continuou a comparecer e a considerá-lo por seis anos, chorando desesperadamente quando seus pais não a deixavam ir. Normalmente, eles iam buscá-la quando o sol estava alto sobre a caverna em que o *tyāgī* estava realizando suas austeridades, pois naquela hora tinham a certeza de que ele já havia saído para fazer sua refeição (apenas leite) e que ele tinha dado um pouco para a menina como alimento sagrado (*prasād*).

Quando Rām Priya Dās tinha doze anos, ela passou um ano fazendo *sevā* (serviço) no *āśram* Śrī Rāmcarāṇ Dās e, quando tinha treze anos, foi iniciada na ordem Rāmānandī e começou a praticar yoga. Obviamente, sua família não apreciou seu envolvimento no *sādhana* e tentou fazê-la mudar de ideia, mas, finalmente, teve que reconhecer seu compromisso sério e seu desejo de continuar a vida ascética. Quando ela foi iniciada, sua família cortou todo relacionamento com ela, e Rām Priya Dās tornou-se parte do *sādhu samāj*: “Isso é algo natural”, ela me disse, “uma vez que você atravessa as fronteiras da comunidade leiga e entra nessa nova, todos são seus irmãos e irmãs.”²⁷ Ela não sentia ter perdido uma família, mas sim tê-la mudado. No entanto, mesmo que não o dissesse abertamente, a entrada nesta nova família não foi tão fácil, por ser mulher. Ela me disse que seu guru a treinou adequadamente para que ela pudesse se comportar corretamente em diferentes situações e com pessoas diferentes, especialmente com gurus importantes, para ganhar seu respeito e aceitação.

Como todas as *tyāgīs*, Rām Priya Dās tem *jaṭā* (cabelo com nós) e usa roupas ocres claras sem costura, brincos e um *mālā* (colar) feito de tulsī – manjeriço – a planta sagrada para Viṣṇu. Em sua testa, o *tilak* Rāmānandī: duas linhas brancas que se unem entre as sobrancelhas e se estendem um pouco no nariz, com uma linha vermelha no meio.

Ela seguiu seu guru até Varanasi 27 anos atrás, no Rām Jānkī Mandir, um lugar apoiado especialmente por devotos de Gujarat. É um edifício de quatro andares, com um templo de Hanumān no terreno baixo e um templo de Ram no primeiro andar. No primeiro andar, há também a cozinha e a sala de Rām Priya Dās; no segundo e terceiro andares, há salas para receber ascetas e peregrinos. Quando Śrī Rāmcarāṇ Dās decidiu deixar o templo para continuar seu *sādhanā* em Gujarat, ela se tornou a *mahant* do lugar.

Não são muitas as pessoas que frequentam o Rām Jānkī Mandir, muitas vezes são peregrinos de Gujarat, já que o templo é na verdade mantido por um Trust estabelecido em Rajkot, Gujarat. No entanto, esse baixo fluxo não incomoda Rām Priya Dās, que continua a viver sua vida de acordo com o ritmo do templo. Lá, as *bhajans* (canções devocionais) são cantadas desde o início da manhã até tarde da noite, com uma pausa apenas às 12h, quando o deus

²⁶ Naquela época, ela também tatuou os nomes de Rām e Sītā (as principais divindades do Rāmānandī *sampradāya*) no seu braço sem avisar seus pais. Normalmente, as meninas indianas tatuam o nome de seus maridos, mas ela me disse que, mesmo naquela idade, sabia que seu caminho estaria sob a proteção de Rām e Sītā. Ela escondeu a tatuagem até que estivesse completamente curada.

²⁷ Entrevista, fevereiro de 2013.

é alimentado e o templo é fechado até as 16h. De manhã, os *sādhus* preparam *prasād* para devotos e ascetas, às vezes com a ajuda de Rām Priya Dās.

Rām Priya Dās não está envolvida em atividades sociais, as quais ela não considera como “trabalho para *sādhus*”, diferente do comportamento de muitas gurus que focam suas atividades em *sevā* e trabalho social. Seu *sādhanā* é baseado em yoga, que ela dominou completamente, conforme mostrado nas fotos nas paredes do templo: Rām Priya Dās de treze anos é mostrada fazendo vários *āsanas* difíceis vestindo roupas brancas simples sem costura, enquanto em outras fotos ela faz o *nām jāp* com um *tulsī mālā*. Mais duas fotos a mostram fazendo *tapasya* (atividades extenuantes destinadas a focar a mente e melhorar a força religiosa): durante um *tapasya* ela permaneceu em pé por um ano em ambos os pés e um ano em pé apenas em um pé; para o segundo *tapasya*, ela foi coberta com solo por nove dias até o surgimento das sementes de painço do solo. Ela me disse que havia realizado este *tapasya* nove vezes em diferentes lugares da Índia.

Hoje, sua rotina diária é completamente influenciada por seu *sādhanā*: ela se levanta às 3 horas todas as manhãs e das 3h30 às 5h ela faz *prāṇāyāma*, *āsanas* e *vyāyam* (exercícios) e principalmente meditação. Então, ela passa algumas horas pela manhã e à noite fazendo *adhyāya*, que é ler e estudar livros religiosos. Essas leituras têm um propósito devocional, pois, segundo ela, a devoção é a base de cada ação e é o caminho que leva à graça de Deus.

