

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES**

**O Estudo da Religião da Grande
Deusa nas Escrituras Indianas e o
Canto I do *Devī Gītā***

FLÁVIA BIANCHINI

Orientador: Prof. Dr. Fabricio Possebon

Julho - 2013

B577e Bianchini, Flávia.

O estudo da religião da grande deusa nas escrituras indianas e o canto I do Devi Gita / Flávia Bianchini.-- João Pessoa, 2013.

261f. : il.

Orientador: Fabricio Possebon
Dissertação (Mestrado) – UFPB/CE

1. Ciências das religiões. 2. Hinduísmo. 3. Devi Gita.
4. Escrituras indianas. 5. Saktismo - história.

UFPB/BC

CDU: 279.224(043)

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

*“O ESTUDO DA RELIGIÃO DA GRANDE DEUSA NAS ESCRITURAS INDIANAS E O
CANTO I DO DEVĪ GĪTĀ”*

Flávia Bianchini

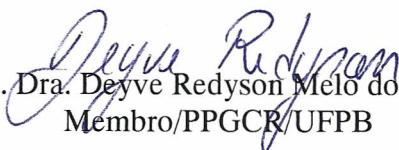
Dissertação apresentada à banca examinadora constituída pelos seguintes professores:



Prof. Dr. Fabrício Possebon
Orientador/PPGCR/UFPB



Prof. Dr. Joaquim Antônio Bernardes Carneiro Monteiro
Membro-Externo/UNIPAZ-SUL



Profa. Dra. Deyve Redyson Melo dos Santos
Membro/PPGCR/UFPB

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento do Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa concedida, sem a qual não teria sido possível a minha dedicação total ao presente trabalho.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba (UFPB) pela oportunidade de realizar meus estudos neste programa.

Agradeço ao professor Fabricio Possebon pela orientação e por abrir espaço em sua agenda de trabalho para ministrar um curso introdutório de Sânscrito.

Agradeço ao professor Deyve Redyson Melo dos Santos por sua acessibilidade e abertura para com todos os alunos, tornando mais leve a jornada acadêmica.

Agradeço à professora Maria Lucia Abaurre Gnerre pela coordenação do Grupo PADMA de estudos orientais e pelos projetos e publicações desenvolvidos por este grupo.

Agradeço especialmente ao professor Roberto de Andrade Martins por seu infinito apoio e orientações, sem os quais não teria chegado ao término desta dissertação.

Agradeço à “Suprema Deusa”, foco deste estudo, que me inspirou e conduziu na realização destes estudos, e por orientar meus passos e caminho espiritual.

Agradeço a *Śrī Gaṇeśa* e a *Agni Deva* pela remoção dos obstáculos e pela proteção espiritual, muito necessários ao longo desta jornada.

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho ao meu marido e companheiro, Roberto de Andrade Martins, por todo o imenso apoio, infinito amor e infinita compreensão nas horas difíceis.

Sem o seu apoio e compreensão, nas inúmeras vezes em que pensei em desistir deste mestrado, eu não teria chegado até aqui. Sem seu apoio, orientação, correções e sugestões não teria concretizado esta pesquisa e não teria percorrido o caminho até aqui. Agradeço infinitamente pela sua compreensão e amor.

RESUMO

Esta dissertação tem como objeto de estudo a religião da Grande Deusa nas escrituras indianas e, especialmente, no Canto I do *Devī Gītā*. Tal religião, que faz parte do Hinduísmo, se manifesta por meio do movimento devocional denominado Śāktismo, cujas raízes se encontram na antiga tradição do *Veda*, mas que só se constituiu como um movimento independente, embasado em concepções próprias, no período medieval indiano. Este estudo apresenta um vasto panorama do desenvolvimento do Śāktismo, desde o período védico até o período medieval tântrico indiano, apresentando informações sobre as divindades femininas e sobre outros temas fundamentais para a compreensão da religião da Grande Deusa. A dissertação culmina com a tradução e comentário do Canto I do *Devī Gītā*, obra que pertence ao *Devī Bhāgavata Purāṇa*. Esta escritura é reconhecida como uma fonte importante no reconhecimento do Śāktismo enquanto culto independente e como a obra mais antiga conhecida na qual a Deusa indiana é apresentada como divindade suprema, como Realidade Última e fonte de toda a criação.

PALAVRAS-CHAVE:

Devī Gītā, Śāktismo, Grande Deusa, escrituras indianas, história do Śāktismo, Hinduísmo.

ABSTRACT

The subject of this dissertation is the religion of the Great Goddess in Indian scriptures, especially in the first *canto* of *Devī Gītā*. This religion, belonging to Hinduism, presents itself as a devotional movement called Śāktism. Its roots lie in the ancient Indian Vedic tradition, but it only became an independent movement, with its own original concepts, in the Medieval period of India. This study presents a vast outlook of the development of Śāktism, from the Vedic age to the medieval Tantric Indian period, presenting information on the female deities and about other fundamental topics for the understanding of the religion of the Great Goddess. This dissertation culminates with a translation and commentary of *canto* I of the *Devī Gītā*, a work belonging to the *Devī Bhāgavata Purāṇa*. This scripture is recognized as an important source leading to the recognition of Śāktism as an independent cult, and it is the oldest extant work where the Indian Goddess is presented as the supreme deity, as the Ultimate Reality and as the source of all creation.

KEYWORDS:

Devī Gītā, Śāktism, Great Goddess, Indian scriptures, history of Śāktism, Hinduism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO 1. A GRANDE DEUSA NA ÍNDIA – DA PRÉ-HISTÓRIA AO PERÍODO MEDIEVAL TARDIO	10
1.1 Período Pré-Védico	11
1.2 O Período dos <i>Vedas</i>	18
1.2.1 Divindades femininas nos <i>Vedas</i>	19
1.2.2 <i>Rudra</i> e as divindades femininas	23
1.2.3 <i>Aditi</i> , a deusa ilimitada.....	25
1.2.4 <i>Virāj</i> , a deusa soberana	27
1.2.5 O poder divino feminino: <i>Māyā</i>	28
1.2.6 A Deusa, ou deusas?	29
1.3 <i>Śrutis</i> do Período Pós-Védico	30
1.3.1 As deusas nos <i>Brāhmaṇas</i>	32
1.3.2 <i>Rudra</i> e deusas associadas, nos <i>Brāhmaṇas</i> e <i>Āraṇyakas</i>	36
1.4 <i>Upaniṣads</i>	37
1.4.1 Conceitos fundamentais das <i>Upaniṣads</i>	39
1.4.2 A deusa <i>Umā</i> na <i>Kena Upaniṣad</i>	42
1.4.3 <i>Īśvara</i> , o Governante.....	44
1.5 Período Formativo ou Épico (600 a.C. até 300 d.C.).....	45
1.5.1 Os movimentos devocionais (<i>bhakta</i>).....	49
1.5.2 <i>Karma</i> , ciclo de renascimentos, libertação	50
1.5.3 Os quatro objetivos humanos (<i>puruṣārthas</i>).....	54
1.6 Os Épicos <i>Mahābhārata</i> e <i>Rāmāyana</i>	56
1.6.1 As principais divindades dos Épicos	57
1.6.2 Identificação de <i>Śiva</i> e <i>Viṣṇu</i> a <i>Brahman</i>	59
1.6.3 As deusas nos Épicos	60
1.6.4 A esposa de <i>Rudra</i>	61
1.6.4 <i>Durgā</i> no <i>Mahābhārata</i> e no <i>Harivaṃśa</i>	64
1.6.5 A tendência de fusão de deusas no Período Épico.....	67

1.7 As deusas indianas na arte e na arqueologia no Período Formativo.....	69
1.8 Os <i>Darśanas</i> Indianos.....	75
1.8.1 O sistema <i>Sāṅkhya</i>	75
1.8.2 O <i>Yoga</i> de Patañjali.....	80
1.8.3 <i>Advaita Vedānta</i>	80
1.8.3 <i>Viśiṣṭādvaita Vedānta</i>	83
1.9 A Era Clássica da Índia – o Período Gupta (300-700 d.C.).....	85
1.10 Período purânico	87
1.10.1 <i>Purāṇas</i>	89
1.10.2 <i>Mahā-Purāṇas</i>	91
1.11 Alguns temas mitológicos importantes.....	95
1.11.1 O sacrifício de <i>Dakṣa</i>	95
1.11.2 Os <i>Śākta-pīṭhas</i>	95
1.11.3 A morte do demônio-búfalo <i>Mahiṣa-Asura</i>	96
1.12 O <i>Devī-Māhātmya</i> , do <i>Mārkaṇḍeya Mahā-Purāṇa</i>	97
1.13 Civilização Indiana Clássica tardia ou posterior (600-1000 d.C.).....	100
1.14 A Grande Deusa nos <i>Upa-Purāṇas</i>	102
1.15 Origens dos <i>Tantras</i>	106
1.16 As <i>Śākta Upaniṣads</i>	109
1.17 Śaktismo Medieval Antigo (1000-1300 d.C.) e o Śaktismo Medieval Posterior (1300-1700 d.C.).....	111
1.17.1 Os <i>Purāṇa Śāktas</i> do período medieval indiano.....	113
1.17.2 O culto de <i>Durgā</i>	115
1.17.3 A relação entre <i>Durgā</i> e <i>Rāma</i>	116
1.17.4 <i>Śakti</i> na corrente <i>Vaiṣṇava</i>	117
1.17.5 <i>Śakti</i> na corrente <i>Śaiva</i>	118
1.17.6 O movimento <i>Nātha</i> e a <i>Śakti</i>	119
1.17.7 Literatura do Tantrismo Medieval <i>Śākta</i>	120
1.17.8 Tantrismo Medieval <i>Śākta</i>	123
1.17.9 Os <i>Śākta Pīṭhas</i> nos <i>Tantras</i>	126

CAPÍTULO 2. O *DEVĪ GĪTĀ* DO *DEVĪ BHĀGAVATA PURĀṆA* E A DEUSA *BHUVANEŚVARĪ*..... 127

2.1 Um <i>Purāṇa</i> dedicado à Deusa	127
2.2 <i>Devī Gītā</i> – O Cântico da Deusa.....	132
2.3 <i>Devī Gītā</i> e suas relações com as demais escrituras indianas	137
2.3.1 O <i>Devī Gītā</i> em relação aos <i>Vedas</i>	137
2.3.2 O <i>Devī Gītā</i> em relação às <i>Upaniṣads</i> e ao <i>Advaita Vedānta</i>	138
2.3.3 O <i>Devī Gītā</i> em relação à tradição Purânica e outros <i>Gītās</i>	141
2.3.4 O <i>Devī Gītā</i> em relação ao <i>Tantra</i>	143
2.4 A Deusa <i>Bhuvaneśvarī</i>	144
2.5 <i>Bhuvaneśvarī</i> , o espaço e <i>Aditi</i>	145
2.6 <i>Bhuvaneśvarī</i> e <i>Virāj-Svarūpa</i>	147
2.7 A concepção da Deusa no <i>Devī Gītā</i>	149
2.8 A Ilha das Joias	152
2.9 <i>Bhuvaneśvarī</i> e as <i>Daśa Mahāvidyās</i>	155
2.10 <i>Bhuvaneśvarī Dhyānam</i>	158
2.11 A mitologia de <i>Bhuvaneśvarī</i>	161
2.12 <i>Bhuvaneśvarī</i> e <i>Tripurā Sundarī</i> na <i>Devī Upaniṣad</i>	162
CAPÍTULO 3. TRADUÇÃO, ANÁLISE E COMENTÁRIO DO CANTO I DO <i>DEVĪ GĪTĀ</i>	164
3.1 Apresentação	164
3.2 Metodologia adotada.....	165
3.3 Contexto do Canto 1	165
3.4 Tradução do Canto 1	167
3.5 DG I.1 – <i>Paraṃ mahas</i>	186
3.6 DG I.2 – <i>Śravaṇa</i>	189
3.7 DG I.2 – <i>Amṛta</i> e a libertação	192
3.8 DG I.3 – Os objetivos da vida humana	193
3.9 DG I.3 – <i>Satī</i> e os <i>Śākta-pīṭhas</i>	194
3.10 DG I.5 – <i>Samādhi</i> e <i>svarūpa</i>	198
3.11 DG I.6-8 – <i>Śakti</i>	199
3.12 DG I.9-14 – O <i>asura Tāraka</i>	200
3.13 DG I.15-19 – <i>Viṣṇu</i> e a deusa	201
3.14 DG I.20-25 – A adoração da deusa pelos <i>devas</i>	202

3.14.1 <i>Puraścaraṇa karma</i>	202
3.14.2 <i>Yajña</i>	204
3.14.3 Observâncias rituais (<i>vrata</i>).....	204
3.14.4 Os momentos adequados para os votos e rituais.....	205
3.14.5 <i>Samādhi</i>	209
3.14.6 Recitação de hinos, <i>mantras</i> e nomes da deusa	209
3.14.7 Severas austeridades (<i>tapas</i>).....	210
3.14.8 Sacrifício interno (<i>antaryāga</i>)	210
3.14.9 Prática de <i>nyāsa</i>	211
3.14.10 <i>Pūjā</i>	212
3.14.11 Recitação do <i>hrllekhā mantra</i> , <i>Hrīm</i>	213
3.15 DG I.26-31 – O surgimento da deusa	215
3.16 DG I.32-41 – A forma icônica da deusa	217
3.17 DG I.44-48 – Nomes e epítetos da deusa.....	221
3.18 DG I.49 – A forma cósmica <i>Virāj</i>	225
3.19 DG I.50 – A deusa como <i>Māyā</i>	226
3.20 DG I.51 – A deusa como <i>Brahman</i> , o Absoluto	229
3.21 DG I.52 – A deusa como Eu ou <i>ātman</i>	231
3.21.1 As cinco camadas (<i>kośa</i>).....	233
3.21.2 Os estados de consciência (<i>avasthā</i>).....	234
3.22 DG I.53 – Os <i>mantras Hrīm</i> e <i>Om</i>	235
3.23 DG I.54-64 – <i>Devī</i> concede aos <i>deva</i> o que eles pedem.....	237
3.24 DG I.65-69 – <i>Himālaya</i> agradece à deusa por se tornar sua filha	239
3.25 DG I.70-74 – Diálogo final entre <i>Himālaya</i> e a deusa	241
3.25.1 O processo de renascimento	242
3.25.2 <i>Yoga</i> da devoção e do conhecimento	243
3.26 – Glossário do Canto I do <i>Devī Gītā</i>	244
CONSIDERAÇÕES FINAIS	251
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	253

INTRODUÇÃO

A Índia é um país no qual encontramos uma grande variedade de religiões. Além daquelas que se originaram naquela região – como Hinduísmo, Budismo, Jainismo e Sikhismo –, existem praticantes do Islamismo, do Cristianismo e de outras correntes religiosas que vieram de fora. Aproximadamente 80% da população indiana atual é praticante do Hinduísmo. No entanto não há uma homogeneidade dentro dessa linha religiosa, pois ela é extremamente diversificada, podendo ser considerada como um conjunto de religiões, em vez de uma religião única.

O Hinduísmo reconhece um grande número de seres divinos e um Ser Supremo impessoal, denominado *Brahman*. Uma das formas de expressão religiosa popular na Índia é a devoção a alguma dessas divindades (*Devas*) que são consideradas como manifestações do Ser Absoluto (*Brahman*). *Brahman* é desprovido de gênero, não possui templos, nem estátuas, nenhuma representação iconográfica e não se realizam cultos a *Brahman*. Mas há *Devas* (masculinos) e *Devīs* (femininas) que são escolhidos por cada hindu como divindades a serem cultuadas.

As principais correntes do Hinduísmo atual são identificadas a partir da divindade que é considerada mais importante. As mais importantes são: *Vaiṣṇava* (no qual a divindade principal é *Viṣṇu*), *Śaiva* (*Śiva*), *Śākta* (*Śakti*, ou *Devī*), assim como a *Smārta*, que aceita um grupo de divindades entre as quais a pessoa pode fazer sua escolha pessoal (especialmente *Ganeṣa*, *Śiva*, *Śakti*, *Viṣṇu*, *Sūrya*).

A palavra *Devī*, em sânscrito, significa “deusa” e *mahā* significa “grande”. A Grande Deusa (*Mahā Devī*) também é chamada *Śakti* (a Poderosa) ou *Mahā Śakti*. A palavra *Śakti* significa “energia” ou “poder”. O poder cósmico é concebido como o princípio ativo do universo e é personificado como uma deusa. Desta *Śakti* primordial procedem todas as outras formas de atividade, e por isso ela é adorada sob muitos diferentes nomes, como *Devī* ou como a Mãe, de onde tudo provém.

No Hinduísmo *Śākta* a Grande Deusa é considerada a divindade primordial, da qual se origina toda a realidade, incluindo todos os *Devas* e *Devīs*. A Grande Deusa da Índia é a manifestação mais grandiosa do aspecto divino feminino que se conhece. Em muitas civilizações diferentes, de diversas épocas, surgiram divindades femininas; mas em nenhum outro tempo histórico, cultura ou país uma divindade feminina aparece como a

Divindade Suprema. Na tradição indiana ela é equivalente ao próprio *Brahman*, o Absoluto. Essa singularidade assinala a relevância deste estudo.

A tradição indiana apresentou, ao longo do tempo, uma grande variedade de divindades femininas. Quando cada uma delas é considerada como uma entidade distinta, não se trata propriamente da religião da Grande Deusa. No entanto, a partir de certo período histórico, fica clara a ideia de uma única Deusa primordial, que pode se manifestar sob diferentes formas – as muitas deusas. Assim, dependendo do texto e do período considerado, *Parvatī* pode ser considerada uma dentre muitas deusas da tradição indiana, ou como um dos nomes de *Mahā Devī*. Por isso, além das denominações mais amplas como *Devī* e *Mahā Śakti*, a Grande Deusa tem um enorme número de nomes e epítetos. Deve-se, no entanto, tomar cuidado para distinguir entre o culto das *devīs* e o culto de *Mahā Devī*. Este último tem um importante papel na religiosidade indiana especialmente a partir do primeiro milênio da era cristã, em uma época que corresponde ao Período Medieval europeu¹.

A religião indiana da Deusa – o Śāktismo² – é uma das linhas espirituais indianas pouco estudadas no Brasil. Há escasso material traduzido para o português, embora exista uma vasta bibliografia em outros idiomas. Sob o ponto de vista internacional, a grande quantidade de obras publicadas e de escrituras indianas encontradas sobre o assunto, mas ainda não traduzidas, demonstra o quanto este tema é importante. No entanto deve-se salientar que a religião da *Śakti* foi fonte de desdém e preconceito nos estudos realizados pelos primeiros estudiosos europeus sobre o tema, pois o seu culto estava, em geral, conectado com o que era considerado como a face mais degradada do Hinduísmo, a saber: sacrifícios tanto de animais quanto de seres humanos; rituais tântricos considerados impuros devido à mistura de castas; e ingestão de alimentos e bebidas estimulantes.

Nota-se que não existe nenhuma pesquisa realizada no Brasil que aborde especificamente o tema do pensamento religioso sobre a Grande Deusa ou estude uma de suas principais escrituras – o *Devī Gītā*. Encontramos algumas dissertações e teses

¹ Costuma-se falar sobre o Período Medieval indiano como correspondente ao mesmo período histórico do Período Medieval europeu; mas trata-se apenas de uma equivalência cronológica, não havendo semelhança entre as situações históricas nas duas regiões.

² Vamos utilizar a expressão portuguesa “Śāktismo” para indicar a religião da *Śakti* ou *Devī*. A palavra sânscrita *Śākta* é utilizada tanto para representar essa corrente religiosa quanto para identificar os seus devotos ou seguidores.

brasileiras que tratam sobre assuntos próximos (Gonçalves, 2009; Salvador, 2009; Oliveira, 2010; Souza, 2010), mas nenhuma delas se aprofunda diretamente no conteúdo da religião da Deusa – o Śāktismo, nem aborda essa obra em particular.

Outro fator importante para a escolha deste tema foi a percepção de que, nas últimas décadas, há uma crescente quantidade de movimentos espirituais e sociais de retorno ao culto da Deusa Mãe, da espiritualidade de origem matriarcal, do paganismo feminino, do retorno à Natureza (Vieira, 2011). O estudo dessas formas religiosas, que tem se intensificado nas últimas décadas, abriu uma nova frente de pesquisas na História das Religiões, que, até meados do século XX, estudava quase exclusivamente a religiosidade masculina (Kinsley, 2002). Nesse contexto atual, torna-se evidente a importância social de estudos a respeito da tradição religiosa indiana associada à feminilidade. O debate acadêmico em torno das questões de gênero tem crescido no âmbito internacional, inclusive no trato de temas relacionados ao feminino nas culturas e escrituras orientais, como podemos ver nas obras de John Stratton Hawley, David Kinsley e Lise Mckean. Sob esse aspecto – a presença e manifestação do feminino nas religiões –, esta pesquisa pretende dar uma contribuição relevante, tendo em vista a carência de estudos orientados nesta área no universo das ciências das religiões no Brasil.

Dessa forma, percebendo a relevância de empreender um estudo sobre o Śāktismo, esta dissertação tem como objeto de pesquisa o estudo da religião da Grande Deusa na Índia, a partir de uma contextualização histórica. Para isso, apresenta um levantamento de obras da literatura sânscrita que conduziu à criação da corrente *Śākta*, e analisa um dos textos fundamentais dessa tradição. O texto escolhido foi o Canto I do *Devī Gītā* ou “cântico da Deusa”, no qual a deusa Bhuvaneśvarī se apresenta como sendo a Realidade Última. Esta parte final da dissertação permite ao leitor ter um contato direto com um texto significativo da literatura indiana sobre a Grande Deusa.

O *Devī Gītā* faz parte do sétimo livro do *Devī Bhāgavata Purāṇa*, uma escritura considerada muito importante, por seu conteúdo e colocações espirituais, no que se refere à religião da Grande Deusa. A datação desse *Purāṇa* é incerta; alguns autores consideram que ele foi composto entre os séculos VII e IX d.C.; outros supõem que seria dos séculos XI ou XII (Brown, 1990, p. 8). Essa obra é considerada uma das escrituras fundamentais para a consolidação histórica do Śāktismo.

Esta dissertação apresenta a tradução do Canto I do *Devī Gītā* realizada partir de traduções para a língua inglesa³, acompanhada de um extenso comentário. Foram utilizadas as quatro únicas traduções de que temos conhecimento: a de Swami Satyananda Saraswati (*Devi Gita*. Napa: Devi Mandir, 1985); a de Cheever Mackenzie Brown (*The Devī Gītā. The song of the Goddess: a translation, annotation, and commentary*. Delhi: Indian Books Centre, 1999); uma tradução antiga realizada por Swami Vijñanananda⁴, cuja primeira edição é de 1921-1922 (*The Śrīmad Devī Bhāgavatam*. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 2007); e a tradução publicada sob o nome de Rai Bahadur Śrīśchandra (*Śrīmaddevībhāgavatapurāṇam*: Delhi: Eastern Book Linkers, 2010). Esta última, como será comentado posteriormente, não é uma tradução independente, baseando-se na de Swami Vijñanananda.

O principal autor de referência para a presente pesquisa foi Cheever Mackenzie Brown, que é uma das principais autoridades do mundo ocidental sobre a Grande Deusa indiana. Este pesquisador norte-americano, professor da Trinity University⁵, obteve seu título de bacharel em História pela Universidade de Stanford, em 1967, e seu doutorado em História das Religiões pela Universidade de Harvard, em 1973, com um estudo sobre a Grande Deusa indiana. Sua tese foi publicada sob a forma de livro no ano seguinte, com o título *God as mother: a feminine theology in India. An historical and theological study of the Brahmavaivarta Purāṇa* (Brown, 1974). Continuou, nas décadas seguintes, estudando a tradição indiana da Grande Deusa, publicando em 1990 um estudo sobre o *Devī Bhāgavata Purāṇa* (Brown, 1990), e, em 1998, uma tradução comentada do *Devī Gītā* (utilizamos a segunda edição: Brown, 1999). Em 2002 publicou uma versão um pouco diferente de sua tradução do *Devī Gītā*, sem os comentários detalhados (Brown, 2002). Todas estas obras foram utilizadas na presente pesquisa.

Mackenzie Brown comenta que a tradução mais antiga do *Devī Gītā*, por Swami Vijñanananda, apresenta vários problemas, tais como misturar o texto com um comentário sânscrito de Nilakantha, utilizar um estilo empolado e desajeitado e apresentar alguns erros

³ Não foi possível traduzir a obra a partir do original em sânscrito por falta de domínio desse idioma.

⁴ Swami Vijñanananda foi o responsável pela primeira tradução completa e publicação de um *Śākta Purāṇa*, o *Śrīmad Devī Bhāgavatam*.

⁵ Ver dados pessoais em <<http://www.trinity.edu/departments/religion/facprofile-brown.html>>, acesso em 04/09/2012.

sérios (Brown, 1999, p. 33). A tradução de Swami Satyananda Saraswati é considerada por Mackenzie Brown como “menos confiável e geralmente mais confusa e criadora de equívocos do que seu predecessor da década de 1920” (Brown, 1999, p. 33). Portanto, essas duas outras traduções serão utilizadas com cautela.

Verificamos que a quarta versão, publicada sob o nome de Rai Bahadur Śrīśchandra⁶, não é uma tradução independente. Trata-se de uma nova edição da tradução de Swami Vijñanananda com as seguintes alterações: foi introduzido o texto em *devanāgarī* utilizando uma edição realizada por Pushpendra Kumar (a obra de Swami Vijñanananda só apresentava a tradução para o inglês); a tradução foi subdividida em estrofes, seguindo o texto sânscrito (na edição original muitas estrofes eram apresentadas juntas); e os termos transliterados existentes na tradução foram normatizados (por exemplo: Vyāsa foi substituído por Vyāsa).

É importante realizarmos uma breve apresentação sobre os demais autores.

Swami Vijñanananda é o nome religioso de Hariprasanna Chattopadhyaya (1868-1938), também conhecido como Hari Prasanna Chatterji. Hari Prasanna nasceu em Belgharia, Kolkata, Índia. Durante sua adolescência foi um discípulo direto de Sri Ramakrishna. Estudou engenharia e trabalhou durante alguns anos nessa profissão, publicando dois livros sobre o assunto. Em 1896 fez seus votos religiosos, adquirindo o novo nome, com o qual publicou suas obras filosóficas e religiosas. Escreveu uma biografia de Ramakrishna (*Paramahansa-charit*, publicado em 1904), traduziu dois textos astronômicos sânscritos (*Sūrya Siddhānta*, em 1909, e *Bṛhat Jātakam*, em 1912), uma obra importante da tradição *Vaiṣṇava* (*Narada Pancharatram*, 1921) e a tradução completa do *Devī Bhāgavata Purāṇa* (1922). Iniciou a tradução do *Rāmāyaṇa* de *Vālmīki*, mas só chegou a completar as duas primeiras partes, antes de falecer. Swami Vijñanananda passou um tempo considerável no Ramakrishna Math, tornando-se o Presidente da Missão Ramakrishna em 1937. Foi sob sua presidência e supervisão direta que o Templo Ramakrishna em Belur Math foi construído e consagrado. Foi um grande estudioso da tradição indiana (Vijñanananda, 2007, p. [i])⁷.

⁶ A folha de rosto do livro indica: “English translation by Rai Bahadur Śrīśchandra” e não há qualquer outra explicação sobre a autoria na obra.

⁷ Ver também informações disponíveis na Internet, em: <<http://www.belurmath.org/vijnananda.htm>>, acesso em 10/06/2013.

Não foi possível localizar o nome original de Swami Satyananda Saraswati. Norte-americano, nascido no final da década de 1940, viajou para a Índia na segunda metade da década de 1960, onde permaneceu por quinze anos, antes de regressar aos Estados Unidos. Estudou o pensamento religioso *Śākta*, recebendo iniciação de um *guru* no culto de *Caṇḍī* (recitação ritual do *Devī Mahātmya*) e na cerimônia do fogo, em 1971. Depois do seu retorno aos Estados Unidos, dedicou-se à difusão do culto *Śākta*, juntamente com Shree Maa. Swami Satyananda Saraswati vem da linhagem Dashnami de Adi Shankaracharya, cujos Swamis recebem a designação *Saraswati*, “que denomina os sannyasis que são estudiosos e vivem a vida de um brâmane”⁸.

A tradução publicada por Swami Satyananda Saraswati tem diversas peculiaridades. Embora o *Devī Gītā* corresponda aos dez capítulos finais (31 até 40) do sétimo livro do *Devī Bhāgavata Purāṇa*, este autor incluiu também parte do capítulo 29 (a partir da estrofe 19) e todo o capítulo 30; assim, sua tradução contém 12 capítulos, em vez de 10. Além disso, adicionou antes e depois do texto extraído do *Devī Bhāgavata Purāṇa* anexos destinados à leitura ritual da obra (Saraswati, 2003, p. 7-27, 236-269), cuja origem não esclareceu no seu livro. Entramos em contato com o autor, por correio eletrônico, mas em sua resposta ele também não explicou sua seleção de textos.

Quanto a Rai Bahadur Śrīśchandra: depois de muitas buscas não foi possível encontrar informações sobre essa pessoa. A editora *Eastern Book Linkers*, que publicou a obra, não respondeu aos pedidos de esclarecimento sobre o autor. Como a tradução que lhe é atribuída contém o texto em sânscrito editado pelo professor Pushpendra Kumar, foi feito um contato com a Universidade de New Delhi para tentar obter informações. No entanto o professor Pushpendra Kumar sequer sabia da existência deste livro⁹. Também não souberam informar quem seria o suposto tradutor para língua a inglesa (Rai Bahadur Śrīśchandra). Posteriormente, notei que a tradução de Swami Vijñanananda tem no início uma dedicatória: “Inscribed to the sacred memory of Rai Bahadur Srisa Chandra Vidayarnava by the translator Swami Vijnanananda”; e o Prefácio informa: “Esta tradução foi dedicada à sagrada memória de meu amigo, o falecido Rāi Bāhādur Śrīś Chandra Vidyārṇava, que me induziu a realizar a tradução desta obra” (Vijñanananda, 2007, p.

⁸ As informações pessoais sobre Swami Satyananda Saraswati foram extraídas da seguinte página da Internet: <<http://www.shreemaa.org/who-we-are/meet-swami-satyananda-saraswati/>>, acesso em 06/09/2012.

⁹ Comunicação pessoal, por e-mail, no dia 10 de setembro de 2012.

[vii]). Portanto, Rai Bahadur Śrīschandra não é o nome de um tradutor, e sim uma pessoa que já havia falecido em 1921 e a quem Vijñanananda dedicou sua tradução.

Para exemplificar as diferenças encontradas nas traduções para a língua inglesa, e também como uma amostra das várias possibilidades de tradução dos termos sânscritos, foi selecionada uma estrofe do *Devī Gītā*, como se apresenta nas três traduções:

devīm vācamajanayanta devā-stām viśvarūpāḥ paśavo vadanti |
sā no madreṣamūrjaṃ duhānā dhenurvāgasmānupa suṣtutaitu || I.46 ||

I.46. *The gods created the Goddess speech, whom animals of all sorts speak. This speech is pleasing to us, this cow yielding food and strength. She is well praised; may she come to us.* (Brown, 1999, p. 69) – Os deuses criaram a Deusa fala, que os animais de todos os tipos falam. Esta fala nos é agradável, esta vaca que proporciona alimento e força. Ela é bem elogiada; possa ela vir até nós.

I.46. *We take refuge to Thee, the Durgā, the Devī, we bow down to Thee, that can well make others cross the ocean of Samsāra; so that Thou helpst us in crossing this terrible ocean of world. Mother! The Devas have created the words (i.e. the words conveying ideas are uttered by the five Vāyus, Prāṇa, etc., which are called the Devas) which are of the nature of Viśvarūpa, pervading everywhere, like the Kāma Dhenu (the heavenly cow yielding all desires, riches, honours, food, etc.) and by which the brutes (the gods) become egotistical. O mother! Thou art that language to us; so Thou fulfilllest our desires when we praise and chant hymns to Thee.* (Vijñanananda, 2007, p. 704; Śrīschandra, 2010, p. 809) – Nós tomamos refúgio em Ti, *Durgā*, *Devī*, nós nos curvamos a Ti, que podes muito bem fazer os outros cruzarem o oceano do *Samsāra*; assim, ajudai-nos a cruzar este terrível oceano do mundo. Mãe! Os Devas criaram as palavras (ou seja, as palavras que transmitem ideias que são proferidas pelos cinco *Vāyus*, *Prāṇa* etc., que são chamados de *Devas*) que são da natureza de *Viśvarūpa*, permeando todos os lugares, como *Kāma Dhenu* (a vaca celeste que proporciona todos os desejos, riquezas, honras, alimentos etc.) e pelas quais os brutos (os deuses) se tornam egoístas. Ó mãe! Tu és aquela linguagem para nós; assim, satisfaça nossos desejos quando louvamos e cantamos hinos para Ti.

I.46. *The Gods have offered forth many loving vibrations to the Goddess. All living beings call Her the form of the Universe. May she who is like a cow*

granting all desires, Giver of Bliss and Strength, the form of all sound, may that Ultimate Goddess, being pleased with our hymns, present Herself before us. (Saraswati, 2003, p. 84) – Os Deuses ofereceram muitas vibrações amorosas à Deusa. Todos os seres vivos a chamam de forma do Universo. Possa ela, que é como uma vaca que concede todos os desejos, doadora de felicidade e força, a forma de todos os sons, possa aquela Deusa Suprema, estando satisfeita com nossos hinos, apresentar-se diante de nós.

Vemos que a tradução de Vijñananda, reproduzida por Śrīśchandra, introduz muitos comentários que são difíceis de separar do texto propriamente dito. Alguns estão entre parênteses, mas outros não (como no início do parágrafo transcrito acima).

A tradução de Satyananda Saraswati adiciona, também, alguns elementos que não estão presentes no texto em sânscrito. Porém a tradução de Mackenzie Brown também não pode ser considerada inquestionável e deve ser comparada com as demais.

Através da presente pesquisa tentamos esclarecer as características desse sistema religioso (o Śāktismo), abordando suas bases conceituais, seu conjunto de normas e métodos de adoração. Apresentamos um estudo sobre o papel do *Devī Gītā*, procurando esclarecer as contribuições específicas desse texto (quanto às doutrinas e práticas), comparando-o a alguns outros textos anteriores e do mesmo período, assim como às concepções filosóficas de outros sistemas do pensamento indiano. O trabalho exigiu, por um lado, uma vasta pesquisa sobre a religião da Grande Deusa na Índia, e, por outro, o aprofundamento em uma escritura específica – o *Devī Gītā*.

O presente texto está dividido em uma Introdução e mais três capítulos.

O primeiro capítulo apresenta um histórico das concepções a respeito das divindades femininas no pensamento indiano, da pré-história até o período medieval indiano, quando ocorre o desenvolvimento do Śāktismo, na tradição dos *Purāṇas* e dos *Tantras*.

O segundo capítulo apresenta o *Devī Bhāgavata Purāṇa* e fornece uma visão geral do *Devī Gītā*, indicando também sua relação com os diferentes tipos de escrituras indianas que são centrais para o estudo do Śāktismo. Este capítulo discorre também sobre a deusa *Bhuvaneśvarī*, que é a divindade feminina central do *Devī Gītā*, apresentando também sua concepção em diferentes contextos, revelando o seu papel e natureza.

O terceiro capítulo contém uma tradução, análise e comentário do Canto I do *Devī Gītā*, acompanhada do seu texto em sânscrito seguido pelo comentário detalhado de muitos

aspectos importantes do Canto I do *Devī Gītā*, utilizando diversas outras fontes para esclarecer esse texto. Essa tradução é precedida por uma introdução que aborda questões relativas à metodologia adotada e alguns tópicos relevantes para sua compreensão. Há também um Glossário dos termos sânscritos mais importantes do Canto I do *Devī Gītā*.

Os três capítulos são seguidos pelas considerações finais a respeito do trabalho que foi realizado.

Veremos que o estudo do *Devī Gītā* permite lançar um novo olhar sobre o culto da Grande Deusa indiana, a partir de um enfoque acadêmico que visa mostrar a conexão que esse texto específico possui com uma longa história da religião da Deusa na Índia, ao longo de milhares de anos.

CAPÍTULO 1

A GRANDE DEUSA NA ÍNDIA – DA PRÉ-HISTÓRIA AO PERÍODO MEDIEVAL TARDIO

Há duas correntes de pensamento acerca da origem da religião da Deusa na Índia. Em uma delas, supõe-se que esse culto surgiu de forma paralela ao desenvolvimento da religião indiana principal, que enfatizava os deuses masculinos. Segundo essa corrente, o ponto de partida foi o culto popular às “deusas das vilas” ou “deusas locais”, que só depois foi integrado ao hinduísmo. Seria, portanto, algo externo, com origem independente do pensamento ortodoxo mais antigo, representado pelos *Vedas*. A outra corrente supõe que o culto às divindades femininas sempre existiu, manifestando-se não apenas nos *Vedas*, mas também na pré-história indiana, nos artefatos arqueológicos que retratam imagens femininas encontrados em diversos sítios (Agrawala, 1984, p. 23-38).

Estamos ainda longe de ter certeza sobre a origem desse culto. O que podemos abordar com mais segurança é o período em que se deu a sua *consolidação* de forma independente – ou seja, a formação da religião *Śākta* – com base nas escrituras existentes. Tal consolidação ocorreu há menos de dois mil anos e será descrita adiante neste mesmo capítulo. Lá, daremos principal atenção aos *Purāṇas*. A culminação do culto à deusa é evidente nessas obras, em que encontramos diversas deusas como símbolos do poder supremo e nas quais ela aparece ocupando uma posição única e central como a Realidade Última, no *Devī Bhāgavata Purāṇa*.

No entanto, partindo do princípio de que o surgimento de uma dada escritura ou obra é influenciado pelas concepções previamente existentes, é importante conhecer também as divindades femininas existentes nos períodos anteriores e a base a partir da qual se estruturou depois o culto *Śākta*. Esse é o propósito do presente capítulo. Abordaremos as fontes históricas e escriturais nas quais podemos verificar fatos, mitos, acontecimentos e

registros em torno da adoração da deusa na Índia que contribuíram depois para sua apresentação como sendo a divindade suprema.

Adotamos uma divisão em períodos, similar à classificação elaborada por Narendra Nath Bhattacharyya, em sua obra *History of Śākta religion*. Construiremos um panorama do desenvolvimento da tradição do culto às deusas na Índia e o surgimento de escrituras relevantes; e estabeleceremos, posteriormente, a relação, o papel e a importância do *Devī Gītā* na culminação dessa tradição.

Não cabe, evidentemente, descrever toda a história de todos os ramos do pensamento indiano até a época em que surge o *Devī Gītā*. No entanto, para podermos compreender o significado desse texto, é importante conhecermos ideias que surgiram em diferentes períodos e correntes de pensamento – especialmente nos *Vedas*, *Vedānta*, *Sāṅkhya*, *Purāṇas* e *Tantras*. O *Devī Gītā* utiliza ideias de diferentes origens, que poderiam até serem fontes de conflitos; mas veremos que elas se apresentam reunidas de modo coerente, sob uma concepção religiosa e filosófica abrangente.

1.1 Período Pré-Védico

Sob o ponto de vista textual, os *Vedas*¹ constituem a mais antiga tradição indiana. No entanto vamos iniciar nossa busca de elementos sobre o culto às divindades femininas pela análise de alguns elementos arqueológicos.

A veneração às divindades femininas pode ser constatada em épocas, regiões e culturas diferentes do planeta, desde a pré-história aos tempos históricos mais recentes (Eisler, 1997). Grande quantidade de registros arqueológicos encontrados, desde o Paleolítico, passando pelo Neolítico, Calcolítico e Idade do Bronze, mostram representações femininas que são interpretadas como evidências de tradições milenares de veneração, sugerindo sistemas de crenças centrados no feminino e em uma Deusa-Mãe. Os estudos dessas correntes pré-históricas de culto às forças femininas fazem parte das pesquisas de

¹ A palavra sânscrita “*Veda*” se pronuncia como “*Vêda*” e não como “*Véda*”, visto que o som “é” não existe na fonética sânscrita. Embora nos dicionários em português encontremos o adjetivo “védica” ou “védico”, adotamos neste texto os termos “vêdico” e “vêdica”, para designar o pensamento e a literatura do período histórico correspondente.

arqueólogos como Marija Gimbutas. Nestas novas abordagens e pesquisas arqueológicas propõe-se que muitos destes registros primitivos encontrados, conhecidos como as “Vênus” pré-históricas, seriam precursores muito antigos da Deusa-Mãe ainda reverenciada em épocas históricas, como Ísis, no Egito, Ishtar, em Canaã, Deméter, na Grécia, Cerridwen, entre os Celtas – entre muitas outras que poderíamos aqui citar.

Segundo as pesquisas de Marija Gimbutas, no continente europeu foram encontradas cerca de mil imagens femininas no período Paleolítico (aproximadamente 33.000 a 9.000 a.C.); e no período Neolítico mais de trinta mil peças, entre elas muitas “Vênus” do período de 6.500 a 3.500 a.C. Porém essa quantidade de objetos e estatuetas diminuiu entre 4.500 e 2.500 a.C., um período que teria marcado a transformação gradual da família e da religião orientada pelo feminino para o masculino. A partir de suas pesquisas, Gimbutas concluiu:

[...] apresentei minha própria convicção de que as imagens – de animais, de homens e de mulheres – são inseparáveis do mundo mítico e de que as “Vênus” são representações de vários aspectos da Deusa Criadora ou retratações de participantes em rituais dedicados aos vários aspectos dela e reencenados por meio da estatueta. [...] Vejo uma única linha de desenvolvimento de um sistema religioso desde o Paleolítico Superior, passando pelo Neolítico, pelo Calcolítico e pela Idade de Bronze, baseando-se em uma organização social matrifocal. A velha Europa terminou, e o seu sistema cultural parou de se desenvolver, no início da era indo-européia, quando um sistema social religioso muito diferente, dominado pelos homens e pelos deuses masculinos, começou a sucedê-la. Até este ponto, a era da predominância feminina na religião está documentada como contínua durante uns 25.000 anos (Gimbutas, 1997, p. 38-39).

Na Índia, segundo Heinrich Zimmer, a religião da Deusa-Mãe realizou esse mesmo percurso. Ele afirma que o aparecimento de um grande número de deusas atualmente existentes se deu pelo ressurgimento de uma tradição mais antiga:

[...] a volta ao hinduísmo popular, da figura da Deusa Mãe com seus diversos nomes: Devī, Durgā, Kālī, Pārvatī, Umā, Satī, Padmā, Caṇḍī, Tripurā Sundarī etc., cujo culto, enraizado no antigo Neolítico, havia sido eclipsado durante quase mil anos pelas divindades masculinas do panteão patriarcal

ariano. A Deusa principiou sua hegemonia no período das *Upaniṣads*. [...] Todas as esposas dos vários deuses são manifestações dela e, como *śakti* ou “poder” de seus maridos, representam a energia que os torna manifestos. [...] É perfeitamente possível que esta restauração da Deusa – tanto nos cultos populares como na profunda filosofia do Tantra – seja um outro sinal do ressurgimento da religiosidade da tradição matriarcal, não-ariana, e pré-ariana, dos tempos dravídicos (Zimmer, 2003, p. 404-405).

Embora Zimmer associe a religiosidade feminina aos drávidas e adote a visão a respeito da invasão ariana concebida no século XIX, não compartilharemos aqui destas polaridades patriarcal-ariano *versus* matrifocal-dravídico, visto que a suposta invasão ariana está sendo questionada nas últimas décadas (Bianchini, 2012a). Não se pretende estabelecer aqui um debate específico sobre esta questão, em torno da invasão ariana e da preexistência dos drávidas e da possível associação dos drávidas como sendo uma cultura concebida como de ordem matrifocal. Nossa referência acima, em relação às colocações de Zimmer, se dá pelo intuito de evocar aqui suas considerações sobre a presença do feminino na história e pré-história da cultura indiana.

Evidências arqueológicas de representações da Deusa-Mãe na Índia são muito antigas e estudos realizados permitem situar sua existência pelo menos a partir do período microlítico. Tais evidências foram encontradas em um sítio arqueológico em Madhya Pradesh, datado em torno de 11 mil anos, onde há um conjunto de pedras com triângulos concêntricos sugerindo ser a representação de um *Yoni* (órgão sexual feminino), e que possuem uma semelhança conceitual com os *yantras* utilizados nos dias atuais no culto da deusa, como, por exemplo, o *Śrī cakra* ou *Śrī yantra*, que é uma representação geométrica da própria deusa (Parthasarathy & Parthasarathy, 2009, p. 5). Há também registros de inúmeras estatuetas femininas encontradas em diversos outros sítios, o que sugere a existência de uma divindade feminina na Índia nesse período, representando uma fértil Deusa-Mãe, em antigos sistemas adotados para o seu culto. Dezenas de outras de suas representações datam do Paleolítico superior, atestando a existência e importância de divindades femininas na cultura mais antiga da Índia.

O exemplo mais antigo de uma estatueta indiana da deusa mãe remonta ao Paleolítico Superior. Encontrada no Vale de Belan perto de Allahabad, em Uttar

Pradesh [...]. Também datam do Paleolítico Superior pedras coloridas marcadas com triângulos naturais. Sharma encontrou a primeira destas pedras descansando em uma área elevada na região de Baghor em Son Valley, perto de Mnirzapur em Uttar Pradesh. De acordo com Sharma, várias pedras similares foram agora encontradas na mesma área; elas aparentam ser uma espécie de adoração a Argarimai ou Mãe-fogo. Estas pedras com triângulos, reivindica Sharma, estão relacionadas a uma primitiva Deusa-mãe. Elas também podem demonstrar conexões do antigo uso tântrico de yantras em que os triângulos se manifestam como um simbolismo vital ligado com a fertilidade (Joshi, 2002, p. 39).

Antigas imagens que também são interpretadas como de uma deusa foram encontradas em Mehrgarh, na planície de Kacchi, no Paquistão, a oeste do rio Indus, cujos registros arqueológicos revelam contínuos assentamentos desde 6.000 a.C. até aproximadamente 2.000 a.C.; em cada um dos estratos dos diversos assentamentos foram encontradas imagens interpretadas como representações da Deusa-Mãe (Parthasarathy & Parthasarathy, 2009, p. 6).

Foram encontradas milhares de estatuetas de terracota nos diversos sítios arqueológicos de antigas cidades da civilização do vale do Indo-Sarasvatī, provenientes do período anterior ao segundo milênio a.C., sendo a maioria das figuras humanas de terracota femininas, sugerindo serem representações da Deusa-Mãe ou alguma Deusa da natureza (Bhattacharyya, 1996, p. 13-14). Não é possível determinar exatamente suas funções naquela época, quais os seus usos ou o que significavam para aqueles que as fizeram e mantiveram; mas, diante de seu grande número, não há dúvidas sobre a sua importância. Outro fator relevante é a constatação de que o estilo e a modelagem dessas estatuetas influenciaram e foram transportados para as idades posteriores. Esculturas femininas do período Maurya, provenientes do quarto ao segundo séculos a.C., e mesmo depois, se parecem muito com os protótipos do vale do Indo-Sarasvatī. Os estudiosos dessas evidências arqueológicas concluem que nesse período há uma clara evidência de uma religião que projetou o divino em imagens antropomórficas, tanto em termos masculinos como femininos (Hawley, 1996, p. 1-2).

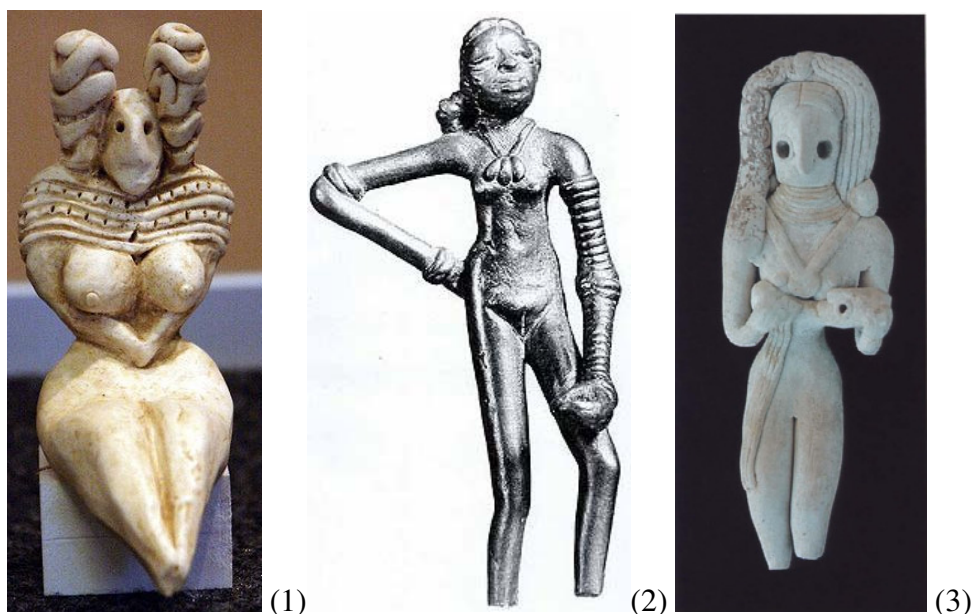


Fig. 1. Figura feminina nua sentada, com uma elaborada cabeleireira em terracota – Baluchistão, Mehrgarh (6.000-3000 a.C.). Museu Nacional de Karachi (Aruz & Wallenfels, 2003, p. 382).

Fig. 2. Figura feminina em liga de cobre usando pulseiras e segurando uma tigela pequena, conhecida como a “dançarina de Mohenjo Daro” – Mohenjodaro, Harappa, (2.600-1.900 a.C.). Museu Nacional de Nova Delhi (Aruz & Wallenfels, 2003, p. 391).

Fig. 3. Figura feminina de terracota segurando uma criança – Baluchistão, Mehrgarh (2.800-2.600 a.C.), Museu Nacional de Karachi (Aruz & Wallenfels, 2003, p. 267).

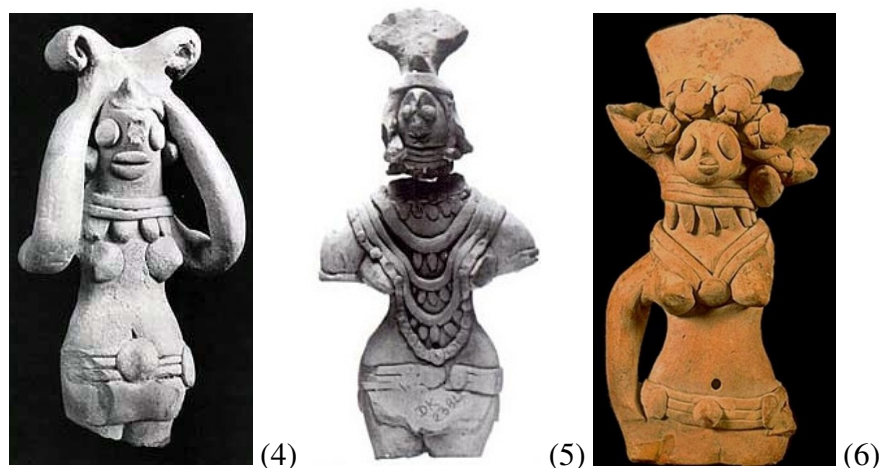


Fig. 4. Deusa-Mãe em terracota (2.500 a.C.), Harappa. Fonte da imagem: <http://www.adishakti.org/nostradamus/eternal_light_within.htm>, acesso em 10/03/2013.

Fig. 5. Figura feminina de terracota com cocar e joias – Harappa (2.600-1.900 a.C.), Vale do Indo. Museu Nacional de Karachi (Aruz & Wallenfels, 2003, p. 391).

Fig. 6. Figura feminina de terracota com cocar e joias – Harappa (2.600-1.900 a.C.), Vale do Indo. Museu Nacional de Karachi (Aruz & Wallenfels, 2003, p. 391).

Alguns autores consideram que essas evidências arqueológicas são altamente significativas, como indicações da origem do culto da deusa na Índia:

Mas as escavações arqueológicas e estudos lingüísticos revelaram o fato de que algumas idéias fundamentais do hinduísmo, assim como muitas crenças antigas e observâncias, incluindo a concepção do princípio feminino da criação podem ser atribuídas a um período pré-vêdico (Bhattacharyya, 1996, p. 27).