Quando perguntei a ela sobre o baixo número de ascetas femininas no *sampradāya*, ela respondeu que não é tão baixo, mas que é mais difícil ver *sādhus* femininas, já que a maioria delas vive em *āśrams* e, portanto, têm menos visibilidade em comparação ao homem. Ela deu o exemplo de seu *āśram* anterior em Gujarat, onde viviam praticamente dezenas de *sādhus* femininas. Ela concordou em dizer que poucas mulheres seguem o caminho de *tyāgī*, pois é um caminho árduo, baseado em esforços físicos e mentais, muito mais difícil do que o caminho de *saṁnyāsīnīs*, cujo número está realmente aumentando. Ela não apoia completamente a disseminação de gurus femininos, pois elas atuam contra a tradição ascética, especialmente a tradição Daśanāmi, onde Śāṅkarācārya proibia *saṁnyāsa* para as mulheres. No entanto, ela também defende o reconhecimento dos direitos das mulheres ascetas: ela apoia a criação de uma *mahila akhārā* para organizar o acampamento das mulheres ascetas no Kumbh Melā e seu banho nos dias mais sagrados.

A atitude de Rām Priya Dās em relação à vida ascética é ortodoxa no sentido de que ela respeita profundamente e segue as regras internas do Rāmānandī *sampradāya* e da sociedade ascética, que é principalmente para homens. Ela aceita a regra de que não pode dar *dīkṣā* (iniciação) a ninguém, nem mesmo a leigos.²⁸ Esta regra não permite que ela se torne uma guru e, por consequência, ela não pode começar uma tradição (*paramparā*) ou continuar uma tradição para passá-la adiante. Na verdade, uma disciplina religiosa é transmitida por um guru por meio de seus discípulos (*guru-śiṣya-paramparā*) e é por causa desses *paramparās* que várias tendências religiosas se formam em um

²⁸ Clementin-Ojha descreve uma *vairāginī*, Rām Dulārī Dāsī, que, em vez disso, começou a ter discípulos após a morte de seu guru e seus discípulos forneceram a ela um *āśram* quando ela ficou muito cansada para perambular (1988, 5).

sampradāya.²⁹ Por essa razão, uma garota que vivia no templo foi iniciada por um guru *tyāgī* do sexo masculino da ordem. Essa garota era deficiente mental e não realizava as práticas ascéticas, então costumava passar seu tempo ajudando Rām Priya Dās a cozinhar e a limpar o lugar. No entanto, Rām Priya Dās encontrou uma maneira simples de fazê-la realizar um tipo diferente de *nām jāp*: ela ensinou a menina a escrever o nome de Rām em um caderno, para que ela pudesse preencher as páginas com a repetição do nome de Deus.

A história de Rām Priya Dās mostra que ela teve que lutar contra sua família para seguir o caminho ascético, e que somente o rigor e o respeito das tradições a tornaram capaz de alcançar sua posição real e o apoio entre outros Rāmānandīs. Na verdade, ela precisava do apoio do Jagadguru Rāmnaresācārya quando chegou ao templo Rām Jankī com seu guru (a ideia de que um *tyāgīnī* e um *tyāgī* viviam no mesmo templo havia levantado rumores). Mais tarde, ela teve que enfrentar críticas quando começou a administrar o templo, embora em Benares existam muitos centros religiosos dirigidos por mulheres.³⁰

Eu coletei diferentes observações sobre Rām Priya Dās após nossos encontros, úteis também para adicionar mais observações sobre o ascetismo feminino e para introduzir outro assunto, o da “maternização” da asceta feminina.

5. ABORDANDO ASCETAS FEMININAS: INTERPRETANDO ASCETAS FEMININAS

Quando falei sobre Rām Priya Dās, um *brahmacārin* do Śrī Maṭh³¹ me disse que não a tem em grande estima. Ele argumentou que ela criou um escândalo quando morava no templo com seu guru, com quem ela na verdade teve uma história de amor e de quem engravidou (!).³²

Segundo ele, a presença de ascetas femininas no Rāmānandī *sampradāya* depende do baixo nível da maioria dos *sādhus* do grupo, que carecem de um conhecimento ortodoxo adequado e, portanto, aceitam até mulheres entre eles. Ele justifica sua declaração referindo-se a textos bramânicos. Ele disse:

De acordo com o *Manu Smṛti*, os homens têm 8 *guṇas* (qualidades) a mais do que as mulheres, por isso podem tolerar melhor a disciplina ascética. Por esse motivo, embora sempre tenha havido *sādhvīs* e ascetas femininas na história da Índia, para as mulheres é melhor completar seu caminho religioso por meio do casamento, que é a melhor maneira de obter *mokṣa*. Uma *sādhvī*, de fato, pode seguir algumas regras e disciplinas, mostrando sua

²⁹ Como Clémentin-Ojha aponta “Isso vem acontecendo na Índia desde tempos imemoriais, de modo que qualquer guru de hoje é teoricamente o herdeiro de uma tradição antiga” (Manushi 3).

³⁰ Em Varanasi existem vários centros administrados por mulheres gurus, ambos vinculados aos *sampradāyas* tradicionais e novos centros, que chamaram a atenção de Clémentin-Ojha (1990) e Denton (2004).

³¹ O Śrī Maṭh é um templo / *āśram* construído em meados do século XX no local onde, de acordo com a tradição Rāmānandī, Rāmānand tinha seu *āśram* e costumava pregar. Agora ele contém o *pādukā* (passo) de Rāmānand e é a residência do Jagadguru Rāmānandācārya.

³² Ninguém com quem conversei recentemente mencionou esse evento. Portanto, eu poderia imaginar que este era apenas um boato espalhado no passado para caluniar Rām Priya Dās.

afiliação a um *sampradāya*, mas não pode seguir as mesmas práticas de um homem, nem pode viver da mesma maneira que um homem. Em primeiro lugar por causa de sua impureza mensal, em segundo lugar porque algumas práticas yóguicas são pensadas para um corpo masculino, como a retenção de sêmen ou a mortificação de seu pênis. Como não existem equivalentes para as mulheres, elas não podem destruir fisicamente o prazer, de modo que continuam desejando.³³

Um comentário diferente foi feito pelo Jagadguru Rāmānandācārya Rāmnaresācārya (o líder oficial do Rāmānandī *sampradāya*). Ele tem Rām Priya Dās em grande estima por causa de sua prática religiosa e por como ela administra o templo. Quando ela está presente durante o *sammelan* (reunião), não é raro que ele a apresente enfatizando seu papel e valor. Sua abertura se dá por ser parte de um *sampradāya* que, desde o início, tem uma tradição de ascetas femininas.

Na verdade, ao falar sobre ascetismo feminino, Rāmnaresācārya introduz imediatamente o fato de que Rāmānanda tinha discípulas mulheres. E ele acrescentou:

A possibilidade de desenvolvimento do ser humano é a mesma, desenvolvimento externo e interno. Uma vez que, no Rāmānandī *sampradāya*, o *sādhana* professado é baseado no amor e na devoção a deus e na ideia de *prapatti* - que não precisa de um conhecimento específico ou peculiar - o *sevā*, o *śaraṇ* para deus, está aberto a qualquer pessoa, e distinções de gênero não têm sentido. [...] Colocando de lado todas as diferentes disciplinas, um *bhakta* pensa no bem-estar que vem de deus. Se você pensar sobre a prática religiosa assim, então o significado de masculino e feminino não existe. E por esta razão Rāmānandācārya abriu sua porta até para as mulheres [...] No entanto, o número de ascetas femininas é muito menor do que o de homens, o número de exemplos de *tyāgīnī* não é grande.³⁴

De acordo com o Jagadguru, a razão para um número tão baixo de ascetas femininas é que o *sādhu samāj* (a sociedade dos ascetas) é organizada por homens e para homens, e o ascetismo, com suas regras e organizações, foi pensado para os homens. Portanto, a presença de ascetas femininas altera, principalmente de forma prática, a estrutura do ascetismo. Ele me deu o exemplo simples de um *āśram*, onde a presença concomitante de ascetas femininas e masculinos poderia ser problemática,³⁵ tanto para o *sādhana* quanto para as organizações práticas dos espaços. Na verdade, quando há mulheres em lugares religiosos-ascéticos, elas causam, indiretamente, um problema, pois sua

³³ Entrevista, abril 2013.

³⁴ Entrevista abril 2013.

³⁵ Como mostra Tripathi (2007, 176-179), a abordagem dos *sādhus* em relação às mulheres é variada (ele usa uma classificação que varia de ódio forte a forte consideração). A importância do celibato impulsiona os ascetas a considerar as mulheres “como um grande obstáculo no caminho da salvação”, a tal ponto que alguns ascetas preferem não entrar em contato com elas. Portanto, a presença de ascetas femininas em um *āśram* pode representar uma distração para ascetas masculinos (e obviamente vice-versa).

presença entre os *sādhus* sempre gerou fofocas maliciosas entre as pessoas.³⁶ Sendo um *ācārya*,³⁷ ele também sublinhou a atitude mais *saṃsārik* (mundana) das mulheres: o fato de que elas pensam mais sobre a vida matrimonial, maridos, filhos, do que os homens. Elas têm um “Śṛṅgār kā jīvan”, uma inclinação natural para a devoção aos maridos e à vida sexual.

Portanto, mesmo o Jagadguru considera o casamento o caminho normal e melhor para a realização de uma mulher, embora concorde que mulheres com uma atitude religiosa pronunciada e talento espiritual devem seguir o caminho ascético, assim como mulheres que não podem ou não querem estar casadas. Ele afirmou que, em qualquer caso, a porta do Rāmānandī *sampradāya* e outras ordens estão abertas para as mulheres.

Leigos, especialmente mulheres, gravitando ao redor do Maṭh frequentemente mostram um comportamento distante/suspeito em relação às ascetas femininas. Muitos deles apoiam o celibato (após um casamento errado) e o caminho *bhakti* como o ascetismo adequado para mulheres, ao invés de propriamente um caminho de renúncia, que é considerado apropriado para mulheres idosas. Na verdade, muitas devotas expressaram o desejo de se aposentar em um *āśram* seguindo seu guru assim que não tiverem mais deveres familiares a cumprir.

No entanto, como vimos nas histórias de vida acima mencionadas, uma asceta que é reconhecida por sua fé e valor espiritual consegue captar a atenção e o respeito das pessoas, e começa a ser venerada e considerada sagrada como os ascetas homens. Elas apoiam os leigos com conselhos religiosos e morais, como fazem os ascetas. Assim, uma vez que uma asceta feminina é trazida de volta a uma espécie de papel arquetípico de “mãe”, ela é reintegrada na sociedade e aceita como um elemento positivo. A identificação de uma *sādhvī* com uma mãe é uma forma de anular seu poder sexual e sua possível liberdade sexual, levando-a a um papel pacífico, inofensivo e bastante elevado.

A maternização de uma *sādhvī* é ainda mais óbvia quando ela também é uma guru. Não existe uma forma feminina comum da palavra guru, de modo que uma guru feminina é geralmente chamada de Mātā jī, “mãe reverenciada” (Clementin-Ojha 1998; Pechilis 2004). Chamar uma mulher de “mãe” evita uma gama de significados associados ao casamento ou à “proposta cortesã”, evitando que as mulheres sejam vistas em termos sexuais (Pechilis 2004, 8). Pechilis argumenta que a fonte de autoridade dos gurus masculinos e femininos tem uma diferença significativa: enquanto na tradição dos gurus masculinos a importância de um guru é valorizada considerando estruturas como a linhagem do guru (*paramparā*), os ensinamentos recebidos e o sistema *gurukula*, “um tema proeminente na tradição das gurus femininas é a experiência pessoal³⁸, tanto no sentido de realização espiritual independente, fora da iniciação em uma linhagem, quanto em uma orientação pragmática que relaciona a experiência do mundo ao conhecimento espiritual” (2012, 114).