As figuras que são interpretadas como sendo da Deusa-Mãe, provenientes de Harappa, Mohenjo Daro e outros sítios arqueológicos da região, demonstram uma grande variedade de estilos, e essa diversidade pode indicar a existência de diferentes técnicas de artesanato ou até mesmo de diferentes tradições religiosas na cultura destes períodos da história de Harappa e Mohenjo Daro. Joshi constata que:

Formas culturais de uma Deusa da fertilidade aparecem em sinetes que mostram uma figura feminina de pé nos galhos de uma árvore de pipal (figueira). É provável que a Deusa-mãe representada em terracota e as divindades femininas esculpidas em sinetes representem dois tipos de crenças relativas ao culto da Deusa em pelo menos dois níveis da sociedade, que foram localizados no mesmo assentamento; em outras palavras, uma classe autoritária e uma classe comum podem ter tido dois modos distintos de culto. Dado nosso conhecimento atual, não somos capazes de compreender plenamente a posição de uma Deusa-mãe como uma divindade da fertilidade, ou, com relação a isso, o papel de outras divindades femininas no tecido religioso das sociedades proto-históricas da Índia. É incerto se a população de Harappa tinha qualquer idéia de uma única Deusa Suprema com ou sem uma contraparte masculina ou se eles foram governados por mago-sacerdotes ou mesmo se eles tinham uma religião altamente desenvolvida (Joshi, 2002, p. 40).

Através deste possível culto da Deusa-Mãe desde o período da civilização do vale do Indus-Sarasvatī projeta-se uma possível evolução do culto e da concepção espiritual e filosófica da Devī nos períodos subsequentes de desenvolvimento.

Em primeiro lugar temos uma série de figuras simples feitas de terracota de mulheres fortemente ornamentadas com colares, brincos e adornos de cabeça

em forma de leque. Assim é natural pensar que são figuras votivas, produzidas em massa para o culto popular, e que sua função é a de promover a fertilidade de culturas, animais e de seres humanos. Figuras da deusa-mãe são comuns em todo Neolítico da Ásia ocidental e mesmo na Europa pré-histórica. É razoável supor que as figuras do Indus retratam a versão local do culto, e que este é o protótipo da Grande Deusa do hinduísmo, esposa de Shiva. Por outro lado, é inteiramente possível que essas imagens não fossem objetos de adoração, mas brinquedos para as crianças (Trautmann, 2011, p. 27).

Indu Parthasarthy e V. R. Parthasarthy consideram que as cidades como Harappa, Mohenjo-Daro, Kalibangan, Lothal, entre outras, foram centros comerciais nos quais houve intenso intercâmbio entre diversas comunidades rurais, e, neste sentido, os cultos e rituais da Deusa-Mãe agrícola podem ter se infiltrado e se integrado na cultura destas cidades (Parthasarthy & Parthasarthy, 2009, p. 6). Eles apontam para a existência de dois tipos de esculturas encontradas em Harappa: imagens simples de terracota, que em sua maioria eram figuras femininas, figuras masculinas, brinquedos e representações de animais; e um segundo tipo, abrangendo esculturas em pedra (esteatita) e metal, como, por exemplo, a estatueta de bronze da “dançarina” (Fig. 2) e um busto de pedra, o “homem de barba”, que revelam um alto e elaborado nível artesanal. Existe também uma grande quantidade de sinetes em argila, faiança, marfim e esteatita, nos quais também se encontram representações femininas. Estes dois grupos de objetos indicam, possivelmente, a existência de distintas classes sociais ou distintas funções para essas peças artesanais. O grande número e a uniformidade de estilo das imagens interpretadas como Deusa-Mãe encontradas em Harappa sugerem serem ícones ou oferendas votivas, na medida em que foi comprovada a existência de vestígios de fuligem indicando que pode ter sido queimado incenso diante delas, o que confirmaria a sua natureza sagrada. Também há resíduos de tinta vermelha em muitas delas, o que poderia indicar o aspecto da fertilidade, e muitas seguem um estilo iconográfico semelhante (Parthasarthy & Parthasarthy, 2009, p. 7).

A tradição de moldar e formar imagens da Deusa-Mãe, ou de diversas outras divindades e seres femininos, continuou ao longo de toda a história indiana, como veremos nos próximos períodos. Porém o significado religioso de todos esses vestígios arqueológicos é uma interpretação duvidosa.

1.2 O Período dos *Vedas*

Os *Vedas* compreendem as escrituras mais antigas que conhecemos na Índia, sendo datados, por seu conteúdo, como pertencentes à Idade do Bronze. No século XIX eram considerados como tendo sido compostos cerca de 1.200 anos antes da era cristã, sem que houvesse bons argumentos para isso. Estudos arqueológicos das últimas décadas levaram a uma mudança de atitude diante dessa questão, sendo agora geralmente aceito que os *Vedas* devem ter sido compostos antes que o rio Sarasvatī se extinguisse – e, portanto, antes de 2.000 a.C. (Bianchini, 2012a). Alguns estudiosos indianos atribuem aos hinos védicos datas remotas, como 3.000 a.C., enquanto outros os fazem recuar mais ainda, a 6.000 a.C. (Radhakrishnan, 1999, vol. 1, p. 67). Transmitidos oralmente durante milênios, só surgiram versões escritas e documentadas poucos séculos antes da era cristã.

Não foi possível ainda estabelecer uma relação entre os *Vedas* e a antiga civilização do vale do Indus-Sarasvatī. Embora o mito da invasão ariana esteja sendo abandonado, não há certeza sobre a identidade do povo que habitou essa região e sobre sua cultura. Alguns autores consideram que há uma grande diferença entre os testemunhos arqueológicos dessa civilização e a tradição representada pelos *Vedas*; outros consideram que há grandes semelhanças e que os dois tipos de evidências se complementam. Thomas R. Trautmann considera que a história desta civilização deve ser lida a partir de dois caminhos possíveis, por meio de seus restos materiais, embora os seus assentamentos mais antigos tenham deixado pouco para os arqueólogos descobrirem; e por meio de sua literatura religiosa, chamada *Veda*, que se constitui em uma rica fonte a partir da qual é possível uma “reconstrução” da vida interior dessa civilização. Ele expõe que nos *Vedas* “nós temos a mente, mas não o corpo, por assim dizer”, do início dessa antiga civilização (Trautmann, 2011, p. 32). Porém não vamos aqui abordar essa discussão, que permanece em aberto.

Os *Vedas* são divididos em quatro troncos: *R̥gveda*, *Sāmaveda*, *Yajurveda* e *Atharvaveda*. A sua parte principal (as compilações, ou *Samhitās*) contém hinos de louvor às divindades, preces, fórmulas utilizadas em rituais e especulações filosóficas. A palavra *Veda* significa conhecimento, verdade, sabedoria ou conhecimento sagrado (Monier-Williams, 1979, p. 1015). Vem da raiz *vid*, que significa saber, conhecer, compreender,

aprender, descobrir, adquirir, encontrar, reconhecer, vivenciar (Monier-Williams, 1979, p. 963-965). Os *Vedas* contêm 15.000 *mantras*, divididos nos quatro *Samhitās*:

- *Ṛgveda* = 10 partes (*maṇḍalas*) com um total de 1.028 hinos e 10.552 estâncias;
- *Sāmaveda* = 1.875 estâncias (só 104 não estão contidas no *Ṛgveda*);
- *Yajurveda* = 1.975 estâncias ou unidades de prosa (30% do seu conteúdo sendo extraído do *Ṛgveda*);
- *Atharvaveda* = 5.987 estâncias ou unidades de prosa (16% sendo iguais ao *Ṛgveda*).

1.2.1 Divindades femininas nos *Vedas*

Nessa fase a supremacia é dos deuses masculinos e a grande maioria dos hinos é dedicada aos *devas* masculinos – *Indra* (divindade guerreira associada às tempestades), *Agni* (o Fogo), *Soma* (associado à bebida sagrada), *Viśvedevas* (Todos-os-deuses), os *Aśvins* (os gêmeos associados aos cavalos), *Varuṇa* (uma divindade ética, associada à chuva, ao mar e ao céu), os *Maruts* (associados aos ventos), *Mitra* (uma divindade solar), *Vāyu* (Vento), *Puṣan* (o Incitador), *Sūrya* (deva do Sol), e outros. Há, no entanto, *devīs* que aparecem nos hinos dos *Vedas*, como, por exemplo, *Uṣas* (a Aurora), *Sarasvatī* (divindade associada ao grande rio e à sabedoria), *Vāc* (a Palavra ou Fala) e várias outras.

Considera-se que, nos *Vedas*, o lugar ocupado por essas divindades femininas na crença e no culto era de subordinação em relação aos *devas* masculinos (Macdonell, 2000, p. 124). Embora estejam presentes, não há informações detalhadas sobre elas. Vários dos *devas* védicos são representados como tendo esposas, que ocasionalmente são mencionadas no *Ṛgveda*, mas elas não têm um lugar próprio estabelecido no culto, desempenhando um papel insignificante nos *Vedas*. As referências a elas são vagas e parece não ter um caráter independente de seus maridos; quase nada se sabe sobre elas, exceto seus nomes – e, em muitos casos, estes são formados pela simples adição de um sufixo feminino (*-ānī* ou *ī*) ao nome do *deva* masculino, como, por exemplo, *Indrānī*, *Varuṇānī*, *Agnāyī*, que nada mais são do que as consortes de *Indra*, *Varuṇa* e *Agni*, sem nenhuma identidade própria (Macdonell, 2000, p. 125; Payne, 1997, p. 33-35).

Entretanto no panteão védico feminino há algumas divindades femininas mais significativas, que são relevantes para o desenvolvimento histórico do Śāktismo: a deusa

Aditi (a Ilimitada), *Uṣas*² (Aurora), *Rātrī* (Noite, *Ṛgveda* X.127), *Sarasvatī* (aquela que é abundante em águas, o nome de um rio), *Vāc* (Palavra ou Fala, *Ṛgveda* X.125), e *Prthivī* (Terra) (Joshi, 2002, p. 40-41). A *devī* Terra, ou Terra-Mãe (*Prthivī-mātā*), forma, com o *deva* Céu, ou Céu-Pai (*Dyaus-pitā*), o principal casal divino mencionado nos *Vedas*: *Dyāvā-Prthivī*, mencionado 65 vezes no *Ṛgveda* (Agrawala, 1984, p. 46-47; Muir, 1873, vol. 5, p. 21-24). Seus filhos incluem alguns dos principais *devas*: *Agni*, *Indra*, *Sūrya* e outros. Outras importantes Deusas-Mães dos *Vedas* são *Aditi* (a Ilimitada) e *Āpaḥ* (as Águas). A divindade da Aurora (*Uṣas*) é considerada a mãe dos raios de luz (Agrawala, 1984, p. 49).

Um importante simbolismo associado às deusas-mães é a vaca, *dhenu*, “a que fornece leite”. Em muitos versos ela é identificada com *Aditi*, *Prthivī*, *Vāc*, *Uṣas*. Outro nome da vaca é *go*, que também significa a luz celeste, e o próprio leite fornecido pela vaca pode ser interpretado, em muitos hinos dos *Vedas*, como representando a luz. Essa relação simbólica é visível, por exemplo, nas descrições da *devī* da Aurora (*Uṣas*), que afasta as trevas quando chega ao mundo, despertando os homens, trazendo-lhes consciência, luz e vacas (Muir, 1872, vol. 5, p. 181-188). De acordo com Alfred Hillebrandt, *Uṣas* estava relacionada, desde o período védico, não apenas com o amanhecer de cada dia, mas também, especialmente, com o primeiro amanhecer do ano (*ekāṣṭakā*), comemorado no início da primavera (Hillebrandt, 1980, vol. 1, p. 22-24).

Embora muitos autores enfatizem os aspectos maternos das deusas indianas, pode-se também notar que algumas divindades femininas se destacam pela sua beleza e caráter erótico, e não por sua capacidade de reprodução. Este é um ponto importante, porque, no período posterior, as *devīs* não têm um papel maternal importante, com raras exceções; mas várias delas são elogiadas pela beleza e pela atração que exercem. Isso pode ser exemplificado, já no período védico, com os hinos a *Uṣas* (especialmente *Ṛgveda* I.92; ver Muir, 1872, vol. 5, p. 183-187), que a descrevem como jovem, de beleza radiante, com todo frescor, graça e glória: “linda como uma noiva enfeitada por sua mãe”, “mostra sua bela forma para aquele que a contempla”; “como uma esposa amorosa se mostra ao seu

² Há vinte hinos dedicados a *Uṣas* (*Ṛgveda* I.48, 49, 92, 123, 124; III.51, 52, 61, V.79, 80; VI.64, 65; VII.75-81; VIII.172) e é mencionada mais 300 vezes no *Ṛgveda* (Bhattacharyya, 1996, p. 38).

marido”; “como uma jovem orgulhosa de sua beleza”; é seguida pelo Sol (*Sūrya*), que vai atrás dela como um homem apaixonado, enquanto ela, “sorridente, jovem, e brilhante, descobre seu seio diante dele”; “sabendo que seu corpo é brilhante, como se tivesse saído do banho, ela se mostra visível a nós”; “como uma dançarina ela se envolve em vestes bordadas, e descobre seu seio” (Bose, 1966, p. 27; Muir, 1872, vol. 5, p. 194). A beleza de *Uṣas* desperta o desejo de seu pai *Prajāpati* e de seus irmãos, de acordo com a mitologia posterior. Embora esse mito de incesto não seja muito claro no *Veda*, há várias indicações de que ele já era conhecido e há alusões a ele, sem mencionar o nome do *deva* (*Ṛgveda* X.61.5-7; I.71.5,8; I.164.33; O’Flaherty, 1980, p. 26, 313).

Prithivi Kumar Agrawala apresenta um levantamento detalhado das *devīs* mencionadas nos *Vedas*, descrevendo mais de 30 delas; divide as deusas védicas em três grupos: as que possuem uma base natural, como as deusas *Pr̥śni* (associadas às nuvens de chuva), *Pr̥thivī* (Terra), *Sarasvatī* (o grande rio), *Uṣas* (Aurora), *Āpaḥ* (as Águas), *Rātri* (a Noite), *Araṇyānī* (Floresta) etc.; as que possuem atributos abstratos, tais como *Aditi* (a Ilimitada), *Virāj* (a Soberana), *Mahī* (a Grandiosa), *Dhiṣaṇā* (Abundância), *Puraṃdhī* (Plenitude), *Iḷa* (Nutrição) etc.; e o terceiro grupo formado pelas esposas ou consortes dos grandes *devas*, sem funções importantes designadas para elas, tais como, *Indrāṇī*, *Agnāyī* etc. (Agrawala, 1984, p. 48).

Rātri (a Noite) era descrita como a irmã de *Uṣas* (Aurora). No *Ṛgveda*, *Rātri* não era considerada uma divindade negativa, sendo associada ao céu estrelado e não às trevas (*Ṛgveda* X.127). Ela é descrita como vestida de um modo esplêndido; as estrelas são interpretadas como seus olhos, e elas afastam as trevas (Macdonell, 2000, p. 124). *Rātrī*, a Noite, é também louvada em pelo menos quatro hinos do *Atharvaveda*. Neles, a *devī Rātrī* já não é mais apresentada como luminosa, e sim como uma divindade associada ao céu escuro noturno, sem Lua ou estrelas, descrita como *tamasvatī* e *ramyā* (duas palavras que indicam escuridão). Embora assustadora, ela é também chamada *Mātā* (mãe) e *Bhadrā Śivā* (auspiciosa). A prece dirigida a ela solicita proteção de ladrões, serpentes, lobos e outras criaturas malignas (Agrawala, 1984, p. 109).

Um hino adicional do *Ṛgveda* dedicado à Noite é conhecido também por *Durgāstava* (elogio de *Durgā*). Embora seja considerado “recente”, não deve ser posterior ao *Atharvaveda*. Alguns dos epítetos da Noite utilizados nesse hino são *Bhadrā* (a

Auspiciosa), *Bhagavatī* (a Adorável), *Kṛṣṇā* (a Escura), *Śivā* (a Auspiciosa), *Durgā*. Este último nome vem de *durga*, que significa dificuldade, algo difícil de ser transposto ou atingido; assim, *Durgā* poderia ser “aquela que é difícil de transpor”, ou “aquela que permite atravessar as dificuldades”. O primeiro significado está associado ao seu aspecto escuro e perigoso. O segundo significado parece ser indicado em um hino do *Atharvaveda* que pede a ela que ajude a transpor todas as dificuldades (Agrawala, 1984, p. 109; Muir, 1872, vol. 5, p. 498-500).

Há outra divindade feminina, *Nirṛti* (a destruição, o caos, o mal), que é negativa. *Nirṛti* é a divindade da destruição e da morte. Está associada a *Yama*, o *deva* dos mortos, e à morte, *mṛtyu*. Ela causa envelhecimento, doença, aborto, esterilidade e todos os tipos de infortúnio (Hillebrandt, 1980, vol. 2, p. 15, 230-231, 249-250; Macdonell, 2000, p. 172). Como *Yama*, ela também é descrita como possuindo uma corda ou um laço com o qual prende as pessoas. O sono (*svapna*) é considerado como filho de *Nirṛti*. Ela também está associada à ideia de pecado ou violação das normas, pois *ṛta* é o nome da ordem cósmica e também a lei moral estabelecida, e *nir-* representa negação. O *Maitrāyaṇī Saṁhitā* do *Yajurveda* menciona rituais em que há tijolos negros associados a *Nirṛti*. Sua natureza é considerada totalmente negativa; e uma pessoa é considerada como tendo uma metade possuída por *Nirṛti* e a outra metade livre dela. Uma pessoa que se comporta de modo contrário à sua natureza, como um homem que se comporta de modo feminino, ou uma mulher que se comporta de modo masculino, é considerada como dominada por *Nirṛti* (Agrawala, 1984, p. 111-112). Essa divindade é importante para nossa análise, pois proporciona um exemplo védico de divindade feminina com aspectos negativos, que, posteriormente, foram associados ao lado sombrio da Grande Deusa.

Thomas Coburn chama atenção para a existência de importantes hinos que são utilizados posteriormente pela corrente *Śākta*, como o *Śrī-Sūkta* e o *Durgā-Sūkta* (Coburn, 2002, p. 253-267). Sarvepalle Radhakrishnan faz uma referência a uma oração védica que era dedicada à *Śakti* ou energia, como “a adorável luz divina que queima toda impureza”: “Vem, ó Deusa que concedes nossas orações, tu és a imperecível, a que é igual à *Brahman*” [*āyātu varadā devī, akṣaram brahmasammitam*] (*Taittirya Āraṇyaka*, X.34.52; Radhakrishnan, 1989, vol. 1, p. 88-89).

Como outros exemplos da ocorrência de importantes hinos dedicados à Deusa podemos citar os três hinos dedicados a *Sarasvatī* (*Rgveda* VI.61, VII.95 e VII.96)³, sendo que esta deusa é ainda descrita ou mencionada em mais 72 mantras (versos) do *Rgveda* (Kashyap, 2005, p. 1). *Sarasvatī*, originalmente, é o nome de um rio, mas torna-se gradualmente a deusa da sabedoria, sendo tratada no *Rgveda* às vezes como Deusa-Mãe. Outro rio cultuado como uma deusa é o *Sindhu*, que também é celebrado como uma deusa no *Rgveda* (X.75.2, IV,6).

Sarasvatī, mais tarde, foi identificada como a *devī* da linguagem e da fala – a deusa *Vāc*. No hino *Rgveda* X.125 (que passou a ser conhecido depois por *Śrī Sūkta*), *Vāc* se refere a si mesma como a energia feminina que é o supremo poder, a defensora da soberania e controladora de várias divindades masculinas, como os *Vasus*, *Soma*, *Tvastr*, os *Rudras* e os *Ādityas*. Ela também é chamada de fonte de tesouros, sustentáculo das forças da natureza e doadora de favores. *Vāc* é posteriormente identificada com *Śrī*, e esta é mais tarde associada com *Lakṣmī*. O hino dedicado a *Vāc*, sem dúvida, já apresenta fortes elementos do pensamento quase monoteísta posterior, que vai formar a base do Śāktismo (Joshi, 2002, p. 40-41). As deusas *Lakṣmī* e *Srī* no *Vājasaneyi Saṃhitā* do *Yajurveda* são descritas como coesposas de um *deva*, mas esta tradição da identidade e diferença existente entre elas continuou através dos séculos (Bhattacharyya, 1996, p. 70).

1.2.2 *Rudra* e as divindades femininas

Como a Grande Deusa, no período dos *Purāṇas*, é identificada como a companheira de *Śiva*, é relevante mencionar algumas informações sobre este *deva*. No *Rgveda* ele não aparecia com este nome, e sim com o de *Rudra*. A palavra *Rudra* parece significar originalmente alguém que grita, ruge ou chora. Este *deva* era considerado, no período dos *Vedas*, como uma divindade poderosa, assustadora, destruidora. Estava associado às tempestades, sendo o pai dos *Maruts* (ventos) e talvez seu nome tenha relação com o som do trovão. Uma de suas armas era o raio. É descrito como possuindo um arco e destruindo com suas flechas o gado e as pessoas. Desde o período dos *Vedas* ele era descrito como vestido com pele de animais e tendo seu cabelo enrolado sobre a cabeça. Era considerado

³ Ver Bianchini (“Análise de um hino védico: o hino 6.61 do *Rgveda*, dedicado à deusa *Sarasvatī*”, a ser publicado).

uma divindade impura, que gostava de sangue (Hillebrandt, 1980, vol. 2, p. 274). Ao mesmo tempo, era invocado como protetor e curador, e descrito como um *deva* luminoso e celeste; ou seja, possuía um caráter ambivalente (Hillebrandt, 1980, vol. 2, p. 285). *Rudra* aparece várias vezes associado a *Agni*, o Fogo, nos *Vedas* (Muir, 1873, vol. 4, p. 299-320).

No *Ṛgveda* os únicos nomes dessa divindade são *Rudra* e *Tryambaka* – uma palavra que significa, literalmente, “com três mães” (Hillebrandt, 1980, vol. 2, p. 288). O epíteto *Tryambaka* poderia significar três irmãs, três esposas ou três “mães” associadas a *Rudra* (Agrawala, 1984, p. 113). Essa denominação é difícil de interpretar e parece análoga a um único ponto do *Ṛgveda* em que *Agni* é descrito como *trimātā* – aquele que tem três mães (*ibid.*, p. 117). No entanto esse significado primitivo de *Tryambaka* foi abandonado na tradição posterior, e essa palavra passou a ser interpretada com o significado “aquele que tem três olhos” (*ibid.*, p. 118). Em alguma fase do período védico *Rudra* passou a ser invocado como *Śiva*, que significa benevolente ou auspicioso, como uma forma de abrandar sua violência. Em um hino do *Yajurveda* (*Vājasaneyi Saṃhitā* III.57-63) *Rudra* é chamado duas vezes de *Śiva*. Outras denominações que aparecem no final do período védico e que também possuem uma conotação positiva são *Śambhu* (salutar) e *Śaṅkara* (benfeitor) (Gonda, 1979, p. 108).

O *Ṛgveda* não menciona nenhuma companheira de *Rudra*, mas este hino (*Vājasaneyi Saṃhitā* III.57-63⁴) do *Yajurveda* descreve *Ambikā* (uma palavra que significa mãe) como sendo sua irmã (Muir, 1873, vol. 4, p. 321). Posteriormente, *Ambikā* passou a ser considerada como sua esposa. Os *Vedas* também se referem à *devī Rodasī* como associada a *Rudra*, mas a conexão não é muito clara. Alguns comentadores consideram que ela seria esposa de *Rudra*; outros, que ela seria esposa dos *Maruts* (Muir, 1873, vol. 4, p. 420). Este nome, no entanto, não aparece na literatura posterior. A deusa *Prśni* (a Variegada) é mencionada como a mãe dos *Maruts* e esposa de *Rudra* (Muir, 1872, vol. 5, p. 147). Seu nome significa apenas algo que tem várias cores, como uma vaca malhada.

O famoso hino *Śatarudriya* do *Yajurveda* (*Vājasaneyi Saṃhitā* XVI.1-66) apresenta uma descrição detalhada de *Rudra*, chamando-o muitas vezes de *Śiva*, mas apresentando

⁴ O hino do *Yajurveda*, *Vājasaneyi Saṃhitā* III.57-63, é igual ao hino do *Ṛgveda* VII.59.12 e ao hino da *Taittirīya Āraṇiaka* 8,6,2.

tanto os seus aspectos destrutivos quanto benignos (Muir, 1873, vol. 4, p. 322-331)⁵. Essa ambivalência de *Śiva*, que permanece no período posterior, é muito importante porque vai também ser aplicada à sua cōnjuge, que tem aspectos bondosos e outros terríveis. Outro aspecto importante desse hino é que *Rudra* é descrito como morando nas montanhas (um aspecto que também será associado à Grande Deusa). Em alguns hinos do *Atharvaveda* (IX.7.7; XIII.4.4; e especialmente XV.5.6; Muir, 1873, vol. 4, p. 334-339) *Rudra* é também denominando *Mahādeva*, “o grande deus” – o que pode ter contribuído para identificar sua esposa como “grande deusa”, posteriormente. No *Atharvaveda*, *Rudra* também é chamado de *Īsāna*, que significa governante ou senhor (*Atharvaveda* XV.5.1-7; Muir, 1873, vol. 4, p. 338). Este nome está associado às denominações utilizadas posteriormente de *Īśa* e *Īśvara*, que têm o mesmo significado e indicam que nesse período *Rudra* já era considerado um dos *devas* mais importantes. No *Yajurveda* se reafirma a indicação de que *Rudra* é um morador das montanhas, recebendo os epítetos *giriśa*, *giriśaya*, *giriśanta*, *giritra* (Muir, 1872, vol. 5, p. 397).

1.2.3 *Aditi*, a deusa ilimitada

Uma das principais divindades femininas do período dos *Vedas* é *Aditi*, “a Ilimitada”. Ela é descrita frequentemente como a Grande Mãe, *Mahī Mātā* (Agrawala, 1984, p. 56-57). Ela é, especialmente, a mãe dos *devas* solares, os *Ādityas*. Ela é a mãe de *Varuṇa*, *Mitra*, *Aryaman*, *Bhaga*, *Dakṣa*, *Aṃśa*, *Sūrya*, *Savitṛ* e outros (*Ṛgveda* I.50.2; II.17.1; III.4.11; VII.47.9, 85.4; VIII.18.3, 25.3, 56.11, 90.13; X.361.3, 72.8-9, 13.26; Pintchman, 1994, p. 54). Ela é citada mais de 80 vezes no *Ṛgveda*, raramente sendo mencionada de modo isolado, sendo constantemente invocada com seus filhos (Macdonell, 2000, p. 120). Macdonell diz que a revisão das evidências indica que *Aditi* possui duas características principais: a primeira, a sua maternidade; e a segunda, a personificação da ideia da liberdade das amarras, dos laços (Macdonell, 2000, p. 122). Mas há outros aspectos importantes dessa divindade. Ela era a guardiã da ordem cósmica (*ṛtā*), a desprovida de pecado, o princípio eterno da luz celeste, a imortal e fonte da imortalidade (Agrawala, 1984, p. 57). Em certos hinos, ela é apresentada como o fundamento de toda a realidade:

⁵ No *Atharvaveda* também há descrições semelhantes (por exemplo, *Atharvaveda* XI.2).

Pode-se dizer que *Aditi* era a mãe mais antiga dos deuses, cujas características eram obscuras até mesmo nos *Vedas*. O tema historicamente recorrente da natureza abrangente de *Devī* já se revela no hino I.89.10 do *Ṛgveda*: “*Aditi* é o céu, *Aditi* é pleno ar, *Aditi* é a Mãe, o Pai, e o Filho, *Aditi* é todos os deuses, *Aditi* é as cinco classes de homens, *Aditi* é tudo o que nasceu e o que há de nascer” (Griffith, 1986, p. 57; Bhattacharyya, 1996, p. 36)

No hino X.72,4 (Griffith, 1986, p. 587) do *Ṛgveda* é dito que “*Dakṣa* nasceu de *Aditi* e *Aditi* nasceu de *Dakṣa*”, sendo na mitologia posterior esta relação estabelecida no par *Satī-Dakṣa*, em que *Satī* nasce como sua filha. Como veremos mais adiante, *Satī* é uma das esposas de *Śiva* e tem um importante papel no desenvolvimento da religião *Śākta*.

No *Ṛgveda* o mito de uma geração recíproca pode ser explicado, segundo Bhattacharyya, como uma busca dos indianos védicos por um princípio masculino da criação, neste sentido, justifica-se a forma como *Dakṣa* aparece no hino, assim como a sua posterior identificação com *Prajāpati*⁶ na literatura dos *Brāhmaṇas*. E em algumas partes tardias do *Ṛgveda*, ainda seguindo a concepção de geração recíproca deste hino, *Aditi* aparece como princípio feminino da criação e *Dakṣa* é concebido como o agente masculino criativo ou força permanente, em uma inseparável relação com *Aditi* no processo de geração recíproca (Bhattacharyya, 1996, p. 36). Vale ressaltar que essa relação de pares no processo de criação se repete e vai se desenvolvendo ao longo da história do pensamento indiano, *Aditi* nos *Vedas* é algumas vezes identificada com a deusa *Ṛṥhivī*, e *Ṛṥhivī*, posteriormente, é associada no *Sāṅkhya* com *Prakṛti*, princípio feminino.

Essa concepção do princípio criativo relacionado à deusa *Aditi* que aparece nos *Vedas* é precursora da concepção de *Devī* que surge posteriormente nas escrituras indianas, na fase *Śākta* tardia do culto da Deusa-Mãe, em que *Devī* é transformada no princípio todo-

⁶ Existe uma série de descrições sobre a criação do universo em hinos védicos e dos *Brāhmaṇas*. Em um hino do *Ṛgveda* (X.121) *Prajāpati* engendra as águas primordiais, e por meio delas nasce o germe de ouro (*Hiraṇyagarbha*); no *Atharvaveda* (X.7.7,8), *Prajāpati* sustenta e alimenta todo o universo, assim como entra no universo como uma parte de si mesmo; na *Taittirīya Āraṇiaka* (I.23), *Prajāpati* constrói os mundos e entra como primogênito da criação, com seu próprio ser no seu próprio ser; e no *Śatapatha Brāhmaṇa* (VI.1.1) *Puruṣa Prajāpati* cria as águas, e entra nelas na forma de um ovo, nascendo ele mesmo delas como *Brahmā* (Deussen, 1966, p. 182-183).

poderoso feminino eternamente existente, a *Prakṛti* associada ao princípio masculino, o *Puruṣa*, na filosofia *Sāṅkhya*; e ela se torna *Jāgadāmba* ou *Jagānmāta* – a mãe do universo –, criadora de todos os deuses (Bhattacharyya, 1996, p. 5-6).

Sarvepalle Radhakrishnan também analisa o hino I.89.10 do *Ṛgveda* e comenta:

Aditi significa literalmente “desvinculada ou ilimitada”. Parece ser um nome para o invisível, o infinito que nos rodeia por todos os lados, e também representa a extensão infinita além da terra, das nuvens e do céu. Ela é o imenso substrato de tudo o que está aqui e também fora daqui. “Aditi é o céu, Aditi é a região intermediária, Aditi é pai e mãe e filho, Aditi é todos os deuses e as cinco tribos, Aditi é o que acaba de nascer, Aditi é o que há de nascer”. Aqui temos uma antecipação do universal que tudo abrange; a natureza produtora de si mesma; a imensa potencialidade ou a *Prakṛti* da filosofia *Sāṅkhya* (Radhakrishnan, 1999, vol. 1, p. 82).

Em [*Ṛgveda*] X.72 o mundo sólido é dito ser o *asat*, ou a não-existência, e é identificado com *Aditi*, a infinita. Tudo o que existe é *diti*, ou limitado, enquanto o *a-diti*, o infinito, é inexistente. A partir da força, o infinito cósmico surge, embora se diga às vezes que este último é a fonte do infinito em si (X.168) (Radhakrishnan, 1999, vol. 1, p. 99).

1.2.4 *Virāj*, a deusa soberana

Outra divindade feminina importante é *Virāj*, uma palavra que significa Soberana e que tem como raiz *rāj*, que quer dizer reinar, dominar, governar – e também iluminar ou tornar brilhante. A palavra *virāj* pode ser masculina, feminina ou neutra; às vezes é utilizada nos *Vedas* como um epíteto de uma divindade, como *Agni* ou *Sarasvatī*. Em outros casos *Virāj* é tratada como uma divindade específica, às vezes identificada a *Aditi*. É principalmente no *Yajurveda* e no *Atharvaveda* que *Virāj* adquire maior importância (Agrawala, 1984, p. 84). Ela é um ser soberano que rege todo o universo, sendo às vezes também tratada como um *deva* masculino, ou sem gênero – um aspecto que podemos associar a *Brahman*. Mas *Virāj* está muitas vezes associada ao papel de mãe, sendo também comparada a uma vaca, e, mais especificamente, à Grande Mãe Vaca, e também à Vaca da Plenitude, *Kāma Dhenu*,

que satisfaz todos os desejos (*Atharvaveda* VIII.9.1-12; IX.2.5), podendo ser interpretada como uma representação da natureza universal (Agrawala, 1984, p. 84-85).

Virāj não está associada a nenhum fenômeno específico da natureza, mas “dela os *devas* ordenharam as plantas, todos os amplos espaços, as águas e o sacrifício” (*Atharvaveda* VIII.10.16-17). Ela morre e renasce sempre, ela é desprovida de alento, mas se move pelo alento das criaturas vivas, ela é vista por alguns, mas alguns não a veem. Ela é infinita, criadora, e permeia todos os seres: “Ela é a primeira que brilhou; tendo entrado nos outros seres, ela se move por tudo; há poderes elevados dentro dela; a senhora, a geradora, que se renova, domina tudo” (*Atharvaveda* VIII.9.11). *Virāj* parece funcionar como uma síntese de muitas divindades femininas, no período em que o *Atharvaveda* foi composto (Agrawala, 1984, p. 85).

1.2.5 O poder divino feminino: *Māyā*

O poder (*śakti*), que é uma das características importantes da Grande Deusa no período mais recente, aparece na fase dos *Vedas* com outro nome: *māyā*. Esta palavra, que podemos traduzir por “magia”, no período védico *jamais* significa “ilusão”, que é sua interpretação mais comum no contexto da filosofia *Vedānta*. *Māyā* é um poder criador, mágico, extraordinário e que caracteriza principalmente alguns *devas* e *asuras* (Gonda, 1979, p. 220-222). *Asura* é um nome que vem de *asu* (força vital); eram seres considerados muito poderosos. A partir dos *Brāhmaṇas* dá-se o nome de *asura* apenas aos inimigos dos *devas*, que podem ser então considerados como demônios; mas nos *Vedas* vários deuses recebem frequentemente o adjetivo de *asura*, como *Mitra* e *Varuṇa*; e outros *devas*, como *Indra*, *Agni* e outros, também são chamados de *asura*, algumas vezes (Gonda, 1979, p. 95-96). No *Ṛgveda* a palavra *māyā* aparece pelo menos 60 vezes, relacionada principalmente com os *devas Mitra* e *Varuṇa* e, algumas vezes, com *Indra*; e é geralmente quando estão relacionados com *māyā* que eles são descritos pelo epíteto de *Asura* (Agrawala, 1984, p. 121). Assim, *Asura* é quase sinônimo de “aquele que possui o poder da magia (*māyā*)”; e no período posterior os *Asuras* passaram a ser considerados demônios porque eram seres que valorizavam *apenas* o poder mágico, e não o respeito pelas normas cósmicas (*ṛta*) e sociais (*dharman*).

Pode-se considerar que, nos *Vedas*, *māyā*, a magia, tem grande semelhança com *śakti*, o poder. Há menção à *māyā* de *Agni* e dos gêmeos *Aśvins*; e também há menção à *śakti* desses mesmos *devas* (*Rgveda* X.88.10, VII.68.8; Gonda, 1979, p. 222, 326). Nem *māyā* nem *śakti* são deusas, nesse período; mas vão se tornar nomes da Grande Deusa, nos *Purāṇas*. Jan Gonda associa a esse mesmo grupo de ideias a palavra *Śacī*, que representa ao mesmo tempo um tipo de poder de *Indra*, e a sua esposa; e a Palavra (*Vāc*), que já é uma *devī* no *Rgveda* e que dá sustentação ao poder dos deuses (*Rgveda* X.125; Gonda, 1979, p. 326).

No *Atharvaveda* (VIII.10.22) *Māyā* é personificada e identificada como o nome dado pelos *Asuras* à deusa *Virāj*: “Ela [*Virāj*] subiu; ela veio até os *Asuras*; os *Asuras* a chamaram: ‘Venha, ó *Māyā*!’ [...] Os *Asuras* vivem daquela *Māyā*” (Agrawala, 1984, p. 121). Não se deve interpretar *Māyā* como uma divindade nova e específica cultuada pelos *Asuras*; o significado apresentado neste hino parece ser que uma mesma deusa, *Virāj*, a ilimitada, é vista de diferentes modos, e um de seus aspectos seria a sua magia, *Māyā*, que é o aspecto mais importante dela para os *Asuras*. No *Yajurveda* há referência à *Āsurī Māyā*, descrita em outro hino como “a mil vezes grandiosa *Māyā* dos *Asuras*”, que é associada à deusa da Terra (*Pṛthivī*), a *Aditi*, *Virāj* e *Hrī* (a personificação da modéstia, vergonha ou timidez) (Agrawala, 1984, p. 121).

1.2.6 A Deusa, ou deusas?

A partir de muitas indicações como essas há autores que consideram que a base do pensamento *Śākta* já estava presente nos *Vedas*, tendo depois evoluído e se desenvolvido plenamente (Hawley, 1996, p. 2). Sarvepalli Radhakrishnan também propõe que “o culto da *Śakti* encontra suas origens no *Rgveda*, no qual se encontra um hino em que a *Śakti* é representada como a incorporação da energia, o poder supremo pelo qual o universo é acolhido” (Radhakrishnan, 1999, vol. 2, p. 734). Segundo Sarvepalli Radhakrishnan, foi a partir dessas primeiras ocorrências das deusas nos *Vedas* que se desenvolveu toda a sua tradição posterior:

O culto da *Śakti* encontra suas origens no *Rg-Veda*⁷. Em um dos hinos, *Śakti* é representada como a personificação do poder, “aquela que vive no céu e dá suporte à terra”. Ela é o supremo poder “pela qual o universo é sustentado”, “a grande mãe dos devotos (*svratānām*)” [...] (Radhakrishnan, 1999, vol. 2, p. 734).

É necessário, no entanto, tomar alguns cuidados ao interpretar todo esse conteúdo dos *Vedas* a respeito das divindades femininas. Sabe-se, desde o século XIX, que praticamente qualquer divindade é, às vezes, exaltada e apresentada como sendo a suprema, nos *Vedas* – um fenômeno que Max Müller denominou *catenoteísmo* ou *henoteísmo* (Müller, 1883, p. 147). Se centralizarmos nossa atenção apenas nos hinos védicos dedicados a *Agni*, teremos a impressão de que esse *deva* era a divindade suprema no período dos *Vedas* e que foi a partir dele que se originou o conceito posterior do Ser Absoluto, *Brahman*. Mas, se examinarmos apenas os hinos dedicados a *Vāyu*, este nos parecerá o protótipo de *Brahman*. Assim, sem negar ou ignorar a importância que se dá às divindades femininas em alguns dos hinos védicos, isso deve ser interpretado cautelosamente.

Há, como vimos, diversas divindades femininas nos *Vedas* e algumas delas são exaltadas e apresentadas como poderes cósmicos fundamentais. Às vezes, algumas dessas *devīs* são identificadas entre si, prenunciando a unificação que ocorreu no pensamento *Śākta*. As pessoas familiarizadas com a tradição recente, ao lerem os hinos védicos, podem ser tentadas a interpretá-los como se já contivessem tudo aquilo que se encontra, depois, no *Śāktismo*. Mas isso seria um anacronismo. Por outro lado, a religião *Śākta* inclui não apenas crenças, mas também práticas religiosas e espirituais. No período védico não sabemos se de fato existiu algum tipo de culto independente ou de adoração específica à deusa.

1.3 *Śrutis* do Período Pós-Védico

No período após a produção dos *Vedas* propriamente dito (*saṃhitā*) há o surgimento das demais obras classificadas como *Śruti* (“aquilo que foi ouvido”) – ou seja, aquilo que é

⁷ Como já foi mencionado, há vários hinos dedicados à Deusa no *Rgveda*. Um deles é o *Devī Sukta*, em que a Deusa é honrada como a energia primal da vida (*Rgveda* X.125).

considerado como revelação sagrada na tradição indiana ortodoxa. Nesta época, ainda anterior à era cristã, temos diversas outras escrituras associadas aos *Vedas*, distinguidos como os *Brāhmaṇas*, os *Āraṇyakas* e as *Upaniṣads* mais antigas (Macdonell, 1986, p. 26-28):

- Os *Brāhmaṇas*, ou manuais dos sacerdotes, são os textos que descrevem os rituais védicos, explicam aspectos da mitologia e que introduzem ensinamentos espirituais. Havia um *Brāhmaṇa* associado a cada um dos ramos dos *Vedas* para instrução de seu respectivo sacerdote.
- Os *Āraṇyakas*, ou ensinamentos da floresta, compreendem os textos que explicam certos rituais especiais considerados mais perigosos, como o *Pravargya*, uma cerimônia introdutória a um sacrifício do *Soma* (*Agniṣtoma*), e que também contêm ensinamentos espirituais.
- As *Upaniṣads*, ou ensinamentos que são ouvidos do mestre, são conhecidos como os textos que contêm a essência filosófica dos *Vedas*, além de explicações sobre práticas espirituais e ensinamentos místicos.

A cronologia usual supõe que esses três tipos de obras se sucederam cronologicamente, mas podem ter existido em paralelo, servindo a objetivos distintos. Afinal, sabe-se que algumas das *Upaniṣads* mais antigas aparecem dentro de um *Brāhmaṇa* ou *Āraṇyaka*.

Normalmente, quando nos referimos aos *Vedas* estamos incluindo apenas as compilações de hinos e fórmulas sagradas (*saṃhitā*) – em sentido estrito. No entanto pode-se também considerar os *Brāhmaṇas*, *Āraṇyakas* e *Upaniṣads* mais antigos como parte dos *Vedas* – no sentido amplo de *śruti*. Os *Vedas* foram depois complementados por muitos outros textos, chamados coletivamente “*Vedāṅga*” – apêndices ou membros dos *Vedas* –, que serviam para auxiliar seu estudo e os rituais, compostos no estilo *Sūtra* (Macdonell, 1986, p. 223).

Os *Brāhmaṇas* (talvez entre os séculos VIII e VI a.C.) são obras caracterizadas por um cunho mais ritualístico e em que são apresentados alguns dos rituais (*yajña*) solenes, como o sacrifício do cavalo (*aśvamedha*) e a construção do altar védico em forma de águia. Este se configura como um período no qual os *brāhmaṇas* (sacerdotes) tinham grande poder (supostamente maior do que o dos próprios deuses) e os aspectos rituais da religião tinham atingido um nível maior de importância (Payne, 1997, p. 34). Esse prestígio atribuído aos

brāhmaṇas se deve ao sistema de castas, no qual eles estão posicionados no topo da pirâmide social. São os sacerdotes que realizam todos os rituais e cerimônias, assumindo o papel de intermediação entre as demais pessoas e os *devas* (Bhattacharyya, 1996, p. 50).

Savitri Dhawan frisa que os *Āraṇyakas* enfatizam técnicas de meditação (*upāsanā*) sobre certos símbolos e austeridades específicas a fim de se alcançar a realização do absoluto; e que as *Upaniṣads* se relacionam com o caminho do conhecimento (*jñanamārga*) e que tais obras marcam a transição do caminho de ação (*karmamārga*), do excessivo ritualismo dos atos e sacrifícios rituais, realizados pelos brâmanes, em direção a níveis internos de sacrifício e realização espiritual (Dhawan, 1997, p. 61). É nas *Upaniṣads* que se desenvolveu a concepção do Ser Absoluto (*Brahman*) e sua relação com o Eu mais profundo (*ātman*), que influenciou fortemente todo o período posterior (Bhattacharyya, 1996, p. 50). Essas concepções serão tratadas na próxima seção deste capítulo.

1.3.1 As deusas nos *Brāhmaṇa*

Nos *Brāhmaṇas* encontramos muitos esclarecimentos sobre a mitologia dos hinos védicos, e também novos elementos. *Aditi* é apresentada como uma divindade muito importante, sendo não apenas a mãe dos *Ādityas*, mas de todos os seres. Ela é descrita como a mãe de todos os homens, e o *Aitareya Āraṇyaka* (III.1.6) afirma: “ela é tudo o que existe, pai, mãe, filho e geração”. Nos rituais solenes eram feitas oferendas a muitos *devas*, mas o *Aitareya Brāhmaṇa* estabelece que o primeiro e o último oferecimento devem ser sempre feitos a *Aditi*. Talvez por este motivo surge a menção às “duas cabeças” de *Aditi*. Nos rituais, *Aditi* é representada pela presença de uma vaca, que é oferecida como presente (*dakṣiṇā*) aos sacerdotes que realizam o sacrifício. Esta divindade se torna também mais fortemente associada à fertilidade e a um alimento (*brahmaudana* – arroz cozido) utilizado em rituais para a obtenção de filhos gêmeos. Ela é descrita como a deusa que concede os alimentos (*annapūrṇa*) e seu nome é explicado como proveniente do radical *dā*, que significa dar ou conceder, sendo, portanto, *Aditi* aquela que concede tudo (Agrawala, 1984, p. 79-82). *Aditi* (a Ilimitada) é identificada com *Mahī* (a Grandiosa ou a Vasta) e com *Pr̥thivī* (a Terra). Aparece também nos *Brāhmaṇa* a menção de uma relação entre *Aditi* e o oitavo dia do mês lunar (*aṣṭakā*) e, mais especialmente, com o primeiro *aṣṭakā* (*ekaṣṭakā*)

do ano indiano – o oitavo dia após a Lua Cheia do mês de *Māgha* – quando deveria ser realizada uma festividade para essa divindade (Agrawala, 1984, p. 83-84).

Tracy Pintchman traça dois desenvolvimentos importantes que ocorrem nos *Brāhmaṇa*. Primeiro, uma tendência de algumas deusas de se identificarem umas com as outras, unificando suas peculiaridades e se tornando proeminentes; segundo, que nesse processo de “unificação de atributos e características” a noção antes fluida em torno de uma divindade feminina toma cada vez mais consistência e forma; o resultado deste processo é que as deusas se tornam menos distintas e cada vez mais associadas em termos cosmogônicos e cosmológicos, aumentando sua importância (Pintchman, 1997, p.43).

Virāj, a Soberana, é identificada nos *Brāhmaṇas* com *Aditi* e também com *Śrī* (a Esplêndida), com *Prthivī* (a Terra) e com *Vāc* (a Palavra). É descrita como esposa de *Puruṣa* (o Homem), de *Varuṇa* e de *Viṣṇu*. Nesse período, *Viṣṇu* ainda não era uma divindade importante; não havia ainda menção à *Trimūrti* ou trindade hindu (*Viṣṇu*, *Brahmā* e *Śiva*), que só é mencionada no período dos *Purāṇas*; e estes dois outros *devas* também não tinham grande importância. Nos *Vedas* menciona-se *Rudra*, que é um dos nomes utilizados posteriormente para *Śiva*; e *Prajāpati* (o Senhor das Criaturas), que, depois, foi identificado com *Brahmā*. A relação entre esses *devas* e as divindades femininas correspondentes ainda não estava definida.

Como já foi mencionado, *Aditi* estava associada à vaca, que também representava nos rituais outras divindades femininas, como *Virāj*, *Sarasvatī*, *Mahī* e outras. A vaca passa a ser considerada um ser sagrado, sendo descrita como aquela que não deve ser ferida (*aghnyā*). Ela passa a simbolizar a totalidade das deusas (*Vaiśvadevī*), especialmente sob seu aspecto materno e de nutriz (Agrawala, 1984, p. 85). A literatura *Brāhmaṇa* também enfatiza o aspecto materno das Águas (*Āpaḥ*), que são descritas por palavras que significam “as mães” (*ambayaḥ*, *matarāḥ*). Sob o ponto de vista naturalístico, podemos compreender um aspecto desta associação, já que a água é necessária para a vida e para o crescimento das plantas; mas o simbolismo expresso nos *Brāhmaṇa* é muito mais amplo: tudo nasce das Águas; até a luz e o fogo também são considerados como filhos das Águas. Mais do que isso: surge a ideia das Águas primordiais, anteriores ao surgimento do universo; e o aparecimento de *Brahmā* a partir de um lótus que brota dessa água (Agrawala, 1984, p. 86) – um tema simbólico muito importante no período posterior.

Constatamos várias mudanças na concepção das deusas nesse desenvolvimento das escrituras. *Uṣās* (a Aurora), que era uma das mais importantes *devīs* dos *Vedas*, começa a cair no esquecimento. É especialmente importante o desenvolvimento de *Sarasvatī*, cuja associação com o grande rio começa a ficar secundária, sendo identificada fortemente com *Vāc*, a Palavra ou a Fala, a “mãe dos *Vedas*” nos *Brāhmaṇas* (Muir, 1872, vol. 5, p. 337, 342). Sua conotação naturalística é perdida, e *Sarasvatī* se torna a divindade da sabedoria, dos sons, da fala (Bhattacharyya, 1996, p. 50-52). Ela passa também a ser associada com a métrica mais sagrada do *Ṛgveda*, chamada *Gayatrī*; e identificada a *Sāvitrī*, a consorte de *Savitṛ* (um *deva* solar a quem é dedicado o mantra que tem o seu nome). *Savitṛ*, por sua vez, é identificado a *Prajāpati*, o Pai das Criaturas, que, por sua vez, acaba sendo identificado com *Brahmā* (Muir, 1872, vol. 5, p. 390). Essas intrincadas associações parecem ter sido a origem da relação que depois foi estabelecida entre *Sarasvatī* e *Brahmā*. As palavras e os sons possuem enorme importância religiosa e ritual desde os *Vedas*. Por isso, *Sarasvatī* se torna uma *devī* poderosa, capaz de curar *Indra* com suas palavras. Como consorte de *Prajāpati*, ela representa o seu poder, a sua grandeza (*mahimā*), que ele perde ou dissipa ao criar *Agni* e os outros *devas* (Agrawala, 1984, p. 89-91).

Savitri Dhawan considera que ao longo dessas fases da literatura:

[...] o conceito de divindades femininas tornou-se muito mais claro do que no período anterior. Muitas novas deusas apareceram e algumas deusas que gozavam de um lugar de destaque na literatura védica perdem sua proeminência (Dhawan, 1997, p. 61).

Uma importante divindade feminina que se firma no período dos *Brāhmaṇas* é *Śrī*. Posteriormente, *Śrī* vai se tornar um dos nomes de *Lakṣmī* – consorte de *Viṣṇu*. Nos *Vedas* a palavra *Śrī* aparecia apenas como um adjetivo, aplicado a muitos *devas* e *devīs*. Esta palavra significa esplendor, radiância, glória, beleza, graça, sucesso, prosperidade, riqueza, poder, majestade, dignidade. Nos *Brāhmaṇas* ela se torna uma deusa que concede os benefícios descritos pelo seu nome: bem-estar, prosperidade, abundância, felicidade, beleza, esplendor. O *Śatapatha Brāhmaṇa* apresenta um interessante mito sobre ela. *Prajāpati*, o Pai das Criaturas, realiza um grande esforço e *Śrī* surge, bela, resplandecente e brilhante. Os *devas* sentem inveja dela e querem matá-la. Mas *Prajāpati* sugere que eles aproveitem as suas qualidades, e, então, cada um de dez *devas* retira dela um poder: a

nutrição, o poder real, o domínio, a riqueza, a força etc. Depois, no entanto, ela realiza um sacrifício e obtém de volta todos esses poderes (Agrawala, 1984, p. 93-94). A ideia de que uma deusa possui mais poderes do que muitos *devas*, e que pode lhes emprestar durante algum tempo esses poderes, é um ponto central da mitologia posterior da Grande Deusa.

No *Śrī Suktam*, que aparece em um suplemento (*khila*) ao livro V do *Ṛgveda*, *Śrī* já estava associada a *Lakṣmī*, como vai ocorrer no período posterior. No entanto, nos *Brāhmaṇas*, elas são divindades independentes. A palavra *Lakṣmī* significa aquilo que vem pela sorte ou pelo acaso. No período posterior tem sempre uma conotação positiva, indicando prosperidade, sucesso, boa sorte, felicidade, riquezas; mas a palavra, em si, é neutra, podendo indicar tanto coisas boas quanto negativas. Essa dualidade aparece claramente no período dos *Brāhmaṇas*, quando se apresentam a *Lakṣmī* boa (*punyā-Lakṣmī*, ou *śivā-Lakṣmī*, ou *bhadrā-Lakṣmī*) e a *Lakṣmī* ruim (*pāpī-Lakṣmī*, ou *ghorā-Lakṣmī*, ou *Alakṣmī*). Há orações que pedem que a *Lakṣmī* ruim se afaste e que a *Lakṣmī* boa traga prosperidade (Agrawala, 1984, p. 95). Esses dois aspectos já eram mencionados, de forma não tão clara, no *Atharvaveda* (VII.115.1-4; Muir, 1872, vol. 5, p. 348-349). O conceito de uma divindade com aspectos terríveis e outros benéficos é extremamente importante na estruturação posterior da Grande Deusa da religião *Śākta*.

Outras divindades que, posteriormente, vão adquirir maior importância, também começam a se tornar mais visíveis nos *Brāhmaṇas*, como *Sitā*. Esta palavra significa o sulco produzido por um arado no campo. *Sitā* já começa a adquirir o papel de uma *devī* no *Ṛgveda*, em que é descrita como uma esposa de *Indra* e invocada para dar boas colheitas. Na literatura do período dos *Brāhmaṇas* e posterior ela ainda está associada ao sulco dos campos, mas são elaborados rituais para propiciá-la, oferecendo-lhe manteiga derretida e mel, que são derramados nos sulcos produzidos pelo arado. No *Śatapatha Brāhmaṇa* ela é comparada a um útero, onde a semente vai ser derramada e gerar novos seres vivos. No *Taittirīya Brāhmaṇa* ela é chamada de *Sāvitrī* e descrita como filha de *Prajāpati*. No período posterior, como veremos, ela se tornará a primeira esposa de *Śiva*, tendo um importante papel na mitologia da Grande Deusa.

1.3.2 *Rudra* e deusas associadas, nos *Brāhmaṇa* e *Āraṇyaka*

É importante mencionar ainda um novo conjunto de nomes de deusas que aparecem como esposas de *Rudra* nesse período: *Durgā* (*Taittirīya Āraṇyaka* X.1.65), *Ambikā* e *Umā* (*Taittirīya Āraṇyaka* X.18.1), bem como outros nomes que não tiveram tanta importância no período posterior (Bhattacharyya, 1996, p. 50-52). No *Taittirīya Āraṇyaka*, *Rudra* é descrito como *Umāpati* e *Ambikāpati*, ou seja, marido de *Ambikā* e de *Umā*; mas não é claro se elas eram consideradas como *devīs* distintas ou como nomes diferentes da mesma deusa (Agrawala, 1984, p. 118-119). O nome *Durgā* vem da palavra *durga*, que significa dificuldade de acesso ou de passagem; ou dificuldades e perigos de forma genérica. Assim, *Durgā* seria a deusa inacessível ou terrível. *Durgā* é descrita no *Taittirīya Āraṇyaka* como tendo a cor do fogo (Muir, 1872, vol. 5, p. 427-428), o que reforça a conexão que se estabelece nesta fase entre *Rudra* e *Agni*. Na mesma obra *Ambikā* é invocada juntamente com *Rudra*, para apaziguá-los (Hillebrandt, 1980, vol. 2, p. 279), o que mostra que essa deusa já estava sendo incluída em práticas religiosas. A etimologia de *Umā* não é clara; mas é uma designação que terá maior importância depois.

Assim como o *deva Rudra* do *R̥gveda* foi transformado depois em *Śiva* e se tornou a suprema divindade na religião *Śaiva*, a grande mãe que aparece nos *Vedas* como *Aditi*, a mãe dos *devas*, parece ter dado origem nos *Brāhmaṇas* a formas mais concretas como *Umā*, *Durgā*, *Kālī* etc. (Bhattacharyya, 1996, p. 53).

No *Śatapatha Brāhmaṇa*, *Rudra* passou a ser identificado com *Agni*, com o qual já estava relacionado nos *Vedas* (Muir, 1873, vol. 4, p. 339-342). A partir desta fase, *Rudra* foi adquirindo várias das características que antes pertenciam a *Agni*, assim como sua importância central no pensamento religioso. Essa identificação pode ser a causa pela qual *Agni*, que era um *deva* extremamente importante no período védico, acaba se tornando uma divindade secundária no período posterior. A relação entre *Rudra* e *Agni* também é importante, como será mencionado a seguir, para compreendermos uma associação entre as línguas do fogo e os nomes da deusa que depois são interpretados como descrevendo a esposa de *Śiva*. *Rudra* continua tendo aspectos terríveis, sendo chamado de *Hara* (o destruidor); o *Śatapatha Brāhmaṇa* afirma que “os animais ferozes da floresta são uma manifestação dessa maldade divina” (Gonda, 1979, p. 108).

Durante esses períodos iniciais não há menções claras à existência de imagens de

divindades masculinas ou femininas. Embora *Indra*, por exemplo, fosse um importante *deva* com muitas características antropomórficas, sabemos que ele não era representado por nenhuma estátua nos rituais védicos, cuja reprodução ocorre até hoje em Kerala, no sudoeste da Índia, realizados pelos *brāhmaṇas* Nambudiri (Staal, 1983). É possível que a produção de imagens das divindades indianas tenha começado no Período Formativo, descrito adiante.

1.4 *Upaniṣads*

Como já foi exposto, os hinos dos *Vedas* foram os primeiros textos espirituais da religião indiana, sendo seguidos pela elaboração de outros tipos de textos, tais como os *Brāhmaṇas*, *Āraṇyakas* e as *Upaniṣads*. As *Upaniṣads* contêm a essência filosófica dos *Vedas*, fornecem explicações sobre práticas espirituais, ensinamentos místicos, ensinamentos para a libertação espiritual, especulações acerca da origem do Ser Humano, do Absoluto (*Brahman*) e de sua relação com o Eu mais interno (*ātman*) (Radhakrishnan, 2009, p. 18). As *Upaniṣads* mais antigas são denominadas como *Vedānta*, ou final dos *Vedas*, embora a palavra *Vedānta* também seja utilizada para descrever um conjunto de escolas filosóficas posteriores⁸, como o *Advaita Vedānta*.

Na obra de Georg Feuerstein encontramos uma explicação para o nome *upaniṣad* e um esclarecimento sobre seus temas principais:

[...] *upanishad* significa “sentar-se no chão perto” (*upa*, “perto, próximo”; *ni* “embaixo”; *shad*, “sentar-se”) do mestre. [...] A doutrina das *Upanishads* não era do conhecimento geral, e os que queriam ouvi-la tinham de aproximar-se dos sábios com o respeito e a humildade necessários. [...] A doutrina das *Upanishads* gira em torno de quatro eixos conceituais interconectados. Em primeiro lugar, a Realidade suprema do universo é absolutamente idêntica à nossa íntima essência; Brahman é Ātman e Ātman é Brahman. Em segundo lugar, só a realização de Brahman/Ātman liberta o ser do sofrimento e da

⁸ Dois expoentes de escolas do *Vedānta* foram Śankara (aprox. 788-820 d.C.) e Rāmānuja (1017-1127 d.C.) (Feuerstein, 1998, p. 116), cujas ideias serão expostas ao final deste capítulo. Não devemos confundir estas escolas com o que estamos denominando por *Vedānta*: certas escrituras associadas aos *Vedas* – particularmente as *upaniṣads* mais antigas (Feuerstein, 1998, p. 520).

necessidade de nascer, viver e morrer. Em terceiro lugar, os pensamentos e ações do ser determinam o seu destino – a lei do karma: cada qual se transforma naquilo com que se identifica. Em quarto lugar, a menos que o ser se liberte e realize a Realidade sem-forma de Brahman/Ātman em decorrência da sabedoria superior (*jñāna*), terá necessariamente de renascer nos mundos celestes, no mundo humano ou nos mundos inferiores (infernais), dependendo do seu karma (Feuerstein, 1998, p. 172).

Existem algumas *Upaniṣads* muito antigas, que podem datar de vários séculos antes da era cristã. No entanto nem tudo o que é denominado *Upaniṣad* é igualmente antigo ou igualmente sagrado. Existem textos com essa denominação que foram escritos poucos séculos atrás e aos quais dificilmente alguém poderia aplicar a descrição de conhecimento sagrado ou revelado.

Tradicionalmente, afirma-se que há 108 *Upaniṣads*. Esse é o número de textos com tal denominação conhecidas e registradas na *Upaniṣad* número 108, conhecida pelo nome de *Muktikā* – que é relativamente recente. Mas a própria *Muktikā Upaniṣad* (7-14) revela que existiram 1.080 *Upaniṣads* (Bimali, Joshi, Trivedi, 2006, p. 495). Feuerstein afirma que “existem mais de duzentas *Upaniṣads*”, sendo as mais antigas compostas há três milênios (Feuerstein, 1998, p.173).

As *Upaniṣads* mais antigas, anteriores ao surgimento do Budismo na Índia, consideradas como sendo as principais e fazendo parte do corpo da revelação religiosa (*śruti*) dos *Vedas*, são: *Aitareya* e *Kauṣītaki*, que pertencem ao *Ṛgveda*; *Kena* e *Chāndogya*, que pertencem ao *Sāmaveda*; a *Īśā*, *Taittirīya* e *Bṛhadāraṇyaka* pertencentes ao *Yajurveda*; e *Praśna* e *Muṇḍaka* ao *Atharvaveda* (Radhakrishnan, 1989, vol. 1, p. 65). Todas estas parecem ser anteriores a 300 a.C. Supõe-se que as primeiras e mais antigas datam do período compreendido entre 1.500 e 700 a.C., como, por exemplo, a *Chāndogya* e a *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (Feuerstein, 1998, p. 520).

A *Muṇḍaka Upaniṣad* (I.2.4; Martins, 2008, p. 18-19) se refere às sete línguas de fogo (ou seja, de *Agni*), que são as deusas que possuem os seguintes nomes: *Kālī* (a negra), *Karālī* (a terrível), *Manojavā* (rápida como a mente), *Sulohitā* (a muito vermelha), *Sudhūmravarṇā* (a de cor púrpura), *Sphulinginī* (a que emite faíscas) e *Viśvarūpī* (a que tem todas as formas). Os dois primeiros desses nomes se tornaram, depois, designações de

formas terríveis da Grande Deusa. A transição de línguas de fogo para aspectos da esposa de *Śiva* pode ter sido facilitada pela identificação entre *Rudra* e *Agni*, que ocorreu no período dos *Brāhmaṇas*.

1.4.1 Conceitos fundamentais das *Upaniṣads*

Alguns conceitos fundamentais apresentados nas *Upaniṣad* são fundamentais para a compreensão de todas as doutrinas religiosas indianas posteriores – especialmente *Brahman* e *Ātman* (Deussen, 1966, p. 38-40; Radhakrishnan, 1989, vol. 1, p. 151-173; Dasgupta, 2010, vol. 1, p. 45-48).

Brahman (uma palavra neutra, em sânscrito) pode ser contemplado como princípio divino não personalizado, sem atributos; não é masculino nem feminino. A palavra *Brahman* (não confundir com *Brahmā*) é derivada da raiz verbal *brh*, que significa crescer. Denota a vastidão inexaurível do Ser Supremo (Feuerstein, 1998, p. 172). Segundo o dicionário de Monier-Williams, *Brahman* significava, nos textos védicos mais antigos, crescimento, expansão, evolução, desenvolvimento, “aumento/expansão do espírito da alma”, “devota efusão ou expressão”, derramamento do coração na adoração aos deuses, oração, a palavra sagrada, os *Vedas*, um texto sagrado, um texto ou *mantra* usado como um feitiço. Depois, a palavra passou a significar a sílaba sagrada *Om*, o conhecimento religioso ou espiritual, o espírito impessoal autoexistente, a Alma (*ātman*) universal única, ou essência divina única e fonte da qual todas as coisas criadas emanam, ou com a qual eles se identificam e à qual retornam, o autoexistente, o Absoluto, o Eterno (Monier-Williams, 1979, p. 737).

Brahman não é um *deva*; é anterior e mais fundamental do que qualquer um deles. Todo o universo provém de *Brahman* e retorna a ele, ao final de um longo período; e os próprios *devas* surgem e depois se dissolvem em *Brahman*. Não se deve interpretar *Brahman* como um deus criador: ele próprio se transforma e produz tudo o que existe, estando presente (imane) em todas as coisas do universo (Deussen, 1966, p. 163-166). Porém ele não é idêntico ao universo: é muito mais amplo do que a soma de todos os seres que surgem e desaparecem; há uma parte de *Brahman*, por assim dizer, que está fora do universo (transcendente) (Radhakrishnan, 1989, vol. 1, p. 163-173). Embora esteja presente em tudo, *Brahman* não é uma divindade providencial que cuide do universo ou

dos seres humanos e a quem devam ser feitas orações e pedidos. Ele não tem qualquer aspecto antropomórfico. Não existem imagens de *Brahman*, não há templos para ele, não existem representações iconográficas de qualquer tipo para *Brahman*. Não existe nenhuma religião propriamente dita na qual *Brahman* seja o objeto de culto.

Sendo diferente de tudo o que existe no universo, *Brahman* não pode ser compreendido através de nosso pensamento, que é adequado apenas para compreender os seres criados. *Brahman* é impensável, é inconcebível, é incompreensível, está muito além das palavras e dos conceitos, sendo mais fácil explicar o que ele não é do que dizer o que é (Dasgupta, 2010, vol. 1, p. 44-45). No entanto ele pode ser caracterizado por três atributos principais: é uma Realidade (*Sat*); é uma Consciência (*Cit*); e é uma Felicidade completa (*Ānanda*) (Radhakrishnan, 1989, vol. 1, p. 173; Deussen, 1966, p. 126-146). A caracterização do Ser Supremo como *sat-cit-ānanda* é desenvolvida plenamente apenas no *Vedānta* posterior, mas suas ideias fundamentais já se encontram nas *Upaniṣads*.

Brahman não pode ser captado pelos sentidos nem conhecido pelo pensamento; mas, de acordo com a tradição indiana, *Brahman* não é inacessível, pois, em determinados estados alterados de consciência chamados *samādhi*, é possível ter vivência (*vijñāna*) de *Brahman*. Isso é possível, basicamente, porque *Brahman* está presente dentro de todos os seres como sua essência mais interna, o seu Eu (*ātman*); assim, quem se volta para a busca do fundamento de seu próprio ser poderá encontrar *Brahman*. Esse “encontro”, na verdade, não é um encontro entre duas coisas distintas: é uma vivência extraordinária acompanhada pelo reconhecimento de que a própria pessoa é *Brahman* (Dasgupta, 2010, vol. 1, p. 45-48; Radhakrishnan, 1989, vol. 1, p. 169-173). A identidade entre o Eu (*ātman*) e o Absoluto (*Brahman*) é apresentada em algumas expressões famosas, as “grandes falas” (*mahāvākya*), como *ayam ātmā brahma*, “este Eu (*ātman*) é *Brahman*” (*Māṇḍūkya Upaniṣad* I.2), *aham brahmāsmi*, “eu sou *Brahman*” (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* I.4.10) ou *tat tvam asi*: “tu és aquilo” (*Chāndogya Upaniṣad* VI.8.7; Deussen, 1966, p. 170; Radhakrishnan, 1989, vol. 1, p. 170).

No período das *Upaniṣads* a sílaba sagrada *Om* (ॐ) adquiriu uma grande importância, tornando-se um símbolo de *Brahman*. Nos *Vedas*, o *Om* já era uma parte essencial da recitação dos *mantras*, sendo chamada *uktham* pelos sacerdotes do *Ṛgveda* e de *udgītha* pelos do *Sāmaveda* (Deussen, 1966, p. 121). Nas *Upaniṣads* aparece, no entanto, o uso do

Om de uma forma diferente, independente dos mantras védicos, e associado a práticas de *Yoga* que são descritas nesse período (*ibid.*, p. 384-386). Na *Chāndogya* e na *Taittiriya Upaniṣad* a sílaba *Om* já ocorre como um símbolo de *Brahman* e é descrita como um auxiliar ou veículo para meditação, como uma flecha que pode perfurar as trevas e levar ao alvo, que é *Brahman* (Radhakrishnan, 1989, vol. 1, p. 172, 238; Deussen, 1966, p. 386, 390). O *Om* passa a ser chamado também de *praṇava* (reverberação, zumbido) e descrito de forma elogiosa como sendo um veículo importante para a meditação, o barco com o qual a pessoa viaja para o espaço do coração e a carruagem que o transporta para o mundo de *Brahman* (Deussen, 1966, p. 390). O objetivo espiritual final, de acordo com o pensamento das *Upaniṣads*, seria a dissolução da pessoa em *Brahman*, como um rio que se funde ao oceano, ou como o sal que se mistura à água (Radhakrishnan, 1989, vol. 1, p. 236-241).

A doutrina de *Brahman* e de sua identidade com o *ātman* estava presente, de modo simbólico, em muitos hinos dos *Vedas* e passou a ser expressa de forma mais clara no *Śatapatha Brāhmaṇa* (Muir, 1872, vol. 5, p. 378-389). No entanto podemos afirmar que o *Veda* dava muito maior importância aos *devas* e *devīs* do que à Realidade Última subjacente a eles. A apresentação explícita dessa doutrina e sua aceitação como revelação sagrada (*śruti*) trouxeram a necessidade de se refletir sobre toda a tradição religiosa anterior. Os *devas* são inferiores, em importância, a esse Absoluto. Basta chegar à realização de *Brahman* para atingir os resultados espirituais mais elevados. As preces, os hinos, os rituais – tudo isso parece se tornar sem importância. De fato: algumas *Upaniṣads* afirmam que tudo isso não passa de um conhecimento inferior; e que o conhecimento superior, a verdadeira sabedoria, é o conhecimento de *Brahman* (Deussen, 1966, p. 57-60; Martins, 2008, p. 18-21).

As *Upaniṣads* propõem também uma substituição dos rituais védicos por “sacrifícios internos”, ou seja, práticas que seriam simbólicas do *yajña* e que produziriam o mesmo resultado, ou até mesmo superariam os sacrifícios tradicionais (Flood, 1996, p. 83-84). Um exemplo é a substituição do *agnihotram* (um ritual de oferecimento de leite no fogo, ao amanhecer e ao entardecer) por uma prática de respiração, o *prāṇa-agnihotram* (Deussen, 1966, p. 124-125).

1.4.2 A deusa *Umā* na *Kena Upaniṣad*

Vejamos como a *Kena Upaniṣad* apresenta a inferioridade dos *devas* em relação a *Brahman*⁹. Segundo esta *Upaniṣad* os *devas* haviam obtido uma vitória graças a *Brahman*, mas se vangloriavam de haver vencido por seu próprio poder. Então *Brahman* apareceu diante deles sob a forma de um *yakṣa* – um tipo de ser espiritual que tem semelhanças com os duendes da tradição europeia. Os *devas* não entenderam o que havia aparecido diante deles.

Então eles [os *devas*] disseram a *Agni* [*deva do fogo*]: “Ó *Jātavedas* [aquele que conhece todos os nascimentos], descubra isso, o que é esse *yakṣa*”. “Sim” [respondeu *Agni*]. Ele [*Agni*] correu até ele [o *yakṣa*] que lhe perguntou: “Quem és tu?”, e [*Agni*] respondeu: “Eu realmente sou *Agni*, eu sou *Jātavedas*”. Ele [o *yakṣa*] o interrogou novamente: “Que poder há em ti?”, e ele respondeu: “Eu posso queimar qualquer coisa que exista sobre a terra”. [O *yakṣa*] colocou uma folha de capim diante dele, dizendo: “Queime isto”. Ele [*Agni*] foi até ela com toda velocidade, mas não conseguiu queimá-la. Ele retornou e disse [aos outros *devas*]: “Não fui capaz de descobrir o que era esse *yakṣa*”. Então eles disseram a *Vāyu* [*deva do vento*]: “Ó *Vāyu*, descubra isso, o que é esse *yakṣa*”. “Sim” [respondeu *Vāyu*]. Ele [*Vāyu*] correu até ele [o *yakṣa*] que lhe perguntou: “Quem és tu?”, e [*Vāyu*] respondeu: “Eu sou realmente *Vāyu*, eu sou *Mātariśvan*”. Ele [o *yakṣa*] o interrogou novamente: “Que poder há em ti?”, e ele respondeu: “Eu posso soprar qualquer coisa que exista sobre a terra”. [O *yakṣa*] colocou uma folha de capim diante dele, dizendo: “Sopre isto”. Ele [*Vāyu*] foi até ela com toda velocidade, mas não conseguiu soprá-la. Ele retornou e disse: “Não fui capaz de descobrir o que era esse *yakṣa*”. Então eles disseram a *Indra*: “Ó *Maghavan*, descubra isso, o que é esse *yakṣa*”. “Sim” [respondeu *Indra*]. Ele [*Indra*] correu até ele, mas este [o *yakṣa*] desapareceu diante dele. Na mesma região ele [*Indra*] encontrou uma mulher muito brilhante, *Umā*, a filha de *Himavat*, e disse a ela: “O que é este *yakṣa*?” Ela

⁹ A *Kena Upaniṣad* é uma das mais antigas que se conhece. É uma parte do *Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa* (também chamado *Talavakāra Upaniṣad Brāhmaṇa*) associado ao ramo (*śākhā*) *Jaiminīya* ou *Talavakāra* do *Sāmaveda*. Acredita-se que precede o surgimento do Budismo, ou seja, é anterior ao século VI a.C. Por fazer parte de um *Brāhmaṇa*, pode ser bem anterior a essa data.

respondeu: “Este é *Brahman*, certamente, e vocês de fato se vangloriaram pela vitória de *Brahman*”. Apenas então ele [*Indra*] soube que ele era *Brahman* (*Kena Upaniṣad* III.3.1-4.1; Radhakrishnan, 2009, p. 587-590).

Este trecho da *Kena Upaniṣad* é muito interessante. Ele nos mostra, em primeiro lugar, a ignorância dos *devas*, que se vangloriam de seus poderes, mas que apenas conseguiram sua vitória através de *Brahman*. Quando eles tentam descobrir quem é o *yakṣa*, são interrogados a respeito de dois pontos: “Quem é você?” e “Qual é o seu poder?”. Os *devas* falham, pois não sabem quem realmente eles próprios são (não conhecem sua própria essência ou *ātman*) e não sabem que seu poder vem de *Brahman*. Por causa de sua ignorância e vaidade, eles não podem conhecer *Brahman* diretamente, mas recebem uma informação indireta através de uma linda deusa, *Umā*, a filha de *Himavat* (ou seja, da montanha Himalaia), que se mostra, assim, superior aos deuses védicos.

Umā já havia aparecido na *Taittirīya Āraṇyaka*, sendo mencionada apenas como esposa de *Rudra*. A etimologia desse nome é desconhecida. Na *Kena Upaniṣad* ela é apresentada como uma mulher muito brilhante e como a filha da montanha *Himavat*. Esta narrativa tem grande importância para a compreensão de alguns aspectos da Grande Deusa no *Devī Gītā*. Comentadores posteriores, como Ādi Śaṅkarācārya, consideram que *Umā* representa a sabedoria (Muir, 1873, vol. 4, p. 421). Como já foi citado, *Śiva* estava associado às montanhas, e o nome dado posteriormente à sua esposa, *Pārvatī*, vem de *parvata*, que significa montanha.

Na época em que esta *Upaniṣad* foi escrita os *devas* principais eram *Agni*, *Vāyu* e *Sūrya*, associados, respectivamente, às três regiões do universo: terra, atmosfera e céu (Muir, 1873, vol. 4, p. 163). *Indra* era também um *deva* associado à região da atmosfera, mas, nesse texto, parece estar substituindo *Sūrya*.

Em algumas das outras *Upaniṣads* antigas também encontramos referências às deusas – especialmente na *Bṛhadāraṇyaka*, *Chāndogya* e *Śvetāśvatara Upaniṣad*. A *Śvetāśvatara Upaniṣad* descreve *Rudra* com os nomes *Śiva* e *Māheśvara* (o Grande Soberano) e lhe associa uma deusa com o nome *Māyā*, como sua contrapartida dinâmica, que é identificada à própria natureza (*Prakṛti*); e *Śiva* recebe o epíteto de *Māyin* (Agrawala, 1984, p. 120, 123). Nesta passagem, deve-se interpretar *Māyā* como poder, e não como ilusão, sendo equivalente ao conceito posterior de *Śakti*.

1.4.3 *Īśvara*, o Governante

Juntamente com as doutrinas filosóficas do *ātman* e de *Brahman* as *Upaniṣad* introduzem um conceito complementar de natureza religiosa: *Īśvara*, o Governante, o Senhor. *Brahman* não é um *deva*; mas *Īśvara* é um *deva* que representa o Absoluto (Deussen, 1966, p. 172-175). Nas *Upaniṣad* ele é denominado, de forma genérica, como *Īś*, ou *Īśa*, ou *Īśāna*, ou *Īśvara*, e também como *Parameśvara* (o Senhor Supremo). Essa divindade pessoal não é algo realmente distinto de *ātman* e de *Brahman*, e sim um outro modo de perceber essa realidade última. A *Kauṣītaki Upaniṣad* (III.8) afirma: “Ele é o guardião do universo, ele é o regente do universo, ele é o Senhor dos mundos, e ele é meu Eu (*ātman*), que uma pessoa deve conhecer” (Deussen, 1966, p. 176).

Aqui dentro do coração há uma cavidade onde ele reside, o Senhor do universo, o Governante do universo, o Diretor do universo; ele não é aperfeiçoado por boas ações, nem é diminuído por más ações. Ele é o Senhor do universo, o governante dos seres vivos, o protetor dos seres vivos; ele é a ponte que separa estes mundos e impede que eles se choquem (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* IV.4.22; Deussen, 1966, p. 176).

Īśvara não é concebido apenas como uma forma do Absoluto que deve ser conhecida; *Īśvara* é ativo e bondoso, e a *Kāṭha Upaniṣad* afirma que é através da “graça do criador” que ele pode ser atingido ou vivenciado. “Ele só é compreendido pela pessoa que ele [*Īśvara*] escolhe; e ela o *ātman* revela sua essência” (*Kāṭha Upaniṣad* II.23; Deussen, 1966, p. 177; Radhakrishnan, 1989, vol. 1, p. 233-234). A introdução do conceito de *Īśvara* complementa o conceito de *Brahman*. Segundo a *Īśā Upaniṣad*, deve-se cultuar *Brahman* nas suas duas condições: como manifesto e como não-manifesto (Radhakrishnan, 1989, vol. 1, p. 173). Assim, a introdução do conceito de *Īśvara* como complemento ao *Brahman* impessoal abre caminho para o culto e a religião.

Alguns dos elementos que aparecem nas *Upaniṣads* foram depois desenvolvidos no pensamento *Sāṅkhya* e outros sistemas filosóficos, e serão descritos posteriormente. Porém, nas *Upaniṣads*, a mitologia aparece em segundo plano, já que se dá uma maior ênfase a conceitos mais abstratos; por isso, podemos encontrar poucas informações sobre as concepções a respeito das divindades femininas nesse período (Pintchman, 1997, p. 58). Além disso, é muito difícil datar a maior parte das *Upaniṣads*, sendo difícil estabelecer, por

exemplo, quais delas são anteriores ou posteriores aos épicos. Assim, torna-se difícil utilizar as informações que elas contêm para descrever a evolução do pensamento indiano a respeito das divindades femininas.

Ao analisarmos o Período Medieval Indiano apresentaremos o grupo de *Upaniṣads Śāktas*, que já pertence a uma fase muito posterior de desenvolvimento da religião da Grande Deusa.

1.5 Período Formativo ou Épico (600 a.C. até 300 d.C.)

Após o período no qual foram produzidas as obras que são consideradas a revelação sagrada (*Śruti*) associada aos *Vedas*, com os *Brāhmaṇas*, os *Āraṇyakas* e as *Upaniṣads* mais antigas, temos uma outra fase na qual surgem diversas outras obras que são consideradas também importantes e que fazem parte do corpo de conhecimentos respeitado pela ortodoxia indiana; mas são de um outro tipo: a tradição humana, aquilo que é lembrado (*Smṛti*). Isso inclui os apêndices da literatura védica (como os *Sūtras* que descrevem os rituais), os códigos de conduta (*dharmasūtras*), incluindo o Código de *Manu* (*Manusmṛti* ou *Mānava-Dharmaśāstra*), e os épicos ou histórias (*itihāsas*) – *Mahābhārata* (que inclui o *Bhagavad-Gītā*) e *Rāmāyaṇa*. Algumas dessas obras podem ter começado a ser elaboradas paralelamente aos *Brāhmaṇas*, aos *Āraṇyakas* e às *Upaniṣads* mais antigas, ou incluir uma tradição que remonta, em parte, a esse período. É muito difícil fazer separações cronológicas rígidas. No entanto costuma-se considerar que essas produções adquirem o formato que chegou até nós no período que vai aproximadamente do surgimento do Budismo indiano até os primeiros séculos da era cristã. Também se acredita que foram estruturados nesse mesmo período os textos fundadores dos seis sistemas filosóficos ortodoxos (*Darśanas*) indianos: *Sāṅkhya*, *Yoga*, *Nyāya*, *Vaiśeṣika*, *Mīmāṃsā*, *Vedānta*.

Narendra Nath Bhattacharyya situa o “Período formativo ou épico” na fase que se estende de 600 a.C. até 300 d.C. (Bhattacharyya, 1996, p. 58). É uma longa faixa de tempo, na qual ocorrem diferentes fases da história da Índia. Thomas Trautmann inclui aí o surgimento de Magadha (500 a.C.); a dinastia Nanda e o império de Alexandre, o Grande, que chega até o norte da Índia (326 a.C.); o surgimento do império Maurya de Chandragupta (300 a.C.); o império de Aśoka (268-231 a.C.); e situa o período formativo

da civilização Clássica Indiana entre 187 a.C. a 320 d.C. (Trautmann, 2011, p. 54-62). Dentro deste limite temporal estabelecido por Bhattacharyya se situa ainda os períodos Shunga (200-100 a.C.) e Kushana (100-300 d.C.).

Trautmann comenta que ao longo desta fase da história indiana se configuram as formas clássicas da realeza, das artes e religião, considerando como “clássico no sentido de que eles se tornam modelos duráveis para as gerações futuras”, que, segundo esse autor, tomam forma e encontram o seu auge no período formativo da civilização Clássica Indiana, após o colapso do império Maurya e antes do período Gupta (Trautmann, 2011, p. 62).

Por volta de 550 a.C. surgem na Índia, na região do Ganges, três novas visões religiosas heterodoxas¹⁰: o Budismo de Sidharta Gautama, o *Buddha*; a grande religião de Mahāvīra, o reformador do Jainismo; e a corrente *Ājīvika*, sobre a qual pouco se conhece atualmente, fundada ou reformada no mesmo período por Maskarin Gośāla. Considera-se que esses movimentos foram uma reação contra a religião ritualística dominada pelos sacerdotes (*brāhmaṇa*), às vezes denominada Brahmanismo (Flood, 1996, p. 75-76).

Esses três movimentos parecem ter surgido a partir da tradição dos ascetas (*Śramaṇa* = aquele que se esforça), que também influenciou o desenvolvimento do *Yoga* (Flood, 1996, p. 75, 81). Há referência aos *Śramaṇas* em algumas *Upaniṣads* antigas; mas é impossível datar o início desse movimento. Ao contrário do Brahmanismo, o movimento *Śramaṇa* dava pouca importância aos rituais e aos textos. Eles enfatizavam conceitos pouco desenvolvidos na tradição védica, como os de *saṃsāra* (ciclo de nascimentos e mortes) e *mokṣa* (libertação desse ciclo), a doutrina do *karma*, dedicação a práticas ascéticas e não violência (*ahiṃsā*). Rejeitavam a autoridade dos *Vedas*, as divindades védicas, o sistema de castas e a importância de rituais (Trautmann, 2011, p. 52-53). De certa forma, as próprias *Upaniṣads* também apresentam essas mesmas ideias (Dasgupta, 2010, vol. 1, p.

¹⁰ Há outras tradições indianas que não consideram os *Vedas* como uma verdade inquestionável. Elas são chamadas de heterodoxas ou heréticas (*nāstika*), como o Jainismo (cujas origens talvez remontem ao século IX a.C.), o Budismo (século VI a.C.), e as escolas de pensamento materialista, *Cārvāka* ou *Lokāyata*. Há alguns casos de tradições que aceitam os *Vedas* como importantes, mas escolhem outras escrituras como mais importantes, como, por exemplo, as escolas do Tantrismo, cujos textos são classificados como *āgama*.

53-61; Radhakrishnan, 1989, vol. 1, p. 276-277), mas não dão tanta ênfase à parte prática (ascetismo e não-violência) do *Śramaṇa*.

O surgimento dessas novas religiões¹¹ pode ter estado associado a mudanças nas estruturas sociais, como supõe Bhattacharyya, ao considerar que neste período ocorreu uma destribalização e crescimento do urbanismo; mudanças econômicas e sociais que teriam levado a uma perda da relevância das antigas crenças religiosas; e o surgimento de novas ideias e credos quase monoteístas, como o Śaivismo e Vaiṣṇavismo (Bhattacharyya, 1996, p. 58).

Ocorrem importantes mudanças na situação política indiana nesse período. A civilização que produziu os *Vedas* vivia na região oeste da Índia (e leste do Paquistão), perto do antigo rio *Sarasvatī*, que depois secou (na região do rio Indus). A região descrita nos *Vedas* corresponde aproximadamente ao atual Punjab. As *Upaniṣads* fornecem indicações de terem sido compostas em um período posterior, após uma migração para o leste, com a formação dos reinos centrais de Kuru e Panchala, em torno de onde fica atualmente Delhi, e depois com a fixação de novos reinos mais a leste, na região média do rio Ganges. Não existia um reino ou império unificado, mas grande número de pequenos reinos que guerreavam entre si. Em torno de 600 a.C. alguns dos reinos importantes da região do Ganges eram Kosala, Kāśī, Videha e Magadha (Trautmann, 2011, p. 48).

Trautmann comentou que as três novas religiões heterodoxas surgiram contemporaneamente nos reinos de Kosala, Kāśī, Videha, Magadha e Aṅga, possuindo estes horizontes geográficos para suas respectivas influência e expansão (Trautmann, 2011, p. 53). Paralelamente ao surgimento destas novas religiões, como resposta ou reação a elas, ocorreu na Índia o desenvolvimento ou consolidação de novas concepções filosóficas, com a cristalização dos seis sistemas clássicos ou ortodoxos, conhecidos como *Darśanas* (“visões” ou “pontos de vista”): *Sāṅkhya*, *Yoga*, *Nyāya*, *Vaiśeṣika*, *Mīmāṃsā*, *Vedānta* (Payne, 1997, p. 39).

¹¹ Bhattacharyya considera que Buda e Mahāvīra não estavam procurando criar novas religiões, e sim estabelecer uma forma de vida baseada em princípios éticos; só mais tarde seus ensinamentos assumiram um caráter religioso (Bhattacharyya, 1996, p. 58).

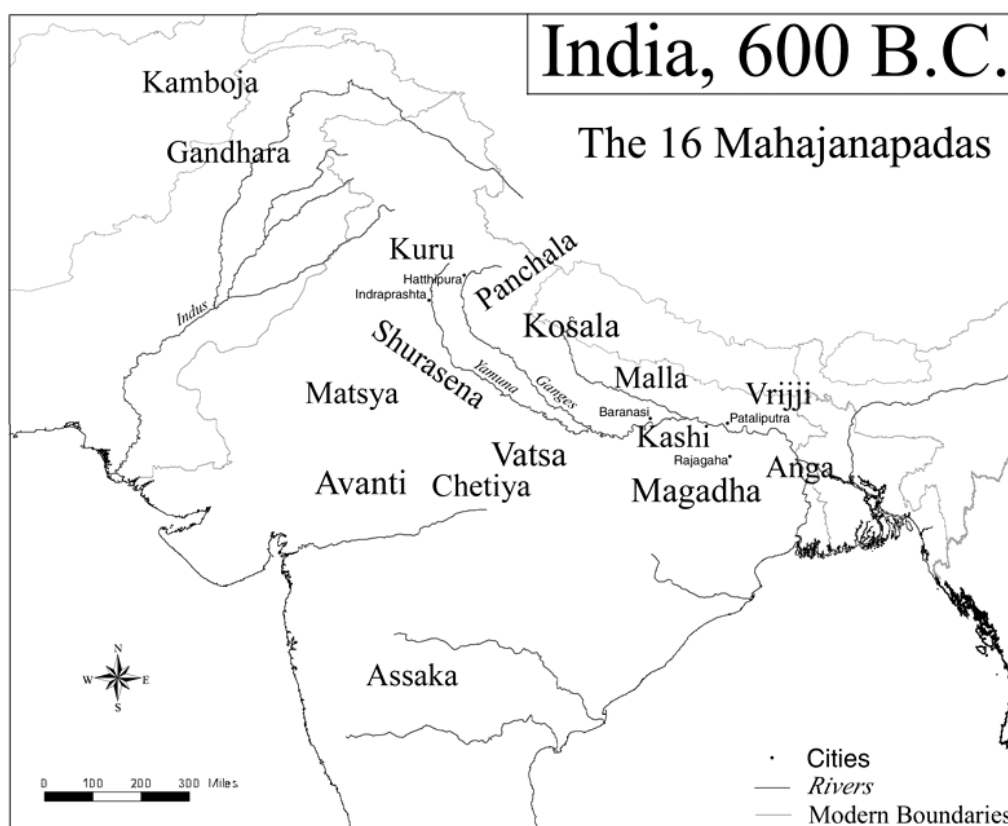


Fig. 7. Os 16 principais reinos (*mahājanapada*) do mundo indiano, aproximadamente 600 a.C.
(Fonte: < http://en.wikipedia.org/wiki/File:Ancient_india.png >acesso em 15/05/2013)

Os imperadores ou reis das distintas dinastias que se instalaram na Índia se alternaram no apoio ou difusão das distintas religiões. Os reis dos períodos Magadha e Maurya tinham uma preferência pelas religiões não brahmânicas; Chandragupta é lembrado pelos jainistas como seu patrono; outro rei Maurya, Daśaratha, era considerado benfeitor dos ajivikas; e Aśoka era budista. Depois do colapso do império Maurya o Brahmanismo védico foi revivido e, independentemente das preferências reais, diferentes religiões se desenvolveram (Trautmann, 2011, p. 59-62). Pouco depois do início da Era Cristã (200 d.C.), nômades invasores provenientes das tribos da Ásia central trouxeram consigo seus milhares de deuses ou deusas (Trautmann, 2011, p. 65-66).

O período formativo promoveu ativamente novos estilos de arte, arquitetura, religião e desenvolvimento de escrituras, e, por meio desses elementos, os historiadores podem, nos dias atuais, estudar a história deste extenso período, assim como traçar os estágios de

desenvolvimento da religião. As ideias religiosas indianas neste período se configuram em três tipos de movimentos: o primeiro, centralizado em torno dos sacrifícios védicos, dando continuidade ao Brahmanismo; o segundo, em torno das religiões não-vêdicas, que valorizavam os renunciantes; e, em terceiro lugar, os movimentos devocionais (*bhakta*), que se cristalizam sobre um fundo upanişádico e no qual uma das várias divindades é identificada com o *Brahman* Supremo.

1.5.1 Os movimentos devocionais (*bhakta*)

Como vimos, a doutrina das *Upanişads* trazia uma desvalorização das divindades dos *Vedas*. Os movimentos *bhakta* procuram superar esse conflito escolhendo uma divindade particular, que passa a ser considerada superior a todas as outras (quase como um monoteísmo, ou um “politeísmo monárquico”) e transformando-a em uma representação pessoal (*Īśvara*) do Absoluto impessoal (*Brahman*). Tornava-se, assim, a aproveitar as conquistas filosóficas das *Upanişads* e, ao mesmo tempo, manter atividades religiosas de culto – hinos de louvor, rituais, preces – e utilizar uma ponte antropomórfica entre os seres humanos e a Realidade incompreensível.

[...] as novas variedades da vida religiosa, enfatizando a devoção a uma divindade suprema, ascenderam para satisfazer essa necessidade. A adoração de imagens dos deuses em santuários e templos, com os oferecimentos de frutas, flores e orações de louvor e súplica, são conseqüências da crença de que a graça de Deus é superior à justiça automática do plano de renascimento e de causalidade moral. Sob essa doutrina, os indivíduos obtêm exatamente a recompensa ou punição que lhes é conferida pela qualidade ética de suas ações (Trautmann, 2011, p. 70).

A religião *Śākta*, que vai se desenvolver depois, é um dos ramos do movimento devocional que começa a ganhar força nesse período. Os aspectos gerais da corrente *bhakta* são comuns às seitas teístas que floresceram no período pós-vêdico, decorrentes de todas essas grandes mudanças ocorridas na história indiana; assim, tais aspectos também repercutem no desenvolvimento do culto às deusas. É neste contexto que devemos avaliar o papel histórico do princípio feminino nos sistemas religiosos e na vida indiana pós-vêdica. A concepção de um ser supremo todo-poderoso capaz de conferir graças aos devotos toma forma, ocorrendo uma busca pela fonte da unidade de toda a diversidade,

juntamente com as associações e identificação das faculdades humanas com os poderes da natureza.

[...] a primeira expressão de tal conceito é encontrada no *Bhagavadgītā* que diz que a completa devoção e entrega absoluta à vontade de Deus é a única meta da vida. É desnecessário dizer que tal idéia se tornou popular entre as massas e, como resultado disso, vieram à existência inúmeros cultos insistindo na devoção absoluta ao Deus pessoal doador de graça e ignorando as fragilidades e imperfeições humanas. Isso eventualmente culminou nos mais populares cultos de *Viṣṇu*, *Śiva*, *Śakti*, etc. [...] A influência das divindades locais e tribais, identificadas com o Ser Supremo ou consideradas como sua encarnação ou forma regional, também não foi de nenhuma maneira insignificante (Bhattacharyya, 1996, p. 64).

Bhattacharyya acredita que as deusas pós-vêdicas (*Ambikā*, *Durgā*, *Kātyāyanī*, *Srī*, *Bhadrakālī* etc.) se tornaram populares e foram amplamente adoradas no período formativo e que esses cultos passaram a influenciar os sistemas Budista e Jainista. Esse autor supõe que a partir do final do período védico até as eras Maurya e Sunga o culto do princípio feminino teria tido um amplo crescimento e que a religião tribal original dos reis Maurya foi o da Deusa-Mãe. O Lama Tāranātha, que escreveu no século XVII uma história do Budismo na Índia, conta que o Rei Aśoka era adorador da *devī Umā* e que ele teria encorajado os ritos sexuais relacionadas com o seu culto, o que teria lhe valido o epíteto de *Kāmāśoka*, ou seja, “o Aśoka dos desejos” (Bhattacharyya 1999, p. 208).

1.5.2 *Karma*, ciclo de renascimentos, libertação

Nesse período há alguns temas já discutidos nas *Upaniṣads* (Radhakrishnan, 1989, vol. 1, p. 276-277) que adquirem um maior desenvolvimento e passam a ser incorporados em praticamente toda a tradição posterior, como os referentes ao *dharma* (aspectos éticos e deveres, grafado *dharman*, no período védico), *samsāra* (ciclo de nascimento, morte e renascimento), *karma* (o efeito das ações e das intenções das pessoas sobre seu próprio futuro), *mokṣa* ou *kaivalya* (a libertação do ciclo de renascimentos) e os caminhos para atingir essa libertação. Supõe-se que esses conceitos fundamentais do Hinduísmo se desenvolveram paralelamente à tradição védica, através do movimento *Śramaṇa* dos ascetas (Flood, 1996, p. 75, 81).

Os renunciantes e ascetas não eram desconhecidos no período dos *Vedas*, sendo até mesmo exaltados nesse período. Há dois hinos relevantes do *Ṛgveda* dedicados ao *Keśin* (o de longos cabelos), também chamado *muni* (o silencioso); e outro sobre o *vrātya* (aquele que fez um voto) (Flood, 1996, p. 77-80); mas não é possível saber, através desses hinos, quais seriam suas concepções nesse período védico.

Apenas em torno do século VI a.C. esses conceitos de renascimento e *karma* aparecem de forma mais clara e sistemática, primeiramente nas *Upaniṣads* (Dasgupta, 2010, vol. 1, p. 53-61) e, depois, em textos como o *Bhagavadgītā* e o Código de Manu (*Manusmṛti*), uma obra que se supõe ter adquirido sua forma final entre os séculos II a.C. e II d.C. Situamos esta análise aqui, ao tratar do período formativo ou épico, porque, embora alguns de seus elementos estivessem presentes nas *Upaniṣads* antigas, outros só ficam mais claros em textos posteriores do período que estamos estudando agora. Vamos ver de forma sucinta essas concepções, que são importantes para a compreensão de toda a tradição religiosa posterior.

Samsāra significa um ciclo repetido de períodos de nascimento, vida, morte e renascimento, que é um componente fundamental do Hinduísmo, desde o período das *Upaniṣads*. Esse conceito já era sugerido simbolicamente no *Ṛgveda*, sendo também indicado rapidamente nos *Brāhmaṇas*, mas só aparece de forma explícita e detalhada nos textos *Vedānta*. Em vários *Brāhmaṇas* encontra-se a ideia de uma morte repetida (*punarmṛtyu*) e indicações de modos de evitar esse tormento (Deussen, 1966, p. 326). Um dos modos de escapar da morte repetida seria construir o altar de fogo de determinado modo, oferecer um certo sacrifício e estudar os *Vedas* do modo adequado (*ibid.*, p. 327).

A *Aitareya Upaniṣad* (II.4), um texto que parece ter sido escrito entre 700 e 500 a.C., afirma: “Depois que completou aquilo que tinha que fazer e se tornou velho, ele parte daqui; partindo daqui, ele nasce novamente; este é o seu terceiro nascimento¹²” (Deussen, 1966, p. 317).

As duas maiores *Upaniṣads*, que são consideradas as mais antigas (*Chāndogya* e *Bṛhadāraṇyaka*) e que certamente são bem anteriores ao Budismo, apresentam de forma

¹² O segundo nascimento ocorria, na tradição indiana, quando a criança tinha a sua iniciação espiritual (*upanayanam*) e recebia o cordão do sacrifício (*yajñopavītam*).

mais clara essa doutrina (*ibid.*, p. 328). Na *Bṛhadāraṇyaka* (IV.4.2-6) o sábio Yājñalkvakhya explica que, após a morte,

Então seu conhecimento e obras (*karma*) e conhecimento prévio o tomam pela mão. Como uma lagarta que, depois de atingir a ponta de uma folha, começa a se colocar sobre uma outra, e se puxa para ela, assim o espírito, depois de ter se desvincilhado do corpo e se libertado da ignorância, começa a se colocar em um outro, e se puxa para ele. Como o ourives toma o material de um pedaço que foi esculpido, e a partir dele esculpe uma forma nova e melhor, da mesma forma este espírito, depois de ter se desvincilhado do corpo e se libertado da ignorância, produz para si uma outra forma nova, mais bela, seja de um dos pais ou dos *gandharvas*, ou dos *devas*, ou *Prajāpati*, ou *Brahmā*, ou outros seres vivos, [...] Conforme aquilo em que um homem consiste agora, disto ou daquilo, assim como ele age, assim como ele se comporta, do mesmo modo ele nascerá. Aquele que faz o bem nascerá bem, aquele que faz o mal nascerá mal; ele se torna puro por atos puros, ruim pelos ruins. Por isso, em verdade se diz: “O homem é completamente composto de desejo (*kāma*); conforme seu desejo, assim é sua decisão (*kratu*); conforme sua decisão, assim ele realiza atos (*karma*); conforme seus atos, assim é o que lhe resulta”¹³ (*Bṛhadāraṇyaka* IV.4.2-6; Deussen, 1966, p. 330-331).

Esta citação apresenta não apenas a ideia do renascimento, mas também indica a sua causa: os desejos, as decisões e ações da pessoa. Note-se que o renascimento pode não ser humano; uma pessoa pode renascer como um ser espiritual, ou também como algum outro tipo de ser vivo (um animal, por exemplo).

A doutrina do *karma*, que está intimamente ligada à doutrina do *Samsāra*, costuma ser explicada pelos autores recentes como um princípio de causa e efeito. A palavra *karma* significa ação, sendo aplicada no período dos *Vedas* especialmente aos atos rituais, realizados para a obtenção de determinadas finalidades. A citação acima, da *Bṛhadāraṇyaka*, indica uma sequência de influências: o desejo (*kāma*) vai determinar a decisão (*kratu*) da pessoa, que a leva a uma ação (*karma*), e essa ação produz resultados ou

¹³ Paul Deussen esclarece que esta citação pertence ao *Śatapatha Brāhmaṇa* (X.6.3.1).

frutos (*phala*). É isso o que alimenta o ciclo de renascimentos. As ações (*karma*) incluem os pensamentos, a fala e as ações corporais: “A ação produz bons e maus resultados e se origina da mente, da fala e do corpo” (*Manusmṛti* XII.3; Bühler, 1984, p. 483; Olivelle, 2009, p. 211); “Quando um homem se dedica a qualquer ato com certa disposição interna, ele colhe seus frutos com um corpo correspondendo àquela disposição” (*Manusmṛti* XII.81; Bühler, 1984, p. 501; Olivelle, 2009, p. 216).

A tradição indiana considera que essa sucessão de nascimentos e mortes é algo negativo, pois a vida é repleta de sofrimentos. O conceito da vida como sofrimento (*duḥkha*), que é fundamental no Budismo, aparece também nos épicos e nas *Upaniṣads*, desde as mais antigas: “Enquanto ainda estamos aqui, podemos conhecer isto [o *ātman*]; se não o conhecemos, grande será a destruição. Aqueles que o conhecem se tornam imortais, e os outros vão para o sofrimento” (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* IV.4.14; Deussen, 2009, p. 276). A expressão “imortal”, aqui, não deve ser entendida como viver em um corpo indefinidamente, mas existir em um outro estado, sem retornar ao mundo: “Portanto, aqueles que sabem isso ou realizam essa obra surgem de novo após a morte, e quando surgem de novo eles se elevam à imortalidade; mas aqueles que não sabem isso ou deixam de realizar essa obra surgem novamente após a morte e caem repetidamente como sua presa” (*Śatapatha Brāhmaṇa* X.4.3.10; Deussen, 1966, p. 327).

O *Código de Manu* descreve de forma bastante negativa o que são essas vidas e mortes repetidas:

Quanto mais as pessoas presas aos prazeres sensuais se entregam a esses prazeres, mais seu gosto por eles cresce. Repetindo seus atos pecaminosos, essas pessoas de pequena compreensão sofrem tormentos aqui [neste mundo] em vários nascimentos. [...] A dor de constantemente estar em vários úteros e sofrer nascimentos agonizantes, aprisionado de formas dolorosas, tendo que servir a outras pessoas; ser separado de parentes e pessoas amadas; ter que viver na companhia de pessoas ruins; ganhar e perder riquezas; obter amigos e inimigos; e depois a velhice, para a qual não há remédio; ser acometidos por doenças e dores de muitos tipos; e, finalmente, a morte que não pode ser evitada (*Manusmṛti* XII.73-74, 77-80; Bühler, 1984, p. 500-501; Olivelle, 2009, p. 216).

Como o *Samsāra* é considerada uma fonte de sofrimentos, torna-se importante descobrir um modo de escapar desse ciclo. O fim do *Samsāra* é chamado *mukti* ou *mokṣa* (libertação), ou *kaivalya* (isolamento). Há diversos métodos distintos para se atingir *mokṣa*, conforme a corrente religiosa ou filosófica indiana que se considere. O próprio resultado alcançado é descrito também de diferentes modos. Mas há consenso sobre estes pontos: são o desejo (*kāma*) e a ignorância (*avidyā*) que determinam o ciclo de renascimentos; quando se atinge *mokṣa* cessam os renascimentos; e *mokṣa* não é um resultado puramente negativo, pois consiste em alcançar a maior realização possível para o ser humano.

1.5.3 Os quatro objetivos humanos (*puruṣārtha*)

Essa doutrina é diferente daquilo que conhecemos sobre os valores aceitos no período védico. As preces encontradas nos *Vedas* solicitavam aos *devas* não apenas sabedoria e iluminação espiritual, mas também riquezas, saúde, filhos, fama, vitória sobre os inimigos e outros objetivos bem mundanos. No período épico torna-se explícito o conceito dos quatro objetivos humanos (*puruṣārthas*) fundamentais: desejo (*kāma*), prosperidade (*artha*), dever (*dharma*) e libertação (*mokṣa*) (Potter, 1963, p. 5-10). *Kāma*, que geralmente é interpretado como desejo ou prazer sexual, é entendido nessa análise de um modo mais amplo, incluindo todo tipo de satisfação dos sentidos. *Artha* é a obtenção de riquezas materiais (terras, ouro, gado e outros bens), assim como sucesso (vencer ou superar adversários) e fama. *Dharma* é o cumprimento dos deveres, tanto sociais quanto religiosos, ou seja, inclui o aspecto ético e moral, assim como as normas rituais. E *mokṣa* é a libertação do ciclo de renascimentos (George, 1995, p. 51-54).

A palavra *dharma* vem do radical *dhri*, que significa suporte; *dharma* é aquilo que sustenta e mantém a estabilidade social e também do universo. *Adharma* significa aquilo que é incorreto, contrário à natureza, imoral. O conceito de *dharma* inclui as ideias de dever, de papel social, de respeito para com as outras pessoas, de deveres religiosos e tudo aquilo que é considerado correto. Desde o período védico acreditava-se que existia uma ordem natural das coisas, de natureza divina, chamada *ṛta*, que rege não apenas o mundo social, mas também a natureza (Radhakrishnan, 1989, vol. 1, p. 244-249). A pessoa deveria viver em harmonia com essa lei natural. No período pós-védico passa-se a utilizar mais a palavra *dharma* (por exemplo, na *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*), e nos séculos anteriores à

Era Cristã são escritos vários manuais chamados *Dharmaśāstras*, ou *Dharmasūtras*. Eles estabelecem os deveres a serem seguidos pelas pessoas nas várias fases de suas vidas (*aśrama*) e que dependem de serem homens ou mulheres, de sua ocupação, assim como de sua casta (*varna*). O *dharma*, na tradição indiana, não é considerado como um conjunto arbitrário de regras sociais criadas pelos homens, mas é de origem sagrada, tendo sido transmitido pelos devas aos homens.