³⁶ O Jagadguru disse que também no meu caso, como eu estava passando um tempo no Śrī Maṭh, foi necessário deixar claro meu papel ali, para justificar a presença de uma mulher solteira em uma comunidade ascética.

³⁷ Um *ācārya* é um professor aprendido na tradição literária bramânica clássica.

³⁸ Embora existam muitas gurus que pertencem ao *sampradāya* tradicional, muitas foram iniciadas por outra guru ou são autoiniciadas.

No entanto, parece que às vezes até mesmo os estudiosos têm uma tendência a interpretar alguns comportamentos das mulheres ascetas como dependentes de uma atitude materna natural, enquanto comportamentos semelhantes não são interpretados como uma atitude paternal no caso dos ascetas homens. Vou dar aqui alguns exemplos para explicar meu ponto. Em seu artigo, Hausner descreve *yoginīs* do norte da Índia e ela diz que elas usam a renúncia para sair de sua sociedade e entrar, no entanto, em outra comunidade, em um novo lugar e com um novo status, mas principalmente fazendo as mesmas atividades das esposas: alimentar pessoas, proteger crianças e ensinar valores religiosos (2006, 126). Essa atitude de cuidar das pessoas em um único local, continua Hausner, é típica das mulheres ascetas e é enfatizada por serem frequentemente chamadas com o epíteto de Mã (2006, 131). Ainda, o ponto de vista de Khandelwal sobre os papéis femininos e masculinos parece ser baseado em um modelo padronizado, onde apenas a mulher pode ser a mãe adorável e compassiva, enquanto o homem carece de um toque feminino: ela explica que “a relação com uma figura paterna, seja amorosa ou autoritária, não pode ser simétrica àquela com uma mãe amiga e nutridora” (1997, 93). Por experiência própria, percebi que muitos devotos e discípulos chamam seu guru masculino de Bāpu (pai), e que muitos *āśrams* com ascetas masculinos alimentam a comunidade de ascetas errantes e pessoas comuns. Da mesma forma, muitas vezes acontece de ascetas homens cuidarem de crianças e as ensinarem – um dos exemplos mais famosos (século XVII) é o Nābhādās de cinco anos encontrado por Khiladās e Agradās na floresta -, mas nunca encontrei uma interpretação desses eventos como consequência de sua atitude interior “paternal”.

O segundo exemplo que desejo analisar é baseado na interpretação que DeNapoli dá da narração da história de vida das *sādhvīs* no Rajastão. Ela argumenta que a abordagem delas com o ascetismo, e em geral com deus, é marcada pelos temas do dever, destino e devoção³⁹, que dependeriam do gênero dos ascetas, pois resultariam em oposição aos temas que marcam os ascetas masculinos, identificados como desapego, trabalho e esforço⁴⁰.

Embora eu concorde com DeNapoli em considerar o uso dos temas de dever, destino e devoção como “estratégias narrativas por meio das quais as *sādhus* femininas do Rajastão neutralizam as percepções sociais amplamente aceitas de suas vidas como transgressivas e se constroem como mulheres incomuns, mas tradicionais que agem por ordem divina”, não considero esses temas uma prerrogativa feminina.

Na verdade, parece-me que esses exemplos tendem a criar uma generalização, pois não levam em consideração o *sādhanā* que esses ascetas praticam.⁴¹ Segundo meu entendimento, é o *sādhanā* que influencia as atividades dos *sādhus* e suas perspectivas, por meio das quais, obviamente, satisfazem e respondem a diferentes necessidades. Durante meu trabalho de campo, encontrei vários *sādhus* masculinos que descreveram sua abordagem a deus e ascetismo da mesma forma que as ascetas femininas descritas por DeNapoli, porque, como eles, seu *sādhanā* era baseado em *bhakti*. Em oposição, Rām Priya Dās não parecia mostrar uma atitude particularmente maternal e, ao descrever como se tornara

³⁹ O dever é percebido como o “fazer” para Deus, um dever de servir a Deus; o destino é considerado como a força que os levou ao ascetismo “aconteceu porque estava escrito no meu destino”; devoção representa seu caminho para alcançar a Verdade (DeNapoli 2009).

⁴⁰ Cf. DeNapoli (2009).

⁴¹ Apenas em uma nota de rodapé, Khandelwal reconhece que “isso pode não ser verdade para renunciantes mulheres que vivem um estilo de vida itinerante em vez de estabelecido” (1997, 96, n23)

asceta, enfatizou que havia sido sua própria decisão, seu desejo de se separar do mundo, alcançando Deus por meio de *tāpasya* e *vairāgya*. Até Denton, referindo-se às renunciantes com quem trabalhou, envolvidas no chamado “caminho do conhecimento” por meio da repetição de mantras, meditação e yoga, diz que elas não demonstravam uma abordagem devocional particular e, na verdade, não chamaram a atenção de Denton por sua “atitude maternal”(1992, 221).

Rótulos generalizados para definir o que é “típico feminino” e o que é “típico masculino” correm o risco de achatar a ideia de ascetismo feminino. Na verdade, como Denton argumenta (2004, 104):

Mulheres [e homens, eu acrescentaria] tornam-se ascetas por uma ampla variedade de razões e um resumo dos fatores sociais, culturais e econômicos que os empurram para o ascetismo não pode revelar adequadamente o grau em que os esforços de um tipo mais religioso ou espiritual os atraem a este modo de vida.

Portanto, apenas outros estudos comparativos, não apenas entre mulheres ascetas e chefes de família, mas também entre ascetas masculinos e femininos compartilhando o mesmo *sādhana*, poderiam mostrar em termos factuais o que difere em sua prática e abordagem, e esclarecer se as diferenças dependem do gênero, e se algumas atividades, como *sevā*, pretendido como trabalho social, é tipicamente feminino ou é uma característica compartilhada entre aqueles ascetas (também homens) que têm uma vida sedentária e têm que lidar com a modernização da sociedade hindu.