Os dois primeiros *puruṣārthas* (*kāma* e *artha*) são os grilhões (*bandha*) que prendem mais diretamente a pessoa ao *Samsāra* (Potter, 1963, p. 11). Estão ligados ao egoísmo e à ignorância. Na tradição desse período, *dharma* é um veículo para a libertação, pois leva o indivíduo a superar seu aprisionamento aos prazeres e riquezas, dirigindo sua atenção e seu esforço para uma transformação pessoal através de um grande esforço. *Mokṣa*, no presente contexto, pode significar tanto o resultado atingido (a libertação da morte repetida) como os caminhos para atingi-lo, que podiam ser de muitos tipos, como: ascetismo, meditação, estudo das escrituras, recitação de *mantras*, ações realizadas sem objetivo, rituais, devoção a uma divindade e outros (Potter, 1963, p. 14).

O *Mahābhārata* menciona sempre o conjunto dos três primeiros objetivos, que é chamado *trivarga* – literalmente, “o conjunto dos três”: “Deve-se dar atenção igualmente a *dharma*, *artha* e *kāma*. Aquele que se dedica a todos os três é o melhor”; “Estes são descritos como os mais elevados bens aqui na terra: *dharma*, *artha*, *kāma*. Estes constituem o fruto da vida” (George, 1995, p. 46). Outros textos também separam esse conjunto dos três de *mokṣa*. Nenhum desses objetivos é negativo, todos são fins humanos válidos. O *Código de Manu* chega a afirmar: “Não existe falta em comer carne, beber líquidos fermentados ou ter relações sexuais: essa é a atividade natural das criaturas. No entanto, abster-se delas traz grandes recompensas” (*Manusmṛti* V.56; Bühler, 1984, p. 177; Olivelle, 2009, pp. 88-89).

Eu lhe declarei todos os frutos que provêm das ações. Ouça agora as regras de ação de um *brāhmaṇa*, que levam ao bem supremo. Estudo do *Veda*, prática de austeridades (*tapas*), sabedoria, controle dos sentidos, abstenção de causar dano aos outros e servir ao *guru* são os melhores meios para atingir o bem supremo. Entre todas essas atividades excelentes, há uma que foi declarada como o melhor meio para que um homem garanta

o supremo bem. De todas elas, a tradição considera que a mais elevada é o conhecimento do Eu (*ātman*); este é, realmente, o melhor de todos os conhecimentos, pois através dele se obtém a imortalidade (*Manusmṛti* XII.82-85; Bühler, 1984, p. 501; Olivelle, 2009, p. 216-217).

1.6 Os Épicos *Mahābhārata* e *Rāmāyana*

É no período formativo que se supõe ter ocorrido a composição dos dois grandes épicos indianos, o *Rāmāyana* e o *Mahābhārata*, obras atribuídas, respectivamente, aos sábios Valmiki e Vyāsa, que possuem ricas informações no que tange ao contexto sociopolítico e religioso no período de 900-700 a.C. (Parthasarthy & Parthasarthy, 2009, p. 52). Bhattacharyya situa a composição do *Mahābhārata* entre os séculos IV a.C. e IV d.C., e do *Rāmāyana* entre os séculos II a.C. e II d.C. (Bhattacharyya 1996, p. 69). No entanto os conteúdos desses épicos podem ser muito anteriores; essas datas indicam o período em que se acredita que o texto atualmente conhecido foi composto. Porém podem ter sido acrescentadas algumas partes vários séculos depois.

Considera-se que o Hinduísmo surge no período dos épicos, com importantes mudanças religiosas – a desvalorização do antigo panteão védico de deuses e deusas; a substituição dos rituais elaborados por uma relação afetiva entre a pessoa e a divindade (*bhakti*); a extrema valorização de *Viṣṇu* e *Śiva*, com sua identificação com *Brahman*; a introdução de elementos filosóficos desenvolvidos na fase das *Upaniṣads*; e a importância das doutrinas do *karma*, do ciclo de renascimentos e da libertação desse ciclo (Gonda, 1979, p. 257-258). Ao mesmo tempo, o Hinduísmo conserva o respeito pela tradição religiosa dos *Vedas* e por vários aspectos éticos do período mais antigo. Apesar de introduzir importantes modificações, considera-se que os elementos importantes do Hinduísmo já estavam presentes, mas sem grande destaque, na tradição védica.

Várias das divindades do período védico continuam a ter um papel significativo nos épicos, como *Indra*, *Sūrya* (o Sol), *Vāyu* (o Vento), *Candra* (Lua – que é um *deva* masculino), *Agni* (o Fogo), *Yama* (divindade dos mortos), *Varuṇa* (divindade ética celeste, associado também às águas e ao mar). No *Mahābhārata*, *Yama* é associado ao Tempo (*Kāla*), considerado como destruidor (Gonda, 1979, p. 272-273). A relação entre cada *deva* e sua esposa parece ser ainda de superioridade nos épicos. As esposas são *patidevatāḥ*, ou

seja, consideram seus maridos como deuses – o que é também uma recomendação do *Código de Manu* para as esposas humanas (*Manusmṛiti* V.154). No entanto elas não são desprezadas, pois são chamadas de *patnī*, soberana (Hopkins, 1915, p. 63).

1.6.1 As principais divindades dos Épicos

Neste período, até os séculos IV e III a.C., ocorre uma transformação do panteão das divindades. Alguns *devas* e *devīs* que eram secundários nos *Vedas* reaparecem agora com maior importância e novas características. No período védico, *Rudra* (precursor de *Śiva*) e *Viṣṇu* não tinham grande relevo; agora, *Śiva* e *Viṣṇu* aparecem entre os principais *devas*, passando até mesmo a ser considerados como formas pessoais alternativas da divindade suprema. A ideia da união pessoal com o Supremo, em vez de uma absorção impessoal no Absoluto (*Brahman*), é ensinada neste período. Surge também a doutrina das encarnações divinas (*avatāras*). *Śiva* e *Devī* aparecem formando um casal, com novas associações e atributos (Payne, 1997, p. 36-37). John Muir comentou a existência de uma imensa lacuna entre a mitologia apresentada nos *Brāhmaṇa* e aquela que aparece nos épicos (Muir, 1872, vol. 5, p. 404). Isso pode indicar um intervalo de vários séculos de elaboração entre as duas fases.

Viṣṇu pode ser considerado como a divindade masculina com maior destaque nos épicos, sendo seu *avatāra Rāma* o protagonista do *Rāmāyana*, e seu *avatāra Kṛṣṇa* um importante personagem do *Mahābhārata*. Porém *Rudra-Śiva* tem também grande importância nesses épicos, especialmente no *Mahābhārata*, mantendo o nome de Grande Deus, *Mahādeva*. *Prajāpati-Brahmā* é um *deva* que aparece bastante, mas nunca tem um destaque semelhante ao de *Viṣṇu* e de *Śiva*. Nesse período já ocorre a associação entre criação, manutenção e destruição do universo com *Brahmā*, *Viṣṇu* e *Śiva*, respectivamente (Muir, 1872, vol. 5, p. 405). No entanto não se pode considerar que existisse nessa época a ideia de uma trindade (*trimūrti*) de deuses superiores (Hopkins, 1915, p. 231).

O *deva Brahmā* não era mencionado nos *Vedas*. Aparece pela primeira vez nos *Brāhmaṇa*, quando é identificado com *Prajāpati*, o senhor das criaturas (Gonda, 1979, p. 314). No *Mahābhārata* ele é descrito como aquele que revelou os *Vedas* e se torna o criador do universo, a partir de um ovo de ouro ou das águas primordiais; o universo é cíclico, passando por períodos de inexistência (a noite de *Brahmā*) e outros de existência,

quando ele acorda e começa a criar; mas, apesar de sua importância, *Brahmā* está subordinado a *Viṣṇu*, pois nasce de uma flor de lótus que brota do seu umbigo (*ibid.*, p. 314-316, 394).

Vamos indicar algumas características de *Śiva* nos épicos, já que elas têm influência nas indicações posteriores a respeito da Grande Deusa. *Śiva* é o Grande Deus (*Mahādeva*)¹⁴ e tem três olhos; veste-se com peles de animais, enfeita-se com serpentes e com crânios humanos, tem um búfalo como veículo (*vāhana*)¹⁵. Continua sendo poderoso e temido, tendo um arco e flechas poderosas. É chamado de *Rudra*, *Śaṅkara*, *Hara*, *Maheśvara* (o grande Senhor), *Śambhu* (o benevolente), *Tryambaka*, *Triśūlin* (aquele que tem um tridente), *Trinetra* ou *Tryakṣa* (com três olhos), *Mahākāla* (o grande Tempo¹⁶), *Devadeva* (o deus dos deuses), *Īśa* (o governante), *Devéśa* (o governante dos deuses) (Hopkins, 1915, p. 219-221). No *Mahābhārata* (XIII.161.7) *Śiva* é associado com o consumo de carne, de sangue e medula (Gonda, 1979, p. 109).

Edward Hopkins apresentou várias conjecturas a respeito da interpretação de *Tryambaka* (literalmente, “o das três mães”), interpretado, às vezes, como “o que tem três olhos”, ou “senhor dos três mundos”. Este autor sugere que as “mães” poderiam ser rios (já que os rios, às vezes, são considerados como mães), e, então, *Rudra* seria um *deva* associado a três rios; ou três montanhas; ou seria o marido de três deusas-mães; ou, então, *amba* poderia significar a pupila dos olhos, o que justificaria a interpretação mais comum, “aquele que tem três olhos” (Hopkins, 1915, p. 220). De qualquer forma, a etimologia desse nome é duvidosa.

No período dos épicos, embora o nome *Rudra* ainda seja utilizado, dá-se preferência ao nome *Śiva* para essa divindade. Embora conservando todas as características do temível

¹⁴ O epíteto *Mahādeva* (Grande Deus) é aplicado, às vezes, a outras divindades nos épicos, como *Indra* e *Viṣṇu*.

¹⁵ Cada divindade tem diversos atributos e também um animal que lhe serve de veículo (*vāhana*) e que pode ser considerado como sua manifestação no domínio dos seres vivos. Algumas dessas associações são antigas, como *Indra* e o elefante. O veículo de *Śiva*, no período épico, é um touro branco chamado *Nandin*, que já era citado no *Ṛgveda*, mas sem estar associado, naquela época, a *Rudra* (Gonda, 1979, p. 272, 308).

¹⁶ O tempo, *Kāla*, concebido como uma força destruidora, é mencionado com um *deva* desde o período védico.

Rudra, *Śiva* é um *deva* muito mais importante e mais rico sob o ponto de vista filosófico e religioso, trazendo muitos benefícios aos que o cultuam; é ambivalente, trazendo a morte e a destruição, mas também a saúde, a vida e a salvação espiritual (Gonda, 1979, p. 304, 307). O *Mahābhārata* caracteriza *Śiva* como o grande *yogin*, ou como o Senhor do *Yoga* (*Yogeśvara*) (Gonda, 1979, p. 308).

Os épicos mencionam vários episódios mitológicos importantes relacionados com *Śiva*, um dos quais será citado mais adiante – a destruição do sacrifício de *Dakṣa*. Embora os aspectos destrutivos e assustadores de *Rudra* continuem presentes, aparecem características novas: ele é um *yogin* ou asceta que conquistou suas paixões e é descrito, às vezes, carregando um rosário indiano (*akṣamālā*), o que mostra sua relação com práticas religiosas.

1.6.2 Identificação de *Śiva* e *Viṣṇu* a *Brahman*

Em várias passagens dos épicos *Śiva* é apresentado como idêntico a *Brahman*, como a fonte de todo o universo e de todos os *devas* (Muir, 1872, vol. 5, p. 186-195, 204-205); em outros pontos das mesmas obras é *Viṣṇu* que é descrito dessa forma (*ibid.*, p. 263-268). Dependendo do trecho considerado, *Śiva* é a divindade suprema e *Viṣṇu* surgiu dele e é inferior e dependente do mesmo; ou *Viṣṇu* é a divindade suprema, e *Śiva* surgiu dele e é inferior e dependente do mesmo (*ibid.*, p. 282). Há pontos em que se manifesta uma rivalidade entre os dois *devas* (*ibid.*, p. 178); mas há também lugares em que ocorre uma conciliação doutrinária, afirmando que os dois são essencialmente uma unidade, que é *Brahman* (*ibid.*, p. 268, 278, 280-282). Tal tipo de síntese faz com que um hino com os mil nomes (*sahasranāma*) de *Viṣṇu* apresentado no *Mahābhārata* contenha diversos nomes de *Śiva* (*ibid.*, p. 271-271). Também existem dois *sahasranāma* de *Śiva* no *Mahābhārata*, um com mil e o outro com mil e oito denominações (Hopkins, 1915, p. 222).

Em uma passagem, *Arjuna* cultua *Śiva* e o chama de senhor de todos os deuses, afirmando depois que ele é “*Viṣṇu* sob a forma de *Śiva*, e *Śiva* sob a forma de *Viṣṇu*”, indicando a unidade fundamental entre os dois *devas*. Em outro ponto do *Mahābhārata*, *Śiva* produz *Brahmā* e *Viṣṇu* dos seus lados direito e esquerdo, respectivamente, para criação e preservação do universo; e cria *Rudra*, sob a forma de *Kāla* (o Tempo destruidor) (Hopkins, 1915, p. 221).

Há sugestões sobre a existência de uma rivalidade entre os dois principais *devas* no período dos épicos. Existem indicações arqueológicas de que em torno do século II a.C. o culto de *Viṣṇu* era mais importante no centro do território indiano, e o de *Śiva* predominava ao norte e ao leste (Gonda, 1979, p. 260). De acordo com algumas descrições encontradas no *Mahābhārata*, Hopkins também concluiu que *Śiva* era mais cultuado ao Norte (Kashmir) e ao Leste (*Magadha* e *Kāśī* – atualmente chamada *Varanasi*), e *Viṣṇu* na parte central da Índia (Hopkins, 1915, p. 226).

Não há, nos épicos, a identificação de outros *devas*, ou *devīs*, com *Brahman*. Sob o ponto de vista filosófico, *qualquer* das divindades poderia ser identificada com o Absoluto; mas, sob o ponto de vista histórico, apenas *Śiva* e *Viṣṇu* são considerados como superiores a todos os outros e idênticos a *Brahman* nos épicos.

1.6.3 As deusas nos Épicos

Nenhuma “deusa suprema” de caráter *Śākta* é mencionada no *Rāmāyana* ou no *Mahābhārata*. Nos épicos aparece uma variedade de *devas*, muitos deles do período dos *Vedas*, cada um deles acompanhado por uma esposa: *Śacī* é a esposa de *Indra*, *Gaurī* de *Varuṇa*, *Rohinī* de *Soma*, *Aditi* de *Kaśyapa*, *Sāvitṛī* de *Brahmā*, e assim por diante (Hopkins, 1915, p. 63). Não existe qualquer sugestão de que todas elas representem aspectos de uma única Grande Deusa.

Na literatura anterior ao *Mahābhārata*, *Lakṣmī* aparecia, às vezes, associada a *Indra* ou a outros *devas*. A partir do épico, *Lakṣmī* é definitivamente identificada com *Śrī* e se torna esposa de *Viṣṇu*, sendo considerada um símbolo de felicidade, riqueza, prosperidade material e beleza (Gonda, 1979, p. 121, 278). *Śrī*, ou *Lakṣmī*, é uma deusa fortemente associada à flor de lótus (*padmā*, ou *kamalā*) desde o *Śrīsūkta*. Na iconografia que começa a ser criada no período épico essa deusa passa a ser representada assentada sobre um lótus, ou segurando uma dessas flores na mão (*ibid.*, p. 380). Posteriormente, *Lakṣmī* se tornou uma *devī* importante, mas que não tem um papel significativo nos épicos.

No *Rāmāyana*, composto provavelmente no período entre os séculos II a.C. e II d.C., *Sītā*, a heroína do épico, é uma representação da deusa *Lakṣmī*. *Sītā*, conforme concebida nos *Vedas*, foi originalmente uma deusa da agricultura; no *Arthaśāstra* de Kauṭilya ela é concebida como residente nas sementes e plantas, indicando o aspecto vegetativo da

divindade feminina; o *Harivaṃśa* diz que *Sītā* está ligada aos lavradores; e no *Rāmāyana*, *Sītā*, *Pr̥thivī* e *Srī* são os nomes dados à esposa de *Rāma*. No sétimo livro do *Rāmāyana* o princípio feminino é concebido pelos *vaiṣṇavas* como a consorte de *Viṣṇu* na forma de *Lakṣmī* ou *Srī*¹⁷, e com o nome de *Sītā* quando *Rāma* é identificado com *Viṣṇu* (Bhattacharyya, 1996, p. 76). No *Rāmāyana* também encontramos passagens associadas ao śaivismismo que tratam da deusa *Ūma* ou *Parvatī*, mencionada como a irmã mais nova de *Gaṅgā*, nascida de *Menā* e *Himālaya* (II.35.19-23); e quatro deusas védicas – *Diti*, *Aditi*, *Śacī* e *Rātri* – aparecem, embora não em seu caráter original (Bhattacharyya, 1996, p. 77).

Sītā, como vimos, significa o sulco do solo, símbolo de fertilidade e vida. No *Rāmāyana*, *Sītā* é filha da Terra (*Pr̥thivī*) e nasce de um sulco produzido pelo arado. Ao final de sua vida ela é recolhida pela sua mãe, de volta à Terra. Mas *Sītā* não é apresentada como uma *devī* com importância significativa. Na mitologia do *Mahābhārata*, *Kṛṣṇa* tem várias esposas e um grande conjunto de amantes, as *gopīs*, entre as quais se destaca *Rādhā*, na literatura posterior (*Purāṇas*); mas elas não são importantes no épico, onde o nome de *Rādhā* nem mesmo é citado.

1.6.4 A esposa de *Rudra*

A deusa que se destaca no *Mahābhārata* é a esposa de *Rudra*. O nome mais comum da companheira de *Śiva* é *Umā*, no grande épico. Apenas algumas vezes aparece o nome *Pārvatī* (a deusa da montanha), com o qual ela é mais conhecida posteriormente, nos *Purāṇas*. Ela é considerada, geralmente, uma divindade benéfica. Outros nomes comuns que lhe são atribuídos já nesta fase são os de *Devī* (a Deusa) e *Maheśvarī* (a Grande Soberana). *Maheśvarī* é o equivalente feminino do epíteto *Maheśvara*, utilizado para seu esposo; e *Devī* – a Deusa, sem nenhum outro complemento, a Deusa por excelência, passa a ser a companheira de *Śiva*. Os paralelos são muitos: *Umā* é descrita como *Mahādevī Haimavatī* (a Grande Deusa do *Himālaya*), assim como seu marido é *Mahādeva Giriśa* (O Grande Deus da Montanha) (Hopkins, 1915, p. 220).

¹⁷A deusa *Srī* aparece inúmeras vezes no *Rāmāyana* (II.70.72, II.79.15, VI.111.89, VI.113.21, VII.9.9, VII.47.9) sendo muitas vezes chamada como *Hrī*, *Kīrti*, *Lakṣmī*, *Bhūti* (III.46.17, VII.5.31), ou outros epítetos associados a *Durgā* no *Mahābhārata* e no *Harivaṃśa* (Bhattacharyya, 1996, p. 76).

Gaurī (a Dourada, ou a Amarela) aparece, às vezes, como um dos seus nomes; mas também é mencionada como esposa de *Varuṇa* ou como acompanhando *Pārvatī*, o que indicaria que eram duas deusas distintas. Enquanto *Śiva* e *Pārvatī-Umā* residem nas montanhas do Norte da Índia, *Gaurī* vive nas montanhas do Sul. Em um ponto, ela é chamada de *Sāvitrī Vedamātṛ* (a Mãe dos *Vedas*), uma associação pouco comum, que não é mantida na literatura posterior, pois *Sāvitrī* e *Sarasvatī* são nomes da companheira de *Brahmā* (Hopkins, 1915, p. 224). Isso parece indicar que, nesse período, está ocorrendo uma síntese de várias divindades femininas, mas que essa fusão ainda não se completou.

O nome *Kālī* (a Negra) aparece sob várias formas, como em *Mahākālī* (a Grande Deusa Negra) e *Bhadrakālī* (a Negra Bondosa). Ela é também chamada de *Mahānidrā* (o Grande Sono). Sua manifestação violenta é caracterizada como aquela que mata os demônios *Kaiṭabha* e *Mahiṣāsura*; e ela se regozija com o sangue de suas vítimas (Hopkins, 1915, p. 224). Na versão do mito do sacrifício de *Dakṣa* que aparece no *Mahābhārata*, *Dakṣa* era um importante *ṛṣi* (vidente védico) que realizou um sacrifício, convidando para ele quase todos os *devas* – mas não convidando *Rudra* para participar dele. Inicialmente, *Śiva* não deu muita importância a isso, mas *Umā* fez com que ele se enfurecesse por ter sido desprezado. Então, ele atacou o local onde o sacrifício estava sendo realizado, com a ajuda de *Umā* (que adquire a forma de *Bhadrakālī*, “a deusa negra benéfica”), de um ser destruidor que ele cria chamado *Vīrabhadra* e outros espíritos, ferindo e paralisando todos os *devas* que estavam lá participando do ritual (Hopkins, 1915, p. 223). As versões posteriores desse mito são bem diferentes; mas esta é significativa por mostrar a deusa *Umā* adquirindo uma forma violenta e destruidora. Também é relevante mencionar que tanto *Śiva* quanto *Umā* são descritos como líderes de um grupo de espíritos (*Bhūta*) deformados (Hopkins, 1915, p. 221).

Edward Hopkins afirma que a popularidade posterior de *Pārvatī* ou *Mahādevī* se deve ao seu aspecto erótico como *Bhagadevī*, a deusa do desejo, que já aparece no *Mahābhārata* (Hopkins, 1915, p. 225-226); e há muitas alusões nessa obra aos jogos amorosos entre *Śiva* e *Umā-Pārvatī* nas montanhas do Norte. Em uma das histórias, no *Rāmāyaṇa*, *Umā* amaldiçoa e torna estéreis as esposas de todos os *devas*, pois estes interromperam suas relações íntimas (Muir, 1873, vol. 4, p. 364-365).

É importante mencionar que nessa obra – provavelmente pela primeira vez – *Umā* é descrita como a *Śakti* de *Śiva*. Em uma passagem do *Mahābhārata* há uma comparação importante entre os papéis cósmicos de *Śiva* e *Umā*, provavelmente influenciada pelo pensamento *Sāṅkhya*, que será descrito mais adiante. Nesse trecho, que contém um diálogo entre as duas divindades que parece prenunciar os textos tântricos, *Śiva* diz a *Umā* que ele é a consciência e ela o corpo, ele é o ser (*Sat*) e ela é o poder (*Śakti*), e que a natureza (*Prakṛti*), como poder, é o universo (Hopkins, 1915, p. 226). Há fortes semelhanças entre essa passagem e o trecho que mencionamos acima da *Śvetāśvatara Upaniṣad*, em que se fala sobre *Māyā*, em vez de *Śakti*. É relevante mencionar que no grande épico *Śiva* também é descrito como aquele que utiliza *māyā*, a magia (Hopkins, 1915, p. 221).

Umā era apenas uma das várias divindades femininas da época, e o épico não nos permite saber se ela era cultuada. Há, no entanto, várias referências que parecem indicar a existência de um culto de uma divindade feminina nessa época (Bhattacharyya, 1996, p. 77). Bhattacharyya considera que a base tribal do culto da Deusa-Mãe sobreviveu e se desenvolveu no período de composição do *Mahābhārata*, assim como até hoje sobrevive. Em uma das partes do grande épico existe referência à deusa residente em Vindhya, uma *devī* apreciadora de vinho e carne e adorada pelos povos caçadores (Bhattacharyya, 1996, p. 73). Visão esta compartilhada por Payne:

No *Mahābhārata*, em partes que, provavelmente, são posteriores, mas que fornecem provas para as crenças de um período anterior, é que encontramos os primeiros sinais inconfundíveis de uma seita cuja adoração era centrada em uma Deusa. A linguagem que é dirigida a ela mostra que ocorrera uma revolução completa em relação às divindades femininas. Nos séculos anteriores muitas forças estiveram trabalhando na mudança das perspectivas dos homens religiosos. [...] Em algumas das *Upaniṣads*, que são difíceis de datar com precisão, há indícios de um desenvolvimento do interesse em divindades femininas (Payne, 1997, p. 37).

Há uma curiosa informação proveniente de fora da Índia relativa ao período épico. Um papiro egípcio da coleção *Oxyrynchus*, do século III a.C., descreve os nomes das deusas-mães cultuadas em várias regiões, referindo-se a Isis, Atargatis, Astarte, Nanaia e outras; e utiliza o nome “*Māiyā*” para a divindade-mãe cultuada no vale do Ganges (Agrawala,

1984, p. 122). Essa parece ser uma indicação de que o nome *Māyā* tinha uma grande importância nessa época.

1.6.4 *Durgā* no *Mahābhārata* e no *Harivaṃśa*

O nome *Durgā*, muito importante no período dos *Purāṇas*, aparece apenas em dois hinos do *Mahābhārata*, que são considerados como inserções de um período tardio (primeiros séculos da era cristã). Há um hino de *Yudhiṣṭhira* dirigido a *Durgā*, e um outro de *Arjuna* em louvor à mesma deusa. Esses hinos são conhecidos como *Durgāstotra* e *Durgāstuti*. No primeiro deles (*Mahābhārata*, *Virāṭaparvan* IV.6) *Durgā* é comemorada como a matadora do demônio (*asura*) *Mahiṣa* – um tema mitológico importante, que foi desenvolvido posteriormente nos *Purāṇas*; e no segundo hino (*Mahābhārata*, *Bhīṣmaparvan* VI.23) há uma alusão a uma lenda segundo a qual essa deusa seria a irmã mais nova de *Kṛṣṇa* (Kinsley, 1998, p. 107). Lá, ela é mais claramente identificada como a esposa de *Śiva* e é também chamada *Umā* (Payne, 1997, p. 38). Ernest Payne considera que essas passagens são datadas do século III ou IV a.C. e que seriam uma clara evidência de que o culto de *Durgā* já estava, então, bem estabelecido, já que eram compostos hinos específicos para louvá-la (*ibid.*, p. 39).

Há autores que acreditam que estes hinos sejam uma interpolação posterior, do período dos *Purāṇas*; e eles não foram incluídos em uma edição crítica do *Mahābhārata* por Raghu Vīra; no entanto o hino do *Bhīṣmaparvan* foi encontrado em manuscritos de Bengala, Tanjore, Baroda e Poona; e no comentário de Nīlakaṇṭha aparecem ambos os hinos, revelando que não são interpolações tão posteriores assim (Bhattacharyya, 1996, p. 69).

Indu Parthasarathy e V.R. Parthasarathy realizam uma importante análise destes dois hinos, ressaltando que no seu conteúdo há algumas ideias emergentes que são depois encontradas nos *Pūraṇas*, como segue abaixo descrito (Parthasarathy & Parthasarathy, 2009, p. 53):

- Uma associação entre *Durgā* e *Kṛṣṇa*: segundo essa lenda, ela nasce como sua irmã para ajudar *Viṣṇu/Kṛṣṇa* na tarefa de matar *Kaṃsa*, revelando o surgimento de seu aspecto guerreiro em torno do início da Era Cristã;

- Nos dois hinos aparece a concepção de *Durgā* como deusa da guerra, solicitando-se suas bênçãos como garantia de vitória, enumerando-se epítetos relacionados a esse papel, como *vijayā* (a vitoriosa);
- O papel de salvadora em situações difíceis, pois *Yudhiṣṭhira* chama a deusa de *Durgā*, nome proveniente de *Durga* (passagem difícil ou intransponível), porque ela ajuda as pessoas a ultrapassarem as dificuldades, sendo alguns dos perigos mencionados no hino – a travessia dos oceanos e rios, passar por florestas e rechaçar os ladrões;
- Os dois hinos são similares, em termos de estilo, ao texto purânico *Devī Māhātmyam*: neles há uma descrição rítmica dos nomes de *Devī*, e a deusa responde às orações e súplicas dos devotos (nos hinos ela responde a *Yudhiṣṭhira* e a *Arjuna*), prometendo proteger e ajudar todos aqueles que a honrem com a recitação do seu *stotram*;
- Identificação com deusas tribais, pois nos hinos *Durgā* se regozija com carne e vinho, oferecimentos tradicionais das tribos para suas deusas locais, tais como as tribos dos Pulindas, Sabaras e Barbaras, citadas como sendo seus seguidores;
- Simultaneidade dos aspectos auspicioso e feroz: *Durgā*, em sua natureza benevolente, é chamada de *Bhadrākālī* (a negra auspiciosa) e *Kṣamā* (paciente ou indulgente), e é terrível para os inimigos de seus devotos, sendo conhecida nesta forma como *Mahākālī* (a grande negra) e outros epítetos;
- Aniquiladora de *asuras* (demônios): *Durgā* põe fim à desarmonia cósmica simbolizada por *asuras* em diferentes mitos aludidos nesses hinos;
- Funções cósmicas, nas quais manifesta sua capacidade de revelar e esconder o conhecimento final, recebendo epítetos correlacionados como *Māyā* (a magia), *Mahānidrā* (o grande sono), *Brahmavidyā* (o conhecimento de *Brahman*);
- Virgem eterna, não caracterizada como esposa de um *deva*, sendo concebida como *Balā* (a forte), *Brahmācharinī* (a estudante religiosa) ou *Kumārī* (adolescente virgem);
- Antiguidade, pois no hino de *Arjuna* se estabelece um vínculo entre *Durgā* e as deusas védicas, reforçando sua credibilidade, e sendo assim chamada de *Vedā* (aquela que tem o conhecimento do *Veda*), *Śrutī* (a que contém a revelação sagrada), *Svāhā* (esposa de *Agni*, personificação da oferenda ao fogo) e *Jatavedasī* (esposa de *Jātaveda*, aquele que conhece os nascimentos – um nome de *Agni*);

- Os dois hinos, encontrados no *Mahābhārata*, sugerem um aspecto guerreiro para a deusa *Durgā*, ao descrever sua ornamentação, portadora de várias armas.

Os hinos dedicados a *Durgā* apresentados no *Mahābhārata*, e nos quais ela é invocada para conceder vitória na batalha, mostram que essa divindade já havia adquirido uma grande importância quando os hinos foram compostos e inseridos no épico (Bhandarkar, 1913, p. 142).

Alguns dos nomes de *Durgā* no hino de *Arjuna* são: *Siddhasenānī* (comandante dos *Siddhas*, os poderosos ou perfeitos), *Kumārī* (a jovem virgem), *Kālī* (a Negra, ou o aspecto feminino do tempo, *Kāla*), *Kāpālī* (a que usa crânios), *Kapilā* (a vermelha), *Bhadrakālī* (a Negra Benéfica), *Mahākālī* (a Grande Negra), *Caṇḍī* e *Caṇḍā* (a Feroz), *Kātyāyanī* (da família *Kātya*), *Karālā* (Assustadora), *Tāriṇī* (a Libertadora), *Varavarṇinī* (a de bela cor) *Vijayā* (Vitória), *Kauśikī* (da família *Kuśika*), *Umā*, *Kāntāravāsini* (moradora da floresta) (Bhandarkar, 1913, p. 142; Muir, 1873, vol. 4, p. 432-433). Os epítetos mostram o caráter ambivalente da deusa, com muitos aspectos terríveis e outros positivos. Em dois pontos seu poder é comentado, quando ela é chamada de *Māyā*, e quando é descrita como o poder (*Bhūti*) do poderoso na batalha (Muir, 1873, vol. 4, p. 433), embora o termo *Śakti*, que é mais comum no período posterior, não seja empregado.

O *Durgā Stotra* contido no grande épico já apresenta o processo pelo qual a *Devī* adquire seu papel central, pois os referidos hinos (*Mahābhārata* IV.6; VI.23) revelam o processo através do qual inúmeras deusas locais são combinadas em um único princípio feminino todo-poderoso.

O *Harivaṁśa*, que é considerado uma continuação do épico *Mahābhārata*, datado aproximadamente do século IV d.C., também contém referências que mostram a popularidade da deusa. Lá ela foi identificada a todas as divindades principais, e tinha roubado seus epítetos característicos (Payne, 1997, p. 39). O *Harivaṁśa* contém dois hinos que são denominados *Āryā-stava*, em que *Āryā* (a Nobre) é um nome de *Pārvatī*, e *stava* significa “elogio”. Um deles é recitado por *Vaiśampāyana* e o outro por *Aniruddha* (Bhattacharyya, 1996, p. 77; Bhattacharyya, 1999, p. 109).

Nesses dois hinos do *Harivaṁśa* a aparência de *Durgā* é assim descrita: veste um diadema e serpentes, além de joias; tem quatro braços, com arco, disco, laço ou lótus, sino e um recipiente. Ela gosta de bebidas e de carne, de batalhas, e gosta de rir ruidosamente. É

associada à fama, beleza, sucesso, paciência, modéstia, graça, piedade e sabedoria; e com a aurora, a noite, o sono, o brilho das estrelas. Alguns dos nomes que aparecem nesses hinos são *Kālī* (a Negra, ou talvez o aspecto feminino do Tempo, *Kāla*¹⁸), *Kāpālī* (a que usa crânios), *Caṇḍī* ou *Caṇḍā* (a Furiosa – o feminino de *Caṇḍa*, o Furioso, que era um epíteto de *Rudra*), *Kālarātri* (a Noite Negra), *Nidrā* (o Sono) e outros nomes que se tornaram posteriormente populares como denominações tântricas da deusa (Bhattacharyya, 1996, p. 77; Bhattacharyya, 1999, p. 109).

Em um dos hinos *Āryā* do *Harivaṃśa*, *Durgā* é descrita como a deusa dos *Śabaras*, *Pulindas*, *Barbaras* e outras tribos. Isso indica claramente uma incorporação de uma divindade feminina local a uma visão mais ampla da deusa. Há uma ênfase nos seus aspectos guerreiros, sendo indicado que ela matará o demônio com forma de búfalo (*Mahiṣāsura*) e também *Śumbha* e *Niśumbha*, e que será cultuada com sacrifícios de animais. Esta deusa é descrita como apreciadora de carne, sacrifícios animais e bebidas fermentadas (Hopkins, 1915, p. 224-225; Bhandarkar, 1913, p. 143; Muir, 1873, vol. 4, p. 433-434).

Nos dois hinos do *Harivaṃśa* nota-se uma tendência de assumir que *Durgā* é uma divindade suprema, pois se afirma que ela é a “senhora dos três mundos” (*Tribhuvaneśvarī*), “permeia todo o universo” e que “*Brahmā*, *Viṣṇu*, *Rudra*, *Sūrya*, *Candra*, os *Maruts*, [...] todo este universo é descrito pronunciando o nome desta deusa” (Muir, 1873, vol. 4, p. 434-435).

1.6.5 A tendência de fusão de deusas no Período Épico

Śiva é apresentado nos épicos como possuindo vários aspectos e diferentes nomes. Pode parecer que sua esposa, *Umā*, também tem vários aspectos e, por isso, recebe uma variedade de nomes; mas vários autores consideram que, nesse período, existiam ainda várias deusas diferentes associadas a *Śiva*, e não uma única com diversos nomes. *Umā* tem um aspecto positivo, bondoso; *Gaurī* seria apenas uma divindade dos cereais; *Pārvatī*,

¹⁸ A interpretação de *Kālī* como significando “a Negra” é a mais comum; mas vários autores sugerem que *Kālī* poderia ser o feminino de *Kāla*, o *deva* do tempo, existente desde o período védico, considerado como destruidor, e que em algumas obras posteriores foi associado a *Rudra* (Agrawala, 1984, p. 120).

idêntica a *Durgā*, seria a deusa violenta, que vence o demônio *Mahiṣa*; e *Kālī* seria uma divindade destruidora (Gonda, 1979, p. 309).

Ramkrishna Gopal Bhandarkar vê a deusa *Umā* do *Mahābhārata* e do *Harivaṃśa* como uma síntese de três tendências. A primeira é a que introduz uma esposa de Śiva que reside nas montanhas do Norte, como ele – *Umā Haimavatī*, *Pārvatī* e outros nomes semelhantes indicam isso. Essa divindade é protetora e geralmente bondosa. A segunda tendência é a que envolve divindades femininas violentas associadas à floresta ou às montanhas do Sul, a quem são oferecidos sacrifícios de animais e oblações de vinho e que eram cultuadas por várias tribos – características associadas a alguns dos nomes da lista, como *Kālī*, *Kāpālī*, *Caṇḍī*, *Karālā*. A terceira tendência seria a de um poder feminino genérico, *Śakti*, associado ao nome *Māheśvarī* (a Grande Soberana) (Bhandarkar, 1913, p. 144). Mas é difícil separar de forma clara essas linhas de desenvolvimento, e também é importante deixar claro que os épicos não utilizam o nome *Śakti* para a Deusa.

Ernest Payne afirma que em alguns lugares o culto separado de *Lakṣmī*, a deusa da boa fortuna já havia se estabelecido; mas o culto de *Devī* foi o que havia se tornado de suma importância, tendo a Deusa tomado para si os atributos de diversos *devas* e *devīs*, e até mesmo vários de seus epítetos (Bhattacharyya, 1999, p. 101-109). “A consorte de Śiva tornou-se suprema, tão grandiosa como seu marido, o próprio *Maheśvara*” (Payne, 1997, p. 38). Pode-se considerar que a avaliação de Payne é um pouco exagerada; nos épicos, *Rudra* é identificado a *Brahman*, mas ela não é.

É preciso alertar que seria um equívoco denominar de *Śākta* toda pessoa que cultua a Deusa. Praticamente todos os hindus a reverenciam de algum modo e, no nível mais popular, nas vilas, há importantes cultos às divindades femininas; mas a grande maioria dessas pessoas não pode ser caracterizada como *Śākta* (Flood, 1996, p. 175). O devoto *Śākta* se diferencia desse respeito e culto generalizado à Deusa por considerar a *Śakti* como a divindade suprema, o poder do universo, e idêntico à realidade absoluta.

Segundo Narendra Nath Bhattacharyya, uma ideia mais concreta da popularidade do culto à deusa no início da Era Cristã pode ser formada através de evidências encontradas no *Mahābhārata*, na seção *Thīrta-yātrā* do *Vanaparvan* (*Mahābhārata* III.82) que

descreve três lugares sagrados associados à Deusa – os dois *Yonikuṇḍas* e o *Stanakuṇḍa*¹⁹ – e cita os nomes de diversas deusas adoradas em diferentes regiões da Índia (Bhattacharyya, 1996, p. 75; Bhattacharyya, 1999, p. 233). No *Mahābhārata* (III.84.94-95) também há menção ao *Yonidvara*, lugar sagrado no vale de Bhamayoni em Gaya.

As deusas citadas no *Mahābhārata* e diversas outras deusas posteriormente recebem grande atenção nos *Purāṇas*²⁰, sendo também enumerados novos *Tīrtha-yatrā*, lugares sagrados (*Mātṛtīrthas* ou *Devī-tīrthas*), chegando ao número de 108 pontos dedicados à adoração da Deusa espalhados por toda a Índia (Renou, 2004, p. viii).

1.7 As deusas indianas na arte e na arqueologia no Período Formativo

Além dos textos antigos, há outras fontes de informação importantes a respeito da evolução religiosa proporcionadas pelas evidências artísticas e arqueológicas.

No período védico não havia templos religiosos, nem parecem ter sido utilizadas imagens para representar os *devas*, como já foi indicado. Os grandes rituais védicos não eram realizados nem nas residências nem em templos permanentes, e sim em construções temporárias, que eram depois queimadas e abandonadas. No período dos épicos começam a ser mencionados lugares sagrados de peregrinação, santuários ou locais de culto (*caitya*) e imagens das divindades, com um tipo de culto que não parece ter existido antes na Índia (Gonda, 1979, p. 258). Alguns desses locais eram simples altares de pedra colocados ao pé de árvores, sobre as montanhas ou junto a lagos e rios; outros incluíam construções pequenas e jardins em um terreno considerado sagrado. Desde o século II a.C. certamente havia pequenos templos com imagens das divindades. Não se sabe ao certo se, na fase representada pelos épicos, existiam templos religiosos de grandes proporções. Edward Washburn Hopkins analisou o *Mahābhārata* detalhadamente; encontrou algumas indicações vagas de que poderiam existir construções simples para abrigar imagens e

¹⁹ Bhimasthana próximo a Pañcananda (Punjab), na colina Udyataparvata e na montanha Gaurīśikhara (Bhattacharyya, 1996, p. 75).

²⁰ *Matsya* XXI.31; *Kūrma* I.35.3; *Pādma* I.37.3; *Mahā-Bhāgavata* III.84.94-95; *Pādma* I.38.151 (Bhattacharyya, 1996, p. 76).

realizar rituais, mas não há evidências de que houvesse templos grandiosos, como os que foram construídos posteriormente na Índia (Hopkins, 1915, p. 70-72).

São desenvolvidos nesse período rituais mais simples de veneração das divindades (*pūjā*), praticados diante de estátuas, em casa ou nos templos, com oferecimento de água, incenso, fogo, mel, manteiga líquida, flores, acompanhados de recitação ou cântico de orações e hinos (Gonda, 1979, p. 387-388, 394, 397-400). *Mantras* curtos, provenientes de textos védicos ou mais recentes, são repetidos em voz baixa (*japa*), acompanhando-se a repetição por meio dos rosários indianos, atualmente chamados *japamāla*, mas que, na época, tinham o nome de *akṣamālā* (Hopkins, 1915, p. 219). As estátuas de divindades, que provavelmente não eram utilizadas até o período do surgimento do Budismo, são descritas no *Mahābhārata* e alguns outros textos anteriores à Era Cristã (*ibid.*, p. 72-73). Provavelmente, as mais antigas eram de argila e madeira e não foram conservadas. As de pedra parecem remontar ao primeiro século a.C. Posteriormente, surgiram descrições detalhadas sobre as representações das diversas divindades, como o número de braços, posição das mãos, objetos que seguram etc. (Gonda, 1979, p. 400-402).

Recorrendo aos registros arqueológicos, são observados indícios da ocorrência do culto a divindades femininas nesse período. A existência de um culto da Deusa-Mãe em torno dos séculos III-I a.C. é sugerida pela placa proveniente de Rajgir, em que uma figura feminina é retratada em várias posturas, com um sacerdote ou devoto:

O crescimento do culto da Deusa após o terceiro século a.C. [...] é verificado por numerosas pedras circulares belamente cinzeladas que foram encontradas em vários locais urbanos que variam de Taxila a Patna; por uma mesa de pedra proveniente de Rajgir; e uma peça de terracota e uma imagem de metal recuperadas a partir de vários locais históricos. As pedras circulares são esculpidas com vários motivos geométricos – pergaminhos, animais, pássaros, motivos vegetais incluindo a palmeira – em conjunto com imagens da Deusa. Algumas das Deusas são fixadas nas pontas de um triângulo. Uma pedra circular de Ropar no Punjab é esculpida com uma imagem da Deusa, um devoto, um templo em forma de cabana, um sacerdote e, talvez, outro devoto. [...] V. S. Agrawala chamou essas pedras esculpidas de *śrī yantras* (diagrama místico da Deusa); e eles, de fato, parecem ser os primeiros *yantras* conhecidos.

É possível que possam ter sido utilizados por um grupo específico de devotos *Śāktas* (Joshi, 2002, p. 42).

Existe um grande número de discos de pedra pertencentes ao período entre os séculos II a.C. e I d.C. retratando figuras femininas nuas, interpretadas como representações da deusa da fertilidade, encontrados nas regiões de Taxila, Kosam, Patna e outros locais históricos; assim como figuras de terracota representando mulheres com quadris exagerados, seios proeminentes e umbigo e abdômen marcados, semelhantes à antiga representação da Deusa-Mãe, encontradas distribuídas em lugares distantes como Sārnāth, Basarh, Bulandibagh, Kumrahar, Pāṭaliputra, Bhita, Nagari, Samkisa, Kosam e Taxila (Bhattacharyya, 1996, p. 71).

No império Maurya parece ter sido utilizada a pedra pela primeira vez como um meio permanente de arte, para elaboração de esculturas e de uma arquitetura em escala monumental (Wangu, 2003, p. 48). Potências femininas que eram assinaladas nos textos védicos são agora visualizadas em pedra (Wangu, 2003, p. 50). Ao estudarmos os artefatos arqueológicos citados pelos diversos pesquisadores que tentam estabelecer a existência do culto às deusas neste período formativo, podemos listar alguns elementos importantes.

Uma pequena plaqueta de ouro representando uma mulher nua de pé com rigidez simétrica, com quadris exagerados e órgãos sexuais proeminentes, ornamentos pesados e desajeitados em uma composição rigidamente angular foi escavada de uma tumba perto de Lauriya (séc. VIII ou VII a.C.), sendo identificada pelos estudiosos como a representação icônica da Deusa da Terra. Há uma grande similaridade estilística entre a placa de ouro de Lauriya, no que tange à mesma planicidade, frontalidade e visão enfática dos atributos de fecundidade – grandes peitos e órgão sexual exagerado, característicos das representações anteriores da Deusa-Mãe – em relação às figuras de terracota de deusas encontradas nos períodos pré-Maurya e Maurya. Uma pequena plaqueta semelhante à encontrada em Lauriya e outra figura pequena foram localizadas nas ruínas da Stūpa Piprahwa, pertencente a um período não muito anterior ao Maurya. E também algumas das mais antigas peças de terracota recuperadas por Marshall nas ruínas de Bhita parecem atestar a continuidade da representação e do culto do Princípio Feminino (Bhattacharyya 1996, p. 66).

Madhu Bazaz Wangu elabora uma extensa análise sobre as inúmeras *Yakṣiṇīs* e *Mithunas* do período Maurya que aparecem em diversas construções (Wangu, 2003, p. 50-62). As *yakṣiṇīs* ou *yakṣīs* eram espíritos femininos associados às árvores, assim como as *apsaras* estavam conectadas às águas. No período dos épicos as *yakṣīs* ou *yakṣiṇīs* eram descritas como seres de uma beleza encantadora; e há menção ao culto de algumas delas, bem como da existência de um santuário dedicado a uma *yakṣī* (Hopkins, 1915, p. 148).

Segunda Wangu, a relação entre *devīs* e espíritos femininos e as árvores já aparecia desde o *Veda*. Durante o período Maurya estes elementos surgem como figuras em esculturas de pedra sobre monumentos budistas. As figuras femininas (*Yakṣiṇīs*), símbolos fundamentais do crescimento da vegetação, e as imagens de casais em posição amorosa (*mithuna* ou *maithuna*), associadas à fertilidade, aparecem como pilares de pedra. Estas figuras femininas aparecem ricamente adornadas com joias, braceletes, pesadas tornozeleiras, colares e brincos. Este tipo de ornamentação continua ao longo da arte indiana e se tornou uma norma na iconografia posterior.



Fig. 8. *Yakṣiṇī* de Tamluk (Parthasarathy & Parthasarathy, 2009, p. 19)

Dentre as diversas *Yakṣiṇīs* descritas por Wangu é relevante citar especialmente a *Yakṣiṇī* de Tamruk, moldada em terracota, datando provavelmente do século II ou I a.C., proveniente de Bengala ocidental, considerada uma das imagens mais antigas da deusa; ela tem sido considerada precursora da iconografia de *Durgā*, a grande deusa guerreira. Ela está ricamente adornada e possui cinco armas (*āyudha*) enfeitando seus cabelos: o gancho ou aguilhão (*aṅkuśa*); o tridente (*triśūla*); o raio (*vajra*); a bandeira (*dhvaja*); e o machado (*paśu*) (Wangu, 2003, p. 52).



Fig. 9. Outras *Yakṣiṇīs* de Tamruk

A lista de cultos e seitas religiosas apresentada no *Aṅgutta Nikāya* (século IV ou III a.C.) e no *Mahāniddeśa* e *Cullaniddeśa* (século II ou I a.C.) demonstra a existência de cultos de adoração aos *Yakṣas* e *Yakṣiṇīs*. Acredita-se que sua forma física, concebida e retratada nas diversas esculturas dessa época, pode ter influenciado as concepções iconográficas sobre o princípio feminino posteriores (Bhattacharyya 1996, p. 67).

Lakṣmī foi uma das poucas deusas que recebeu uma identidade iconográfica distinta em uma data tão antiga. Ela já era considerada a deusa da prosperidade e boa sorte, e sua imagem se tornou um dos temas visuais mais populares esculpidos em monumentos. Sua representação em moedas, sentada entre dois elefantes, foi encontrada em uma moeda de Kausambi datada do século III a.C.; e em outras moedas de Mathura datadas do século II a.C. No primeiro século d.C. ela aparece retratada sem os elefantes, mas sentada sobre uma flor de lótus desabrochando ou de pé com uma flor de lótus na mão (Wangu, 2003, p. 57). Incrições e evidências arqueológicas sugerem que a partir do século II a.C. as deusas *Lakṣmī*, *Sītā* e *Pārvatī* eram representadas com seus cônjuges *Viṣṇu*, *Rāma* e *Śiva*, respectivamente (Wangu, 2003, p. 60).



Fig. 10. Moeda de *Gajalakṣmī* de Bharhut e moeda Gupta com imagem de *Lakṣmī*

A popularidade do culto da deusa *Lakṣmī* no século II a.C. e sua associação com riqueza e abundância é comprovada por sua representação iconográfica em moedas. Há referências na literatura às “deusas da cidade” e ao “touro indiano” como sendo dois tipos de moedas de Puṣkalāvātī. Quatro moedas encontradas Bharhut, esculpidas e cinzeladas em relevo, possuem representações de *Gajalakṣmī*, a deusa da riqueza, sendo ungida com água por dois elefantes em pé em ambos os lados. E, além dessa imagem de *Gajalakṣmī*, há moedas em que ela é representada sentada ou em pé sobre uma flor de lótus ou de pé com uma flor de lótus na mão, ou, ainda, cercada por hastes floridas, em moedas pertencentes a período entre o século II a.C. e II d.C. Essa representação da deusa também aparece em moedas provenientes de Kauśāmbī (século I a.C.), Ayodhyā e Ujjayinī (século I a.C. ou I d.C.) (Bhattacharyya, 1996, p. 70).

Bhattacharyya realizou uma extensa análise e catalogação de moedas com a mesma representação da deusa entre os elefantes ou em disposições semelhantes com um alce, ou segurando flores de lótus, encontradas em Mathura, em Gomitra, Dṛdhamitra, Sūryamitra, Viṣṇumitra, Puruṣadatta, Kāmadatta, Uttamadatta, Balabhūti, Rāmadatta e Śivadatta; aparece também nas moedas dos Śaka Satrapas, dos Rajānia Janapada e dos reis de Pañcāla; e nas moedas de Kuninda. Todas estas moedas podem ser coletivamente datadas no período entre século II a.C. até o século I d.C. (Bhattacharyya, 1996, p. 70-71).

1.8 Os *Darśanas* Indianos

Não podemos deixar de realizar algumas breves considerações sobre os *darśanas* indianos que se desenvolveram neste período formativo, aproximadamente entre o nascimento de Buda (aproximadamente 600 a.C.) até o início da Era Cristã. As escolas filosóficas, conhecidas como *darśanas* (visões, ou pontos de vista), codificam neste período seus principais conceitos e estabelecem suas respectivas argumentações, criando as escrituras mais antigas na forma de *Sūtras* ou aforismos curtos (Radhakrishnam, 1999, vol. 2, p. 19; Dasgupta, 2010, vol. 1, p. 67-71).

Os seis *darśanas* são: *Nyāya*, de Gautama; *Vaiśeṣika*, de Kaṇāda; *Sāṅkhya*, de Kapila; *Yoga*, de Patañjali; *Pūrva Mīmāṃsā*, de Jaimini; e *Uttara Mīmāṃsā* ou *Vedānta*, de Bādarāyaṇa. Eles abordam um conjunto de temas sobre lógica e psicologia, metafísica e religião. Todos partilham de algumas ideias comuns, como as de *ātman*, *Brahman*, *karma* e *mokṣa*, que foram apresentadas anteriormente ao falarmos a respeito das *Upaniṣads*. Os termos *avidyā*, *māyā*, *puruṣa*, *jīva* são comuns aos diferentes sistemas, embora as especulações e significações atribuídas a esses termos sejam essencialmente distintos nas várias escolas (Radhakrishnam, 1999, vol. 2, p. 19-21; Dasgupta, 2010, vol. 1, p. 71-74).

Em nossa análise do primeiro capítulo do *Devī Gīta* veremos a presença de vários elementos que são provenientes de alguns dos *darśanas* indianos, especialmente o *Yoga* de Patañjali, o *Sāṅkhya* e o *Vedānta*. Destes três *darśanas*, a filosofia *Sāṅkhya* é considerada como estando mais intimamente associada a certos tipos de pensamento *Śākta* (Payne, 1997, p. 39).

1.8.1 O sistema *Sāṅkhya*

A obra mais antiga sobre *Sāṅkhya* que foi conservada é o *Sāṅkhya Kārikā* de Īśvarakṛṣṇa (Martins, 2007, p. 108-125), talvez escrito no século III d.C. (Radhakrishnan, 1989, vol. 2, p. 254). No entanto quase todas as ideias dessa obra já se encontravam no *Mahābhārata*, que, por sua vez, se refere ao sábio *Kapila* como fundador dessa filosofia; e vários de seus princípios são apresentados em algumas *Upaniṣad*, como a *Śvetāśvatara Upaniṣad* (talvez do século III a.C.) e a *Maitrāyaṇī Upaniṣad* (Dasgupta, 2010, vol. 1, p. 211; Radhakrishnan, 1989, vol. 2, p. 250). Depois, desenvolveu-se uma vasta literatura sobre essa corrente filosófica (Dasgupta, 2010, vol. 1, p. 212-213).

O *Sāṅkhya*, cujo nome significa número, contagem ou enumeração, se caracteriza por classificar e descrever os princípios fundamentais que constituem a realidade, segundo essa doutrina. O *Mahābhārata* (XII.318) menciona a existência de três escolas distintas de *Sāṅkhya*: uma delas apresentando 24 princípios fundamentais, outra com 25 e uma terceira com 26 (Dasgupta, 2010, vol. 1, p. 217). Vamos apresentar o sistema com 25 princípios, que é o adotado no *Sāṅkhya Kārikā*, explicando, depois, os outros dois.

Os dois princípios fundamentais e eternos são *Puruṣa* e *Prakṛti* (Dasgupta, 2010, vol. 1, p. 238; Radhakrishnan, 1989, vol. 2, p. 248). A palavra *Puruṣa* significa homem; é um termo muito importante, desde o tempo do *Veda*, quando encontramos o Hino do Homem (*Puruṣa Sūkta*, *Ṛgveda* X.90), que apresenta uma visão do homem cósmico, de onde os *devas* e o universo se originam. No *Sāṅkhya*, *Puruṣa* tem um significado específico: representa a consciência, a testemunha ou observador, totalmente inativo, que apenas presencia os fenômenos que lhe são trazidos pelo seu órgão interno (Dasgupta, 2010, vol. 1, p. 259-261; Radhakrishnan, 1989, vol. 2, p. 279-283). Sob muitos aspectos, corresponde ao *ātman*; mas não é identificado a *Brahman*.

A palavra *Prakṛti* significa natureza, que inclui tudo aquilo que constitui a realidade – exceto *Puruṣa* (Dasgupta, 2010, vol. 1, p. 245-248; Radhakrishnan, 1989, vol. 2, p. 259-262). Esses dois princípios são considerados independentes um do outro e eternos. *Puruṣa* não age e não se transforma; apenas *Prakṛti* é ativa, tem um dinamismo próprio e produz, através de suas transformações, tudo o que existe no universo. Só *Puruṣa* é consciente; *Prakṛti* é uma entidade inconsciente, um conjunto de forças e de produtos naturais. *Puruṣa* é o sujeito do conhecimento; *Prakṛti* é apenas objeto de conhecimento (Deussen, 1966, p. 240). Este conceito do *Sāṅkhya* é distinto do conceito posterior de *Prakṛti* adotado no pensamento *Śākta*, no qual a *Prakṛti* passou a ser depois identificado com a Grande Deusa, sendo considerada, é claro, como um ser consciente.

Na teoria *Sāṅkhya*, *Prakṛti* passa por um processo evolutivo devido ao seu próprio poder de transformação (Dasgupta, 2010, vol. 1, p. 245-248; Radhakrishnan, 1989, vol. 2, p. 259-271). O estágio primordial de *Prakṛti* é denominado *mūla-prakṛti* (raiz da natureza) ou *pradhāna* (o primeiro, o originador), a fonte invisível, não diferenciada e não manifesta (*avyakta*) de onde vai brotar todo o universo manifesto (*vyakta*) (Deussen, 1966, p. 240). Nessa natureza primordial existem três poderes, essências ou princípios de transformação

(*guṇa*), que vão gerar toda a diversidade do universo: *tamas* (trevas), *rajas* (força) e *sattva* (uma palavra difícil de traduzir, que representa os aspectos mais puros, luminosos e espirituais da realidade) (Dasgupta, 2010, vol. 1, p. 243-245; Radhakrishnan, 1989, vol. 2, p. 262-265).

Os três *guṇa* (palavra que significa literalmente cordão ou fio) constituem uma importante contribuição do *Sāṅkhya* e são muito importantes em todo o pensamento Hindu, desde essa época até a atualidade. Há antecipações dessa conceituação em algumas das *Upaniṣad* mais antigas (Deussen, 1966, p. 234), sendo apresentado de forma simbólica na *Śvetāśvatara Upaniṣad* (IV.5): “A unidade não-nascida (*aja eka*), vermelha, branca e negra, produz muitos filhotes semelhantes a ela, com os quais o um não-nascido se delicia. Outro não-nascido a abandona, tendo desfrutado dela” (Radhakrishnan, 2009, p. 732). A não-nascida é *Prakṛti*, caracterizada por suas “cores” vermelha (representando *rajas*), branca (representando *sattva*) e negra (representando *tamas*). Os dois não-nascidos representam dois estados distintos de *Puruṣa*: quando ele está preso pelos seus desejos a *Prakṛti*, ao mundo, desfrutando dele por seus sentidos; e quando se libertou desse apego e atingiu *mokṣa*.

Dos três *guṇa*, *tamas* é o poder associado à ignorância, às trevas, à inércia e imobilidade, à destruição; *rajas* é o poder associado à violência, ao egoísmo, aos desejos, à agitação, ao movimento, à força; e *sattva* é o poder associado à calma, à sabedoria, à harmonia, à luz, à beleza. Os três poderes estão presentes na natureza primordial em estado de equilíbrio, não produzindo nenhuma manifestação (Radhakrishnan, 1989, vol. 2, p. 262-266). Depois, esse equilíbrio se rompe e eles começam a produzir todos os aspectos da natureza. O primeiro produto é *mahat*, “o grande”, no qual estão contidos todos os princípios de individualidade (*ahaṃkāra*)²¹ dos seres da natureza. Nesta fase ainda não existe matéria, há um predomínio de *sattva* (Dasgupta, 2010, vol. 1, p. 248-251; Radhakrishnan, 1989, vol. 2, p. 266-268).

A partir de cada princípio de individualidade vai se estruturar um ser distinto, com diversos órgãos e capacidades. É mais fácil explicar esse processo pensando no caso do ser

²¹ Em outros contextos do pensamento indiano a palavra *ahaṃkāra* tem um outro significado: egoísmo. No *Sāṅkhya*, no entanto, significa apenas individualidade.

humano. O *ahaṃkāra* (“aquele que produz o eu”) é individual, é aquilo que distingue de forma mais fundamental e permanente (ao longo das muitas vidas) cada pessoa. Cada individualidade é provida de uma mente (*manas*) que é o seu órgão central; e essa mente se conecta a cinco órgãos de conhecimento (*jñāna-indriya*): audição, tato, visão, paladar, olfato (Radhakrishnan, 1989, vol. 2, p. 269-271); e a cinco órgãos de ação (*karma-indriya*), responsáveis pelas ações fundamentais: falar, segurar, andar, excretar e reproduzir-se. Todos esses órgãos também precedem o surgimento da matéria e do corpo, de acordo com o *Sāṅkhya*. Assim como podemos sonhar que estamos vendo e ouvindo coisas (ou tendo outras sensações) sem estarmos usando nossos órgãos sensoriais externos, e podemos sonhar que nos movemos e falamos (ou realizamos outras ações) sem estarmos utilizando nossos órgãos externos, da mesma forma, antes de possuir um corpo, já existiriam esses órgãos de conhecimento e de ação.

Cada órgão de conhecimento está associado a um *tanmātra*, um “elemento sutil”. Os cinco *tanmātra* são: som (*śabda*), toque (*sparsā*), aparência ou forma (*rūpa*), sabor (*rasa*), odor (*gandha*) (Dasgupta, 2010, vol. 1, p. 251-253). Por um processo de aumento de *tamas* surgem, depois, os cinco grandes elementos (*mahā-bhūta*) ou elementos grosseiros: éter, ar, fogo, água e terra (Radhakrishnan, 1989, vol. 2, p. 271). Somente nessa fase cada individualidade (*ahaṃkāra*) se torna dotada de um corpo e de órgãos materiais.

Nesta filosofia exposta no *Sāṅkhya Kārikā* existem 25 princípios (*tattva*) básicos: *Puruṣa*, *Prakṛti*, *mahat*, *ahaṃkāra*, *manas*, os cinco sentidos, os cinco órgãos de ação, os cinco *tanmātra* e os cinco *mahābhūta* (Radhakrishnan, 1989, vol. 2, p. 273).

Todos esses produtos pertencem a *Prakṛti* e são, portanto, inconscientes – incluindo a própria mente, *manas*. Apenas *Puruṣa* é consciente, mas ele não faz parte da natureza. *Puruṣa* se conecta com *Prakṛti* através de um órgão especial, *buddhi* (uma palavra que é traduzida, às vezes, por inteligência, mas que não tem correspondente nos idiomas ocidentais). Este é o único contato direto entre *Puruṣa* e *Prakṛti*; todos os demais contatos são intermediados por *buddhi* (Dasgupta, 2010, vol. 1, p. 259-261). Este órgão está, por sua vez, conectado a *mahat* (sendo às vezes confundido com ele) e com *manas*. *Buddhi* é um órgão individual; *mahat* é um princípio cósmico, universal.

A característica (*liṅgam*) ou corpo característico (*liṅgam-śārīra*) de cada ser individual do universo é constituído por um agregado formado por *ahaṃkāra*, *buddhi*, *manas*, os dez

órgãos dos sentidos e de ação, e os cinco elementos sutis (Radhakrishnan, 1989, vol. 2, p. 283-287). É isto o que sofre mudanças e transmigra, renascendo inúmeras vezes. *Puruṣa* não é individual e não transmigra.

No *Sāṅkhya*, a Natureza não é ilusória: é tão real quanto a Consciência. No entanto o contato entre *Puruṣa* e *Prakṛti* produz ignorância e ilusão, pois essa consciência pura, inativa e imutável se confunde e se identifica com as partes da Natureza com as quais está conectada, não conhecendo sua própria essência. O que causa o aprisionamento à roda de renascimentos é essa ilusão ou não-discriminação entre o Eu e o não-Eu. Quando, através de *buddhi*, *Puruṣa* se volta para si próprio e se conhece, conseguindo discriminar entre quem ele é e aquilo que ele não é, rompe-se essa ilusão ou ignorância e ocorre a libertação, *mokṣa* (Radhakrishnan, 1989, vol. 2, p. 311-314; Martins, 2007, 36-46).

O *Sāṅkhya* apresentado no *Sāṅkhya Kārikā* é uma doutrina não-teísta. Não existe qualquer menção a divindades, nem a *Īśvara*. Não há práticas religiosas. A libertação é obtida exclusivamente por uma transformação interna que leva à discriminação entre *Puruṣa* e *Prakṛti*. Embora *Prakṛti* não seja uma deusa, é importante notar uma similaridade entre sua caracterização no *Sāṅkhya* e o desenvolvimento da mitologia de *Durgā*. O surgimento da deusa feroz e poderosa que destrói demônios contraria o modelo brahmânico tradicional da mulher pacífica e passiva, submissa ao homem, desempenhando papéis de filha, esposa e mãe (Flood, 1996, p. 176). Há um paralelo entre esse novo modelo mitológico feminino e a ênfase no aspecto dinâmico e ativo de *Prakṛti* (um princípio feminino) e a caracterização de *Puruṣa* (um princípio masculino) como passivo. Além disso, deve-se notar que, no período posterior, a Deusa foi, muitas vezes, identificada com *Prakṛti*. Pode ser que o desenvolvimento da filosofia *Sāṅkhya* tenha influenciado e sofrido influências do surgimento desse novo perfil da divindade feminina.

Como foi mencionado acima, há outras vertentes do *Sāṅkhya*. A corrente que enumera apenas 24 princípios foi apresentada por Carvaka e identifica *Puruṣa* com o estágio não-manifesto (*avyakta*) de *Prakṛti*, dando o nome de *Prakṛti* apenas às suas manifestações. A outra corrente, com 26 princípios, adiciona à lista do *Sāṅkhya Kārikā* a existência de *Īśvara*, “o Soberano”, a divindade. Trata-se, portanto, de uma corrente teísta. Considera-se que o *Yoga* de Patañjali, que será abordado a seguir, é um exemplo dessa corrente (Dasgupta, 2010, vol. 1, p. 213-217).

1.8.2 O Yoga de Patañjali

O Yoga sintetizado por Patañjali no *Yoga-Sūtra* (Martins, 2007, p. 82-107), provavelmente entre os séculos III a.C. e III d.C. (Bianchini, 2012c), considerado como um dos seis *darśana* tradicionais, tem estreita ligação com o *Sāṅkhya*, mas também tem várias diferenças. Em primeiro lugar, este Yoga é teísta, adicionando *Īśvara* ao conjunto de realidades descritas pelo *Sāṅkhya* (Dasgupta, 2010, vol. 1, p. 217). Um dos deveres (*niyama*) do Yoga de Patañjali é a devoção a *Īśvara*, que é invocado através da repetição da sílaba sagrada *Om* (Martins, 2007, p. 47-52). Embora o *Yoga-Sūtra* mencione várias vezes o conceito de *Puruṣa*, utiliza também o de *ātman*, que é identificado àquele; mas não menciona *Brahman*.

O conceito de libertação do ciclo de renascimentos (*kaivālya*, ou isolamento) utilizado por Patañjali é muito semelhante ao descrito no *Sāṅkhya* (Martins, 2007, p. 28-35); mas o Yoga prescreve um conjunto de práticas para atingir esse resultado, dando grande ênfase às de natureza interna que produzem estados alterados de consciência: meditação (*dhyāna*) e contemplação ou união (*samādhi*). No estado de *samādhi* não existe mais separação entre aquele que conhece e aquilo que é conhecido; há uma fusão completa entre o *yogin* e aquilo que ele queria conhecer; esse conhecimento é direto, é uma vivência intuitiva, sem intervenção de conceitos, sem dualidades (Martins, 2007, p. 70-79). Há vários tipos de *samādhi*, descritos por Patañjali (Dasgupta, 2010, vol. 1, p. 271). Através desses processos, que são de natureza não racional e que exigem uma alteração do estado da mente (*manas* ou *citta*) e ativação da *buddhi*, o *yogin* adquire sabedoria e vai transformando todo o seu modo de se relacionar com o universo e consigo mesmo. Quando o estado de *samādhi* se torna permanente, ocorre a libertação (*ibid.*, p. 273).

1.8.3 Advaita Vedānta

Já a filosofia *Vedānta* se opõe diretamente ao *Sāṅkhya* em quase tudo. A fonte primária da filosofia *Vedānta* provém das *Upaniṣad* mais antigas (e também, em parte, do *Bhagavad Gītā*); mas não se pode estabelecer uma identidade entre o conteúdo dessas obras e os ensinamentos do *Vedānta*. A obra fundadora da filosofia *Vedānta*, composta por Badarāyana aproximadamente em 200 a.C., é chamada *Vedānta Sūtra* ou *Brahma Sūtra* (Dasgupta, 2010, vol. 1, p. 418-421; Radhakrishnan, 1989, vol. 2, p. 430). Ela é muito

obscura, sendo praticamente impossível compreendê-la sem o auxílio de comentários. O grande problema é que cada um dos comentadores dá uma interpretação diferente ao seu conteúdo. Há, por exemplo, pelo menos seis comentários diferentes de tendência *Vaiṣṇava*, mas que não concordam entre si (Dasgupta, 2010, vol. 1, p. 420). Assim, não há acordo a respeito de qual seria a doutrina exposta por Badarāyana (Radhakrishnan, 1989, vol. 2, p. 431).

Os diversos pensadores do *Vedānta* selecionaram e interpretaram de diversas formas esses ensinamentos iniciais. Por isso, existem diversas linhas de pensamento diferentes dentro do *Vedānta*, que foram se desenvolvendo posteriormente. De um modo geral, o que mais se conhece a respeito do *Vedānta* no ocidente é a sua corrente não-dualista (*advaita*), tal como foi ensinada no século VII ou VIII d.C. por Gauḍapāda e desenvolvida no século VIII ou IX d.C. por Ādi Śaṅkarācārya (Dasgupta, 2010, vol. 1, p. 418; Radhakrishnan, 1989, vol. 2, p. 452), sendo, assim, muito posterior ao surgimento dessa linha filosófica, que ocorreu mil anos antes.

Gauḍapāda, no seu comentário à *Māṇḍūkya Upaniṣad* chamado *Māṇḍūkya Kārikā*, abordou alguns aspectos importantes que foram incorporados à filosofia *Advaita*. Os três aspectos (*sat*, *cit* e *ānanda*) são considerados como a essência (*svarūpa*) de *Brahman* e não como suas qualidades. A noção de Ser Absoluto é elucidada pela afirmação de que *Brahman* é “um sozinho, sem um segundo”, e não há nada existente em qualquer lugar que não seja, em última análise, *Brahman*; toda dualidade é ilusão, o mundo é como um sonho (Dasgupta, 2010, vol. 1, p. 425). Também é dito que *Brahman* está além dos três estados primários da consciência individual (de vigília, sonho e sono profundo), sendo associado a um quarto estado transcendente chamado de *turiya* (Dasgupta, 2010, vol. 1, p. 424-425; Radhakrishnan, 1989, vol. 2, p. 453-458). Os quatro estados de consciência, também descritos na *Maitrī Upaniṣad*, são correlacionados com os quatro estágios da criação, e com os quatro níveis da manifestação sonora primordial de *Brahman*, o *Om*, também chamado de *praṇava*. O mantra *Om* pode ser considerado como uma forma da sílaba *AUM*. Os três fonemas *A*, *U* e *M* representam os três estados de consciência mais baixos, e a vibração que se segue ao silêncio corresponde ao “quarto” (Brown, 1999, p. 14). A ênfase na discussão a respeito do *Om* e na relação entre *Brahman* e os sons ou vibrações teve influência, depois, no desenvolvimento de ideias e práticas do *Tantra*.

Na escola *Vedānta Advaita* (não-dualista) de Śaṅkarācārya considera-se que *Brahman* é a única realidade, impossível de ser descrita, sem nenhum atributo (Radhakrishnan, 1989, vol. 2, p. 533-535). O mundo, irreal, é produzido por um poder ilusório de *Brahman* chamado *māyā*, que também faz com que a pessoa se torne incapaz de compreender sua própria natureza. Quando uma pessoa tenta compreender *Brahman* ela é iludida pela influência de *māyā* e, então, *Brahman* aparece como um deus pessoal (*Īśvara*) separado do mundo e da própria pessoa; *Īśvara* é uma forma fenomênica de *Brahman*; mas isso é também uma ilusão (Radhakrishnan, 1989, vol. 2, p. 554). *Māyā* oculta a Realidade e projeta o irreal, produzindo a ignorância (*avidyā*). Toda pluralidade das aparências é ilusória, incluindo *Īśvara* (Radhakrishnan, 1989, vol. 2, p. 571-578).

O Eu (*ātman*) de uma pessoa, ou *jīvātman*, é idêntico a *Brahman* (Radhakrishnan, 1989, vol. 2, p. 537). A causa do sofrimento humano é a ignorância (*avidyā*); somente o conhecimento (*jñāna*) de *Brahman* pode livrar do sofrimento e levar à libertação (Dasgupta, 2010, vol. 1, p. 437-438). E, quando se consegue isso, atinge-se a vivência descrita pelas “grandes falas” (*mahāvākyas*) que já foram descritas anteriormente: *ayam ātmā brahma*, “este Eu (*ātman*) é *Brahman*”, *aham brahmāsmi*, “eu sou *Brahman*” e *tat tvam asi*: “tu és aquilo” (Deussen, 1966, p. 170).

O *Advaita Vedānta* considera que a única realidade fundamental é *Brahman*. De acordo com essa corrente, *Brahman* é tudo o que existe, é a Verdade Absoluta e Realidade Suprema. É o Absoluto, a origem e raiz de toda a criação. *Brahman*, que é existência (*Sat*), consciência (*Cit*) e beatitude (*Ānanda*), é absolutamente “sem-segundo” (*Advaya*), o que, de maneira literal, significa que todos os objetos de experiência, bem como a ignorância criadora que os origina fundamentalmente, não têm substancialidade, são *asat* (Zimmer, 2003, p. 297).

O universo material não tem realidade, tem a mesma natureza que um sonho; tudo aquilo que parece existir à nossa volta, todo o universo, é apenas uma visão distorcida, uma ilusão (*māyā*) (Dasgupta, 2010, vol. 1, p. 425, 438, 443). O objetivo fundamental do homem, segundo o *Vedānta*, é se libertar da ignorância (*avidyā*) produzida por essa ilusão e atingir *Brahman* (Radhakrishnan, 1989, vol. 2, p. 636). Como no caso do *Yoga*, o *Vedānta* também considera que isso não pode ser conseguido através de um processo racional e conceitual, e sim através de vivências especiais. A realidade é autoluminosa

(*svayamprakāśa*) e a consciência pode captá-la diretamente, pois o *ātman* é esta luz (Dasgupta, 2010, vol. 1, p. 474-475). Para compreender esse tipo de vivência há diversas obras do *Vedānta* que tratam a respeito dos estados de *samādhi*. Mas não existe, nessa tradição, um conjunto de práticas estruturadas e graduais como no caso do sistema de Patañjali.

O *Advaita Vedānta* se fundamenta através de citações das *Upaniṣads*; no entanto, como Radhakrishnan comentou, Śaṅkara desenvolveu uma interpretação especial desses textos, que favorece apenas o *Advaita*. Segundo Radhakrishnan, as *Upaniṣads* não indicam que o universo seja ilusório, e podem ser citadas exatamente para defender a posição contrária à de Śaṅkara (Radhakrishnan, 1989, vol. 1, p. 140, 186-190). Este autor considera que as *Upaniṣads* afirmam que *Brahman* é a realidade mais elevada; mas não afirmam que *Brahman* seja a única realidade. Seria possível conceber diversos *graus de realidade* ao mundo e a *Brahman* (Radhakrishnan, 1989, vol. 2, p. 190, 197-202).

Uma dúvida que importa ser citada é que ainda hoje não é possível responder ou determinar o tipo de relação existente entre Śaṅkarācārya, o representante e reformador do *Advaita Vedānta*, com a religião *Śākta*. Numerosos hinos *Śāktas* em prosa e verso são tradicionalmente atribuídos a ele. De acordo com Monier-Williams, Śaṅkara colocou uma representação do *Śrī-Cakra* em cada um dos quatro centros religiosos que fundou. Lakṣmīdhara, que viveu no século XII ou XIII, escreveu um comentário ao *Saundaryalaharī*, uma obra famosa dedicada à Deusa, atribuindo esta obra a Śaṅkara. Além disso, a partir do *Bhāṣya* (comentário) realizado sobre o *Bhagavad Gītā* por Śaṅkara, há indicações de que ele praticou o *Śākta Yoga* (Payne, 1997, p. 43-44). Outro texto *Śākta* importante, muitas vezes atribuído a Śaṅkara, é o *Mahīśasura Mardini Stotra*, um hino de 21 versos inspirado no *Devī Māhātmya*. Há também hinos a *Śiva* que são atribuídos a Śaṅkarācārya. Pode ser que este importante pensador não fosse apenas um expoente do abstrato sistema do *Advaita Vedānta* e que tivesse um outro lado *bhakta*, com vinculações com a corrente *Śākta*.

1.8.3 *Viśiṣṭādvaita Vedānta*

Outra corrente do *Vedānta*, distinta do *Advaita*, é o *Viśiṣṭādvaita Vedānta* – que significa uma filosofia *Advaita* ou monista “com qualificações” (Dasgupta, 2010, vol. 3, p.

94). Um dos mais importantes expoentes dessa teoria foi Rāmānuja, que se supõe ter vivido entre 1017 e 1137 (*ibid.*, p. 113). Rāmānuja criticou o *Advaita Vedānta* porque essa filosofia exclui a possibilidade de uma religião; não se pode associar um culto ao *Brahman* impessoal e abstrato de Śaṅkara (Radhakrishnan, 1989, vol. 2, p. 659-660, 682-683). A solução de Rāmānuja consistiu em afirmar a realidade da divindade pessoal, *Īśvara*.

Segundo Rāmānuja, embora apenas *Brahman* seja real, ele é caracterizado por uma multiplicidade, pois ele se transforma gerando três tipos de entidades, que são: *jīva* (os seres vivos); *ajīva* (os seres inanimados); e *Īśvara*. Esses três são partes de *Brahman* (Dasgupta, 2010, vol. 3, p. 199-200). Ao contrário da visão do *Advaita*, o *Viśiṣṭādvaita Vedānta* considera central o papel de *Īśvara*, que é também chamado *Parabrahman* (*Brahman* supremo), e que é o criador e controlador do universo. O modo de atingir a libertação ou *mokṣa* é através da devoção (*bhakti*) e da entrega (*prapatti*) a *Īśvara* (Radhakrishnan, 1989, vol. 2, p. 703-706). Rāmānuja, que era *Vaiṣṇava*, da linha *Śrīsampradāya*, identificou *Īśvara* com *Viṣṇu* (Radhakrishnan, 1989, vol. 2, p. 661). Pode-se dizer que Rāmānuja procurou desenvolver uma filosofia que fosse compatível com a visão teísta e devocional do *Bhagavad Gītā* – do qual escreveu um comentário – e dos *Purāṇa vaiṣṇavas* (Dasgupta, 2010, vol. 3, p. 113; Radhakrishnan, 1989, vol. 2, p. 665). Por isso, o comentário de Rāmānuja ao *Brahma Sūtra* foi a interpretação que passou a ser aceita pela grande maioria dos devotos de *Viṣṇu* (Radhakrishnan, 1989, vol. 2, p. 666).

Segundo o *Viśiṣṭādvaita Vedānta*, *Īśvara* é o espírito cósmico supremo que controla todo o universo; os seres vivos e os inanimados formam o corpo de *Īśvara* (Dasgupta, 2010, vol. 3, p. 199-200, 297). Essa tríade compreende a totalidade da realidade, e é *Brahman*. Os seres vivos e os seres inanimados são também aspectos ou manifestações de *Brahman*, chamados respectivamente *citbrahman* (*Brahman* com autoconsciência) e *acitbrahman* (*Brahman* sem autoconsciência).

Īśvara é considerado como *Brahman*, mas dotado de inúmeras qualidades auspiciosas (*kalyāṇa guṇas*): é perfeito, onisciente, onipresente, incorpóreo, independente, o criador do universo, seu governante e também seu eventual destruidor. Ele é eterno e imutável, sendo também a causa material e eficiente do universo (Dasgupta, 2010, vol. 3, p. 175, 195, 301; Radhakrishnan, 1989, vol. 2, p. 683, 687). É tanto transcendente quanto imanente, residindo dentro de todos os seres, sob a forma do Eu Supremo (*paramātman*). Ele governa

o universo através de sua magia divina, *māyā* – que, nesta abordagem, não tem uma conotação negativa, pois não significa ilusão (Radhakrishnan, 1989, vol. 2, p. 701-702).

De acordo com Rāmānuja, *Īśvara* é a personalidade suprema, possuindo sabedoria, poder e também amor (*karuṇa*). Ele criou o universo por amor e, pelo mesmo motivo, ajuda aqueles que querem atingir a perfeição (Radhakrishnan, 1989, vol. 2, p. 683).

Os seres vivos (*jīva*) possuem uma autoconsciência individual. Existem *jīvas* com três diferentes níveis de existência: *nitya* (permanente ou inativo), que são os seres conscientes que nunca estiveram sujeitos ao processo de renascimentos; *mukta* (liberto), que são os *jīvas* que já participaram da roda de renascimentos, mas que se libertaram dela; e *baddha* (preso), que são os *jīvas* que ainda estão no *saṃsāra* (Radhakrishnan, 1989, vol. 2, p. 695).

Outros grandes mestres do *Vedānta*, como Bhāskara, Madhva, Nimbārka, Vallabha e Mādhvāchārya, defenderam visões filosóficas diferentes das de Śāṅkarācārya e Rāmānuja (Dasgupta, 2010, vol. 3, p. 1-11, 399-443; vol. 4, p. 51-203, 320-383; Radhakrishnan, 1989, vol. 2, p. 670, 671, 737, 751). Mas não podemos, aqui, expor essas diversas doutrinas.

1.9 A Era Clássica da Índia – o Período Gupta (300-700 d.C.)

A Era Clássica indiana compreende o período entre os séculos III e VI d.C. Considera-se que neste período foi alcançada uma cristalização de refinamento tanto nos costumes quanto nas artes e na literatura (Trautmann, 2011, p. 72). Essa fase também é conhecida como a Era Gupta, pois aproximadamente entre 320 e 550 d.C. houve um grande império da dinastia Gupta que cobriu quase todo o subcontinente indiano, abrangendo as regiões centro, leste, norte e oeste.

Narendra Nath Bhattacharyya e Madhu Bazaz Wangu fazem inúmeras considerações sobre as influências econômicas e geográficas na expansão do Śāktismo durante a Era Gupta. Eles atribuem as mudanças na perspectiva religiosa da Índia, e a crescente popularidade do princípio feminino durante esse período, às mudanças nos padrões sociais decorrentes das novas condições econômicas e ao novo conjunto social que se instituiu, que possivelmente permitiu e fez com que a Deusa-Mãe dos agricultores encontrasse caminho para os níveis mais elevados da sociedade sob as condições históricas resultantes da

expansão do comércio, do crescimento urbano e da estruturação das classes sociais (Wangu, 1997, p. 64; Bhattacharyya, 1999, p. 223).

As idades Gupta e pós-Gupta foram caracterizadas por uma sofisticação das crenças e práticas religiosas; pela sua institucionalização sob a forma do estabelecimento de organizações monásticas; construção de templos, edifícios e estruturas gigantescas; produção de uma desconcertante variedade de imagens custeadas por generosas doações dos príncipes e da nobreza; elaborado nível de institucionalização, sacerdócio organizado, codificação rígida e sectarismo religioso (Wangu, 1997, p. 65-68; Trautmann, 2011, p. 72-80). Foi provavelmente durante este período que o culto *Śākta* mais rapidamente se espalhou (Payne, 1997, p. 39).

Bhattacharyya sugere que inicialmente existia um “Śāktismo dependente”, no qual havia cerimônias de culto a *Viṣṇu*, *Śiva* e das divindades dos budistas e jainistas, junto com suas respectivas consortes, instalados em numerosos templos de proporções magníficas construídos nesta fase. O culto nos santuários públicos se tornou uma característica muito importante da vida religiosa, sendo, evidentemente, a criação de tais templos e de suas imagens resultante do desenvolvimento econômico. O culto do princípio feminino estaria subordinado ao manto das correntes *vaiṣṇava*, *śāiva*, budista e jainista, e a colocação das deusas ao lado dos deuses de todos esses sistemas, como seus cônjuges e símbolos de sua energia ou *śakti*, teria sido importante para o passo seguinte. Segundo Bhattacharyya, essa situação evoluiu para um “Śāktismo independente”, no qual o culto às deusas deixou de ficar subordinado aos *devas* (Bhattacharyya, 1996, p. 108). É necessário tomar cuidado, no entanto, para não confundir o culto às deusas (mesmo isolado das divindades masculinas) e um verdadeiro Śāktismo, no qual há uma Grande Deusa suprema, idêntica a *Brahman*.

Surgem no período Gupta inúmeros templos, inscrições em pilares e em cavernas associados às divindades femininas. Em diferentes partes do país elas parecem ter sido cultuadas tanto em seus aspectos individuais quanto coletivamente, sob a forma de um círculo de sete deusas. As inscrições em um pilar de pedra em Bihar, do período de Skandagupta, mencionam o grupo das mães divinas conhecidas como *Matṛs* (Coburn, 1992, p. 21; Pattanaik, 2007, p. 80-81). As divindades femininas aparecem representadas em moedas do período Gupta, embora seja difícil identificar especificamente qual a deusa representada em algumas delas. São encontrados numerosos sinetes de terracota, em sua

maioria pertencente ao período Gupta inicial e tardio, sendo alguns deles de Bhita, no qual é retratada a deusa *Durgā* com *Śiva*.

Algumas esculturas do período Gupta representam as deusas associadas às religiões *Vaiṣṇava*, *Śaiva*, Budista e Jainista; ou retratando as populares deusas dos rios *Gaṅga*, *Yamunā* e *Sarasvatī*. Uma das imagens mais importantes deste período é encontrada no relevo esculpido na fachada de uma caverna em Udayagiri, perto de Bhilsa, Madhya Pradesh, que mostra a deusa *Durgā* matando o búfalo-demônio *Mahiṣāsura* (Wangu, 1997, p. 73) – um tema mitológico que será apresentado com mais detalhe em outra seção deste trabalho.

Um templo da deusa *Durgā* foi erguido em Aihole pelos reis Calukya entre os anos 550 e 642 d.C. O principal monumento de Calukya é a série de templos cavernas de Badami, com a varanda de pilares que apresenta algumas das melhores figuras da deusa em suas diferentes formas (Parthasarathy & Parthasarathy, 2009, p. 104-106). A caverna Rameśvara de Ellora possui um relevo que mostra a deusa de oito braços cortando o pescoço do búfalo-demônio (Bhattacharyya, 1996, p. 104). Tudo isso indica que nos primeiros séculos da Era Cristã a divindade feminina *Durgā* já havia adquirido grande importância, na Índia.

Há outras esculturas da deusa destruindo *Mahiṣāsura* (*Mahiṣamardini*), com oito ou dez braços providos de armas, espalhadas por toda a Índia, e tudo indica que elas se tornaram bastante populares a partir deste período (Bhattacharyya, 1996, p. 125).

1.10 Período purânico

A tradição indiana não possui um relato cronológico preciso da sua história, sendo difícil determinar exatamente o período de cada um dos *Purāṇas* e dos *Tantras*, havendo, certamente, superposição cronológica entre os desenvolvimentos dos dois tipos de obras. Na impossibilidade de estabelecer uma sequência cronológica, vamos adotar aqui uma separação por tipos de escrituras. Trataremos, primeiramente, sobre os *Purāṇas* e depois abordaremos os *Tantras*.

De acordo com diferentes estudiosos, as datas de composição dos *Purāṇas* variam bastante e podem se situar no período entre os primeiros séculos a.C. até o século XII d.C., ou mesmo posterior a essa última data. Algumas fontes indicam que o início de

composição destas obras foi no período Gupta, 300-600 d.C. Savitri Dhawan considera que os *Purāṇas* chegaram ao seu ápice em torno de 1.000 d.C., embora o processo de seu desenvolvimento possa ter começado no início da Era Cristã ou mesmo antes (Dhawan, 1997, p. 86). Mackenzie Brown considera que os primeiros *Purāṇas* datam do período entre 400 a.C. até 400 d.C. (Brown, 1999, p. 7). João C. B. Gonçalves sugere os dois séculos antes e após o século X d.C. como sendo o período no qual tais obras adquiriram feição semelhante à que apresentam hoje, tendo em vista que cada um dos *Purāṇas* foi elaborado por gerações de compiladores, tendo distintas partes da mesma obra sido concebidas em diferentes épocas (Gonçalves, 2009, p. 14).

Os *Purāṇas* mais antigos que conhecemos talvez sejam *Vāyu*, *Mārkaṇḍeya*, *Matsya* e *Viṣṇu Purāṇa*, que podem datar dos séculos II e III d.C. (Pruthi, 2005, p. 128). No entanto Narendra Nath Bhattacharyya considera que os *Purāṇas* mais antigos seriam *Vāyu*, *Brahmānda*, *Viṣṇu* e *Bhāgavata*; como eles mencionam a dinastia Gupta entre as suas dinastias reais, isso indica que não teriam sido compilados antes do século IV d.C. O *Vāyu Purāṇa* é mencionado no *Harṣacarita*, sendo, portanto, anterior à composição dessa obra, que é do século VII d.C. A mesma consideração vale no caso do *Mārkaṇḍeya Purāṇa*, cuja importante secção – o *Devī Māhātmya* – teve grande influência sobre a composição do *Chaṇḍīśataka* de Bāṇabhaṭṭa e do *Mālatīmādhava* de Bhavabhūti (Bhattacharyya, 1996, p. 100).

Mackenzie Brown considera que os *Purāṇas* seriam uma continuação da grande tradição épica (Brown, 1999, p. 6), pois, muitas vezes, narram histórias já encontradas no *Mahābhārata*. Para ele, os *paurāṇikas* – os compositores dos *Purāṇas* – foram influenciados cada vez mais pelos novos movimentos religiosos de natureza personalista, devocional e teísta, conhecidos como *bhakti*. Considera-se que no período purânico o movimento devocional (*bhakta*) adquiriu grande força e influência, atingindo sua plenitude por volta de 1.200 a 1.700 d.C., redefinindo e formando em muitos aspectos o hinduísmo recente (Dhawan, 1997, p. 85). A atenção dada às lutas e batalhas épicas do *Mahābhārata* e do *Rāmāyana* cedeu espaço para manifestações devocionais e o culto de um grande Deus ou Deusa. Assim, os *paurāṇikas* passaram a incorporar informações detalhadas sobre a adoração ritual dos grandes deuses; esclarecem aspectos de sua mitologia; apresentam listas infindáveis de locais sagrados de peregrinação e intensas glorificações desses locais

sagrados; e elaboração de hinos de louvor para estas grandes divindades (Brown, 1999, p. 7). É nesse contexto que, em alguns dos *Purāṇas*, a Grande Deusa ou *Śakti* passa a ser apresentada como a divindade suprema.

1.10.1 *Purāṇas*

A palavra *Purāṇa* significa “antigo” e é aplicada a textos contendo uma narrativa tradicional, cuja origem dificilmente pode ser datada. Tanto *Itihāsa* quanto *Purāṇa* designam histórias e ambos são mencionados juntos na literatura védica, às vezes separados e às vezes como uma palavra composta (Pargiter, 1922, p.35). Atualmente, identificamos como *Itihāsa* as obras *Mahābhārata* e *Ramāyana*, distinguindo-as dos *Purāṇas* (Pruthi, 2005, p.1).

Existem referências sobre *Purāṇa* no *Atharvaveda* e em outras obras muito anteriores à Era Cristã; mas não é claro se naquele tempo eram obras com um conteúdo determinado ou apenas uma tradição indeterminada. Pushpendra Kumar afirma que há menção à existência dos *Purāṇa* em diferentes obras, tais como *Atharvaveda*, *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, *Mahābhārata*, *Ramāyana*, *Gopatha Brahmāṇa*, *Taittirīya Āraṇyaka*, *Chāndogya Upaniṣad*, *Sāṅkhāyana-Śrautasūtra*, *Gautama Dharma Sūtra* e no *Śatapatha Brāhmaṇa*. Somente nos *sūtras* eles aparecem como obras específicas (Kumar, 2010, p. v).

Os *Purāṇas* se apresentam sob a forma de diálogos nos quais um indivíduo, seja ele um *deva* ou um sábio, narra seus conteúdos em resposta às perguntas de um interlocutor, sendo que tais diálogos se entrelaçam com outros que são narrados por algum dos personagens (Wilson, 1840, p. x). Essas obras proporcionam conhecimentos sobre muitos aspectos e fases do hinduísmo, como sua mitologia, processos de culto, teologia, filosofia, festas e cerimônias – de forma mais detalhada do que quaisquer outras obras anteriores ou posteriores (Krishnamachariar, 1937, p. 72).

Os *Purāṇas* foram transmitidos oralmente durante um longo tempo e a única data que lhes pode ser atribuída é a época aproximada da compilação escrita que chegou até nós. Os mais antigos parecem datar do primeiro milênio da Era Cristã, e tradicionalmente atribui-se

sua compilação ao sábio *Veda Vyāsa*²². Os *Purāṇa* atualmente existentes constituem verdadeiras enciclopédias (Pargiter, 1922, p. 22), e compreendem um vasto corpo de compilações religiosas e culturais contendo narrativas que tratam sobre as origens das coisas e dos mais variados assuntos, como: mitos; histórias; tradições; as interações entre deuses, demônios e seres humanos; a natureza de *Brahman*, de *Īśvara*, do mundo; a relação entre o Eu (*ātman*), o universo e *Brahman*; a natureza da libertação (*mokṣa*) e os meios para alcançá-la; os ritos, cerimônias e modos de adoração; as genealogias das dinastias reais; a evolução do universo, desde sua criação à destruição; e outros temas. Essas são as características principais dos *Purāṇas* de que dispomos atualmente (Kumar, 2010, p. 19-20).

Amarasiṃha, em sua definição clássica do termo, em 500 d.C., indicou cinco características (*pañcalakṣana*) para definir uma obra como sendo um *Purāṇa*, a saber: a obra deveria conter uma descrição de *sarga* (criação do universo), *pratisarga* (dissolução e recriação), *vamśa* (genealogias divinas), *manvantara* (eras dos vários *Manus*), *vamśanucarita* (genealogias dos reis) (Pruthi, 2005, p. 21). Essa caracterização antiga dos *Purāṇas* não leva em conta diversos outros aspectos que vemos nas obras que conhecemos hoje em dia. Praticamente todos os *Purāṇas* escritos no decorrer da Era Cristã apresentam aspectos devocionais, geralmente com um estilo sectário, havendo predominância das que dão especial atenção às divindades *Viṣṇu* e *Śiva*.

O processo de criação nos *Mahā-Purāṇas* geralmente aparece associado aos três *devas* masculinos, que passam a ser associados à teoria *Sāṅkhya* dos três *guṇas*. O *Brahman* autoexistente se manifestaria em três formas – *puruṣa* (consciência), *pradhāna* ou *prakṛti* (natureza) e *kāla* (tempo); e a partir de *pradhāna* se daria o surgimento dos demais níveis da criação. A realidade suprema e eterna, *Brahman*, investida com o *guṇa rajas* (o poder da atividade) adquire a forma do *deva Brahmā*, criando todos os seres; investida com o *guṇa sattva* (o poder luminoso) associado ao *deva Viṣṇu*, preserva a criação do universo; e na forma terrível do *guṇa tamas* (o poder da inércia e das trevas) associado ao *deva Rudra* ou *Śiva*, destrói toda a criação. Assim, a criação viria à existência no dia de *Brahman* e

²² Distintos questionamentos são realizados sobre o mítico *Veda Vyāsa*. Algumas fontes sugerem que o nome *Vyāsa* se refere a um único compilador, outras apontam que esta designação corresponde a vários escritores (Gonçalves, 2009, p. 37).

teria fim na noite de *Brahman* quanto tudo se recolheria, e toda a natureza criada (*prakṛti*) entraria em um grande processo de dissolução (*namittika-pratisarga*), conhecido como *prakṛta pralaya*, no qual todos os elementos retornariam à sua origem, seriam novamente incorporados na substância primária (Pruthi, 2005, p. 6-7).

1.10.2 *Mahā-Purāṇas*

Tradicionalmente, são reconhecidos dezoito “Grandes *Purāṇas*” (*Mahā-Purāṇas*)²³ e dezoito *Upa-Purāṇas* (uma expressão que significa *Purāṇa secundário*), embora possam ser encontradas referências a quase uma centena destes (Feuerstein, 1998, p. 366). A grande maioria dos *Mahā-Purāṇas* exalta as glórias de *Viṣṇu* ou de *Śiva* como sendo os *devas* supremos, nas duas principais correntes devocionais indianas conhecidas como *Vaiṣṇava* e *Śaiva*, respectivamente.

Os *Purāṇas Vaiṣṇava* e *Śaiva* incorporam o princípio feminino a descrever os mecanismos de criação, identificando-o como um princípio criativo, chamado de *Prakṛti*, *Māyā* ou *Śakti*, como uma deusa que pode ser concebida como sendo uma grande deusa, embora se encontre subordinada a um *deva* – *Viṣṇu/Kṛṣṇa* ou *Śiva* – que é exaltado como a mais elevada divindade e que é identificado como *Brahman*. Note-se que, nesses textos, *Prakṛti* não é o princípio inconsciente do *Sāṅkhya*, assim como *Māyā* não é a ilusão do *Vedānta*.

Nos *Purāṇas Śākta* e em certas seções *Śākta* de outros *Purāṇas*, a deusa passa a ser considerada a mais alta divindade e a fonte de todos os outros deuses. No entanto ela continua a ser chamada de *Prakṛti*, *Māyā* ou *Śakti*, sendo descrita como a fonte de todas as formas manifestas, tanto masculinas como femininas. A sua natureza essencial como a causa da criação não muda, embora ela passe também a ser concebida como a mais elevada divindade e, dependendo da obra, até mesmo idêntica ao próprio *Brahman* (Pintchman, 1997, p. 178). É no grupo dos *Śākta Upa-Purāṇas* que ela é apresentada como a divindade principal.

²³ Os 18 *Mahā-Purāṇas*: *Brahmā*, *Padma*, *Viṣṇu*, *Agni*, *Vāyu*, *Bhāgavata*, *Nārada*, *Mārkaṇḍeya*, *Bhaviṣya*, *Varāha*, *Skanda*, *Garuḍa*, *Kūrma*, *Brahma-Vaivarta*, *Liṅga*, *Matsya*, *Brahmāṇḍa*, *Vamāna*; mas há listas diferentes (Feuerstein, 1998, p. 366).

Dentre os muitos *Purāṇas* e *Upa-Purāṇas* conhecidos encontram-se diversas obras nas quais a *Devī* aparece em destaque. Alguns dos *Mahā-Purāṇas* que fazem referência à Grande Deusa são:

- O *Brahma-Vaivarta Purāṇa*, que dedica a maior parte de seus capítulos à celebração de *Rādhā*, amante de *Kṛṣṇa*, e outras divindades femininas (Wilson, 1840, p. xiii). Nesta obra há um *Prakṛti Kaṇḍha* que glorifica a Natureza como princípio feminino (Santideva, 2000, p. 191). O *Prakṛti Kaṇḍha* funciona como uma enciclopédia da deusa, fala sobre seus maiores mitos e fornece uma clara estrutura sobre a unidade de todas as deusas como sendo manifestações da *Prakṛti* (Brown, 1992, p. x).
- No *Brahmāṇḍa Purāṇa* há um diálogo entre Agastya e *Viṣṇu* (sob sua forma de *Hayagrīva*) em que este lhe comunica os meios de salvação e recomenda o culto de *Para-Śakti*, a deusa suprema. Um dos temas principais da obra é a descrição das façanhas de *Lalitā Devī*, uma forma de *Durgā*, que destrói o demônio *Bhandāsura*. As regras para seu culto também são fornecidas, as quais são decididamente de um gênero tântrico *Śākta* (Wilson, 1840, p. lv). Neste *Purāṇa* se encontra o importante texto *Śākta* conhecido por *Lalitā Sahasranāma* ou *Srī Lalitā Sahasranāma Stotra*, texto pertencente ao gênero Hindu conhecido como *Sahasranāma* – literalmente, hino dos “mil-nomes” – em que são exaltados os atributos, nomes, ações e associações de uma divindade. O *Lalitā Sahasranāma*, ou hino dos mil nomes da auspiciosa deusa *Lalitā* (aquela que brinca), é amplamente reconhecido por sua beleza e excelência poética, e está intimamente associado a uma outra parte do *Brahmāṇḍa Purāṇa* – o *Lalitopākhyāna* – a grande narrativa da deusa *Lalitā*, que exalta os feitos da deusa em sua forma conhecida como *Lalitā Tripurāsundarī* (a bela das três cidades). Com base na evidência textual, acredita-se que esse *Purāṇa* foi composto no sul da Índia entre os séculos IX e XI d.C. O texto opera em vários níveis, contendo referências não apenas às qualidades de *Devī*, mas também revelando concepções filosóficas e práticas esotéricas da *Kuṇḍalinī Yoga* e do *Śrīvidyā*. Todos os nomes e grupo de nomes dentro do *Sahasranāma* de *Lalitā* são considerados importantes pelos *Śākta*, pelo seu alto valor mântrico, sendo, muitas vezes, prescritos em *sādhana*s ou *prayoga* (Joshi, 2006, p. 2-12).
- O *Agni Purāṇa* possui uma série de capítulos sobre a adoração mística de *Śiva* e *Devī*, sobre como realizar o culto de diversas deusas como *Lakṣmī*, *Gāurī* etc. (Wilson, 1840,

p. xxxviii). No *Agni Purāṇa* (LII.16) há uma descrição das armas da deusa, que, de acordo com o contexto e situação mitológica, pode apresentar nesta obra 10, 20 ou 18 armas; o texto apresenta também as 9 deusas *Durgā* e suas 16 armas, assim como suas distintas aparências (*Agni Purāṇa* L.3-16); também há referências à forma da deusa *Lalitā* (L.14) (Bhattacharyya, 1999, p. 126).

- O *Varāha Purāṇa* descreve muitas lendas sobre *Śiva* e *Durgā*, bem como o elogio da grandiosidade das três *Śakti* ou deusas (*Tri-Śakti-Māhātmya*): *Sarasvatī*, *Lakṣmī* e *Pārvatī* (Wilson, 1840, p. xlv). Nos capítulos 21-28 e 90-96 também há conteúdos referentes à deusa (Santideva, 2000, p. 191).
- No *Vāmana Purāṇa* temos uma narrativa longa do casamento de *Śiva* com *Umā*, e o nascimento de seu filho *Kārttikeya* (Wilson, 1840, p. xlvi). Os capítulos 17-21 e 51-56 se referem à deusa (Santideva, 2000, p. 191).
- O *Kūrma Purāṇa* fala da origem das quatro *Śaktis* de *Śiva*: *Maheśvarī*, *Śivā*, *Sātī* e *Haimavatī* (Wilson, 1840, p. 1). Neste *Purāṇa* a deusa é invocada por 1.000 nomes (I.12), configurando diversas variações locais, elaborações e fusões que caracterizam uma evolução desses novos nomes e formas das deusas (Bhattacharyya, 1999, p. 125). Existe também no *Kūrma Purāṇa* (I.11-12) o hino *Devī Mahātmya*, que teve grande importância, apresentando a Deusa como o poder supremo (Santideva, 2000, p. 191).
- No *Śiva-Purāṇa* há um capítulo intitulado *Umā Samhitā*, que relata a história da deusa e seu casamento com *Śiva*, presente na parte denominada *Vāyu Samhitā* (Santideva, 2000, p. 191).
- No *Vāyu Purāṇa* (XXX.38-47), provavelmente composto entre os séculos III e V d.C., há dois relatos sobre o sacrifício de *Sātī* e a destruição do sacrifício de *Dakṣa* por *Śiva* – um tema que será descrito mais adiante – e sobre o renascimento de *Sātī* como *Umā*, descendente de *Himālaya* (Bhattacharyya, 1999, p. 119).
- No *Matsya Purāṇa* (XIII.12-15), composto provavelmente no século VII d.C., também há uma versão sobre a morte de *Sātī* e a destruição do sacrifício de *Dakṣa*, assim como relatos sobre diversas outras deusas, como *Caṇḍīka* e *Vindhyavasīnī* (CLXXIX) (Bhattacharyya, 1999, p. 119). O *Matsya Purāṇa* (XIII.26-53) enumera 108 nomes e lugares sagrados da deusa e este mesmo texto aparece na descrição das várias manifestações de *Bhadrakarṇikā* (uma forma da deusa) no *Skanda Purāṇa* (XCVIII.64-

92), numa descrição da deusa *Savitṛī* no *Pādma Purāṇa* (XVII.184-211), e também é citado no *Devī-Bhāgavata Purāṇa* (VII.30.55-83), que se refere aos lugares sagrados (*pīṭhas*) associados às diferentes manifestações da deusa (Bhattacharyya, 1999, p. 124-125).

- Embora encontremos amplo material pertencente à adoração de *Devī* em outros *Purāṇas*, é no *Mārkaṇḍeya Purāṇa* (cap. 85-93) que encontramos uma das fontes mais importantes dedicadas ao culto de *Śakti* (Santideva, 2000, p. 191). Essa contribuição será apresentada de forma mais detalhada numa próxima seção.

Em muitos dos *Maha-Purāṇas* constatamos o crescimento do número de nomes e formas da deusa, aumento do número de lugares sagrados de adoração (*Matṛ-tīrthas*, *Devī-tīrthas* ou *Śākta-pīthas*), a repetição em vários *Purāṇas* das histórias acerca da destruição do sacrifício de *Dakṣa* por *Śiva* em função da morte de sua consorte *Sātī* (Bagchi, 1980, p. 1). Constatamos uma evolução em torno da concepção e mitologia da deusa. Nos *Mahā-Purāṇas* encontramos em diferentes histórias numerosas deusas locais, posteriormente identificadas com a deusa suprema, como a personificação do Princípio Feminino presente em todas as coisas do universo, considerada a fonte primordial da criação. Ela passa a ser vista como sendo tudo em tudo, a criadora de *Brahmā*, *Viṣṇu* e *Śiva*, sendo todos eles subordinados a ela (Bhattacharyya, 1999, p. 119).