6. MODERNIZAÇÃO DO ASCETISMO FEMININO

Nos séculos XIX e XX, novas contribuições foram dadas ao ascetismo feminino por figuras notáveis como Vivekānanda e Dayānanda Saraswatī. Wendy Sinclair-Brull argumenta que Vivekānanda, após um período no exterior, percebeu a necessidade da ascensão das mulheres indianas, para se atualizar por meio de sua educação (1997, 64):

Seu plano não era produzir uma geração de esposas modernas e cultas, que apoiariam as carreiras de seus maridos, mas sim promover mulheres de renúncia e alta realização espiritual, que criariam uma nova geração de acordo com a tradição védica. E para Vivekananda, a educação era a chave.

Antes de Vivekānanda, também Dayānanda havia demonstrado uma abordagem aberta em relação ao ascetismo feminino. Na verdade, uma crença central de seu Ārya Samāj era que no “antigo hinduísmo” não existia diferença de gênero na educação e na religião, portanto, era necessário encorajar a educação secular e sânscrita para meninas e permitir que os membros femininos recebessem *saṁnyāsa* de um guru de seu próprio gênero (Khandelwal 2006,

42). Esse tipo de abordagem, catalisada talvez pela presença do Raj inglês⁴² e a disseminação de novas formas de hinduísmo, favoreceram uma evolução do papel das mulheres no ascetismo. Com efeito, surgiram novas organizações religiosas femininas.

Em 1937, Brahma Kumari, uma seita composta quase exclusivamente por mulheres, foi criada por Dada Lekhraj em Sindh e, após a partição indiana, mudou para o Monte Abu (Rajastão) em 1950. Como pode ser lido no site da Brahma Kumari, a organização espiritual foi constituída por um comitê de nove jovens lideradas por Om Radhe.⁴³ Dada Lekhraj, ele próprio uma pessoa espiritual e iluminada, deu todos os seus pertences a esta organização feminina com o propósito de divulgar suas realizações religiosas. Com o passar do tempo, a primeira unidade de trezentas mulheres espiritualmente fortalecidas chegou a diferentes partes da Índia para transmitir a mensagem da organização e, mais tarde, puderam abrir filiais da Brahma Kumari em todo o mundo.

Embora Clementin-Ojha argumente que a ordem monástica “foi fundada por um homem e não tem nenhuma figura feminina poderosa para identificação” (2011, 64), o site apresenta várias figuras femininas proeminentes (como Mateshwari Sarasvati) que, desde o início, cuidou das organizações do ponto de vista prático e espiritual.

Conforme relatado por Rüstam (2003, 152), em 1946 uma *saṁnyāsīnī* do Ramakrishna Math, Asha Debi, publicou um artigo intitulado *Sannyāse hindunarīr adhikār (O direito da mulher hindu de saṁnyāsa)*, que se referiu à ideia de Vivekānanda de estabelecer uma Math feminina. Em 1954, ela organizou uma filial para *brahmacāriṇīs* e a batizou com o nome da esposa de Ramakrishna, a Śrī Sarada Math.⁴⁴ Poucos anos depois, com a ordenação de várias *brahmacāriṇīs* em *saṁnyāsa*, este ramo feminino tornou-se totalmente independente do controle masculino. Rüstam relata que a principal atividade da Sarada Math é o serviço social, seguindo o *sāadhanā* religioso entendido por Sarada Devi: liberação de si mesmo e o bem-estar do mundo, por meio de estudos filosóficos e treinamento em habilidades práticas (2003,157).

Outros centros femininos institucionalizados são o *kanyā pīṭh* (centro para virgens), surgido sob a influência do primeiro *pīṭh* estabelecido em 1940 por Ānandamayī Mā, uma das santas mais famosas da Índia. Em seu estudo, Denton analisa três desses centros em Vārāṇasī⁴⁵, que hospeda *brahmacāriṇīs* (noviças) formalmente iniciadas no celibato por meio do mantra *dīkṣā* dado pela renunciante principal. Interessante para o nosso contexto é o relatório feito por Denton sobre quem são as *brahmacāriṇīs* que vivem nesses centros. A partir de seus dados, resulta que (Denton 2004, 137-138):

⁴² Por exemplo, Denton, considerando o desenvolvimento das instituições femininas, conecta-as à estrutura e às organizações das ordens monásticas cristãs (1992, 222).

⁴³ <http://www.brahmakumaris.com/about-us/history.html> [acessado em março de 2014].

⁴⁴ O estudo já citado de Sinclair-Brull (1997) é totalmente dedicado à descrição da fundação e organização deste ramo feminino da ordem Ramakrishna.

⁴⁵ Denton descreveu em detalhes as organizações e estruturas do *kanyā pīṭh* de Ānandamayī Mā, a de Gaṅgā Mā chamada Ānanda Devi Maṭṭ Kanyā pīṭh e o *āśram* de Śrī 108 Śobhā Mā (2004, 128-137).

Poucas entraram no mundo ascético totalmente por livre escolha. [...] (i) a maioria foi colocada aqui por famílias empobrecidas de casta elevada, incapazes de fornecer um dote por elas, (ii) algumas foram enviadas por parentes incapazes de alimentar e vestir uma criança órfã, (iii) algumas têm pais que simplesmente desejam uma educação ortodoxa e proteção para elas, (iv) algumas parecem ter sido rejeitadas por seus maridos [...] (v) algumas são incapazes de competir no mercado de casamento por causa de deficiência física ou falta de atratividade, por suspeitas em relação à capacidade mental ou emocional ou pela idade relativamente avançada.

Esses exemplos mostram que o propósito de muitos centros religiosos femininos é, na verdade, melhorar a educação das meninas, permitindo-lhes receber os ensinamentos religiosos tradicionais que podem dar-lhes a oportunidade de um bom casamento ou a chance de continuar uma forma ascética aposentada de vida. Na verdade, sua marca religiosa/espiritual tem características especificamente ascéticas, com base nas instruções dadas pelas gurus que estabeleceram os *pīths* e os conduziram; no entanto, essas meninas não são propriamente ascetas, pois não tomam um *saṁnyāsa dīkṣā*. Muitos desses centros e muitas gurus frequentemente encorajam as pessoas a respeitar seu *svadharma*, apoiando o sistema de castas e os valores ortodoxos do hinduísmo.

De acordo com Clémentin-Ojha (1998, 35), como consequência de seu status não convencional, as renunciantes e gurus femininas não usam o ascetismo como plataforma para criticar aspectos da sociedade hindu. Elas são rebeldes contra as normas sociais para suas próprias vidas, mas não são revolucionárias.⁴⁶ A estudiosa supõe que isso é essencial para a “sobrevivência” delas: as renunciantes participam das regras da ortodoxia e, ao mesmo tempo, procuram justificar seu ascetismo ligando-o ao *Strīdharmā* e principalmente à ideia de maternidade. Muitas gurus são chefes de organizações voltadas para atividades sociais e *sevā*, que é interpretada como a expressão religiosa de uma atitude maternal. Rüstam explica este aspecto como uma evolução da ideia de serviço social de Vivekānanda (2003, 161):

No passado, a rejeição de uma vida ascética para as mulheres era resultado do entendimento comum que limitava o papel das mulheres às suas responsabilidades como esposas e mães - seu *strī dharmā*. Esta contradição foi agora resolvida pela nova interpretação de ascetismo de Vivekananda. Ao conectar o esforço de salvação individual com o serviço social, o ascetismo feminino também ganhou uma nova dimensão - o cuidado maternal dos necessitados. As ascetas femininas estão desistindo da maternidade biológica para substituí-la pela maternidade espiritual.

⁴⁶ Como destacado por Ramanujan, também no passado os santos homens frequentemente dirigiam seus poemas para as reformas sociais, enquanto as mulheres santas, “apesar da enormidade do protesto social implícito em suas vidas ao rejeitarem pais, marido, filhos, casa, abrigo e até roupas”, preferiram focar sua poesia no amor e na devoção, divulgando uma poesia baseada em temas privados e interiores (1982, 323).

Portanto, é provável que essa abordagem de *sevā* e a atitude materna representem um desenvolvimento contemporâneo que algumas ascetas femininas presumiram ser aceito pela sociedade, criando um compromisso teórico entre o que é considerado tradicionalmente natural para as mulheres e o ascetismo.⁴⁷

No entanto, algumas mudanças significativas surgiram nas últimas décadas. Novos desenvolvimentos afetaram também a corrente ortodoxa de ascetismo: no Hardwar Kumbh Melā de 1998 foi estabelecido o Akhil Bhartiya Sadhvi Sammelan, um encontro de *sādhvīs* afiliadas ao Vishwa Hindu Parishad (VHP) e conectado ao Sadhvi Shakti Parishad, um grupo dentro do Bhartiya Janta Party (BJP)⁴⁸, cujo objetivo é construir uma rede de *sādhvīs* (Rüstam 2003, 144). Em 2001, durante o Mahā Kumbh Melā em Haridwar, mulheres *saṃnyāsīnīs* estavam de pé na carruagem do Mahā Nirvāṇī Akhārā, e havia até uma carruagem com uma mulher sentada no trono. Ela foi Gītā Bhārtī, a primeira mulher a ser eleita como Mahā Maṇḍaleśvarī do Nirvāṇī Ākhārā. Isso significa que ela foi apontada como uma das líderes espirituais do *akhārā*, tendo o direito de iniciar também membros do sexo masculino na ordem.

No Māgh Melā de Allahabad 2014, a *sādhvī* Trikal Bhavanta liderou um grupo de cerca de 50 mulheres ascetas e proclamou a formação de um novo *ākhārā* apenas para mulheres. O objetivo de sua ação era elevar o orgulho e o lugar da mulher na hierarquia religiosa, pois, de acordo com Bhavanta, embora as mulheres trabalhem duro em todos os *akhārās*, elas permanecem em uma posição subjugada em um sistema dirigido por homens.

Uma posição semelhante é mantida por Ānandamūrti Gurumā. Essa guru feminina, diz Charpentier, “aconselha os pais a tornarem suas filhas fortes e poderosas para torná-las autossustentáveis. Ela afirma que isso pode ser feito de duas maneiras: primeiro, por meio da educação, e, segundo, por meio de capacitação profissional que acabará por levar à independência financeira. [...] Ela também aconselha os pais a deixarem suas filhas treinarem artes marciais para adquirir força interior e poderem se defender dos Romeos de rua [...] Ela se recusa a reproduzir valores culturais, desafiando abertamente os padrões convencionais indianos. Ela usa conscientemente sua posição socialmente sancionada como mestre espiritual de maneiras subversivas, desafiando assim todas as formas de opressão que apoiam o patriarcado” (2010, 256).

No entanto, esses desenvolvimentos muitas vezes não encontram o apoio da contraparte masculina, nem daquelas ascetas femininas que respeitam a tradição, como Rām Priya Dās, porque são considerados contra a tradição.

⁴⁷ Obviamente, isso não significa que a ideia de mulheres como mães espirituais/religiosas foi criada no século XIX, já que em várias tradições o papel da mãe é altamente considerado (ver a idealização *śākta* da função materna), mas que teve um desenvolvimento posterior que poderia justificar o aumento do número de mulheres gurus.