O *Matsya Purāṇa* afirma que *Devī* pode ser adorada com 108 nomes e em 108 lugares por toda a Índia (Dasgupta, 2011, p. 38). O capítulo 13 dessa obra declara que ela tudo permeia e sustenta todas as formas, que os devotos desejosos de alcançar a perfeição devem adorá-la em lugares diferentes, por meio de diferentes formas e nomes, conforme enumerados no texto. Essa lista é encontrada em alguns outros *Purāṇas*, como, por exemplo, o *Pādma* (Dasgupta, 2011, p. 55).

Considera-se que os mais importantes *Purāṇas* do ponto de vista *Śākta* são o *Mārkaṇḍeya Purāṇa*, *Brahmāṇḍa Purāṇa*, e o *Devī Bhāgavata Purāṇa*²⁴, pois eles se constituem em escrituras-chave no desenvolvimento das concepções centrais do Śāktismo (Bhattacharyya, 1996, p. 163-166). E, como veremos adiante, é nos *Śākta Upa-Purāṇas* que a glória da deusa é relatada em toda a sua extensão.

1.11 Alguns temas mitológicos importantes

1.11.1 O sacrifício de *Dakṣa*

A evolução e variações encontradas em vários *Purāṇas* sobre a história do sacrifício de *Dakṣa* refletem como ocorreu o desenvolvimento em torno da mitologia da deusa. Como vimos, uma versão dessa história apareceu pela primeira vez no *Mahābhārata*, mas era bem diferente da que é apresentada nos *Purāṇas*.

Segundo este mito, a *Devī* havia aceitado nascer como filha do *brāhmaṇa Dakṣa* e se tornar esposa de *Śiva*. No entanto o próprio *Dakṣa* não respeitava *Śiva*, que considerava como um asceta sujo e estranho, e preferia não manter contato com ele. Em certa ocasião, *Dakṣa* resolve realizar um grande ritual e não convida sua filha nem o genro. Apesar disso, *Sātī* resolve participar dessa celebração e, contrariando a decisão do próprio *Śiva*, vai até lá. Durante essa ocasião *Dakṣa* insulta *Śiva* e os convidados (que incluem muitos *devas*) também o ridicularizam (Bhattacharji, 1998, p. 39-41). *Sātī* fica tão envergonhada por seu pai que se sacrifica, invocando o fogo sagrado (*Agni*). Imediatamente, *Śiva* toma conhecimento do que aconteceu, vai até o lugar do sacrifício de *Dakṣa* e destrói tudo, repleto de fúria, com o auxílio de suas manifestações *Virabhadrā* e *Mahākalā*. Depois, coloca nos ombros o corpo de *Sātī* e sai vagando pelo universo, desconsolado, louco de dor. Para interromper essa situação, os *devas* pedem a ajuda de *Viṣṇu*. Este corta o corpo de *Sātī* em pedaços com seu disco; os lugares onde essas partes caem se tornam depois sagrados. Posteriormente, a deusa renasce sob a forma de *Pārvatī*. Essa história foi desenvolvida no *Vāyu*, *Matsya*, em outros *Purāṇa*, e, principalmente, nos *Śākta Purāṇas* (Bhattacharyya, 1999, p. 119).

1.11.2 Os *Śākta-pīṭhas*

Na lenda do sacrifício de *Dakṣa* os lugares onde caem as partes do corpo de *Sātī* se tornam sagrados e vão se tornar lugares de peregrinação da *Śakti* (*Śākta-pīṭhas*), onde são construídos templos em homenagem à *Devī*. Nos textos mais antigos são descritos poucos desses locais, mas seu número aumenta gradualmente (Renou, 2004, p. viii). O surgimento dos *Śākta-pīṭhas* sugere que a adoração de *Śakti* começa a se tornar importante em toda a

²⁴ Há controvérsias acerca da classificação do *Devī Bhāgavata Purāṇa* como um *Mahā-Purāṇa* ou um *Upa-*

Índia, com maior concentração em Bengala e Assam (Dev, 1987, p. 16). Nos *Mahā-Purāṇas* considerados mais antigos o número de lugares sagrados chega a aproximadamente 51, e esse número aumenta para 108 nos *Purāṇas* posteriores. Uma lista completa dos 108 nomes da deusa com as especificações de sua associação com lugares de peregrinação específicos encontra-se pela primeira vez no *Matsya Purāṇa* (XIII.26-53) (Sircar, 2004, p. 25).

A mesma informação é apresentada no *Devī Bhāgavata Purāṇa*. Muitos desses lugares estavam associados com deusas locais, mais tarde identificadas com a Deusa Suprema. Variações locais, elaborações e fusões, sem dúvida, caracterizaram a evolução desses novos nomes e formas das deusas (Bhattacharyya, 1999, p. 124-125).

1.11.3 A morte do demônio-búfalo *Mahiṣa-Asura*

Um dos episódios mitológicos que destaca a importância da deusa é o seu combate contra o demônio-búfalo *Mahiṣāsura*. É interessante notar que nos *Mahā-Purāṇas* considerados mais antigos esse tema não adquire grande destaque. A ênfase se dá principalmente no *Mārkaṇḍeya*, no *Vamāna* e nos *Śākta Upa-Purāṇas*. Nas versões mais desenvolvidas desse mito é uma única deusa que, em diferentes formas e manifestações, destruiu diversos demônios; porém, segundo Bhattacharyya, existiram inicialmente diversas lendas de combate aos demônios, associadas a diferentes deusas, que, mais tarde, foram identificadas com a Deusa Suprema dos *Śāktas* (Bhattacharyya, 1999, p. 121-124). Assim, a elaboração deste episódio mítico teria sido um ponto importante no sincretismo e no aumento de importância da *Devī*.

A popularidade da lenda em torno na morte do búfalo-demônio *Mahiṣāsura* pela Deusa se verifica pela já citada ampla distribuição de esculturas de *Mahiṣamardinī*; a popularidade do conceito da deusa destruidora de demônios pode ter adquirido um significado social. Bhattacharyya atribui a expansão deste mito pelo território indiano às mudanças econômicas e mobilidade social. Segundo ele, o povo, que constituía a base da sociedade, identificou no mito uma representação de sua luta. Por isso, a luta de *Devī* contra os demônios simbolizaria o triunfo final do bem sobre o mal e a libertação da opressão. Haveria, assim, uma associação mais próxima da Deusa-Mãe com as pessoas

comuns, com os fatos de sua vida diária. A deusa estaria ligada à vegetação e à fertilidade; seria a produtora da vida e protetora das crianças; a curadora das doenças; a dona do gado; a guardiã das florestas e da vida selvagem; a doadora do sucesso e fortuna; e removedora das dificuldades de todos os tipos. Essas relações teriam dado uma nova dimensão às lendas purânicas de *Devī* (Sivananda, 2006, p. 9-10; Bhattacharyya, 1996, p. 105).

1.12 O *Devī-Māhātmya*, do *Mārkaṇḍeya Mahā-Purāṇa*

No *Mārkaṇḍeya Purāṇa* (aproximadamente 300-600 d.C.) se encontra o *Devī Māhātmya* (“Glorificação da Deusa”), uma parte da obra que adquiriu *status* de escritura independente e que descreve os feitos da deusa *Durgā* e sua vitória sobre o demônio-búfalo *Mahiṣāsura*. Parece ter sido composto aproximadamente no século V d.C. É também conhecido como *Durgā Saptaśatī* porque contém setecentos versos (*saptaśata* = 700), sendo dividido em 13 capítulos (*Mārkaṇḍeya Purāṇa* 81-93). Esse é um dos mais importantes textos do Śāktismo. O *Devī Māhātmya* também é conhecido como *Caṇḍī Māhātmya*, (*Caṇḍī* = a violenta), sendo o principal texto sagrado dos adoradores de *Durgā* no norte da Índia (Payne, 1997, p. 40). Aqui, a deusa *Durgā* se manifesta sob três formas complementares: como *Mahā-Kālī* (capítulo 1), *Mahā-Lakṣmī* (capítulos 2-4), e como *Mahā-Sarasvatī* (capítulos 5-8) (Rahi, 2008, p. 103).

O *Devī Māhātmya* é considerado o livro-texto dos adoradores da deusa conhecida como *Kālī*, *Caṇḍī* ou *Durgā* em Bengala. Ele é lido diariamente nos templos de *Durgā* e fornece a base do grande festival hindu, o *Durgā pūja* (Ghosa, 1997, p. xiii), ou a adoração pública daquela deusa (Wilson, 1840, p. xxxv). Nesta obra, a deusa *Durgā* aparece pela primeira vez como divindade central. Nesta escritura ela surge da união da energia de todos os deuses e recebe destes todas as suas armas e poderes para salvar o mundo do demônio-búfalo, *Mahiṣāsura*. Ela recebe de *Śiva* o tridente, de *Viṣṇu* o disco, de *Varuṇa* a concha, de *Agni* seu dardo, de *Yama* seu bastão de ferro, de *Vāyu* o arco, de *Sūrya* aljava e flechas, de *Indra* o raio, de *Kubera* a clava, de *Brahmā* o rosário e o pote, de *Kāla* a espada, *Viśvakarmā* sua espada, de *Himavān* o leão, e de outros *devas* suas demais armas (Bhattacharyya, 1996, p. 100).

Este momento é descrito por Heinrich Zimmer do seguinte modo:

Contemplando a mais preciosa personificação da suprema energia do universo, essa maravilhosa fusão da totalidade de seus poderes, os deuses rejubilaram-se venerando-a como a esperança de todos. Nela, “a mais linda donzela das três cidades” (*Tripurā Sundarī*), mulher perene e primordial, todas as forças particularizadas e limitadas de suas várias personalidades estavam integradas de modo poderoso, numa esmagadora totalização que significava onipotência. Com um gesto de total submissão e de abdicação espontânea voltaram suas energias para a *Śakti* primordial, força única e fonte de onde tudo nasceu e teve origem. O resultado foi uma grandiosa renovação do estado original do poder universal. Quando o cosmos desdobrou-se pela primeira vez, em um sistema de esferas e forças diferenciadas de modo estrito, a energia da vida foi dividida numa multidão de manifestações individualizadas. Porém, estas haviam perdido sua força. A Mãe de todas, a própria energia da vida, princípio maternal primevo, as reabsorvera; o útero universal, para onde haviam regressado, as engolira. Agora ela estava pronta para existir na plenitude de todo o seu Ser (Zimmer, 2002, p. 154).

O foco de muitos dos mitos e lendas nas antigas histórias relatadas nos *Purāṇas* gira em torno de eternos ciclos de conflito entre os deuses e demônios, colocando a estabilidade e a prosperidade de todo o universo e da humanidade em desequilíbrio ou à beira de uma grande destruição. O recontar destas antigas histórias servia para reafirmar a eventual vitória dos deuses e o restabelecimento da ordem cósmica (Kumar, 1997, p. 36). Assim como o *Devī-Māhātmya*, o *Devī Bhāgavata Purāṇa* também se insere neste contexto, pois relata o mito do demônio *Tāraka* e o surgimento da Grande Deusa como geradora dos meios para sua destruição, constituindo um remanescente deste tipo de estrutura mitológica cujo objetivo é o restabelecimento da ordem cósmica (Brown, 1999, p. 2).

Muitas vezes se considera que o *Devī Māhātmya* marca o nascimento do Śāktismo como um culto independente de adoração à Deusa, ou seja, o culto do princípio feminino como ser supremo, independente e superior às divindades masculinas, com uma filosofia distinta. Geralmente, nos *Maha-Purāṇas*, as *devīs* aparecem ao lado dos *devas* masculinos dos quais são cônjuges, como símbolo de sua energia ou *Śakti*. Embora este texto faça parte de um *Mahā-Purāṇa*, aqui ela surge como sendo superior aos grandes *devas* da *trimūrti*, *Brahmā*, *Viṣṇu* e *Śiva*. Pela primeira vez, os vários elementos mítico, cultural e

teológico relativos a diversas divindades femininas começaram a ser reunidos no que tem sido chamado mais recentemente de “cristalização da tradição da Deusa” por Thomas B. Coburn²⁵ e Cheever Mackenzie Brown (Brown, 1999, p. 2). Este texto é de vital importância para avaliar o crescimento do Śāktismo no contexto da história da Índia. De modo geral, foi datado entre os séculos V e VII d.C., mas, segundo M. C. Joshi, a ausência de quaisquer referências a *Gaṇeśa* ou *Gaṇeśanī* sugere que foi composto durante um tempo em que os *brāhmaṇas* ainda não reconheciam *Gaṇeśa* como um *deva*; por isso, o texto deve ser anterior ao século V d.C. (Joshi, 2002, p. 46).

Outra consideração importante a se fazer é que, embora o *Devī Māhātmya* seja um texto purânico, nele temos as diversas características de uma obra literária tântrica, na medida em que nele se encontram muito bem desenvolvidos temas relativos à total devoção à Deusa, à realização de sacrifícios com fogo em sua honra, apresenta um sistema de *japa* (repetição de *mantras* místicos) dedicado a ela, fala sobre oferecimentos diversos que incluem a própria carne e sangue do devoto; e nele há referências à combinação entre o gozo ou prazer (*bhukti*) e a libertação (*mukti*)²⁶. O texto menciona também a forma tripla do Poder Supremo, que simbolicamente está baseada nos três *guṇas*: *tamas* (escuridão), *rajas* (força) e *sattva* (pureza), que são representados, respectivamente, por seus três aspectos divinos femininos: *Tamasī* ou *Yoganidrā*; *Mahiṣamardinī*; e *Sarasvatī*. O *Devī Māhātmya* também contém referências ao grupo de divindades femininas denominadas Mães (*Mātrkāś*) e outras formas da Deusa, como *Śākambharī*, *Śivadutī* e *Brahmāṇī* (Joshi, 2002, p. 47-48).

Sob o ponto de vista arqueológico, vale citar uma placa de terracota de Bhitarga, provavelmente do período Gupta (século V ou VI d.C.), cuja imagem retrata um episódio do primeiro capítulo do *Devī Māhātmya*, representando a morte dos demônios gêmeos *Madhu* e *Kaitabha* (Coburn, 2002, p. 211). A presença, no período de Gupta, da Deusa *Durgā* ou *Kātyayānī*, sendo cultuada em seus vários aspectos, também pode ser notada em

²⁵ *Devī Māhātmya: the crystallization of the Goddess tradition* (Coburn, 2002).

²⁶ Como vimos, no período dos épicos a libertação (*mokṣa*) era um valor diferente e, na verdade, incompatível com os dois primeiros (*kāma* e *artha*). Na tradição tântrica, a libertação é compatível com a fruição de prazeres.

uma epígrafe de Choti Sadari, que associa a forma de *Śiva Ardhanārīśvara* (metade *Śiva*, metade *Devī*) com o Śāktismo. As inscrições nesta epígrafe não só estão de acordo com o culto *Śākta* posterior, como sugerem uma base para o desenvolvimento do conceito de *kāmakalā* (a tríade *Śakti*, *Śiva* e *Nāda-Brahman*) (Joshi, 2002, p. 48).

A teologia da deusa é cristalizada no *Devī Māhātmya*, que a exalta como a fonte de toda a criação; introduz categorias filosóficas que associam a criação com a deusa, embora não de forma sistemática. No *Devī Māhātmya*, quando ela se revela, diz-se que ela só parece ter nascido, mas, na verdade, é eterna; que ela, portanto, nunca nasceu, e que ela realmente nunca morre. Tracy Pintchman aponta que a grande deusa, no *Devī Māhātmya*, é representada sob formas que a comparam a *Brahman* – por exemplo, quando é descrita como a realidade final mais elevada –, embora tal identificação não seja feita de forma explícita no texto (Pintchman, 1997, p. 120). A identificação direta com *Brahman* só vai se dar no *Devī Bhāgavata Purāṇa*.

A importância desta obra para o Śāktismo e sua expansão se dá também pela influência que o *Chaṇḍī Māhātmya* teve sobre a produção de outras obras, pois ele se constitui na base do *Chaṇḍī Śataka* de Bāṇabhaṭṭa, uma ode à deusa *Chaṇḍī* (a violenta – um dos nomes de *Durgā*) com uma centena de versos. Bāṇabhaṭṭa era um *brāhmaṇa* da corte do imperador Harṣa do início do século VII d.C. Seu texto, o *Harṣacarita*, possui inúmeras alusões a Śaivism, tantrismo e budismo e possibilita a reconstrução de um quadro do culto de uma Deusa neste período (Payne, 1997, p. 41).

1.13 Civilização Indiana Clássica tardia ou posterior (600-1000 d.C.)

Como vimos, a Era Clássica Indiana foi um período no qual grande parte do subcontinente indiano esteve reunido sob o Império Gupta (aprox.. 320-550 d.C.). Após o fim do Império Gupta toda a região se fragmentou em muitos reinos distintos. No norte da Índia, por exemplo, os Gurjars reinaram entre aproximadamente 550 e 1018 d.C. Durante um curto período, após a queda do Império Gupta, a região do Ganges foi unificada sob o império do rei Harṣa, que floresceu na primeira metade do século VII. As informações obtidas sobre este período são extraídas de duas obras importantes, a primeira, do poeta

Bāṇabhaṭṭa, que escreveu uma biografia chamada *Os feitos de Harṣa (Harṣacarita)*²⁷, e a segunda, a obra do monge budista Xuanzang, que escreveu as memórias de sua viagem intitulada de *Viagem para o mundo ocidental* (Trautmann, 2011, p. 81). Além do império do rei Harṣa, outros impérios locais marcam este período histórico, como os Cālukyas, no Decan ocidental; a dinastia Rajput, no Rajastão (550-1000 d.C.); os Pālas, na Índia oriental (800 d.C.), sendo estes grandes patronos do budismo tântrico proveniente do Tibet; os Rāṣtrakūṭas, no século VIII; e, no sul, os Pallava (750 d.C.) e a dinastia Chola (850 d.C.), de onde provêm os mais belos templos e monumentos clássicos da Índia (Trautmann, 2011, p. 82-84).

Muitos templos dedicados à deusa foram construídos neste período, como o templo dedicado à deusa *Niśumbhamardinī* (aquela que matou *Niśumbha*) em Tanjore, construído pelo imperador Chola, Vijayālaya. *Niśumbhamardinī* é um dos aspectos de *Durgā* que se tornou conhecido no período da dinastia Chola. Diferentes esculturas e baixos-relevos de representações da deusa *Durgā*, ou de um dos seus aspectos que se tornaram disseminados neste período, tais como esculturas de *Niśumbhamardinī* ou *Mahiṣamardinī*, são encontrados em diversos templos. Estas representações aparecem com distintos números de braços, variando em número de 2, 4, 6, 8, 12, 16, 18, 20 ou, ainda, 32 braços, sustentando diferentes armas ou realizando distintos *mudrās* – gestos com as mãos (Bhattacharyya, 1996, p. 124).

Narendra Nath Bhattacharyya chama esta época de período de expansão e independência *Śākta*. Ao analisar o desenvolvimento independente do Śāktismo durante o período, ele faz as diversas considerações que são aqui descritas brevemente, enfatizando os pontos mais significativos:

- Que houve uma primeira “vitória”, por assim dizer, para o Śāktismo, quando, no Vaiṣṇavismo e Śaivism, *Viṣṇu* e *Śiva* foram considerados como sendo a Realidade Última (*Brahman*), mas unidos às suas respectivas *Śakti*, concebidas como um Princípio Feminino (Bhattacharyya, 1996, p. 124). Neste processo se afirma a presença das deusas, mesmo que

²⁷ A obra de Bāṇabhaṭṭa (século VII) é importante para o estudo de alguns aspectos do Śāktismo, pois, em seu *Harṣacarita* e no *Kādambarī*, ele oferece um quadro dos acontecimentos e aspectos religiosos da época, ressaltando o caráter destrutivo da deusa (Bhattacharyya, 1999, p. 64).

de forma secundária, e elas passam a compor parte das mitologias, da iconografia, são citadas nas respectivas escrituras dos distintos movimentos, tomam lugar nos templos ao lado de seus respectivos maridos, por assim dizer.

- Que a rivalidade entre os distintos credos existentes, constatados na literatura dos *Purāṇa*, *Āgama* e *Tantra* deste período, ajudou o Śāktismo a consolidar a sua posição, na medida em que nas distintas literaturas a *Devī* se tornou foco de atenção tanto negativa quanto positiva, como atesta o *Devī-śataka* de Ānandavardhana de Kashmir, que mostra a popularidade do culto de *Devī* entre os *Śaivas*; e as obras de Śaṅkarācārya, em que encontramos uma bipolaridade, por assim dizer: por um lado, ele é mencionado como autor do *Prapañcasāra Tantra* e do *Saundaryalaharī*, uma ode conhecida à Deusa²⁸; e, por outro lado, em seu comentário ao *Brahmasūtra*, ele se opõe às tendências *Śākta* da doutrina de *Māyā*, assim como faz uma crítica à concepção *Sāṅkhya* de *Prakṛti* como a causa material do universo (Bhattacharyya, 1996, p. 124).

- Em decorrência da popularidade do Śāktismo se processa a cristalização da concepção de “uma deusa”, uma deusa suprema concebida como muitas e conhecida por diversos nomes e diversos modos de manifestação da energia divina (Bhattacharyya, 1996, p. 129). Esta deusa suprema assume um número variável de nomes em listas que variam de 108 ou 1.000 nomes, conforme vimos anteriormente nos *Pūraṇas*.

Acredita-se que as ideias tântricas *Śāktas* tomam forma durante o período clássico, a partir do sétimo século; e os *Upa-Purāṇas*, compostos nesse período, partilham diversos desses conceitos.

1.14 A Grande Deusa nos *Upa-Purāṇa*

Como assinala o estudioso Ushas Dev (1987), o estudo dos *Purāṇas*, especialmente dos *Śākta Upa-Purāṇas*, tem revelado que as ideias dispersas sobre o conceito de *Śakti* que já estavam presentes nos *Vedas*, nos épicos *Mahābhārata* e *Ramāyana*, nos *Mahā-Purāṇas* e na literatura clássica e filosófica, foram reunidas e elaboradas e formaram uma seita

²⁸ Além do *Saundaryalaharī* atribuído a Ādi Śaṅkarācārya, existem vários hinos dedicados à *Śakti* atribuídos a ele (Woodroffe, 2008, pp. xi-xii).

separada e independente no período em que vieram à existência os *Śākta Upa-Purāṇas*, provavelmente entre os séculos VI e XII d.C.

A popularidade e desenvolvimento do Śāktismo podem ser constatados ao avaliarmos o aumento do número de referências a lugares sagrados dedicados à *Devī*, os *Śākta-pīṭhas*; pela descrição detalhada de rituais, *vratas*, cerimônias dedicados ao culto da Deusa; elaboração e sofisticação das mitologias e iconografia; construção de imagens e templos; elaboração dos princípios filosóficos do culto; e pela composição de *Purāṇa* específicos que tratam da deusa. A conceituação da Deusa como divindade suprema, que tem raízes no *Devī Māhātmya*, adquire forma completa no *Devī Bhāgavata Purāṇa*.

Os *Upa-Purāṇas* são considerados textos secundários em relação aos *Mahā-Purāṇas* e supõe-se que foram escritos em um período posterior. Os *Upa-Purāṇas*²⁹ existentes podem ser divididos em seis grupos, de acordo com as visões sectárias encontradas neles: *Vaiṣṇava*, *Śākta*, *Śaiva*, *Saura* (associados a *Sūrya*), *Gaṇapatya* (associados a *Gaṇeśa*); e também os não-sectários. Rajendra Chandra Hazra apresenta a seguinte lista de *Śākta Upa-Purāṇas*: *Devī*, *Kālikā*, *Mahā-Bhāgavata*, *Devī-Bhāgavata*, *Bhagavatī*, *Caṇḍī* (ou *Caṇḍikā*), *Sātī*, *Devī-Rahasya*, e um segundo *Kālikā* (que é também chamado *Kālī* ou *Sātī*) diferente do *Kālikā* mencionado antes (Hazra, 1963, p. 1).

Nesses *Śākta Upa-Purāṇas* os conceitos e concepções de *Devī* são desenvolvidos plenamente. Eles elaboram e incrementam as façanhas de *Devī* mencionados nos *Mahā-Purāṇas*, e descrevem seus lugares sagrados e as deusas locais que passam a ser identificadas com a Deusa Suprema (Bhattacharyya, 1999, p. 123-125).

A concepção da criação da Deusa a partir da energia de todos os deuses, presente no *Devī Māhātmya*, tornou-se popular entre os *Śāktas*, que recontam a história de modo mais elaborado nos *Upa-Purāṇas* (Bhattacharyya, 1996, p. 101). Nos *Śākta Upa-Purāṇas* surgem inúmeras manifestações e expressões das mais variadas deusas e de suas respectivas iconografias. Essas obras nos fornecem informações importantes sobre a natureza original da deusa, sobre *yoga*, o método de adoração, sobre a iconografia, sobre os votos *Śāktas* e processos de culto, sobre os lugares sagrados e cerimônias em sua homenagem, e descrições de algumas partes da Índia (Santideva, 2000, p. 191).

Como vimos, entre as cinco características (*pancalakṣana*) que tradicionalmente definiriam uma obra Purāṇica estavam *sarga* (criação) e *pratisarga* (dissolução e recriação) do universo. Estes aspectos cosmológicos são desenvolvidos plenamente nos *Śākta-Purāṇas*, mas com outra interpretação. Pois até mesmo os processos em torno da criação assumem um viés sectário, e a divindade, que é tudo em todos, de onde todas as coisas procedem e para onde voltam todas as coisas, passa a ser diversificada de acordo com a fonte consultada (Kumar, 1983, p. vii). Em cada *Purāṇa* os vários relatos sobre a criação, manutenção e destruição do Universo surgem associados à divindade principal do respectivo *Purāṇa*.

A criação a partir de uma fonte primária e a dissolução e reabsorção nessa mesma fonte assumiram contornos originais e interpretações novas dentro do Śāktismo. No *Devī Bhāgavata Purāṇa* (I.2.6-8) considera-se que, embora a divindade *Brahmā* seja denominada como sendo o criador do universo nos *Vedas* e nos *Purāṇas*, deve-se também considerar o papel da Deusa:

Brahmā nasceu de um lótus do umbigo de *Viṣṇu*; sendo assim, ele não pode criar nada de forma independente. Por sua vez, *Viṣṇu*, de cujo umbigo brotou um lótus onde *Brahmā* nasceu, estava ele próprio deitado no sono *yoga* na cama-serpente no momento do grande dilúvio. Assim, como pode *Viṣṇu* ser concebido como o criador do universo, se ele mesmo tomou repouso nas mil cabeças de *Śeṣanāga* ou *Ananta*? E o refúgio de *Ananta* era água do oceano *Ekārṇava*. O líquido não pode ficar sem um recipiente. Por isso, é somente a Deusa Mãe que suporta todos (Dev, 1987, p. 43-44).

No *Devī Māhātmya* a deusa já era descrita como essencial para a criação e assume a função dos três papéis cosmogônicos: ela é o criador supremo, a causa eficiente da criação; é a causa material; e ela é a própria criação. Nesta obra não há passagens que descrevam os processos cosmogônicos em si, mas eles aparecem plenamente desenvolvidos posteriormente no *Devī Bhāgavata Purāṇa* (Pintchman, 1997, p. 120).

No *Devī Bhāgavata* a incorporação do feminino se dá nos níveis de criação primária e secundária e o principio feminino é identificado como a mais alta divindade e realidade

²⁹ Há listas similares de 18 *Upa-Purāṇas* no *Kūrma Purāṇa* (I.1.17-23) e no *Garuḍa Purāṇa* (capítulo 227)

última, *Brahman*, e com os três principais *devas*, *Brahmā*, *Viṣṇu* e *Śiva*. Ela é identificada como sendo *Brahman* com qualidades (*saguna*), manifesto na criação durante o dia de *Brahman*, e também sem qualidades (*nirguna*), correspondendo ao *Brahman* imanifesto. Também é consistentemente descrita como *Śakti* (o poder dinâmico em tudo), *Māyā* (a magia) e *Prakṛti* (a Natureza) (Pintchman, 1997, p. 128).

Neste contexto, *Śākta*, a fonte primal de toda a energia é a Deusa Suprema (*Śakti* ou *Mahā Devī*) que atribui a cada *deva* – incluindo a suprema trindade hinduísta, *Brahmā*, *Viṣṇu* e *Maheśvara* ou *Śiva* – suas respectivas funções. Assim, vemos no Śāktismo o pleno desenvolvimento do conceito da maternidade de Deus, do supremo Ser manifestado em uma forma feminina *Jagat-Janani* (a progenitora ou a mãe do universo), no qual o universo criado (*jagat*), a criação inteira, é resultante da sua manifestação, e que por meio de seu infinito jogo através dos seus poderes mantém o equilíbrio do universo (Chaturvedi, 2009, p. 7-10).

Rajendra Chandra Hazra afirma que as inúmeras disputas sectárias fabricaram diversos tipos de histórias, muitas vezes em conformidade com os princípios filosóficos para apoiar e divulgar os seus respectivos pontos de vista, e, neste caso, o Śāktismo concebeu uma *Devī* central para representar a *Māyā* do período védico, a *Prakṛti* do *Sāṅkhya* e o *Brahman* do *Vedānta*, respectivamente, e todos os deuses e deusas passaram a ser as suas diferentes manifestações ou formas, assumidas em momentos diferentes de acordo com a função ou papel a ser desempenhado (Hazra, 1963, p. 26).

Fenômenos semelhantes ocorreram em outras linhas devocionais. No *Kūrma Purāṇa*, em que *Śiva* é a divindade central, *Brahmā* e *Viṣṇu* são *devas* importantes e de mesmo nível, mas *Śiva* é declarado como o criador, preservador e destruidor do universo, a fonte de *Brahmā* e *Viṣṇu*, e é identificado a *Brahman*. Por outro lado, no *Viṣṇu Purāṇa* a situação se inverte: é *Viṣṇu* quem é identificado ao *Brahman* imperecível, sendo a causa da criação, preservação e destruição do universo. Os devotos da deusa seguiram uma linha semelhante. As três *Śaktis* associadas aos *devas* da *Trimūrti* foram identificadas entre si, e depois uma delas foi exaltada como a fonte de tudo e como correspondente a *Brahman*. Vimos que, desde o período do *Mahābhārata*, *Sarasvatī* e *Lakṣmī* já tinham ficado em

segundo plano em relação a *Umā-Pārvatī-Durgā*, a companheira de *Śiva*. Ela passa a ser chamada de *Devī* – ou seja, “a” Deusa – e é elevada no *Devī Māhātmya* à posição de divindade mais elevada, sendo descrita pelo próprio *Brahmā* como a criadora, sustentadora e destruidora do universo (Carpenter, 1921, p. 283-284). O passo seguinte foi identificá-la a *Brahman*, o que ocorre de forma clara no *Devī Bhāgavata Purāṇa*.

Dentro deste crescente movimento devocional, talvez no século XI, ocorre a composição do *Devī Bhāgavata Purāṇa*, dedicado exclusivamente à devoção da Deusa, concebida como o poder supremo (*Śakti*) do universo, e não estando sujeita a nenhum outro deus nem sendo declarada sua consorte. Na maioria das obras consultadas o *Devī Bhāgavata Purāṇa* é considerado como um *Upa-Purāṇa*. Para os *Śāktas* – adoradores de *Śakti*, da Grande Deusa como o poder supremo, ou realidade Última –, no entanto, a obra é considerada um dos *Māha Purāṇas* e o *Bhāgavata Purāṇa* (que é *Vaiṣṇava*) é considerado um *Upa-Purāṇa* (Brown, 1999, p. 7). Trataremos desta obra e do *Devī Gītā* separadamente no próximo capítulo.

1.15 Origens dos *Tantras*

Existem infindáveis divergências sobre as origens do tantrismo e de sua literatura, assim como sobre as datas de surgimento desses textos; citaremos aqui as informações encontradas em algumas obras no intuito de descrever um breve quadro destas dissensões.

Ernest Payne assinala que uma das fontes de referência para determinar as possíveis datas para a literatura tântrica se dá através dos registros de peregrinos chineses que visitaram a Índia entre os anos 400 e 700 d.C. e deixaram relatos das condições políticas e religiosas durante esses séculos. Nestes registros não há referência nenhuma à literatura tântrica. Por isso, parece seguro, segundo ele, afirmar que os *Tantras* não haviam tomado uma forma definitiva antes do século VII, embora a ocorrência dispersa de muitos dos *mantras* e hinos tântricos possa ter existido em datas muito anteriores. Payne diz que a partir dos séculos VII e VIII houve um fluxo constante de produção destas obras e a existência de comentários sobre elas (Payne, 1997, p. 52-53).

Pandit Rajman Tigunait propõe que a história do tantrismo pode ser traçada desde o século V, quando muitos textos tântricos budistas começam a aparecer, tendo os textos tântricos adquirido *status* independente do Budismo por volta do século IX (Tigunait,

1998, p. 26). Pode-se perceber essa disseminação de ideias *Śāktas* ao avaliarmos outras literaturas desse período, Kālidāsa, por exemplo, o príncipe dos poetas e dramaturgos sânscritos, cuja provável existência tenha sido durante o reinado de Chandragupta II de Ujjain, que governou no início do século V d.C., produziu inúmeros trabalhos de natureza *Śāktā*. Dentre suas obras há o *Kumāra-Sambhava*, um épico refinado e polido contendo elementos tântricos, que relata a história do casamento de *Umā* com *Śiva*, que se tornou muito popular nessa época e influenciou poetas posteriores (Payne, 1997, p. 40).

Chintaharan Chakravarti coloca as origens dos *Tantras* a partir do *Saubhāgya-Kāṇḍa* do *Atharvaveda*, e se refere a distintas informações contidas no *Kālikulārṇava Tantra*, no *Rudrayāmala* (capítulo XVII), *Yantra-Cintāmaṇi (Pīṭhikā II)*, entre outras fontes, para estabelecer o crescimento do tantrismo na época dos *Vedas*, ressaltando, porém, que este ponto de vista não é universalmente aceito (Chakravarty, 1999, p. 11). Chakravarti indica a existência de tantras budistas no primeiro século da Era Cristã, de acordo com Yun-Chwang, e aponta para a existência dos *Dhāraṇī* ou *Vidyā-piṭaka* provenientes do *mantrayāna* budista anteriores ao *Mahāsāṃghika* do século I ou II a.C. (Chakravarti, 1999, p. 21).

Assim, é difícil situar historicamente o surgimento dos *Tantras*.

A palavra *tantra* possui inúmeros significados de acordo com a escritura ou contexto; significa teia (como a teia de aranha), tecido, rede, urdidura ou trama. Está relacionada com as raízes *tan* (espalhar), *tattri* ou *tantri* (explicar) (Chakravarty, 1963, p. 1). Na gramática de Panini significa um tear; aparece como urdidura em diversas obras: *Atharvaveda*, *Ṛgveda*, *Taittirīya-Brāhmaṇa*, *Śatapatha-Brāhmaṇa*, *Kaushika-Sūtra*, *Mahābhārata*; como parte ou ponto principal, princípio ou essência, no *Śatapatha-Brāhmaṇa*, *Tāṇḍya-Brāhmaṇa* e *Kātyāyana-Śrauta-Sūtra*; como propagação no *Mahābhārata*; como uma classe de obras que ensinam formulários mágicos e místicos na forma de diálogos entre *Śiva* e *Durgā*, ou *Śiva* e *Pārvatī*, que tratam sobre a criação, destruição do mundo, adoração dos deuses, realização de todos os *puruṣarthas*, sobre as faculdades sobre-humanas, modos de união com o espírito supremo através da meditação (Monier-Williams, 1891, p. 436). Estas formam apenas uma amostra das diversas significações adotadas. Nos léxicos sânscritos o termo é utilizado em diferentes sentidos, e, no sentido mais popular, é utilizado para se referir a uma classe literária que trata do culto

a diversas deidades. No contexto tântrico mais abrangente o termo representa a ideia de que todas as coisas do universo estão conectadas, entrelaçadas, unidas entre si através de uma espécie de “fio invisível” que forma essa união íntima de todas as coisas.

Chakravarty considera que os termos *Āgama*, *Tantra* e *Yāmala*, como encontrado em algumas obras, nos dá uma ideia imperfeita do conteúdo da literatura tântrica. Os *Āgamas* lidam com sete temas (cosmologia, a destruição, a adoração de deidades, *sādhana*, *puraścāṇa*, os seis ritos negros e meditação). A palavra *Yāmala*, que significa união, é interpretada como indicando que esses textos foram “projetados para inculcar a adoração de divindades unidas”; lidam com cosmologia, astronomia, a divisão de *castas*, *yugadharma* etc. Os *Tantras* lidam, entre outras coisas, com lugares de peregrinação, a origem dos deuses, deveres reais e histórias mitológicas (Chakravarty, 1963, p. 2-3).

Os textos tântricos, muitas vezes chamados de *āgama*, se apresentam na forma de diálogos entre *Śiva* e *Śakti* ou outros personagens divinos³⁰ – conforme a tendência devocional adotada. Segundo Georg Feuerstein, o culto da Deusa está no âmago de muitas escolas tântricas. Assim como em alguns *Purāṇas*, os *Tantras* de tendências *Śāktas* apresentam o princípio feminino em sua forma de Deusa Suprema, equivalente a *Brahman* (Feuerstein, 1998, p. 418).

Historicamente, a Grande Deusa apareceu primeiramente como uma manifestação múltipla, como muitas deusas distintas, como *Sarasvatī*, *Lakṣmī*, *Kālī*, *Durgā*, *Parvatī*, *Sitā*, *Rādhā*, e centenas de outras *Devīs*. Porém há um gradual processo de unificação, em que todas as deusas passam a ser consideradas apenas manifestações de *Mahā Śakti* – o Grande Poder feminino. No período tântrico surge também um grupo especial de *Devīs*, chamadas *Daśa-Mahāvidyās* (“dez grandes sabedorias”), com dez manifestações principais cultuadas em determinados *sādhanās* tântricos (Kinsley, 2008, pp. 9-16). Essas dez formas da Deusa são adoradas como manifestações da Mãe do Universo em seus aspectos destruidores ou graciosos. A Deusa é vista como a criadora, a sustentadora e a força destruidora que dissolve o universo quando chega o momento para isso. Além desse seu aspecto cósmico ou externo, no tantrismo a deusa passa a assumir um aspecto interno, explorado nos *Tantras* e em muitos textos sobre *Yoga*. Internamente, no *sādhaka*, ela é a

Kuṇḍalinī Śakti, a serpente enrodilhada que permanece adormecida do *cākra mulādhara* à espera de ser acordada. Este é o fundamento do *Tantra Yoga* ou *Kuṇḍalinī Yoga*, que é um dos temas tratados no *Devī Gītā*.

O aspecto prático do culto tântrico da deusa dá especial ênfase à utilização de *mantras* (orações e fórmulas), *bija mantra* (“mantras semente”, que são sílabas isoladas), *yantras* (diagramas), *mudrās* (posições especiais das mãos ou do corpo) e *nyāsas* (infusão da energia divina ou identificação de partes da divindade ou da divindade com diferentes partes do corpo), com o objetivo de fazer com que o *sādhaka* perceba o universo dentro de si mesmo e se torne uno com a deusa (Bhattacharyya, 1996, p. 130).

Há uma grande quantidade de *Tantras* dedicados exclusivamente à Deusa ou nos quais ela desempenha um papel importante, como, por exemplo: *Svacchanda Tantra*, *Vijñānabhairava*, *Rudrayāmala* (que contém o *Paratrisika Tantra*, o *Devī Rahāsya* e outros textos importantes), *Devīyāmala Tantra* ou *Devyayāmala*, *Brahmayāmala Tantra* ou *Pichumata*, *Jayadrathayāmala*, *Tantrarāja Bhattaraka*, *Netra Tantra*, *Mṛgendra Tantra*, *Vamakeśvarī Mātā* (*Nityaśo Daśikarnava e Yoginī Hṛdaya*), *Jñānārṇava Tantra*, *Paraśurama Kalpasūtra*, *Gandharva Tantra*, *Tripurā Rahāsya Tantra*, *Tantrarāja Tantra*, *Prapañca-Sāra Tantra*, *Tripurārṇava Tantra*, *Śaktiśaṅgama Tantra*, *Kālī Tantra*, *Kālīkulārṇava Tantra*, *Niruttāra Tantra*, *Bṛhannila Tantra*, *Toḍala Tantra*, *Nityaśodaśikārṇava Tantra*, *Yoginī Tantra*, *Yoni Tantra*, *Kulachudamaṇi*, *Phetkarinī Tantra*, *Śārada Tilāka Tantra*, *Māhachinacharakrama Tantra*, *MāTrīkabhedā Tantra*, *Tāra Tantra*, *Kumarī Tantra*, *Nirvāṇa Tantra*, *Muṇḍamālā Tantra*, *Śākta Pramoda*, e outros menos citados. Muitas outras listas são apresentadas por Bhattacharyya (2005, p.77-78).

Para maiores esclarecimentos do conteúdo e concepções do *Devī Gītā*, alguns destes textos foram utilizados, como o *Śārada Tilāka Tantra*, o *Muṇḍamālā Tantra* e o *Prapañca-Sāra Tantra*. Trataremos adiante, no período medieval, os *Tantras Śāktas*.

1.16 As *Śākta Upaniṣads*

Há um conjunto de textos denominados *Upaniṣads*, relativos à Grande Deusa, e que

³⁰ Há outras escolas no tantrismo em que outras divindades, *Śiva* ou *Viṣṇu*, são consideradas como sendo a

não foram compostos na época das principais *Upaniṣads*, e sim no período que estamos tratando aqui. Considera-se que as *Śākta Upaniṣads* sejam textos tântricos por sua natureza, na medida em que lidam com as doutrinas e métodos de culto secreto, como as práticas de adoração do *Śrīcakra*, um importante *yantra* (Parthasarathy & Parthasarathy, 2009, p. 68). Payne propõe que foi a partir dos séculos XI e seguintes que as várias *Śākta Upaniṣads* foram concebidas (Payne, 1997, p. 45). Essa posição cronológica é corroborada por outros estudiosos que acreditam que a maior parte destas *Śākta Upaniṣads*, juntamente com as *Upaniṣads* das escolas sectárias *Śaiva* e *Vaiṣṇava*, seja relativamente recente, posterior ao ano 1.000 d.C., estando na fase cronológica de muitos *Upa-Puraṇas* e *Tantras* (Winternitz, 1927, p.240). Warrier considera que as *Śākta Upaniṣads* são posteriores a Lakṣmīdhara e seu comentário ao *Saundaryalaharī* atribuído a Śaṅkara, pois o erudito comentarista não faz nenhum tipo de referência a tais textos. Acredita-se que Lakṣmīdhara tenha existido por volta do século XIII d.C. (Warrier, 1999, p. ix).

Na lista tradicional de 108 *Upaniṣads* (contida na *Muktikā Upaniṣad*) encontramos um grupo de nove *Śākta Upaniṣads* que tratam sobre concepções ou manifestações da Deusa (ver Warrier, 1999): *Bahvṛca*, *Saubhāgya* (ou *Saubhāgyalakṣmī*) e *Tripurā* (associadas ao *Ṛgveda*); *Sarasvatīrahasya* (*Kṛṣṇa Yajurveda*); *Annapūrnā*, *Bhāvanā*, *Devī* (ou *Devī-Atharvaśirśa*), *Sītā* e *Tripurātāpanī* (ou *Tripurātāpanīya*) (*Atharvaveda*); e há também outras *Śākta Upaniṣad* que não fazem parte da lista da *Muktikā*: *Advaitabhāvanā*, *Kālī*, *Kalikā*, *Kāula*, *Sarasvatī*, *Savitṛī*, *Śrividya*, *Śrīcakra* (ou *Ṣatcakra*) e *Tāra*.

Segundo Krishna Warrier, existe certa fluidez acerca da tradição, número e características destas *Upaniṣads*. Esta conclusão é reforçada pelo fato de que nunca houve uma tradição estável quanto à identidade dos trabalhos designados como *Śākta Upaniṣads* (Warrier, 1999, p. vi). Warrier cita como exemplo a lista *Śākta* de Farquhar, que realizou um estudo sobre a *Kaula Upaniṣad*, o qual descreve mais uma lista de textos que compreende as seguintes obras: duas *Tripurātāpanīya Upaniṣad* que tomam como modelo a obra *Nṛsimha-Tāpanīya*; *Tripurā Upaniṣad*; *Ṣatcakra Upaniṣad*; *Bhāvanā Upaniṣad*; e a

Devī Upaniṣad, incluída em uma das cinco partes da *Atharvaśiras*³¹, que parece se basear em uma *Śākta Upaniṣad* original (Warrier, 1999, p. vi; Farquhar, 1920, p. 266-267).

Verificamos nos textos das *Śākta Upaniṣads* um grande número de citações provenientes dos *Samhitā* védicos, sugerindo e criando uma conexão com o passado; outra característica é que apresentam algumas doutrinas do *Advaita Vedānta* com a roupagem da adoração *Śākta* do tipo *Vaidika* (que aceita o *Veda* como autoridade), com ênfase na prática ou *anuṣṭhāna*, em que o objetivo do adorador é alcançar a mesma realização proposta pelo *Vedānta* – a união com *Brahman*. Warrier considera que estas *Upaniṣads* são apenas textos advaiticos disfarçados pelo seu conceito vigente de *Śakti*, nos quais a única diferença é terminológica, pois, no lugar da palavra *Brahman*, são usadas palavras que denotam *Śakti* ou uma de suas encarnações divinas, como *Mahātripurasundarī*, *Sarasvatī*, *Lakṣmī*, *Sītā* ou *Durgā*. O que também reforça o caráter *Advaita* destas obras é a presença de referências ao conceito de *Māyā* (ilusão), *Jīva* (o *ātman* dotado de um corpo), a distinção entre o *Brahman* qualificado e o sem propriedades (*saguṇabrahman* e *nirguṇabrahman*). No entanto tais textos também apresentam conceitos tipicamente *Śāktas* e dos *Tantras*, tais como o *Srividyāmantra* (*ādividyā* ou *Tripurasundarī-mantra*), o conceito de *cākra* (ou centro místico), a adoração do *Śrīcakra* (um *yantra* ou diagrama místico da Deusa) (Warrier, 1999, p. x-xi).

1.17 Śaktismo Medieval Antigo (1000-1300 d.C.) e o Śaktismo Medieval Posterior (1300-1700 d.C.)

O período medieval³², na Índia, é considerado como a idade de ouro do tantrismo, particularmente para os *Śāktas* e Budistas. Madhu Bazaz Wangu situa o período medieval

³¹ Farquhar diz que a *Atharvaśiras* é a reunião de cinco outras *Upaniṣads* sectárias, cada uma delas sendo dedicada a um dos *pañca devas* (cinco deuses) *Viṣṇu*, *Śiva*, *Durgā*, *Sūrya* e *Gaṇeśa* cultuados pelos seguidores da linha *Smārta*. Essa corrente religiosa, que foi chamada de *Pañcayatana Pūjā*, parece ter sido fundada por Śaṅkara, Kumarila ou outro fundador anterior, de acordo com os próprios seguidores *Smārta* (Farquhar, 1920, p. 179-180).

³² Costuma-se utilizar a cronologia europeia (Idade Média, Idade Moderna, etc.) para indicar períodos cronológicos correspondentes indianos, embora não possam ser estabelecidos paralelos culturais ou sociais com base nessa terminologia.

entre os séculos VIII e XIV, considerando ser este um período de efervescência na região indiana central (Assam, Orissa, Madhya Pradesh, Rajasthan, e Gujarat), em termos religiosos (Wangu, 2003, p. 99). Bhattacharyya, por outro lado, situa seu início entre os séculos 1000 e 1300, quando ocorrem a invasão e a expansão dos turcos, sendo este o marco do surgimento do período medieval na Índia (Bhattacharyya, 1996, p. 134). Os turcos provenientes da Ásia Central estabeleceram seu governo em Nova Delhi a partir do ano de 1206, e os Mongóis da Ásia Central a partir do ano de 1526 (Trautmann, 2011, p. 142). A dominação turca se completa até o século XIII e as mudanças engendradas por meios dessas invasões prosseguem ao longo dos séculos por meio dos diversos governantes muçulmanos, mudanças estas que alcançam seu ápice com o império Mughal na segunda metade do século XVI, caracterizando este período com uma cruzada espiritual do Islam, tendo, por decorrência, a destruição de inúmeros templos, monastérios, esculturas e ídolos (Bhattacharyya, 1996, p. 156).

A invasão de turcos e mongóis na Índia trouxe consigo a migração de estudiosos iranianos, artistas, guerreiro, poetas e professores, padrões estéticos e culturais, originando uma cultura indo-persa que repercutiu na arquitetura, na iconografia e na produção de textos. No século IX, por exemplo, mais textos em língua persa foram compostos na Índia do que no Irã (Trautmann, 2011, p. 142). No contexto *Śākta*, a presença de referências encontradas nos escritos de Albiruni, por volta de 1030, demonstrou a existência de templos independentes dedicados a deusas no norte da Índia, enquanto que, no sul da Índia, inscrições Chola indicam duas variedades de templo, os *Srikoyil* e os *Tirumuṛam*, denotando locais distintos para deidades femininas e masculinas.

Ao mesmo tempo em que vários templos foram destruídos em algumas regiões, muitos outros foram erigidos, e Bhattacharyya enumera uma extensa lista de templos construídos para adoração de diferentes aspectos da deusa em diferentes partes da Índia, assim como de importantes esculturas deste período, que não iremos reproduzir aqui. Essa informação é relevante na medida em que dimensiona a popularidade e a expansão de cultos às distintas deusas por todo o território indiano (Bhattacharyya, 1996, p. 150-152).

Um marco importante para esse contexto religioso é a constatação da influência dos credos islâmicos nas estruturas religiosas indianas. Acredita-se que durante o sultanado de Delhi o monoteísmo islâmico repercutiu nos credos *Śaivas*, *Vaiṣṇavas* e *Śāktas*, fazendo

com que estes levassem suas tendências monoteísticas ao extremo. Durante o período medieval antigo e posterior são realizados numerosos comentários aos antigos textos, em que cada escola passou a projetar sua própria visão e credo sobre obras anteriores. Assim, surgem concepções como a de que *Viṣṇu* “passa a ser considerado como sendo o *Brahman* Supremo desde os *Vedas*”, e o mesmo sucede com outras divindades. Surgem nesse período grandes religiosos e filósofos dos distintos credos, e entre os *Śāktas* podemos citar inúmeras personalidades, tais como Maheśvarānanda, Puṇyānanda, Nayanānanda, Svatantrānanda, Brahmānanda, Rāghavabhaṭṭa, Kakṣmaṇa Deśikendra, Bhāskararāya, Parivrākācārya, Pūrṇānanda, Kṛṣṇānanda Āgamavāgīṣa, Nīlakaṇṭha, Navamiśra, Śrīnivāsa Bhaṭṭa, Jagannivāsa, Kāśīnātha Bhaṭṭa (Bhattacharyya, 1996, p. 158).

1.17.1 Os *Purāṇas Śāktas* do período medieval indiano

Embora o tema *Purāṇa* tenha sido tratado antes, cabem ainda algumas considerações relativas ao contexto medieval. Alguns estudiosos consideram que os três *Śākta Purāṇas* mais importantes foram produzidos nesse período: *Devī*, *Kālikā* e *Devībhāgavata Purāṇa* (Parthasarathy & Parthasarathy, 2009, p. 69). O *Kālikā Purāṇa*, já citado, também é muitas vezes considerado um *Tantra*; contém instruções sobre os oferecimentos de sacrifícios humanos e de animais para *Chaṇḍīkā*, e tudo indica que foi escrito por volta do século XIV (Payne, 1997, p. 46).

Estes *Śākta Purāṇas* oferecem uma imagem ainda mais explícita da identificação entre a Grande Deusa dos *Śāktas* e o Ser Supremo. Também elaboram as façanhas da *Devī* em um nível maior de detalhes e expandem suas características, sua mitologia, emanações e métodos práticos de adoração, muitas vezes não mencionados ou apenas aludidos nos *Purāṇas* mais antigos (Bhattacharyya, 1996, p. 164).

- No *Devī Purāṇa*, por exemplo, a deusa é concebida como a deusa da vitória e é conhecida por nomes como *Jayā*, *Vijayā*, *Aparājitā*, *Jayantī* etc., sendo associada com a destruição de demônios como *Ghora*, *Subala*, *Ruru* e outros.
- No *Kālikā Purāṇa* não há descrição deste tipo de combate, embora exista referência à morte do demônio *Mahiṣa*.
- No *Devī Bhāgavata* registra-se a luta de *Devī* com *Mahiṣāsura*, *Śumbha-Niśumbha*, *Durgama* e *Aruṇa*.