⁴⁸ O VHP é uma organização surgida do solo do nacionalismo hindu com o propósito de reunir líderes religiosos hindus para a melhoria e manutenção do Sanatana Dharma. O BJP é um partido político que apoia as vozes da direita.

7. CONCLUSÃO

Para dar uma resposta à pergunta “as mulheres têm o direito de se tornarem ascetas?” parece bastante claro que as mulheres têm e sempre tiveram o direito de se tornarem ascetas, uma vez que nunca existiu uma proibição real e estrita contra o ascetismo para elas. No entanto, seus caminhos para o ascetismo e a renúncia foram sempre entrecortados por muitos obstáculos sociais que as levam a viver a experiência religiosa em um meio semidoméstico, como uma experiência privada, ou a cortar as normas sociais de forma revolucionária. Exemplos de ascetismo feminino foram transmitidos por meio de narrações e hagiografias, mas seu propósito era enfatizar uma religiosidade extraordinária, não apresentar modelos sociais para outras mulheres. Como resultado desse desencorajamento, a participação feminina permanece baixa demais para ser reconhecida pela sociedade indiana e se tornar uma realidade ordinária ao invés de excepcional no *sādhu samāj*.

Na verdade, as mulheres no *sādhu samāj* continuam a viver algumas discriminações e dificuldades, pois não podem se esforçar para as tarefas mais elevadas, exceto casos excepcionais e personagens notáveis. A sexualidade feminina é frequentemente domesticada e escondida. Na verdade, embora, por exemplo, os ascetas *nāgā* possam caminhar e participar de reuniões religiosas nus, as *nāgā sādhvīs* nunca estão nuas, mas usam um pano enrolado em todo o corpo. Além disso, enquanto alguns ascetas masculinos são famosos por práticas que se baseiam na demonstração do controle de sua sexualidade, não há contrapartes femininas para eles, como se o controle da sexualidade feminina e sua repressão fossem dados como certos ou, em qualquer caso, não é algo para se exibir.

No entanto, é verdade que as mulheres ascetas têm um grau de liberdade individual do qual uma chefe de família não pode desfrutar. Portanto, o ascetismo foi e ainda é um caminho para realizar um empoderamento individual para aquelas mulheres que deliberadamente escolhem o caminho ascético por sua crença pessoal e busca religiosa. No entanto, isso nem sempre leva a uma igualdade completa com os ascetas masculinos, porque as ascetas femininas estão cientes de que existem vários tipos de limitações por causa de seu gênero. Por outro lado, para aquelas mulheres que se tornaram ascetas sem fins religiosos, ser ascetas é um rótulo protetor e, por consequência, ao invés de um sinal de empoderamento é o resultado de um “medo social”.

Na Índia contemporânea, o papel das ascetas femininas está melhorando graças ao novo contexto histórico: algumas ganharam posição em grupos ortodoxos tradicionais, outras criaram sua própria seita e outras se tornaram ativistas predominantes em movimentos políticos e sociais.⁴⁹

No entanto, essas mulheres ascetas e gurus são entendidas como manifestações de deusas e são capazes de alcançar posições de liderança porque são reconhecidas como indivíduos extraordinários e excepcionais. Portanto, a consideração especial dada a elas não afeta as mulheres em uma perspectiva mais ampla.

⁴⁹ Exemplos são as Sādhvī Ritambara e Uma Bharti, politicamente ativas durante os anos 80 e especialmente durante o movimento Rāmjanmabhūmi. Como argumentado por Kalyani Devaki Menon (2006: 142), as ascetas femininas faziam parte de uma propaganda nacionalista específica, onde o fato de serem renunciantes e mulheres era usado para enfatizar e criar o valor e a moralidade do movimento.

É provável que o número crescente de mulheres ascetas encoraje mais mulheres a empreender o caminho ascético. No entanto, como o caso de Rām Priya Dās mostrou, o caminho para alcançar tal objetivo ainda é muito difícil de seguir e é necessária uma motivação profunda e uma personalidade forte para enfrentar a oposição da família e da sociedade.