No *Devī Bhāgavata Purāṇa* encontramos a afirmação de que as inúmeras deusas locais foram identificadas com a Suprema Deusa. Nele explica-se como, no desenvolvimento da concepção do abrangente Princípio Feminino, as deusas locais passaram a ser concebidas como sendo a manifestação da *Devī Śākta*, como sendo representações de fragmentos de *Prakṛti*, em termos de distintos níveis de manifestação e importância, sendo dadas às deusas mais populares as posições mais elevadas e às deusas locais uma posição secundária.

A partir da concepção da criação do universo, no processo de desdobramento e manifestação da *mūlaprakṛti* em diferentes produções, através de três subdivisões, foi realizada a respectiva associação com as manifestações da deusa, resultando no seguinte esquema (Bhattacharyya, 1996, p. 165):

- *aṃśarūpiṇī*, em que ela manifesta a si mesma em suas manifestações principais, tais como *Durgā*, *Lakṣmī*, *Sarasvatī*, *Sāvitrī* e *Rādhā*.
- *kalārūpiṇī*, na qual ela se divide em partes menores a partir de suas manifestações principais, gerando *Gaṅga*, *Tulasī*, *Manasā*, *Ṣaṣṭhī*, *Maṅgalacaṇḍikā* e *Kālī*.
- *kalāmsarūpiṇī*, quando se manifesta em mais algumas subdivisões, as *grāmadevatās* ou mães das aldeias, ou mulheres folclóricas reverenciadas por algum atributo ou correlação com a deusa.

Na literatura produzida no período medieval – *Purāṇsa*, *Tantras* e algumas versões folclóricas dos épicos – a concepção da deusa se cristaliza e se polariza em duas correntes, que se fundem em alguns contextos mitológicos resultando no Princípio Único. Por um lado, ela incorpora a personificação do poder, a destruidora das forças maléficas, sendo considerada como uma entidade viva na determinação do destino de seus devotos, objeto de medo e reverência, uma forma terrível, guerreira e sedenta de sangue, uma manifestação de vigor e violência, a personificação da energia primordial, não passiva, mas ativa; e, por outro lado, é a própria manifestação da benevolência e das qualidades maternais, a causa da criação do mundo, uma fonte de apaziguamento e de propiciação, sendo considerada como mais do que um simples objeto de amor e devoção (Bhattacharyya, 1996, p. 188).

Na literatura purânica, a vertente benevolente da deusa representada por formas benignas como *Ūma-Pārvatī*, *Buvaneśvarī* se associa à vertente dinâmica e guerreira da deusa, que é predominantemente representada por *Durgā* ou *Kālī*. As duas visões se

fundem e, assim, surgem novas histórias nas quais, em determinadas ocasiões e circunstâncias, a partir de algum aspecto benevolente emerge uma deusa terrível que põe fim ao mal desencadeado por *asuras*, trazendo novamente o universo ao seu equilíbrio. A deusa *Durgā*, originalmente identificada como uma deusa guerreira, aparece também agora como a consorte *Śiva*, protetora dos devotos, sendo cultuada em diversas literaturas, como se evidencia no *Devī Bhāgavata Purāṇa*, *Kālikā Purāṇa*, *Bhāgavata Purāṇa*, *Bṛhaddharma Purāṇa* e no *Rāmāyaṇa* Bengali de Kṛttivāsa, sugerindo que sua adoração, como a temos hoje (*Durgā Pūjā*), floresceu entre os séculos XIV e XVI (Bhattacharyya, 1996, p. 189).

1.17.2 O culto de *Durgā*

Bhattacharyya considera que o culto de *Durgā* se estabeleceu entre os séculos XIV e XVI. Ele se baseou em informações existentes nas obras de Vidyāpati (século XIV-XV), que, no seu *Durgābhaktitarāṅgiṇī*, se refere ao culto de imagens de argila desta Deusa; também há informações detalhadas nas obras de Śūlapāṇi: *Durgotsavaviveka*, *Vāsantiviveka* e *Durgotsavaprayoga* (século XV ou XVI); no *Kālaviveka* de Jīmūtavāhana (século XV); e nos escritos de Śrīnātha, Govindacandra, Raghunadana e outros (século XVI).

As seções *Devīcarita* e *Navadurgāpūjārahasya* do *Rudrayāmala Tantra* fornecem uma história do advento de *Durgā* e os detalhes de sua adoração em conexão com o festival *Navarātri*, e informação semelhante se encontra no *Matsyasūkta* citado no *Prāṇatoṣaṇī Tantra*, que fornece detalhes do festival de outono e apresenta informações sobre as formas da divindade em diferentes partes do país. O *Sāradātilaka Tantra* descreve algumas das formas de *Durgā* e o *Tantrasāra Tantra* também traz uma descrição dessa Deusa, do seu culto e uma lista de cem dos seus epítetos. Segundo Bhattacharyya, há um considerável número de *stotras* e *kavacas* relativos a *Durgā* em vários *Tantras* do período final da Idade Média (Bhattacharyya, 1996, p. 166-167). Há algumas seções em alguns outros *Tantras* – *Māyā Tantra*, *Kālāvilāsa Tantra*, *Rudrayāmala* e o *Matsya Sūkta* – que lidam com a adoração de *Durgā* na sua forma tântrica. No *Māyā Tantra*, a deusa *Jagaddhātri*, uma forma de *Durgā*, é adorada no nono dia da metade brilhante do mês de *Kārtika*, um mês após o *Navarātri* do outono (Chakravarty, 1963, p. 94-95).

No entanto a época específica em que se iniciou a celebração do importante festival de Outono conhecido como *Navarātri* (“as nove noites”), no qual é realizado o culto à Deusa *Durgā* com outras divindades femininas como *Sarasvatī*, *Lakṣmī*, *Kālī* e *Cāmundī*, é incerta.

1.17.3 A relação entre *Durgā* e *Rāma*

Um ponto interessante é a conexão que foi estabelecida entre a corrente religiosa *Vaiṣṇava* e o culto de *Durgā*.

O culto outonal de Durga é o evento mais importante e popular do ano religioso dos Hindus, especialmente em Bengala [...]. Qualquer que seja a data e a forma de origem, a celebração outonal do culto de Śakti, de uma forma ou de outra, é testemunhado por toda a Índia. É conhecida como *Durgā-Pūjā*, no leste da Índia e algumas outras partes, como *Navarātri* e *Rāmalilā* no norte da Índia, e como *Dusserah* ou *Navarātri*, no sul da Índia (Chakravarty, 1963, p. 96-97).

Na literatura Bengali existe uma versão do *Rāmāyaṇa* atribuída a Kṛttivāsa (século XV d.C.), que contém um episódio de adoração de *Durgā* por *Rāma* antes de seu encontro final com *Rāvaṇa*. Segundo Bhattacharyya, a existência de “versões *Śāktas*” para distintas histórias mitológicas se constituía em uma forma de satisfação emocional para os devotos da deusa, fazendo com que nas literaturas regionais inúmeras dessas histórias sejam encontradas e recontadas, no qual se atribui o sucesso do herói à graça da deusa. É interessante notar que no *Adbhuta Rāmāyaṇa* (XXV.29-31), um antigo trabalho apadrinhado pelos *Śāktas* de Kashmir, afirma-se que foi *Sītā* que, assumindo a forma de *Kālī*, matou *Rāvaṇa*. O referido trabalho identifica *Sītā* com o Ser Supremo dos *Śāktas*. A associação *Śāktas* com lendas de *Rāma-Sītā* pode ser rastreada até o *Rāmacarita* de Abhinanda, uma obra do século X, sendo adotada mais tarde por escritores de *Rāmāyaṇa* posteriores. Por exemplo, o *Rāmāyaṇa* escrito no idioma Oriya por *Sārala Dāsa* segue na mesma linha da tradição do *Adbhuta Rāmāyaṇa*, afirmando que *Sītā* em sua forma de *Bhadrakālī* foi responsável pela morte do demônio *Rāvaṇa*; encontra-se uma versão semelhante no *Jaiminibhārata* e em outros *Rāmāyaṇa* Bengalis. Também de acordo com as lendas populares de *Rāma* da região de Mathura foi *Sītā* quem matou *Rāvaṇa*; e depois

de cumprida essa tarefa ela e *Rāma* teriam seguido para Calcutá ao invés de Ayodhya e se estabeleceram lá como *Kālī-Māī* (Bhattacharyya, 1999, p. 131).

No início do texto do *Adbhuta Rāmāyaṇa* (I.18) afirma-se que Vālmikī prometeu recontar a essência do *Sītā Māhātmya*, que identifica *Sītā* com a Natureza (*prakṛti*), e cita o *Bhagavad Gītā* 4.7, com modificações: “Sempre que houver um declínio no *dharma*, um aumento da injustiça, o Um verdadeiro, a *Prakṛti*, vem à existência”. Vālmikī teria composto dois *Rāmāyana*, um em um milhão de versos para o uso dos deuses e dos videntes e outro em vinte e cinco mil versos para o uso pelos seres humanos na terra (Coburn, 2009, p. 39).

Coburn cita uma pesquisa realizada por Madeleine Biardeau sobre a análise da árvore sagrada *śamī* (da qual eram feitos os bastões cujo atrito produzia o fogo ritual) e do búfalo sacrificial no *Mahābhārata*, tentando compreender a ligação entre os dois festivais de outono dedicados a *Durgā* e a *Rāma* – *Navarātra* e *Rāma Līlā*, bem como para compreender a inserção dos dois hinos de *Durgā* no *Mahābhārata*. Biardeau cita que, na tradição posterior, *Rāma* recebeu a bênção de matar *Rāvaṇa* da deusa *Durgā* no oitavo dia do *Durgā-Pūjā*, o dia tradicional do sacrifício do búfalo, e que ofereceu depois um *pūjā* à árvore *śamī* no décimo dia (*dasarā*) do festival (Coburn, 2009, p. 41-42).

1.17.4 Śakti na corrente Vaiṣṇava

Durante o período medieval mesmo aqueles que não se consideram como *Śākta* não hesitaram em propagar o “espírito do Śāktismo”, adotando ideologias *Śākta* como um meio de aproximação ou expansão social. O tantrismo *Śākta* exerce neste tempo uma grande influência nas práticas e ideias *Vaiṣṇava*. Verifica-se isto no *Vaiṣṇavismo Sahajiyā* (séculos XIII e XIV), no qual *Rādhā* e *Viṣṇu* aparecem como símbolos dos princípios cósmicos feminino e masculino, no mesmo sentido em que o par *Śiva-Pārvatī* aparece na literatura tântrica; *Rādhā* também surge como uma força motriz do *vaiṣṇavismo* nas obras de Jayadeva (*Gītagovinda*, século XII) e no *Brahmavaivarta Purāṇa* (século XIII) (Bhattacharyya, 1996, p. 144; Bhattacharyya, 2005, p. 59-60).

A deusa *Lakṣmī* surge em um texto *Śākta* composto entre os séculos IX e XII, o *Lakṣmī Tantra*, no qual a doutrina da *Śakti* recebe uma posição tão elevada que filósofos *śākta* e comentaristas posteriores, como Bhāskara Rāya, Nāgeśa Bhaṭṭa, Appaya Dīkṣita e outros,

não só mencionam como o citam como uma obra importante para a compreensão do Śāktismo da mão esquerda, do sistema *Pañcatantra* (Bhattacharyya, 1999, p. 216). O *Lakṣmī Tantra* revela como elementos tântricos influenciaram o Vaiṣṇavismo, ensinando os métodos de adoração de *Lakṣmī* como representação da *Śakti* Suprema e suas diversas manifestações; descreve a relação de *Lakṣmī-Narayana* em termos similares ao par tântrico *Śiva-Śakti*, e segue em uma interminável descrição de elementos e concepções *Śāktas* cobertos por uma bandeira *vaiṣṇava*, em que a deusa é subordinada a *Viṣṇu*. Além do *Lakṣmī Tantra*, o culto de *Rādhā*, uma das manifestações de *Lakṣmī*, se torna popular neste período, tendo suas histórias e iconografia desenvolvidas no *Bhāgavata Purāṇa* (século X), no *Gītagovinda* de Jayadeva (século XII) e no *Brahmavaivarta Purāṇa* (século XIII) (Parthasarathy & Parthasarathy, 2009, p. 73-75).

1.17.5 *Śakti* na corrente *Śaiva*

A partir do século X o Śaivismo e o Śāktismo se fundiram teoricamente em muitos aspectos, embora entre os *Śaivas* a figura de *Śiva* seja mais relevante (Parthasarathy & Parthasarathy, 2009, p. 77). Há diversas escolas *Śaiva*, sendo três as divisões mais importantes: o *Śaiva* de Kashmir; o *Vīraśaiva*; e o *Śaiva Siddhānta* (*ibid.*, p. 76). Nestas escolas, a *Śakti* assume três distintas concepções:

- A filosofia conhecida como *Śaktiviśiṣṭādvaitavāda*, da escola *Vīraśaiva*, propõe que a não-dualidade de *Śiva* é qualificada pela *Śakti*, ou seja, a *Śakti* é o poder eternamente residente em *Śiva* e é seu atributo inseparável, sendo seu princípio criativo último, *Mūlaprakṛti* ou *Māyā*. Nesta concepção, no processo de criação, *Śiva* concede sua própria natureza à *Śakti*, e neste aspecto diferenciado ele se torna o agente do mundo manifesto (Bhattacharyya, 1999, p. 221).
- Os seguidores do Śaivismo de Kashmir, que atingiu seu pleno desenvolvimento no século IX, formularam uma forma peculiar de Śāktismo monista conhecido como *Śāktiyadvayavāda*, segundo a qual *Śakti* não é diferente de *Śiva*, e o mundo material é *pariṇāma* ou conseqüência de *Śakti*. O Ser Supremo é ao mesmo tempo estático e dinâmico, imutável e mutável, sendo *Śakti* o aspecto dinâmico do poder que se manifesta no mundo (Bhattacharyya, 1999, p. 220; Bhattacharyya, 2005, p. 248). No processo de criação o criador é *Svatantraya-Śakti* (o Poder que surge por si próprio)

que se divide em *Prakaṣa* e *Vimarṣa*, ou seja, a consciência universal (*Śiva*) e o poder de ação (*Kriya Śakti*); o *Svatantraya-Śakti* é que materializa e cria o mundo.

- Na escola *Śaiva Siddhānta* do sul da Índia *Śiva* é considerado a causa eficiente ou operativa do mundo, mas não a sua causa material. Este papel é desempenhado pela *Śakti (Māyā)*, considerada a causa material do universo. Com base no *Satkāryavāda* do *Sāṅkhya* os seguidores desta escola consideram que o imaterial *Brahman* não pode ser considerado como a causa do mundo material, por isso *Māyā* é considerada a causa do mundo material; porém, sendo inconsciente, é a orientação de *Śiva* que age sobre ela através de sua *cit-śakti*. Sendo assim guiada, *Māyā* projeta de si mesma os *tattvas* que constituem o universo (Bhattacharyya, 1996, p. 147). Embora esta escola tenha se propagado no século XIII através do estudioso Maikandadeva, existem inscrições Pallava que datam do século VII no qual já se encontravam alguns princípios desta escola (Parthasarathy & Parthasarathy, 2009, p. 78).

1.17.6 O movimento *Nātha* e a *Śakti*

Há outro movimento *Śaiva* deste período, chamado *Nātha*, que é associado ao Śāktismo. Uma de suas correntes é proveniente do Punjab, Uttar Pradesh, Bihar e Nepal, amalgamado com as principais religiões existentes nas referidas regiões; a outra foi constituída pelos *Nātha-yogīn* da região de Bengala e Assam, de onde se originou o *Haṭha Yoga* tradicional. *Nātha*, que significa “protetor”, é o nome dado tanto ao movimento como aos seus líderes ou mestres. *Śiva* era considerado o mestre primordial dessa linhagem, ou seja, o *Ādi-Nātha*. Fragmentos de literatura medieval *Nātha* preservados na língua bengali revelam que o *Nātha* era originalmente um culto primitivo da Deusa-Mãe que se expandiu a partir de Bengala. Analisando os *Nātha-yogīn* do norte indiano, sua literatura regional e sua variedade de mitos e lendas, tudo parece indicar que este movimento em sua forma desenvolvida também tinha se amalgamado com o culto *Śākta* (Bhattacharyya, 1996, p. 162-163). No comentário de Jayaratha do *Tantrāloka* de Abhinavagupta afirma-se que a corrente do *Kulācāra tantra* foi introduzida por Matsyendranātha ou Mīnanātha, e, de acordo com o *Gorakṣasiddhānta-saṃgraha* e o *Tantrarājatantra*, os *Tantras* foram introduzidos na terra por nove *Nāthas* (Bhattacharyya, 1996, p. 158).

De acordo com o *Kaulajñānanirṇayā*, obra do século XI, os *Tantras Kaula* foram introduzidos por Matsyendra Nātha, provável fundador do *Yoginī-kaula* de Kāmarūpa. Existiam semelhanças entre as escolas *Yoginī-kaula*, os *Tantras* Budistas da classe *sahajiyā* e os *sahajiyās Vaiṣṇavas*, em que esses grupos acreditavam na união dos dois princípios complementares – *Śiva-Śakti*, *Prajña-Upāya*, *iḍā-piṅgalā* – e no corpo como veículo para alcançar a verdade. Havia numerosas escolas *Kaula* neste período: *Vṛṣanottha*, *Vahini*, *Sadbhāva*, *Padottiṣṭha*, *Mahā*, *Siddha*, *Jñānanirṇīti*, *Siddhāmṛta*, *Shṛṣṭi*, *Candra*, *Śaktibheda*, *Ūrmi*, *Jñāna* etc. Os aspirantes destes grupos acreditavam no uso da energia psíquica para realizar a união dos dois princípios; e para eles o corpo era reconhecido como a morada de toda a verdade e o meio pelo qual se poderia perceber a Realidade (Bhattacharyya, 1999, p. 226-228). Dentro dessa tradição, no *Haṭha Yoga* tradicional, passou-se a aceitar que a *Śakti* se manifestava dentro do corpo humano sob uma forma específica, *Kuṇḍalinī*.

1.17.7 Literatura do Tantrismo Medieval *Śākta*

Ao realizar a presente pesquisa foi possível constar a existência do culto à deusa em três níveis distintos: o primeiro, que podemos designar como “culto às deusas” inclui a religião que aceita o princípio divino feminino em um nível mais amplo, sendo abordado por diferentes escrituras e períodos históricos abarcando toda e qualquer manifestação de *devīs*; o segundo, no qual uma deusa adquire realce, adquirindo certa independência, surgindo mitos específicos, hinos e formas de culto individualizadas de uma divindade feminina; o terceiro, denominado como *Śāktismo*, no qual ela é a Suprema Realidade, superior a tudo, a criadora de tudo e que está além de sua própria criação, reconhecida como sendo o próprio *Brahman*. O *Śāktismo* inclui a abordagem tântrica *Śākta*.

Embora alguns estudiosos se refiram aos termos *Śāktismo* e *tantrismo* como sendo uma única coisa, isso é um equívoco; pois, embora possamos dizer que ambos possuem intersecções, são coisas bem distintas, na medida em que no *Śāktismo* a *Śakti* é dominante e superior ao aspecto masculino inativo, e em certas correntes tântricas isso não ocorre. Conforme a abordagem tântrica considerada, ela pode aparecer a um *deva* específico estabelecendo uma relação de igualdade, ou aparece em uma posição inferior aos *devas* masculinos (Tigunait, 1998, p. 28).

Embora o Śāktismo tântrico tenha suas raízes antes e durante o período medieval indiano, o tantrismo *Śākta* entrou em uma fase mais visível de desenvolvimento após o início da era moderna, talvez como resultado de uma maior interação entre a Índia e a Ásia Ocidental, da ascensão do budismo *Mahāyāna* e do crescimento do *Śaivismo Pāśupata* e de outras seitas (Joshi, 2002, p. 42). A religião *Śākta* adquire inúmeras subdivisões, tais como *Kāmata*, *Hadīmata*, *Kālīmata*, e diversos métodos de adoração conhecidos como *samayācāra*, *vāmācāra*, *cīnācāra*, além de uma volumosa quantidade de textos relacionados com as *Daśamahāvidyās* (Parthasarathy & Parthasarathy, 2009, p. 69).

Por volta do século XIII os *Tantras* tinham assimilado um número muito grande de cultos de origens diversas, com características regionais, tribais e sectárias. Muitas de suas linhas assumiram um caráter completamente *Śākta*. A partir do século XIV os cultos tântricos *Śāktas* tinham se amalgamado às demais práticas religiosas do hinduísmo. Desde muito antes, as lendas relacionadas com a Deusa começaram a receber muita atenção na literatura popular, como nas histórias de Kālidāsa. O Śāktismo de Bengala produziu vários outros poetas que, em hinos de grande poder e encanto, celebravam a Deusa em todos os seus variados enfoques e manifestações. Chaṇḍīdās, famoso poeta de Bengala, que viveu aproximadamente entre 1380 e 1420, muitas vezes foi considerado como um *Śākta*, por seus trabalhos. Seu nome significa “servo da deusa Chaṇḍī”, e ele herdou de seu pai a posição de sacerdote do templo de Vāsulī Devī. Entre as suas obras mais famosas estão o *Mukundarāma*, também conhecido como *Kavirakaṅkan* ou “jóia dos poetas”, e o seu principal poema, *Chaṇḍī*.

Radhakrishnan menciona a existência de 77 *āgamas* que pertencem ao culto *Śākta*, que podem ser divididos em 5 *śubhāgamas* ou *samayāgamas*, que ensinam práticas que conduzem ao conhecimento e à liberação; 64 *kaulāgamas* que ensinam práticas que pretendem desenvolver poderes mágicos; e 8 *misrāgamas* que visam ambos objetivos (poderes e liberação) (Radhakrishnan, 1999, vol. 2, p. 735). Informações semelhantes são encontradas nas obras de Bhattacharyya e de Parthasarathy & Parthasarathy (Bhattacharyya, 1996, p. 187; Parthasarathy & Parthasarathy, 2009, p. 69).

O Śāktismo é exaustivamente tratado nas obras de Abhinavagupta: *Tantrāloka*, *Mālinīvijayavārttika*, *Parātriṃśikavivaraṇa*, *Pratyabhijñā-vivṛttivimaṅjarī*. Os aspectos místicos, teológicos, epistemológicos, psicológicos e metafísicos dos *Śaiva-Śākta Āgamas*

foram discutidos na obra de Kṣemarāja, o *Pratyabhijñahṛdaya*; no *Mahārthamañjarī* de Gorakṣa; e outros textos desse período.

A literatura suplementar ao grupo de *Tantras Yāmalas* (*Brahma, Rudra, Jayadratha, Piṅgalāmata*) (estabelecidos por volta do século XIII) possui uma orientação relacionada à cultura tântrica *Śākta* (Bhattacharyya, 1999, p. 227). Os *Yāmalas* principais são em número de oito. Supõe-se terem vindo à existência entre os séculos VI e XI, tendo sido desenvolvidos com a adição de cultos de vários *devas* assumindo um caráter *Śākta* por volta do século X (Parthasarathy & Parthasarathy, 2009, p. 68).

O *Sammoha Tantra* assumiu seu formato final por volta do século XIV. Ele faz uma descrição de várias tradições e mantras do *Kālikāmata*, faz uma classificação geográfica dos *Tantras* em quatro regiões (Kerala, Kaśmīra, Gauḍa e Vilāsa), faz um relato detalhado das *Vidyās* ou deusas (em número próximo aos 100) e de cultos pertencentes a diferentes escolas e mostra que os *Tantras* deste período haviam assumido um perfil *Śākta* completo, e houve uma grande assimilação de cultos de várias origens regionais, tribais e sectárias (Parthasarathy & Parthasarathy, 2009, p. 69).

Existem textos tântricos *Śāktas* ou com uma conotação *Śākta* que são relevantes e que ocupam um lugar muito importante na ampla literatura tântrica, assim como muitos estudiosos (Bhattacharyya, 1996, p. 176). Dentre eles podemos citar alguns:

- As obras tântricas atribuídas a Śaṅkarācārya, como o *Saundaryalahari* e um conjunto de hinos à Deusa;
- *Tantrāloka*, do estudioso Abhinavagupta;
- *Sāradātilaka*, de Lakāṣmaṇa Deśika;
- *Kāmyayantrōddhāra* foi composto provavelmente por volta do século XIV d.C., do sábio tântrico de Bengala Mahamahopadhyaya Parivrājākācārya;
- O comentário sobre o *Saundaryalahari* (atribuído a Śaṅkarācārya) realizado por Lakāmīdhara, um dos poetas da corte de Prataparudra Cajapatī de Orissa (1497-1539), comentário este que contém informações valiosas sobre as manifestações da *Śakti*;
- *Sāktānandatarangiry* de Brahmānandagiri, que trata de vários ritos a serem realizados em conexão com a adoração da *Śakti*, e o *Tārārahasya*, que trata da adoração da deusa *Tāra* em suas várias formas, composto no século XVI;

- *Śāktakarma*, *Śrītattvacintāmaṇi*, *Śyāmārahasya*, *Tattvānandatarāṅgiṇī*, *Saṅkarmollāsa*, etc., atribuídos ao discípulo de Brahmānandagiri, Pūrnānanda;
- *Mantramahodadhī* de Mahīdhara, composto no ano de 1589;
- *Puraścaraṇadīpikā* e o *Kulapūjanacandrikā* de Candrasekhara, composto por volta do século XVI;
- O *Tārārahasya-Vaṛttikā* atribuído a Śaṅkara Āgamācārya, início do século XVII;
- O *Tantrasāra* de Kṛṣṇānanda Āgamavāgīśa, que é considerada a mais abrangente e popular das inúmeras compilações que são conhecidas em Bengala;
- *Āgamatantravilāsa*, do final do século XVII, de Raghunātha Tarkavāgīśa;
- *Śivārcaṇasaṃhitā*, *Caṇḍisaparyā-kramakalpavallī*, dentre outras obras de Śrīnivāsa Bhaṭṭa Gosvāmin;
- Dos escritores do século XVII também deve ser feita referência a Navasiṃha Ādyānandana, autor do *Tantracintāmaṇi*, *Kulamuktikallolinī*, *Puṣparatnākaratantra* etc.

Finalizamos esta breve lista com Nīlakaṇṭha, da região de Maharashtra, que em meados do século XVIII realizou o importante comentário *do Devī-Bhagāvata Purāṇa* utilizado por Cheever Mackenzie Brown, para sua tradução e análise do *Devī Gīta*. Nīlakaṇṭha também fez um comentário do *Kātyāyanī Tantra* e compôs dois outros trabalhos independentes, o *Śaktitattva-vimarśinī* e o *Kāmakalā-rahasya*. Chakravarty considera que o especial valor do comentário de Nīlakaṇṭha sobre o *Devī-Bhagāvata Purāṇa* reside no fato de que, incidentalmente, ele procura elucidar “a verdadeira natureza e a suprema importância do culto da mãe divina, que é procurada ao ser identificada com *Brahman*” (Chakravarty, 1999, p. 70-71).

Vemos, assim, que existe um volume imenso de textos tântricos *Śāktas* ou com elementos da tradição *Śākta*. Isso mostra a grande importância que tal corrente religiosa teve nesse período.

1.17.8 Tantrismo Medieval *Śākta*

A doutrina *Śākta* tântrica possui uma teoria extremamente elaborada. De acordo com as obras *Śivardṛṣṭi* (III.7), *Īśvarapratyabhijñā* (I.5.14) e *Pratyabhijñāhṛdaya* (IV), a evolução cósmica começa a partir de um estado de equilíbrio entre *Śiva* e *Śakti*, em que ela é

concebida como a essência da forma, sendo chamada *Prakāśa-Vimarśamāyā*. Dos numerosos significados do vocábulo *vimarśa* é vibração, e o termo é utilizado para descrever o dinamismo de *Śakti*; enquanto *Śiva* é representado por *prakāśa* (o esplendor ou brilho). Aplicando-se essa terminologia a um homem, *prakāśa* corresponde à sua consciência, e o dinamismo de suas faculdades mentais e intelectuais é *vimarśa*. Enquanto energia primordial, a *Śakti* se torna *vimarśa*, a vibração ou energia dinâmica do Absoluto produzida com o movimento do qual o universo vem à existência. As modalidades importantes de manifestação da *Śakti* são *Cit* (inteligência), *Ānanda* (bem-aventurança), *Icchā* (desejo), *Jñāna* (conhecimento) e *Kriyā* (ação). Com o desdobramento de *Śakti* o mundo surge e simultaneamente ela permanece velada como se tivesse desaparecido (Bhattacharyya, 1996, p. 146). Essa teoria proporciona uma fundamentação para um aspecto importante da doutrina *Śākta*: o som (*śabda*) é uma manifestação primordial da Deusa; e através do som é possível estabelecer contato com ela. Esse princípio é a base das práticas *Śākta* de recitação de sons especiais (que não são palavras), bem como da meditação utilizando certos sons cósmicos, os *nāda*. Devemos nos lembrar que, nos *Vedas*, a deusa da palavra, *Vāc*, era extremamente importante, sendo a base do poder criativo de *Prajāpati*. Nos *Tantras* essa ideia se transformou na valorização do som, como manifestação primordial da *Śakti*.

Outra concepção que permeia muitas escolas do *Tantra* é a ideia da produção do universo como uma mistura dos princípios masculino e feminino (a consciência inativa, associada a *Śiva*, e o princípio ativo, associado à *Śakti*), conceito este inspirado pela filosofia *Sāṅkhya*, na qual toda realidade é o resultado da união dos dois princípios *Puruṣa* (consciência) e *Prakṛti* (a natureza, essência primordial e envolvente de todas as coisas). A energia dos *devas*, a exemplo de *Viṣṇu* e *Śiva*, passou a ser personificada como uma Deusa e identificada com a *Prakṛti*, a fonte primária do universo. Todas as relações conjugais entre *Devī* e seus consortes passaram a simbolizar a união mística dos eternos princípios, matéria e espírito, que produzem o mundo. A *Śakti* passou a ser identificada como a *Prakṛti*, causa instrumental e material, e *Śiva* passou a ser identificado com *Puruṣa*, a causa final do mundo (Payne, 1997, p. 77-78). No entanto é necessário lembrar que no *Sāṅkhya* a Natureza não é um ser consciente, portanto, não pode ser uma divindade; e *Puruṣa* também não é interpretado como um *deva*.

Embora existam os aspectos muito obscuros tanto no Śāktismo como nos demais ramos do movimento tântrico, os *Tantras* não deixam de ser considerados “repositório de uma doutrina filosófica elevada”, visto conterem a revelação dos meios pelo qual a verdade poderia ser alcançada por meio de desenvolvimento do corpo material, psíquico e espiritual, e pela realização do Ser, como assinala Woodroffe na obra “Princípios do *Tantra*” (Payne, 1997, p 75).

A religião *Śākta*, como as outras abordagens devocionais hindus, procura estabelecer um contato direto entre o devoto e sua divindade. A prática devocional de *Devī* no Śāktismo era acompanhada por inúmeras atividades, tais como oferecimentos através do fogo (*homa*), festivais como o *Navarātra*, recitação de *mantras* e *stotras* (hinos), rituais de adoração (*pūja*) domésticos, votos (*vratas*), peregrinações aos lugares sagrados (*Śakti-pīthas*) e outras práticas (Dhawan, 1997, p. 203). Durante este período foram desenvolvidos diagramas para meditação (*yantras*) e *maṇḍalas* (figuras com elementos circulares e quadrangulares) para servir como as moradas simbólicas de aspectos particulares da Deusa. Nos *Tantras*, os *yantras* são considerados como superiores às imagens antropomórficas, porque representam a forma sutil (*sūkṣma*) e densa (*sthūla*) de *Devī*; embora a tradição tântrica atribua formas específicas à Deusa, ela, no entanto, pode assumir qualquer forma à vontade.

Os *Tantras Śāktas* também incorporaram a *Kuṇḍalinī Yoga* em seu sistema em algum momento anterior ao século X. Segundo Joshi, o conceito básico do *Kuṇḍalinī Yoga* é reconhecimento da existência do Poder Supremo do universo (*Śakti*) dentro do corpo humano, onde se encontra em um estado estático ou adormecido. O objetivo do *Kuṇḍalinī Yoga* no tantrismo, segundo Joshi, seria o despertar dentro do corpo dessa energia suprema, *Kuṇḍalinī*, através de várias práticas. Tais noções são claramente indicadas no *Devī Purāṇā* (X.9.7-8), no *Saundarayalaharī* de Śaṅkarācārya (IX.10) e no *Mālatī Mādhava* de Bhavabhūti (V.1). Esta última obra também se refere ao sistema de *nyāsa* (V.21) – a purificação e infusão dos poderes divinos nas diversas partes do corpo, através da recitação de *mantras* – que é outra prática tipicamente tântrica (Joshi, 2002, p. 50).

Algumas linhas tântricas adicionam práticas que eram consideradas contrárias à ortodoxia védica e que faziam uso de elementos associados aos sentidos e ao desejo. Referências oriundas de obras como o *Mattavilāsa Prahāsa*, atribuído a

Mahendrarvarman, e o *Karpāra Mañjari* de Rajasekhara, transmitem o conhecimento dos ritos dos *Pañca Makāras*, ou seja, “os cinco que têm a letra *m*”: *madya* (vinho), *maithuna* (sexo), *mudrā* (cereais tostados, ou gestos rituais), *matsya* (consumo de peixe) e *māṃsa* (consumo de carne). Esses rituais tântricos se tornaram bastante difundidos, sendo associados ao tantrismo *Śākta* (Payne, 1997, p. 45).

1.17.9 Os *Śākta Pīṭhas* nos *Tantras*

Os *Śākta Pīṭhas*, ou “assentos da deusa”, são certos locais especiais de peregrinação e de adoração da Deusa associados mitologicamente aos pontos onde as partes de *Satī* caíram ao solo quando seu corpo, transportado por *Śiva*, foi cortado pelo disco de *Viṣṇu*. Esses locais são também chamados de *devīsthānas* no *Tantra*; e em outras fontes é comum utilizar-se o termo *tīrtha* (literalmente, “caminho”). Às vezes se utiliza, no entanto, a designação *pīṭha* para locais principais e exclusivos da deusa, e *tīrtha* para locais secundários, ou dedicados aos deuses masculinos, ou locais mistos dedicados a deuses e deusas (Bharati, 1975, p. 86).

Subhendugopal Bagchi esclarece que os *devīsthānas* são de dois tipos: *upapīṭha*, quando se referem aos lugares associados com as partes do corpo de *Devī*; e *siddhapīṭha*, no caso dos lugares onde viveu ao menos um *sādhaka* que atingiu a realização ou *siddhi* (perfeição). Bagchi cita o *Tārāpīṭha*, nome do *siddhapīṭha* tradicional localizado no oeste de Bengala, considerado como o lugar onde os sábios *Vāmadeva* e *Vaśiṣṭha* alcançaram *siddhi* (Bagchi, 1980, p. 1).

A mesma história contada nos *Purāṇas* sobre o surgimento dos diversos *pīṭhas* a partir do corpo de *Satī* é contada nos *Tantras*, e não há grandes mudanças em relação ao número e localização dos *pīṭhas* descritos nas duas literaturas. No entanto, no *Tantra* introduziu-se um importante ritual conhecido como *Pīṭhanyāsa* (a aplicação ou colocação dos assentos), descrito no *Pīṭhanirṇaya* ou *Mahāpīṭhanirūpana* (uma parte no *Tantracūḍāmaṇi*). Esse ritual consiste na identificação das várias partes do corpo do praticante (*sādhaka*) com as partes do corpo da deusa, resultando no que podemos chamar de peregrinação interna. Essa identificação consiste em práticas de *nyāsa*, infusão de energia divina no corpo, por meio de *mantras* e visualização (Sircar, 2004, p. 7).

CAPÍTULO 2

O *DEVĪ GĪTĀ* DO *DEVĪ BHĀGAVATA PURĀṆA* E A DEUSA *BHUVANEŚVARĪ*

2.1 Um *Purāṇa* dedicado à Deusa

Como já comentamos anteriormente, a tradição textual purânica é extremamente rica em tradições mitológicas e teológicas e reflete grandes mudanças ocorridas dentro da tradição Hindu, no período medieval e no anterior. O *Devī Bhāgavata* pertence a este gênero de textos sânscritos conhecidos como *Purāṇas*, e descreve eventos, tanto divinos quanto humanos, narrando os grandes acontecimentos do passado. Concentra-se especialmente em relatos que procuram revelar a constituição da realidade. Nele também se encontram antigas tradições que procuram revelar a sabedoria divina e ajudar a explicar a condição humana (como a guerra ou a morte). O *Devī Bhāgavata* é uma dessas grandes narrativas que tanto revela a natureza da existência finita com as dores que a acompanham, como prescreve as maneiras para lidar com tal sofrimento e superá-lo.

O *Devī Bhāgavata* centra-se no divino, na Realidade Última, como um ser feminino, e quer mostrar que essa divindade é verdadeiramente suprema. A intenção desta obra é tanto o de mostrar a superioridade da deusa em relação às divindades masculinas, como esclarecer sua natureza. Ao apresentar a Deusa, o *Devī Bhāgavata* se baseou fortemente em concepções presentes em textos purânicos *Śaktas* anteriores, que descrevem grandes feitos realizados por *Devī*, como, por exemplo, o *Devī Māhātmya* do *Mārkaṇḍeya Purāṇa*.

Como foi anteriormente apresentado, no *Devī Māhātmya* a Deusa é frequentemente descrita como terrível, na forma de uma guerreira, extremamente violenta e sanguinária, e ao mesmo tempo como a energia existente em todos os seres, como supremo poder criador, controlador e destruidor do universo. No final do *Devī Māhātmya* a deusa promete continuar a proteger o mundo em épocas futuras, exaltando as virtudes de sua adoração, preparando, deste modo, seus devotos para o surgimento de novas narrativas. O *Devī Bhāgavata* reconta os mitos narrados no *Devī Māhātmya* duas vezes, porém nele a deusa se

apresenta em sua forma suprema como a benevolente Mãe do Mundo, tornando-se uma consoladora dos seus devotos e uma manifestação da sabedoria (Brown, 1999, p. 8). As duas novas narrativas dos antigos mitos se encontram nas passagens V.8.27-V.9.38 e X.12.3-25 do *Devī Bhāgavata* (Brown, 2001, p. 20), constituindo, assim, duas novas versões do *Devī Māhātmya*, confirmando a transformação de *Devī*, de uma deusa principalmente marcial, na Mãe do mundo maternal de infinita compaixão (Brown, 1992, p. 11). Neste recontar dos acontecimentos o *Devī Bhāgavata* amplia os mitos em muito maior extensão e detalhes, como também traz reflexões filosóficas de natureza *Śākta*, esclarecendo e elaborando a natureza da deusa.

De acordo com a maioria dos autores consultados, o *Devī Bhāgavata Purāṇa* é considerado como um *Upa-Purāṇa*, mas os *Śāktas* consideram a obra como um dos *Mahā-Purāṇas*. Para os *Śāktas*, o *Bhāgavata Purāṇa* (que é *Vaiṣṇava*) é considerado um *Upa-Purāṇa* (Brown, 1999, p. 7).

A palavra *Bhāgavata* significa aquilo que é relacionado a *bhagavat*; e *bhagavat* significa aquilo que é glorioso, divino, adorável, venerável, sagrado. É um adjetivo aplicado, na literatura indiana, a deuses ou santos; pode ser usado no masculino, no feminino e no neutro; não designava originalmente qualquer corrente religiosa específica, sendo um termo utilizado, por exemplo, pelos Budistas nos títulos de seus escritos sagrados (Monier-Williams, 1979, p. 743). No *Kathāsaritsāgara* é um epíteto de *Śiva*; na literatura budista é aplicado ao *Buddha* ou a um *bodhisattva*; no *Bhagavad-Gītā* e no *Bhāgavata-Purāṇa* é aplicado a *Viṣṇu-Kṛṣṇa*.

O *Devī Bhāgavata Purāṇa* também é conhecido como *Śrīmad Devī Bhāgavatam*. A palavra *śrīmat* significa belo, encantador, amável, agradável, esplêndido, glorioso, auspicioso, ilustre, venerável. É um adjetivo que, assim como *śrī*, é usado como prefixo dos nomes de pessoas eminentes ou de obras importantes. Os lexicógrafos associam esse tratamento honroso especialmente aos *devas Viṣṇu* e *Kubera*; os textos budistas fazem outras associações (Monier-Williams, 1979, p. 1100). Assim, não se deve supor que o prefixo *Śrīmad*, ou a palavra *Bhāgavata*, que faz parte do título deste *Purāṇa*, tenha uma conotação *Vaiṣṇava*, nem que indique ter imitado ou se baseado no *Bhāgavata Purāṇa Vaiṣṇava*, ou que tenha usurpado seu título.

O *Devī Bhāgavata Purāṇa* é considerado um dos mais importantes dentre os *Śākta Purāṇa*. Este *Purāṇa* pode ter sido escrito entre os séculos IX e XIV d.C. Ushas Dev situa a composição do *Devī Bhāgavata* em torno do século XI ou XII (Dev, 1987, p. 41); Farquhar entre 900 e 1350 d.C. (Farquhar, 1920, p. 269); e Hazra delimitou o período de composição até o décimo primeiro ou décimo segundo século d.C. (Hazra, 1963, vol. 2, p. 346). De acordo com Mackenzie Brown, a maior parte do *Devī Bhāgavata Purāṇa* poderia ter sido composta no século XII d.C. No entanto, segundo este autor, é difícil colocar a redação final do *Devī Gītā* antes do século XIII, ao levarmos em consideração as ideias filosóficas específicas e outras obras literárias que apresentam aspectos comuns. A data mais recente sugerida para o *Devī Bhāgavata Purāṇa* seria o século XVI (Brown, 1999, p. 4).

Esta obra contém 18 mil versos distribuídos em 318 *adhyāya* (capítulos) organizados em 12 *skandhas* (livros) (Vijñanananda, 2007, p. vi-xvi). Provavelmente o *Devī Bhāgavata Purāṇa* tenha sido escrito na região de Bengala, tendo em vista o estilo de sua composição e referências geográficas que contém.

O autor (ou autores) do *Devī Bhāgavata* parece ter sido bem versado nas escrituras anteriores, visto que ao longo da obra ele se refere a inúmeras outras obras e a diversas correntes de pensamento. Ele cita, por exemplo, o *Sāmaveda*, *Yajurveda*, *Atharvaveda*, *Mahābhārata*, *Kāma Śāstra*, *Śaiva Śāstras*, *Śakti Tantras* e *Dharma Śāstras*. Ele usa conteúdos e passagens da *Kena Upaniṣad*, do *Devī Māhātmya (Durgā Saptaśatī)* e diversos outros *Gītās* de outros *Purāṇas*. Também demonstra ser um estudioso das escolas *Mīmāṃsā* e *Vedānta* e da gramática de Pāṇini (Kumar, 2010, p. x).

No *Devī Bhāgavata* as histórias são contadas por meio de três diálogos, com três pares de interlocutores. Como em outros *Purāṇas*, o primeiro par de interlocutores é formado por Sūta, o *sutradhara* (narrador básico) que relata as histórias por meio de perguntas e respostas a Śaunaka e a uma assembleia de sábios. Há um segundo par de interlocutores, formado por Janamejaya e o grande sábio Veda Vyāsa; e o terceiro por Nārada e o sábio Nārāyaṇa, cujo diálogo é contado por um dos pares anteriores (Chaturvedi, 2009, p. 8).

A parte do *Devī Bhāgavata* intitulada *Devī Gītā*, a respeito da qual empreendemos este estudo, é apresentada como uma conversa entre o rei Janamejaya e seu conselheiro espiritual, o grande sábio Vyāsa. Nesta conversa, Vyāsa procura consolar Janamejaya após

a morte prematura de seu pai, o rei Parīkṣit, sendo este último o neto do grande herói épico Arjuna. Ele foi mortalmente ferido por uma picada de cobra pouco depois de subir ao trono, sendo imediatamente sucedido por seu filho Janamejaya. Na versão da história contada no *Devī Bhāgavata*, o pai de Janamejaya, ao morrer prematuramente, desceu ao inferno. Ao saber do destino miserável de seu pai, o filho ficou desconsolado e, mesmo depois de ouvir todo o *Māhābhārata* (que, segundo Mackenzie Brown, era uma espécie de terapia comum para almas deprimidas naqueles dias), Janamejaya permaneceu inseguro e perguntou a Vyāsa o que ele poderia fazer. Sendo qualificado para atuar como conselheiro espiritual do rei, e sendo bem versado na tradição mística, Vyāsa aconselhou Janamejaya a construir um templo para a Deusa, a executar o seu culto e a ouvir o *Srīmad Devī Bhāgavata Purāṇa*. Sendo assim, Vyāsa recita o *Devī Bhāgavata* para o rei Janamejaya. Desta forma, seguindo todas as demais instruções de Vyāsa, o rei resgata seu pai do inferno, enviando-o para o céu de *Devī*, na Ilha das Joias Preciosas, e alcança a paz de espírito em relação ao seu pai.

No curso da recitação de Vyāsa, Janamejaya ocasionalmente realiza perguntas sobre pontos importantes que surgem no texto. Em uma das passagens aparecem perguntas que se relacionam com os eventos e instruções que constituem o núcleo do *Devī Gītā*, com um diálogo entre *Devī* e *Himālaya*. Uma das perguntas do rei Janamejaya diz respeito à aparência da Deusa como o poder supremo brilhante (*mahas param*) na montanha Himālaya, mencionada por Vyāsa no capítulo anterior. Isto leva Vyāsa a narrar os eventos que cercam a manifestação da Deusa como a luz suprema e, assim, segue-se a narrativa ao longo dos dez capítulos do *Devī Gītā*. A Canção da Deusa é dirigida tanto a *Himālaya* como para toda a humanidade, incluindo Janamejaya em sua dor (Brown, 1999, p. 4-5; Brown, 1992, p. 20-21).

No *Devī Bhāgavata Purāṇa* o universo inteiro forma o corpo cósmico de *Devī*. Todos os *devas* perdem sua capacidade de ação quando desprovidos de suas respectivas *Śaktis*, tudo se torna inerte e sem vida quando desprovido dela, que é o Poder (*Śakti*). Nesta obra em particular ela reside em cada uma e em todas as substâncias da natureza. Aqui ela é concebida como o poder primordial, *Ādi-Śakti* (*Devī Gītā* I.8), que reside em *Brahmā* como o princípio da criação, em *Viṣṇu* como o princípio sustentador e em *Śiva* como o princípio destrutivo; ela permeia todo o espaço e anima todas as coisas deste mundo

fenomênico. Diz-se que a deusa imanifesta toma três formas, conhecidas como *Mahā-Lakṣmī*, *Mahā-Kālī* e *Mahā-Sarasvatī*, representando os três poderes primordiais do universo (*guṇas*), que são *sattva*, *tamas* e *rajas*, atributos de *Prakṛti* (a Natureza) na doutrina *Sāṅkhya* (Bhattacharyya, 1999, p. 125). *Mahā-Lakṣmī* produz *Brahmā* e *Srī* (também chamada *Lakṣmī*), *Mahā-Kālī* produz *Rudra* (*Śiva*) e *Trayī* (*Sarasvatī*), e *Mahā-Sarasvatī* produz *Viṣṇu* e *Umā* (*Pārvatī*). Da união da *Brahmā* e *Trayī* produz-se o mundo, da união de *Viṣṇu* e *Srī* a sua manutenção e da união de *Śiva* com *Umā* advém a sua destruição.

O *Devī Bhāgavata Purāṇa* descreve inúmeros aspectos do culto à deusa, mencionando práticas de *Yoga*, centros psicoenergéticos (*cakras*), devoção, conhecimento espiritual, ética social e pessoal, e os lugares sagrados a serem visitados. Porém sua característica mais marcante é o modo pelo qual apresenta a deusa como o fundamento do universo e como idêntica a *Brahman*, o Ser Supremo. Podemos listar várias características da *Devī* apresentadas nesta obra: a deusa é descrita como sendo *Nirguṇa* (sem qualidades) e é identificada com *Parabrahman*, o Absoluto supremo; ela é *Mūla-Prakṛti* (a Natureza primordial) e divide-se a si mesma em *Puruṣa* e *Prakṛti* (consciência e natureza, os dois princípios cósmicos do *Sāṅkhya*); ela é *Mahā-māyā* (a grande Magia) e projeta *Viṣṇu*, *Śiva* e *Brahmā* para fora de si, permitindo que eles realizem suas funções; ela é a Mãe de todo o universo e a *Śakti* (o Poder) de tudo; ela é tanto dotada de atributos quanto sem atributos, e tem a natureza da consciência universal; ela cria o mundo em sua forma de *Mahā-māyā* ou *Yoga-māyā* (a magia da união) atando os seres ao mundo, e ela mesma os liberta em sua forma de *Brahmavidyā* (o conhecimento de *Brahman*) (Jyotirmayananda, 2005, p. 28-29); ela está além dos *guṇas* (os três poderes básicos da natureza, *tamas*, *rajas* e *sattva*); ela é o receptáculo de todas as coisas; ela é a vida (*prāṇa*) dos seres vivos; ela é a *Prakṛti* primordial que permeia os três mundos (*Lokas*), ela é todo o universo móvel e imóvel; ela é *Devī*, ela é *Śakti*, o poder inerente em todos os corpos individuais, divinos ou mortais; na sua manifestação ela assume três formas: *Mahā-Lakṣmī*, *Mahā-Sarasvatī* e *Mahā-Kālī*; ela é *Māyā*, composta pelas três qualidades no tempo da criação do mundo e ela é *Nirākārā* (aquela que não tem forma) ou *Nirguṇa Brahman* (o Absoluto sem qualidades) enquanto libera os indivíduos da escravidão do mundo; ela é eterna, onnipresente, sem mudanças e é alcançada pelo *Yoga*; ela é o refúgio do universo e sua natureza é chamada *Turīya*

Caitanya (a quarta forma da consciência); ela é o mais elevado poder primordial; ela é o conhecimento no *Veda*; ela cria o universo e sua natureza é tanto real quando irreal; ela cria, preserva e destrói o universo por meio de seus poderes *rajas*, *sattva* e *tamas*, e absorve tudo em si mesma (Kumar, 2010, p. x-xv). Todas essas descrições da *Devī*, que a identificam explicitamente a *Brahman*, não têm paralelo em nenhuma obra anterior que tenha chegado até nós.

O *Devī Bhāgavata* é também um marco importante por ser a primeira grande obra teísta *Śākta* de natureza devocional (*bhakti*) em que é enfatizado o aspecto benigno da Deusa – muito diferente da abordagem sanguinária e destrutiva como ela é representada em algumas partes do *Kālikā Purāṇa*, ou da deusa guerreira (*Durgā*) do *Devī Māhātmya*. Este *Purāṇa* é a contribuição mais significativa para a tradição teológica *Śākta* em seu ideal de uma deusa suprema única e benigna. E o *Devī Gītā* é dedicado à deusa em seu modo icônico mais elevado: como a suprema Governante do Mundo, *Bhuvaneśvarī*, apresentada como uma divindade autônoma, sem qualquer subordinação possível a *Śiva*, estando muito além do nascimento e do casamento (Brown, 1999, p. 10).

Tracy Pintchman salienta uma passagem na qual a deusa se apresenta diante da *trimurti*, enfatizando sua superioridade aos *devas* masculinos. A passagem descreve a impressão que *Brahmā* tem da Deusa quando ele, *Viṣṇu* e *Śiva* são transportados até *Manidvīpa* no carro celestial da Deusa, quando eles veem pela primeira vez um assento com um tapete de joias espalhadas sobre ele, então eles avistam a figura sentada no assento com grandes dimensões, mesmo para os deuses:

Uma linda mulher estava sentada no mais excelente dos assentos, vestindo uma coroa vermelha e roupas vermelhas, unguida com pasta de sândalo vermelho, com os olhos vermelhos, com um rosto bonito, os lábios vermelhos, gloriosa, igual em esplendor a dez milhões de relâmpagos e dez milhões de mulheres bonitas [...]. Tal pessoa nunca tinha sido vista antes (Pintchman, 1997, p. 179).

2.2 Devī Gītā - O Cântico da Deusa

O *Devī Gītā*, ou Canção da Deusa, apresenta uma grande visão do universo criado, impregnado e protegido pelo supremo poder divino feminino, onisciente e totalmente

compassivo (Brown, 1999, p. 1). Repetidamente, sublinha o caráter devocional amoroso da relação com a divindade, ressalta a natureza única e suprema dela e revela todos os ideais devocionais de natureza *bhakti Śākta* (Brown, 1999, p. 21). Assim a própria deusa se expressa no *Devī Gītā*:

Eu sou a Divindade Manifesta, a Divindade Imanifesta, e a Divindade Transcendente. Eu sou *Brahmā*, *Viṣṇu* e *Śiva*, bem como *Sarasvatī*, *Lakṣmī* e *Pārvatī*. Eu sou o Sol e as estrelas, e também sou a Lua. Eu sou todos os animais e pássaros, e eu também sou o pária e o ladrão. Eu sou a pessoa baixa, de atos terríveis, e a grande pessoa de feitos excelentes. Eu sou mulher, eu sou homem, e eu sou neutra (*Devī Gītā* VII.33.13-15; Brown, 1999, p. 186).