REFERÊNCIAS

- Altekar, Anant Sadashiv. 1962. *The Position of Women in Hindu Civilization, From Prehistoric Times to the Present Day*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Burghart, Richard. 1983. "Renunciation in the Religious Traditions of South Asia." *Man* (N.S.) 18.4:635-653.
- Bronkhorst, Johannes. 1998. *The Two Sources of Indian Asceticism*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Charpentier, Marie-Thérèse. 2010. *Indian Female Gurus in Contemporary Hinduism, A Study of central Aspects and Expressions of Their Religious Leadership*. Abo: Abo Akademi University Press.
- Clémentin-Ojha, Catherine. 1998. "Outside the Norms: Women Ascetics in Hindu Society." *Economic and Political Weekly* 18: April 30.
- Clémentin-Ojha, Catherine. (November-December) 1985. "The Tradition of Female Gurus." *Manushi* 31: 2-8.
- Clémentin-Ojha, Catherine. 1990. *La Divinité Conquise*. Nanterre: Société d'Ethnologie.
- Denton, L. Teskey. 2004. *Female Asceticism in Hinduism*. Albany: State University of New York Press.
- DeNapoli, Antoinette. 2009. "By the Sweetness of the tongue, Duty, Destiny and Devotion in the Oral Life Narratives of Female Sadhus in Rajasthan." *Asian Ethnology* 68.1: 81-109.
- Entwisle, Alan W. 2003. *Vaiṣṇava Tilakas, Sectarian marks worn by worshippers of Viṣṇu*. Vrindaban: Vrindaban research Institute.
- Gold, Ann Grodzins. 2006. "Afterword: Breaking Away..." In *Women's Renunciation in South Asia, Nuns, Yoginis, Saints, and Singers*, edited by Meena Khandelwal, Sondra L. Hausner, and Ann Grodzins Gold, 247-67. New York: Palgrave Macmillan.
- Gupta, Sanjukta. 1992. "Women in the Saiva/Sakta Ethos." In *Roles and Rituals for Hindu Women*, ed. Julia Leslie. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Hausner, Sondra L., Meena Khandelwal. 2006. "Introduction: Women on their Own." In *Women's Renunciation in South Asia, Nuns, Yoginis, Saints, and Singers*, edited by Meena Khandelwal, Sondra L. Hausner, and Ann Grodzins Gold, 1-36. New York: Palgrave Macmillan.
- Hausner, Sondra L. 2006 "Staying in Place: The Social Actions of Radha Giri." In *Women's Renunciation in South Asia, Nuns, Yoginis, Saints, and Singers*, edited by Meena Khandelwal, Sondra L. Hausner, and Ann Grodzins Gold, 125-138. New York: Palgrave Macmillan.
- Horstmann, Monika. 2003. *Banāsa. A Spiritual Authobiography*. Wiesbaden: Harrassowitz. Khandelwal, Meena. 2006. "Do Saints Need Sleep? Baiji's Renunciation as Service." In *Women's Renunciation in South Asia, Nuns, Yoginis, Saints, and Singers*, edited by Meena Khandelwal, Sondra L. Hausner, and Ann Grodzins Gold, 39-68. New York: Palgrave Macmillan.
- Khandelwal, Meena. (January-June) 1997 "Ungendered atma, masculine virility and feminine compassion: Ambiguities in renunciant discourses on gender." *Contributions to Indian Sociology* 31.1: 79-109.
- Kishwar, Madhu. (January-June) 1989. "Introduction." *Manushi: A Journal about Women and Society: Women Bhakta Poets* 50-51-52. Delhi: Manushi Trust.
- Knight, Lisa I. 2006. "Renouncing Expectations: Single Baul Women Renouncers and the Value of Being a Wife." In *Women's Renunciation in South Asia, Nuns, Yoginis, Saints, and Singers*, edited by Meena Khandelwal, Sondra L. Hausner, and Ann Grodzins Gold, 191-222. New York: Palgrave Macmillan.
- Leslie, Julia. 1992. *Roles and Rituals for Hindu Women*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Manring, Rebecca J. 2004. "Sita Devi, an Early Vaisnava Guru." In *The Graceful Gurus: Hindu Female Gurus in India and the United States*, edited by Pechilis Karen, 51-64. New York: Oxford University Press.
- Menon, Kalyani Devaki. 2006 "Passionate

- Renouncers: Hindu Nationalist Renouncers and the Politics of Hindutva.” In *Women’s Renunciation in South Asia, Nuns, Yoginis, Saints, and Singers*, edited by Meena Khandelwal, Sondra L. Hausner, and Ann Grodzins Gold, 141-169. New York: Palgrave Macmillan.
- Menon, Kalyani Devaki. 2006 “Passionate Renouncers: Hindu Nationalist Renouncers and the Politics of Hindutva.” In *Women’s Renunciation in South Asia, Nuns, Yoginis, Saints, and Singers*, edited by Meena Khandelwal, Sondra L. Hausner, and Ann Grodzins Gold, 141-169. New York: Palgrave Macmillan.
- Mulatti, Leela. 1989. *The Bhakti Movement and the Status of Women*. New Delhi: Abhinav Publications.
- Olivelle, Patrick. 2008. “Village vs. Wilderness Ascetic Ideals and the Hindu World.” In *Collected essays ii, Ascetics and Brahmins Studies in Ideologies and Institutions*, edited by Federico Squarcini. Firenze: Firenze University Press, Ebook Edition (Original version published in *Monastic Life in the Christian and Hindu Traditions*, edited by Austin B. Creel and Vasudha Narayanan, 125-160. Lewiston NY: Edwin Mellen, 1990).
- Olivelle, Patrick. 2008 “Deconstruction of the Body in Indian Asceticism.” In *Collected essays ii, Ascetics and Brahmins Studies in Ideologies and Institutions*, edited by Federico Squarcini. Firenze: Firenze University Press, Ebook Edition (Originally published in *Asceticism*, edited by Vincent L. Wimbush and Richard Valantasis, 188—210. New York: Oxford University Press, 1995).
- Pechilis, Karen. 2004. *The Graceful Gurus: Hindu Female Gurus in India and the United States*. New York: Oxford University Press.
- Pechilis, Karen. 2012. “The Female Guru, Guru, Gender, and the Path of Personal Experience.” In *The Guru in South Asia, New Interdisciplinary Perspectives*, edited by Jacob Copeman and Aya Ikegame. New York: Routledge.
- Ramanujan, Attipate Krishnaswami. 1995. “On Women Saints.” In *The Divine Consort, Radha and the Goddesses on India*, edited by John Stratton Hawley and Donna Marie Wulff, 316-324. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Rüstam, Hiltrud. 2003 “The Hindu Woman’s Right to Samnyasa, Religious Movements and the Gender Question: the Sri Sarada Math and the Ramakrishna Sarada Mission.” In *Hindusim in Public and Private, Reform, Hindutva, Gender, and Sampradaya*, edited by Copley Antony, 143-172. New Delhi: Oxford University Press.
- Sinclair-Brull, Wendy. 1997. *Female Ascetics, Hierarchy and Purity in an Indian Religious Movement*. Richmond: Curzon.
- Tripati, B.D. 2007 [1978]. *Sadhus of India*. Varanasi: Pilgrims Publishing.
- Williams, Raymond Brady. 2001. *An Introduction to Swaminarayan Hinduism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Winand, Callewart M. 2000. *The Hagiographies of Anantadas, The Bhakti Poet of North India*. Richmond: Curzon.



editora
svarupa