O *Devī Gītā* compreende um conjunto de 507 estrofes contidas nos últimos dez capítulos (31-40) do sétimo *skandhā* (livro) do *Devī Bhāgavata Purāṇa*. Esses dez capítulos abordam relevantes aspectos da religião da Deusa, incluindo os seguintes temas: aparecimento da grande Deusa diante do rei da montanha *Himālaya* e dos Deuses; a Deusa como a suprema causa da criação; a Deusa revela seu corpo cósmico (o *Virāj Svarūpa* – forma universal); instruções sobre *Jñāna Yoga* – o *Yoga* do conhecimento; instrução sobre *Kuṇḍalinī Yoga* e sobre o *Yoga* de oito membros – *Aṣṭāṅga Yoga*; a meta do *Yoga* (*Mokṣa*): o conhecimento de *Brahman*; instrução sobre *Bhakti Yoga* (o *Yoga* da devoção); mais instruções de *Bhakti Yoga*: os locais sagrados, ritos e festas de adoração da Deusa; formas védicas e internas de adoração à Deusa; a forma tântrica de adoração à Deusa e o desaparecimento da grande Deusa (Brown, 1992, p. vii).

O texto sânscrito do *Devī Gītā* é composto principalmente de versos (*ślokas*) escritos na métrica *anuṣṭubh*, na qual cada estância é composta por quatro quartos de oito sílabas cada. Somente em alguns *ślokas* são utilizadas outras métricas (Brown, 2002, p. 36). O texto completa é complementado através de outros textos, pois a própria Deusa frequentemente cita outras escrituras hindus, mas com o entendimento de que tais passagens apontam para ela própria como o Absoluto (Brown, 1999, p. 2). O *Gītā* é uma canção, um poema filosófico e devocional na forma de um diálogo entre uma mestra divina e seu aluno ou discípulos, aqui representados nas figuras de *Bhuvaneśvarī* e *Himālaya*.

No *Devī Gītā*, é Bhuvaneśvarī, a Mãe do Mundo, que expõe as verdades metafísicas para seu devoto, Himālaya, o Rei da Montanha, em meio a uma assembléia de deuses. Por ocasião da revelação de Devī, ela é ostensivamente solicitada por uma crise no destino dos deuses, suas moradas celestiais foram invadidas pelo demônio Tāraka e seu exército (brevemente descrito no capítulo I). Mas as reais motivações por trás das perguntas de Himālaya à Deusa são simplesmente sua própria devoção a ela e seu desejo do conhecimento libertador. Sua sede de sabedoria espiritual é bastante desconectada de qualquer catástrofe iminente específica, seja mundana ou celeste (Brown, 1999, p. 3).

Brown afirma que, sendo um discurso típico e didático, o *Gītā* aborda os seguintes tópicos inter-relacionados:

1) A natureza de Deus, incluindo suas formas superiores e inferiores e várias manifestações sobrenaturais (*vibhūtis*); 2) a natureza e a gênese do mundo explicadas em termos de um Sāṃkhya teísta; 3) a natureza do Ātman e da alma individual (*jīva*); 4) as funções cósmicas do Supremo: criação, proteção (especialmente manifesto na doutrina *avatāra*), e destruição; 5) os vários caminhos ou *yogas* que levam ao supremo como *karma*, *bhakti*, *jñāna*, cada um, muitas vezes sendo analisados em diversos tipos de acordo com os *guṇas*; e 6) os ideais de *varṇāśrama-dharma*. Todos esses temas são tratados no *Devī Gītā*, pelo menos em algum grau (Brown, 1992, p. 181).

No *Devī Gītā* a Deusa revela suas duas manifestações complementares: sem forma, infinita (não icônica) como *paraṃ mahas*; e com forma (icônica), *Bhuvaneśvarī*. Ela concede, assim, o seu *darśana* (manifestação visual) aos devotos nos capítulos 1 e 3, sendo que no capítulo três ela apresenta explicações sobre a criação e outros assuntos cosmológicos e revela aos *devas* o seu corpo cósmico – *Vīraj*, “irradiante” – mostrando as diversas correspondências macro e microcósmicas e demonstrando a unidade de *Devī* com *Brahman* (Brown, 2002, p. 17). *Darśana*, segundo Bhattacharyya, compreende a visão e compreensão da verdade pela qual o homem se torna livre de todos os grilhões e alcança a libertação (Bhattacharyya, 1990, p. 50). Diana Eck explica que *darśana* significa ver, e na tradição ritual hindu refere-se especialmente à visão religiosa ou à percepção visual do

sagrado, uma “mística contemplação supranatural” ou “experiência visionária”. *Darśana*, às vezes, é traduzido como “visão auspiciosa” do divino, e sua importância no complexo ritual hindu nos lembra que, para os hindus, “adoração” não é apenas uma questão de orações e oferendas, pois depende da disposição devocional do coração. Uma vez que, no entendimento hindu, a divindade está presente na imagem, a apreensão visual da imagem é carregada de significado religioso. Contemplar a imagem é um ato de adoração, e através dos olhos se ganham as bênçãos do divino (Eck, 2007, p. 3). Não se trata apenas de uma mera visão física, é algo mais profundo, não é um ato em que somente o adorador vê a deidade, mas a deidade também vê o adorador. No caso de *Devī Gītā*, em resposta aos atos de adoração realizados pelos deuses e à completa devoção de *Himalāya*, a deusa concede suas bênçãos, seu *darśana*.

Bhuvaneśvarī transmite seu ensinamento (*upadeśa*) expondo várias disciplinas espirituais nos demais capítulos. Tais ensinamentos elucidam não só a condição humana com também servem para revelar vários aspectos da personalidade divina da Deusa e sua relação com o mundo e com a humanidade. O termo *upadeśa* geralmente surge em contextos advaiticos e significa conselho ou discurso no sentido de transmissão de conhecimentos; diz-se que na era de *Kālī* não há *dīkṣā* (iniciação ou consagração), mas apenas *upadeśa* (Bhattacharyya, 1990, p. 160). Constatamos que a transmissão do conhecimento (*upadeśa*), dos ensinamentos filosóficos, devocionais e espirituais, é o foco principal do *Devī Gītā*, pois, embora a justificativa para o texto circule em torno das dificuldades dos *devas* com o demônio *Tāraka*, a discussão sobre isso aparece apenas no primeiro capítulo e na metade do último verso do décimo capítulo; todo o restante do conteúdo da obra gira em torno dos ensinamentos espirituais, devocionais e filosóficos para se alcançar a união com a Deusa (Brown, 2002, p. 5).

No período anterior à composição do *Devī Gītā*, segundo Mackenzie Brown (2002), ocorreram três importantes desenvolvimentos filosóficos dentro da tradição hindu que repercutiram diretamente na composição desta obra. O primeiro destes desenvolvimentos se dá pelo surgimento de movimentos devocionais centrados em deusas importantes, que se cristalizou na obra sânscrita *Devī Mahātmya* (glorificação da deusa) – cujo texto proclama que todas as deusas são manifestações ou energias da Grande Deusa, que transcende todos os *devas* masculinos – ideia central do *Devī Gītā*. Nos séculos seguintes à

composição do *Devī Mahātmya*, poetas *Śāktas* compuseram *Gītās* da deusa, dando surgimento aos *Śāktas Gītās* que apareceram no *Mahābhagāvata Purāṇa* e no *Kurma Purāṇa*, por volta dos séculos VIII e X – ampliando o tema da glorificação encontrado no *Devī Mahātmya*. Estes desenvolvimentos tornam o caráter da deusa mais complexo e elaborado; os polos benigno e horrível de seu caráter manifesto no *Devī Mahātmya* recebem interpretações filosóficas mais sofisticadas. O *Devī Gītā* se encontra em débito com estes *Gītās* anteriores, na medida em que eles provêm um modelo de manifestação para a Suprema *Devī* no *Devī Gītā*, para a sua forma icônica e para a suprema forma não-icônica como pura consciência; e também fornecem a configuração mítica para o aparecimento da deusa através do nascimento de *Gaurī* e *Pārvatī* como filha da montanha *Himalāya*.

O segundo desenvolvimento foi o surgimento, nos séculos VIII e IX, da escola não-dualista (*Advaita Vedānta*) de Śaṅkara. O *Devī Gītā* assimila muito da perspectiva não-dualista na sua identificação da deusa com *Brahman* e na realização na meta última da vida por meio da fusão da consciência do *sadhāka* na pura consciência da Deusa. O autor (ou autores) desta obra adota ideias e fórmulas filosóficas do filósofo *Advaita* Sureśvara (século IX), da obra *Pañchadaśī*, de Sri Vidyaranya Swami (século XIII), e do *Vedantasara*, de Sanananda (século XV). Embora o *Devī Gītā* compartilhe dos enunciados não-dualistas do *Advaita*, ele diverge em relação ao conceito e concepção de *Māya*, que no *Advaita* é concebido como a ilusão do mundo dualista fenomênico, mas que no *Devī Gītā* é um desenvolvimento criativo, uma poderosa projeção positiva da deusa e não uma obscura delusão cósmica.

O terceiro desenvolvimento religioso e filosófico anterior e contemporâneo à composição do *Devī Gītā* se deu pelo surgimento de vários movimentos ou escolas coletivamente chamados de *Tantra*, que imprimem uma perspectiva não dualista, mas ritualizada, do universo, resultando na visão cosmoteística e na afirmação positiva e espiritual do mundo material presente no *Devī Gītā*. Esta obra se aproxima e transmite concepções e práticas tântricas, como, por exemplo, o *Kuṇḍalinī Yoga*, mas se distancia das práticas tântricas mais radicais, como o *Cākra Pūja* e *Maithuna* (rituais sexuais), visto que o *Devī Gītā* rejeita comportamentos contrários às normas védicas da vida, descritas pelos *āśramas* (as etapas de vida recomendadas para as castas superiores).

Estes três desenvolvimentos se cristalizam no *Devī Gītā*, no qual ocorre uma mistura em diferentes proporções de elementos *Śākta*, *Advaita* e tântricos que resultam em sua visão da realidade última e das disciplinas espirituais transmitidas e reveladas pela própria deusa, pelas quais se pode atingir a liberação espiritual e a união definitiva com ela.

2.3 *Devī Gītā* e suas relações com as demais escrituras indianas

2.3.1 O *Devī Gītā* em relação aos *Vedas*

Algumas vezes, os sistemas *Śākta* do período medieval se remetem às deusas do *Ṛgveda* – talvez para estabelecer sua autoridade. Mackenzie Brown afirma que a tradição védica, na Índia de hoje, é completamente permeada por elementos tântricos e que a tradição tântrica também assimilou muitos dos elementos védicos. Muitos hindus veem as duas tradições como complementares, em especial os tântricos *Vaidika* (que aceita o *Veda*), que consideram o tantrismo como uma extensão do caminho védico (Brown, 1999, p. 18). Devemos ressaltar que aquilo que Mackenzie Brown descreve como “védico” não se refere simplesmente aos ensinamentos diretamente contidos nos *Vedas*, mas sim à visão de uma sociedade baseada nos ideais do *varṇāśrama-dharma* – a observância dos direitos e responsabilidades (*dharma*) relativas às classes sociais (*varna*) e fases de vida (*āśrama*)¹.

No *Devī Gītā*, a deusa *Bhuvaneśvarī* é associada às deusas *Aditi* (*Devī Gītā* I.47), à vaca *Dhenu* (I.46), *Sarasvatī* (I.47), *Śrī* (X.13), *Virāj* (I.49), *Sītā* ou *Indrāṇī* (I.4-9) e *Vāc* (I.46) – todas elas provenientes dos *Vedas*. As naturezas dessas divindades védicas, incluindo todos os níveis de expressão e de significado simbólico implícito, são associadas às próprias características e manifestações de *Bhuvaneśvarī*. Ela é equiparada às deusas védicas ao longo de vários capítulos do *Devī Gītā*. No capítulo IX do *Devī Gītā* a Deusa revela as formas védicas externas (rituais) e internas de sua adoração, aprofundando neste capítulo sua aproximação ao conhecimento védico.

¹ As quatro classes sociais ou castas (*varnas*) são: *Brāhmaṇa* (classe religiosa), *Kṣatriya* (classe militar ou governante), *vaiśya* (classe dos agricultores) e *śūdra* (classe dos serviçais). As quatro fases de vida (*āśramas*): *brahmachāri* (do estudante religioso), *gṛhastha* (do chefe de família), *vānaprastha* (o asceta da floresta) e do *saṁnyāsī* (do renunciante) (Martins, 2012, p. 65).

Além desse aspecto geral, há também, no *Devī Gītā*, referências diretas ao hino X.125 do *Ṛgveda*, conhecido como *Devī Sūkta* ou *Devī Stūti*, cuja recitação é considerada agradável à deusa *Bhuvaneśvarī*, sendo que o *darśana* da deusa acontece no *Devī Gītā* após a recitação pelos *devas* do referido hino em louvor à Grande Deusa. Além de referências diretas da deusa ao hino, parte dele se encontra inserido dentro do corpo do texto da *Devī Upaniṣad* (as estrofes 4-7 contêm parte do *Devī Stūti*).

Nas obras que foram consultadas de David Frawley (2008), Sri Shankaranarayanan (2008), David Kinsley (2008) e Cheever Mackenzie Brown (1999) tais associações entre estas deusas védicas e *Bhuvaneśvarī* são comentadas e desenvolvidas. Os desdobramentos e associações entre as deusas serão tratados adiante, na sessão dedicada exclusivamente a *Bhuvaneśvarī*.

2.3.2 O *Devī Gītā* em relação às *Upaniṣads* e ao *Advaita Vedānta*

No *Devī Gītā* há referência direta a uma das nove *Śākta Upaniṣad*, a *Devī Upaniṣad* (ou *Devī-Atharvaśirśa*). A recitação desta *Upaniṣad* é considerada agradável à Deusa *Bhuvaneśvarī*, de acordo com alguns capítulos do *Devī Gītā*. Os versos I.44 a I.48 do *Devī Gītā* correspondem, em termos de conteúdo, às das estrofes 8-12 da *Devī Upaniṣad*, e as estrofes 4-7 da *Upaniṣad* contêm parte do *Devī Stūti*.

Outra conexão muito forte é estabelecida com a *Kena Upaniṣad*, quando o *Devī Gītā* relata o surgimento ou nascimento da deusa *Bhuvaneśvarī*. Este acontecimento remete diretamente a uma parte da *Kena Upaniṣad*, na qual a deusa *Umā Haimavatī* se manifesta diante de *Indra* sob uma forma luminosa; e no *Devī Gītā* o epíteto *Haimavatī* é também aplicado à *Devī*.

Além destes pontos concretos que ligam o *Devī Gītā* às *Upaniṣads*, em todo o texto do *Devī Gītā* há indícios de associações com conteúdos existentes nos textos das *upaniṣads* mais antigas, bem como com o pensamento filosófico de uma das escolas conhecida como *Advaita Vedānta*, que também permeia as *Upaniṣads Śākta*. Estas conexões podem ser constatadas quando o texto afirma que a Deusa *Bhuvaneśvarī* é *Prakṛti*; é *Brahman*; é *sat*, *cit*, *ānanda*; é o *Om*. Todas estas associações filosóficas serão explicadas detalhadamente nos comentários posteriores ao canto I do *Devī Gītā*; no entanto são necessários alguns esclarecimentos prévios.

Antes do período de composição do *Devī Gītā* já haviam surgido três desenvolvimentos que a influenciaram fortemente: um vigoroso movimento de orientação devocional (*bhakta*) *Śākta*; a escola não-dualista do *Advaita Vedānta*, surgida no século oitavo ou nono; e uma série de abordagens conhecidas coletivamente como *Tantra*. Estas duas últimas concepções, segundo Mackenzie Brown, desempenharam um papel importante na formação da visão da Deusa apresentada no *Devī Gītā*, bem como dos modos para atingir a libertação final de todo o sofrimento. Tanto o *Tantra* como o *Advaita Vedānta* deram contribuições literárias, filosóficas e práticas que influenciaram o *Devī Gītā* (Brown, 1999, p. 12).

No *Devī Gītā*, a equivalência da Deusa à Realidade Última a identifica com *Brahman*, aludindo aos ensinamentos contidos nas antigas *upaniṣads* e elaborados nas escolas posteriores do *Vedānta*. A forma não-icônica da Deusa reflete claramente a visão presente no *Advaita Vedānta*. Essa equivalência entre a Deusa e *Brahman* é discutida no sexto capítulo do *Devī Gītā*, no qual a deusa revela a meta do *Yoga* e o conhecimento de *Brahman* para se alcançar *mokṣa*.

Podemos ver como o *Devī Gītā* dialoga com a essência filosófica do *Advaita Vedānta*. Ao descrever a natureza da Deusa como *Brahman*, o *Devī Gītā* depende muito das *upaniṣads* clássicas, como *Bṛhadāraṇyaka*, *Kaṭha*, e *Muṇḍaka*, frequentemente citando ensinamentos contidos neles.

Ao longo do *Devī Gītā* a Deusa é identificada com vários aspectos de *Brahman*, como *sat*, *cit* e *ānanda*, e ela se refere a si mesma como “a essência ou a forma de *Brahman*” (*brahma-rūpiṇī*). Na verdade, sua manifestação inicial como o brilhante poder supremo (*paraṃ mahas*) é uma assimilação implícita de *Brahman* pela Deusa. Na *Taittirīya Upaniṣad* o termo *mahas*, ou seja, “grandeza, poder”, bem como a “luz, brilho”, é especificamente identificado com *Brahman* (*maha iti brahma*) e com o poder pelo qual os vários mundos e entidades “tornam-se grandes” (Brown, 1999, p. 16).

Mackenzie Brown ressalta que, embora o *Devī Gītā* tenha assimilado muito dos aspectos da visão do *Advaita*, certas ideias dessa filosofia entram em tensão com outras ideias fundamentais presentes no *Devī Gītā*. Isso não deve nos espantar. As próprias *upaniṣad* expressam vários pontos de vista filosóficos e teológicos, sendo que algumas são fortemente teístas ou cosmoteístas, e outras expressam aspectos não-teístas, que inspiraram

o *Advaita Vedānta*. O *Devī Gītā* é uma obra *bhakta* e, por isso, também teísta; mas não é apenas teísta, na medida em que *Bhuvaneśvarī* se apresenta no texto sob duas formas: como a Realidade Última, abstrata, sem qualidades (*nirguṇa Brahman*) e como uma divindade suprema, pessoal, que é *Īśvarī*, ou *Maheśvarī*. Como vimos anteriormente, o *Advaita Vedānta* utiliza o conceito de *Īśvara*, mas o considera como uma visão imperfeita de *Brahman*, contaminada pela ilusão. Nas correntes *bhakta*, *Īśvara* (ou *Īśvarī*) é uma realidade.

Mackenzie Brown comentou que a perspectiva geral do *Devī Gītā* é a de que *Brahman* e a Deusa (*Bhuvaneśvarī*) são idênticos, mas certas dificuldades práticas permanecem. Por exemplo, há um certo grau de tensão (bem como de complementaridade) entre o caminho da sabedoria, voltada para intuir ou reconhecer uma única realidade, enfatizado no *Advaita*, e o caminho da devoção, que implica alguma distinção entre o adorador e o adorado, enfatizando uma visão teísta de mundo tal como o Śāktismo. Assim, o maior objetivo é percebido de duas formas distintas. O objetivo supremo do *Advaita* é a realização de uma identidade com o *Brahman* sem características, enquanto o maior objetivo de um devoto da Deusa é servi-la em seu paraíso celestial na Ilha das Joias. O *Devī Gītā* liga as duas perspectivas, em parte, afirmando que o objetivo final é a realização de uma identidade com a Deusa, uma meta facilmente alcançada ao residir em sua morada celestial.

A segunda grande diferença diz respeito à atitude para com o mundo e o corpo físico. O *Devī Gītā*, concordando com o *Advaita*, vê a Deusa como a personificação de *Brahman*, “um só, sem um segundo”, e associa o seu poder criativo de projetar o universo com *Māyā*. Tanto ontologicamente quanto cosmologicamente, então, a Grande Deusa implementa completamente sua “natureza *Brahman*”. No entanto, ao contrário do *Advaita* de Śāṅkara, ela, como a Realidade Última, não só de alguma forma manifesta ou utiliza *Māyā*, mas ela também é *Māyā*. Assim, *Māyā*, juntamente com todos os seus produtos – o mundo com todos os seus seres – tem um *status* ontológico maior do que na visão de alguém como Śāṅkara. Em particular, o corpo físico não é visto como algo desprezível e cheio de dor, mas sim como um veículo excepcionalmente poderoso de transformação espiritual. Esta perspectiva tem uma considerável afinidade com os ensinamentos mais cosmoteísticos das *Upaniṣads*, e são subjacentes à visão tântrica do mundo com seus rituais de práticas contemplativas (Brown, 1999, p. 16-17).

Vemos assim que o *Devī Gītā* sintetiza, na figura da Deusa, tanto o pensamento filosófico tântrico como o do *Vedānta*, nas duas formas de manifestação da Deusa. *Bhuvaneśvarī* se mostra no *Devī Gītā* como *Brahman* e como *Māyā*. Embora *Brahman* seja “um só, sem um segundo”, eterno e imutável, ainda assim é, de algum modo, a origem do mundo, o que traz o mundo à existência através do poder criativo misterioso de *Māyā*. *Māyā* em si não é totalmente real, pois não é eterna, já que está sujeita a alterações; tampouco é totalmente irreal, pois o mundo, como um produto de *Māyā*, sofre as ações de suas qualidades. O mundo pode ser uma ilusão, mas não é irreal, simplesmente não é o que parece ser. Em última análise, não é senão *Brahman*. O *Advaita*, com a sua perspectiva não dualista, nega qualquer tipo de dualismo último como expressado no *Sāṅkhya*. De acordo com a filosofia *Sāṅkhya*, existem dois princípios últimos e irreduzíveis, a consciência pura (*Puruṣa*) e a natureza (*Prakṛti*). A primeira é consciente, mas inativa; a segunda é inconsciente, mas ativa. É a partir da *Prakṛti* ativa que o universo material evolui, através de uma série de 24 princípios sutis e grosseiros, físicos e psicológicos. No *Advaita*, o *Puruṣa* consciente é o Eu fundamental (*ātman*), identificado com *Brahman*, portanto, nega-se a realidade de *Prakṛti*, vendo-a como um simples produto do poder ilusório de *Māyā* (Brown, 1999, p. 15).

Embora Mackenzie Brown procure sempre comparar o pensamento do *Devī Gītā* com o *Advaita Vedānta*, parece mais proveitoso associá-lo ao *Viśiṣṭādvaita Vedānta*, a filosofia monista “com qualificações” desenvolvida por Rāmānuja, que foi exposta no capítulo 1 desta dissertação. De fato, esta abordagem do *Vedānta*, que foi desenvolvida para proporcionar uma base filosófica para a corrente *bhakta Vaiṣṇava*, pode ser adaptada facilmente para servir de interpretação filosófica da corrente *Śākta*.

2.3.3 O *Devī Gītā* em relação à tradição Purânica e outros *Gītās*

Existem muitos textos importantes da tradição espiritual indiana que recebem o nome de *Gītā*, como, por exemplo o *Avadhūta Gītā* e o *Aṣṭāvakra Gītā*, que são textos de tendência *Advaita*, talvez do século IX (David-Néel, 1979). Existem cânticos devocionais relacionados a vários *devas*, como o *Gaṇeśa Gītā*, que constitui os capítulos 138-148 do *Gaṇeśa Purāṇa*; e vários outros. O *Gītā* mais famoso é, sem dúvida, o *Bhāgavad Gītā*. Vários dos diversos *Vaiṣṇava Gītās* existentes já encontravam suas raízes no

Mahābhārata; tais *Gītās* foram plenamente desenvolvidos posteriormente nos *Purāṇas* (Brown, 1992, p. 179).

O *Devī Gītā* faz parte de um conjunto de *Śākta Gītās*, sendo devedor dos que lhe são anteriores na medida em que aborda temas semelhantes, retoma sua configuração mítica, enfatiza a manifestação graciosa da Deusa, aborda temas em torno de seu nascimento nas famílias de *Dakṣa* e de *Himālaya*, na forma *Gaurī* ou *Pārvatī*. Os dois *Śākta Gītās* mais relevantes são o *Devī Māhātmya* ou *Kūrma Devī Gītā*, que faz parte do *Kūrma Purāṇa*; e o *Pārvatī Gītā*, do *Mahābhāgavata Purāṇa*.

Mackenzie Brown considera que o *Śākta Gītā* mais antigo seja o *Devī Māhātmya* ou *Kūrma Devī Gītā*. Ele é constituído pelos capítulos 11, 12 e 13, livro I, do *Kūrma Purāṇa* (Tagare, 1981, p. 84-126). A linha que separa um *Gītā* (“cântico”) de um *Mahātmya* (“engrandecimento”) é muito tênue. A principal diferença seria que em um *Mahātmya* a perspectiva é a do devoto, que ouve as grandes realizações da divindade e exalta sua divina majestade, enquanto que em um *Gītā* a perspectiva é a da divindade instruindo o discípulo. Mas o oposto também acontece, em que aspectos devocionais surgem em alguns *Gītās* e instruções espirituais surgem em alguns *Mahātmyas* (Brown, 1999, p. 9; Brown, 1992, p. 180). No *Devī Mahātmya* do *Kūrma Purāṇa* o discípulo *Himālaya*, o rei da montanha, elogia a Deusa por meio de um *sahasranāma* (hino com mil e oito nomes da divindade) (Tagare, 1981, p. 92-111). Sendo assim, o texto poderia ser qualificado como um *Mahātmya*, embora outra parte do seu conteúdo se configure, de um modo geral, como um *Gītā*, com instruções dadas pela Deusa, pela revelação de suas formas cósmicas, muitas vezes de natureza terrível. Mackenzie Brown denomina o texto como *Kūrma Devī Gītā*, que, juntamente como o *Pārvatī Gītā* (que aparece no *Mahābhāgavata Purāṇa*), serviu de modelo para o *Devī Gītā*. É importante mencionar que o hino de 1008 nomes cantado por *Himālaya* no *Kūrma Devī Gītā* é mencionado pela Deusa no *Devī Gītā* (X.21) (Brown, 1999, p. 9).

Brown alega que o *Devī Gītā* incorporou também elementos de alguns *Vaiṣṇava Gītās*, especialmente do *Kapila Gītā* do *Bhāgavata Purāṇa*. Ele considera o conteúdo sobre *bhakti yoga* no sétimo capítulo do *Devī Gītā* semelhante à discussão devocional do *Kapila Gītā*. Ambos descrevem quatro tipos de devoção, de acordo com as qualidades da natureza (*guṇas*), esquema este derivado do *Bhagavad Gītā* (Brown, 2002, p. 23). No entanto não se

deve imaginar que o *Devī Gītā* seja uma imitação do *Bhagavad Gītā*, tendo, na verdade, pouca semelhança com ele.

2.3.4 O *Devī Gītā* em relação ao *Tantra*

Dentro do tantrismo *Śākta* existem várias escolas diferentes, as quais podem ser classificadas de acordo com dois ramos distintos. A escola *Kaula* (associada a *Kālī*), que dá especial importância à natureza terrível da Deusa; e a escola de *Śrī* (associada a *Lakṣmī* e *Lalitā*), ou *Śrī Vidyā*, em que a natureza da Deusa é vista como benigna. O *Devī Gītā*, assim como a famosa escola de *Śrī Vidyā*, pertence aos círculos tântricos que enfatizam o aspecto benevolente e generoso da *Śakti* suprema. Mackenzie Brown considera que o *Devī Gītā* incorporou muitos elementos tântricos, com exceção dos elementos do *Tantra* da mão esquerda (tradução literal de *Vāmācāra*), no qual os praticantes ou devotos utilizam consumo ritual de substâncias consideradas impuras ou proibidas nos rituais védicos ou ortodoxos, como carne, vinho e prática de um tipo de *yoga* sexual. O outro tipo de *Tantra*, *Dakṣiṇācāra* (da mão direita), está mais próximo da ortodoxia védica por ser contrário à utilização de substâncias consideradas impuras ou proibidas. É nessa linha que se pode incluir o *Devī Gītā*.

No *Devī Gītā* as concepções do *Tantra* surgem e se apresentam na medida em que no texto se percebe a realidade como uma interpenetração de elementos físicos e espirituais. Estes elementos e forças, manifestando-se em ambos os níveis macro e microcósmico, constituem, através da sua interidentificação, uma única realidade absoluta que é tanto o Brahman não-dual do *Advaita* como a suprema Deusa dos teístas (Brown, 1999, p. 18). Há vários elementos tântricos no *Devī Gītā*, como diversas concepções técnicas específicas da disciplina espiritual, culto, lugares de devoção, o *Kuṇḍalinī Yoga* descrito no capítulo 5, seguido da descrição do *yoga* de oito membros baseado nos *Yoga Sūtra* de Patañjali (Brown, 1999, p. 20).

Como veremos adiante, a forma iconográfica da deusa apresentada no *Devī Gītā* é similar à descrição encontrada no *Śāradā-Tilaka Tantra* e na *Devī Upaniṣad* (verso 24), obras consideradas anteriores. A deusa *Bhuvaneśvarī* também é associada com o grupo de deusas tântricas *Daśa Mahāvidyās*, principalmente com *Tripurā*, que, além de ser

considerada uma *Mahāvidyā*, possui o *Tripurā-Rahasya Tantra* dedicado ao seu culto. Há também uma conexão com a deusa *Lalitā* do *Brahmāṇḍa Purāna*.

O *Devī Gītā* também revela alguns *mantras*, como o *praṇava Om*, o *bīja mantra Hrīm* e o *Gayatrī mantra* da deusa *Lakṣmī*, além de dedicar dois capítulos inteiros à forma de adoração tântrica da Deusa, em que ensina técnicas de visualização, infusão de energia e meditação. A concepção dos *mantras* revelados por *Devī*, por sua vez, remete ao conhecimento encontrado em obras anteriores, tais como *Muṇḍaka Upaniṣad*, *Pañcīkaraṇa Tantra*, *Varadā Tantra* e *Umā-Samhitā* do *Śiva Purāna*. Conforme mencionado anteriormente, algumas inter-relações com conteúdos específicos de algumas das obras acima citadas serão discutidas no comentário do Canto I.

2.4 A Deusa *Bhuvaneśvarī*

Em cada escritura de natureza *Śākta* um dos aspectos da grande deusa é elogiado ou considerado o principal. No caso do *Devī Gītā*, ela é apresentada como *Bhuvaneśvarī*, a Senhora, Soberana, Rainha ou Governante do Universo. *Bhuvaneśvarī* é uma das grandes *devīs* ou deusas da Índia e em uma das tradições pertence a um grupo de dez grandes deusas ou Sabedorias (*Daśa Mahāvidyās*). Ela é identificada como a Governante do Universo, conforme expressa seu nome.

A palavra *bhuvana* pode significar, segundo Monier-Williams, um ser, uma criatura viva, uma pessoa, um local ou residência; mas também significa a terra ou o mundo (Monier-Williams, 1979, p. 760). Às vezes, aparece com um prefixo ou sufixo que indica o número três (*tri-bhuvana* ou *bhuvana-traya*) para enfatizar a menção ao universo como um todo, ou seja, aos três mundos da tradição védica: terra, atmosfera ou espaço intermediário, e céu. *Īśvarī* (o feminino de *Īśvara*) significa senhora, soberana, princesa, rainha, governante. Assim, *Bhuvaneśvarī* é a Senhora, Soberana, Rainha ou Governante do Universo. Como foi mencionado no capítulo 1, no *Harivaṃśa* a deusa *Durgā* era chamada de “senhora dos três mundos” (*Tribhuvaneśvarī*) (Muir, 1873, vol. 4, p. 434-435); mas essa forma do seu nome é mais rara.

No *Devī Gītā* esta deusa também recebe outros nomes, tais como *Mahāmāyā* (Grande Magia), *Sarveśī* (Senhora de Tudo), *Bhuvaneśī* (sinônimo de *Bhuvaneśvarī*), *Sarvarūpā*

(Forma Universal), *Viśvarūpā* (Forma do Mundo). Ela é considerada a criadora de todos os mundos (Kinsley, 2008, p. 131).

David Kinsley relata sobre a existência de um hino (*stotra*) chamado *Bhuvaneśvarī stotra*, pertencente ao *Rudrayāmala Tantra*, contendo seus mil nomes, no qual se afirma que ela vive nos cinco elementos (éter, ar, fogo, água, terra) que constituem o universo físico. No *Rudrayāmala Tantra* ela é a Mãe de *Brahmā*, *Viṣṇu* e *Śiva*, sendo a causa de suas formas e funções, ou seja, a Deusa supervisiona as três funções cósmicas exercidas por esses *devas*, de criar, sustentar e destruir a criação. Ela também é a causa do *Mahāpralaya* – a grande dissolução cósmica (Kinsley, 2008, p. 134).

Outro texto, atribuído a Śaṅkara, o *Prapañcasāra Tantra*, elogia a deusa *Prapañceśvarī* (Senhora do Mundo Quíntuplo) que é associada, posteriormente, na literatura a *Bhuvaneśvarī*, devido às semelhanças iconográficas, atributos, *mantra* e manifestação. Para Kinsley, *Prapañceśvarī* constituiu uma primeira apresentação de *Bhuvaneśvarī* (Kinsley, 2008, p. 131-132).

No *Umā Sahasranama* – os mil nomes da deusa *Umā*, um texto recente escrito por Ganapati Muni no século XIX – *Bhuvaneśvarī* reúne em si mesma as três funções cósmicas:

Das miríades de milhares de Shaktis que contêm todos os poderes realizados, atuando nos três mundos, em Bhuvaneshvari, Rainha dos mundos, existe o poder da visão por trás de tudo que é consumado pelos múltiplos poderes, como criadora, preservadora, e destruidora do universo (Ganapati Muni, *apud* Frawley, 2008, p. 96).

2.5 *Bhuvaneśvarī*, o espaço e *Aditi*

O estudioso indiano Sri S. Shankaranarayanan desenvolveu um excelente estudo sobre *Bhuvaneśvarī* na sua obra sobre as *Daśa Mahāvidyās* (Shankaranarayanan, 2008). Para ele *Bhuvaneśvarī* é *Jñāna Śakti*, o poder do conhecimento ou da sabedoria, e a deusa *Tripurā Sundarī* é *Ichha Śakti*, a força da vontade e do conhecimento do Supremo. Segundo Shankaranarayanan, *Bhuvaneśvarī* representa também o conceito de espaço, de extensão, que integra a concepção do Ser Supremo, ou seja, o conceito de espaço na criação. Shankaranarayanan esclarece que no *Tantra* o Supremo Absoluto Transcendente é

concebido como *prakāśa* (esplendor essencial). Quando esse Supremo Absoluto se automodifica para manifestar algo fora de si mesmo, ele gera uma delimitação, impõe-se uma limitação, por meio da qual se cria um fenômeno, uma circunstância, e *prakāśa* se torna *ākāśa*² (o espaço, o éter ou vastidão estendida), o meio através do qual a luz se move e se estende. *Ākāśa* ou *antarikṣa* constitui-se, assim, como a região através da qual as possibilidades divinas acima são cristalizadas como manifestações reais inferiores. Shankaranarayanan diz que neste processo, denominado de *Tadaikṣata*, “aquele que viu”, o divino se volta para a manifestação e se vê, e é esta autopercepção que leva à autoextensão como espaço com seus mundos de nomes e formas, dando início à criação. Para Shankaranarayanan, este poder perceptivo, esta visão estendida (*dr̥ṣṭi*) é *Bhuvaneśvarī*, pois o espaço é nada mais do que a extensão da percepção, medida pelo alcance da visão, estabelecendo-se, assim, uma relação entre a visão e espaço, em que ao se ampliar a visão amplia-se o espaço e, conseqüentemente, a autoextensão do divino (Shankaranarayanan, 2008, p. 43). *Bhuvaneśvarī*, assim, se torna *jagat dhātri*, a força onipresente, que permeia todo o tecido da criação como sua trama e urdidura; e, como *ākāśa*, ela não só cria os mundos, mas também entra neles, os sustenta, os apoia e os alimenta (Shankaranarayanan, 2008, p. 44).

Essa concepção de *Bhuvaneśvarī* como espaço (*ākāśa* ou *antarikṣa*), como poder perceptivo e como criadora permite sua relação e equivalência à deusa *Aditi* dos *Vedas*. Vejamos essa similaridade nas palavras de Shankaranarayanan:

No Veda, *Bhuvaneshwari* corresponde a *Aditi*, a grande Mãe dos deuses. Os videntes védicos usam três grandes nomes ao mencionar o Supremo. Estes são *satyam ṛtam bṛhat*. *Satyam* é o que é *sat*, existência, denota a verdade essencial do ser. Quando esta verdade se torna organizada para a criação ativa, quando é formulada em uma lei de ação, ela é conhecida como *ṛtam*, aquilo que é correto. *Bṛhat* é a grande auto-consciência, a consciência do infinito através do qual se torna *satyam* e *ṛtam*. *Bṛhat* é *antarikṣa*, a região intermediária entre *satyam* e *ṛtam*, entre a metade superior e metade inferior de *parārdha* e *aparārdha*. *Aditi* é este *bṛhat*, vasta consciência infinita, *aditir antarikṣam* é o espaço, *ākāśa*, o Éter Supremo, *paramam vyoma*. Ela não é apenas a antítese de *diti*, a

² O prefixo *ā* em sânscrito significa diminuição da extensão, ou limite.

consciência separativa dualista, mas em seu próprio direito (*Aditi*, de *ad* – comer, engolir) absorve toda a existência, a consciência envolvente. O Rishi a chama de *anarvā*, sem um cavalo, sem um veículo. Porque ela própria é o veículo, o veículo através do qual *satyam* se traduz em *ṛtam*, as divinas possibilidades do projeto em sua real manifestação. É por isso que ela é chamada *ṛtasya patni*, a consorte de *ṛta*, que é a força que faz *ṛta* frutificar. Só por causa da auto-extensão do Divino como Espaço é que formas e nomes são possíveis. O espaço dá uma forma ao Divino sem forma, de fato, a Upaniṣad declara que o espaço é o corpo de Brahman, *ākāśa śariram brahma*. A pura luz que permeia o *ākāśa* é o corpo de Aditi, por isso ela é cheia de esplendor e possuidora da Verdadeira Luz, *jyotiṣmatīḥ, svarvatīḥ* [...]. Assim, o Rishi a compara com a Radiante Vaca que não pode ser destruída, *aghnyā dhenuḥ*. Nos Puranas também, Aditi é a mãe de todos os deuses, e seu consorte é o sábio Kaśyapa. Kaśyapa significa aquele que vê, aquele que tem a percepção, *paśyati iti kaśyapaḥ*. Aditi é a força da percepção, como a esposa é a Śakti de seu marido. Ela é a extensão do espaço que é coberta na percepção. Assim Bhuvaneshwari na tradição tântrica é a mesma que Aditi, a Mãe dos deuses na tradição védica e purânica (Shankaranarayanan, 2008, p. 46-47).

Esta exposição da concepção de *Bhuvaneśvarī* proposta por Shankaranarayanan também é encontrada na obra de David Frawley, *Tantric Yoga and the Wisdom Goddess*, em que o autor expõe as mesmas associações entre *Bhuvaneśvarī* e *Aditi*, acrescentando os atributos de infinita e indivisível Mãe à deusa *Aditi*, na qual tem nascimento toda a luz. Ela é a mãe do Sol e dos *devas* solares (*Ādityas*), é o corpo cósmico, é o espaço, é *Bhuvaneśvarī* (Frawley, 2008, p. 96).

2.6 *Bhuvaneśvarī* e *Virāj-Svarūpa*

No *Devī Gītā* muitas deusas são relacionadas a *Bhuvaneśvarī*. Uma delas recebe especial atenção nesse texto, sendo apresentada ao longo de todo o terceiro capítulo. Trata-se de *Virāj* que, como vimos no primeiro capítulo, se apresenta nos *Vedas* ora como aspecto feminino, ora como masculino ou neutro. No *Devī Gītā*, *Virāj* aparece inicialmente como deusa, mas no terceiro capítulo seu sentido é aparentemente masculino, como sendo o corpo cósmico – *Virāj-Svarūpa* – de *Bhuvaneśvarī*. Em diferentes momentos *Bhuvaneśvarī*

apresenta aos *devas* sua forma não-icônica como *param mahas*, sua forma icônica como *Bhuvaneśvarī*, e seu corpo cósmico que permeia toda a criação (e que é a criação), *Virāj-Svarūpa*.

Assim ela é descrita nos versos do *Devī Gītā* (III.23-37):

Os Deuses viram a sua forma mais elevada, *Virāj*. O *Sattva Loka* situado no topo é a sua cabeça; o Sol e a Lua são os olhos; os pontos cardeais (*Diśās*), são as orelhas; os *Vedas* como suas palavras; o universo é seu coração; a terra constitui os seus quadris; o *Bhuvar Loka* é seu umbigo; a constelação (*jyotiścakra*) é o peito; o *Mahat Loka* é o pescoço; o *Jñana Loka* é o rosto dela; o *Tapa Loka* é a cabeça (situado abaixo do *Sattva Loka*), *Indra* e os *devas* e *Svar Loka* são seus braços; o som é o órgão de seus ouvidos; os dois Ásvins são o nariz; o cheiro é o seu órgão do olfato; o fogo é o seu rosto; o dia e a noite são como as duas asas ou pálpebras; as quatro faces de *Brahmā* as suas sobrancelhas; água é o seu paladar; o suco é seu órgão de paladar; *Yama*, o deus da morte é os dentes; *Māyā* é o seu sorriso; a criação do universo é seus cachos laterais; a modéstia é o lábio superior; a cobiça é o lábio inferior; a retidão (*Dharma Mārga*) é as suas costas; *Prajāpati* é seu órgão de geração; os oceanos são os seus vasos; as montanhas são seus ossos; os rios são suas veias; as árvores são os pêlos de seu corpo; juventude, virgindade e idade madura são o seu melhor andamentos, posição ou caminhos; as nuvens são o belo cabelo; dois *Sandhyās* são suas roupas; *Hari* é a *Vijñāna Śakti* (conhecimento); *Rudra* é o seu poder de destruir tudo; as casas e os animais são os seus dorsos; os *Lokas* inferiores são os membros inferiores do seu corpo; vento é a verdadeira vida; e a Lua é a mente da Mãe do Universo. Os *devas* ficaram admirados e aterrorizados com o a forma de *Virāj*, pois esta é uma forma terrível da deusa, na medida em que irradia milhares de raios, emite raios de fogo de seus olhos, com milhares de cabeças, olhos e pés; possuindo várias armas em suas mãos, e os *Brāhmanas* e os *Kṣatriyas* como seu alimento em sua boca terrível (Kumar, 2010, p. xvi-xvii).

Nesta passagem do *Devī Gītā*, por meio dos diversos atributos simbólicos, a deusa revela a sua vastidão e mostra sua unidade essencial com o universo. Ela manifesta sua terrível forma, a forma “masculina”, como o seu corpo cósmico que devora o mundo, composto por diversas regiões e elementos do reino material. Essa forma de *Virāj-Svarūpa*

é similar ao conteúdo apresentado no *Pūruṣa Sūkta*, "O Hino do Homem", do *Ṛg Veda* X.90 (Ferreira; Gnerre; Possebon, 2011, p. 77). O hino começa afirmando que “*Puruṣa* tem mil cabeças, mil olhos, mil pés”. O hino representa a criação do universo, dos *devas* (seres divinos), animais e outros seres, como um desmembramento da unidade primordial, representada por *Puruṣa*.

2.7 A concepção da Deusa no *Devī Gītā*

A Deusa manifesta a forma de *Bhuvaneśvarī* quando assume seu papel como criadora cósmica, quando traz o universo à existência. Ela é *Mahā Devī* ou Grande Deusa, conhecida por seus seguidores mais devotos como a auspiciosa Mãe do Mundo – *Jagad-Ambikā*, *Jagan-Mātrī*. Ela também é relacionada com *Sundarī* e *Rājarajeśvarī*, a Suprema Rainha do Universo. David Frawley comenta que todo o universo é o seu corpo e todos os seres são ornamentos em seu Ser infinito, e ela carrega todos os mundos como um florescimento de sua própria natureza. Ela é a governante (*Īśvarī*) do universo ou da esfera ou reino do ser – *bhuvana* (Frawley, 2008, p. 96).

Ao contrário das deusas hindus ferozes e horríveis, como *Kālī* e *Durgā*, a Mãe do Mundo do *Devī Gītā* é benigna e bonita, embora algumas de suas manifestações menores possam assumir formas terríveis. Ao contrário de outras divindades femininas beneficentes, como *Pārvatī* e *Lakṣmī*, ela não está submetida a nenhum consorte masculino (Brown, 1999, p. 1).

No *Devī Gītā*, a Grande Deusa é tanto transcendente como imanente. Ela está além do espaço e do tempo. É eterna, sem origem ou nascimento, mas se manifesta no mundo em diferentes épocas para apoiar aqueles que buscam sua ajuda. E é justamente por essa motivação que ela se apresenta no *Devī Gītā*, diante dos *devas* e de *Himālaya*, para revelar as suas verdades espirituais, que conduzem tanto em direção à felicidade no mundo quanto para os objetivos espirituais supremos, que são imergir em seu próprio ser perfeito ou ir para sua moradia na Ilha das Joias.

Bhuvaneśvarī também está incorporada em todos os seres existentes, sem forma, como consciência pura, infinita (*Cit*). E, assim, ela também é denominada como a energia universal cósmica conhecida como *Śakti*, ou como a força psicofísica designada como residente dentro de cada indivíduo – o poder serpentino *kuṇḍalinī*.

Na iconografia indiana (Figura 1) e no *Devī Gītā* (I,31-43) a imagem de *Bhuvaneśvarī* é descrita vestida de vermelho – a cor da auspiciosidade e da vida – e como uma Deusa encantadora, de beleza divina, com um rosto compassivo, disposição graciosa, natureza benigna, com três olhos e com quatro braços, dois dos quais carregam um laço e um aguilhão, os outros dois mostram os *mudrās* (gestos) da bênção (*varada mudrā*) e concessão de destemor (*abhaya mudrā*). Mackenzie Brown afirma que os quatro braços representam seu entusiasmo e poder de conceder as quatro principais metas (*puruṣarthas*) da existência humana, que são *dharma* (virtude), *artha* (riqueza), *kāma* (desejo) e *mokṣa* (a libertação espiritual) (Brown, 1999, p. 3).



Figura 1. Uma representação contemporânea de *Bhuvaneśvarī*.

David Kinsley descreve do seguinte modo essa forma:

O agulhão e o laço mantidos por Bhuvaneśvarī sugerem controle. De acordo com um informante em Varanasi, o agulhão significa que ela controla as forças do mal ou obstáculos internos, como a raiva, a luxúria, e qualquer obsessão que interfere com o desenvolvimento espiritual. O laço, de acordo com o mesmo informante, simboliza as diferentes camadas corporais que se escondem e, portanto, a vinculação da essência espiritual de uma pessoa, o *Ātman*. A Deusa, portanto, ajuda na disciplina do devoto com seu agulhão, enquanto, ao mesmo tempo, ela é o poder que a identifica como uma máscara da verdade. Ela é tanto o conhecimento libertador como *māyā*, ela tanto dá libertação como aprisiona. Outra fonte interpreta o agulhão, o laço e os dois gestos (conferindo bênçãos e destemor) em termos de estágios no esforço espiritual, *sādhana*: a corda e agulhão ajudam os *sādhakas* a controlar seus *indriyas* (sentidos), e quando isso é feito através de sua graça, eles alcançam destemor e recebem as bênçãos dela. *Dharma*, ou o comportamento moral adequado, é também uma forma de controle, que *Bhuvaneśvarī* utiliza para orientar as pessoas. Neste sentido, o laço e o agulhão podem simbolizar o *dharma*. O lótus vermelho e o jarro cheio de jóias que ela tem são símbolos de crescimento e riqueza. As jóias representam abundância e riqueza, enquanto que o lótus representa o vigor inerente ao mundo dos seres vivos (Kinsley, 2008, p. 141).

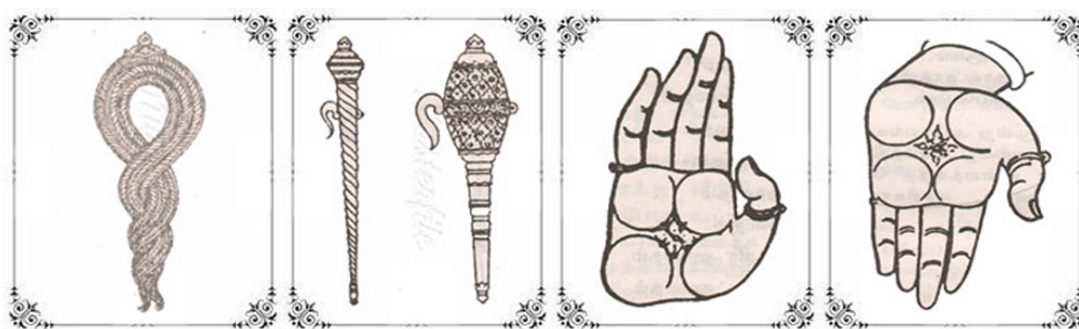
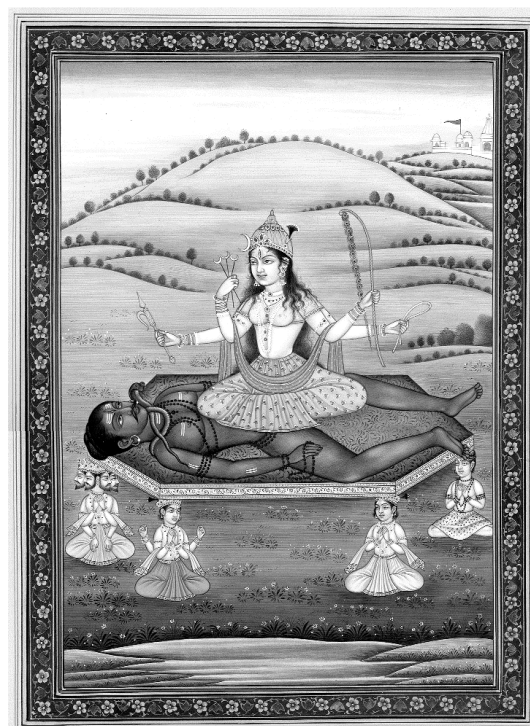
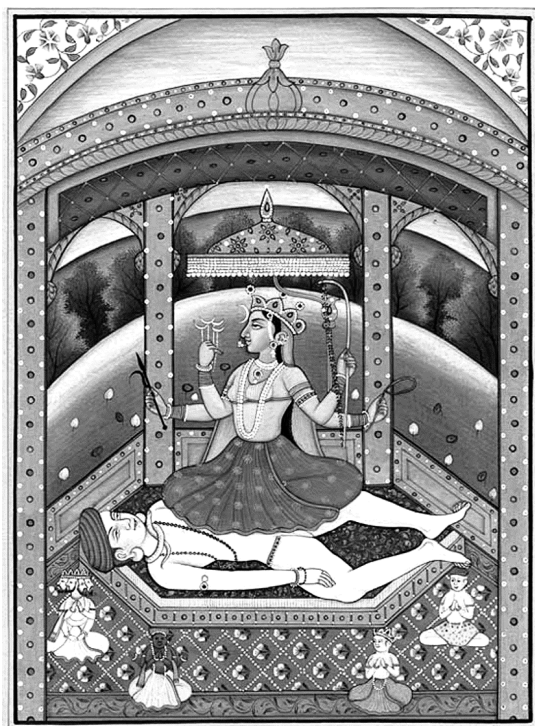


Figura 2. Símbolos associados a *Bhuvaneśvarī*: *Pāśu* (laço), *Aṅkuśa* (agulhão), e os *mudrās* *abhaya* (destemor) e *varada* (bênção).

A Lua crescente em sua cabeça representa seu poder de regeneração, simbolizando a essência de *Bhuvaneśvarī* de contínua criação e expansão. Muitas vezes também ela é representada sentada em um lótus, e isso denota uma posição de comando, representa a criação, a causa da criação, mestria e triunfo espiritual, a perfeição e transcendência do mundo (Kinsley, 2008, p. 142).

2.8 A Ilha das Joias

De acordo com o *Devī Bhāgavata*, *Bhuvaneśvarī* é descrita como residindo em seu paraíso celestial conhecido como *Maṇidvīpa*, a Ilha das Joias Preciosas, situado no ponto mais elevado do universo; deste local, sempre vigilante e alerta, ela observa os problemas do mundo, ansiosa para intervir em favor de seus devotos. E para sua própria diversão ou *lilā* (jogo que inclui assumir uma manifestação amorosa), ela se divide em duas metades. Uma metade se torna *Bhuvaneśa* (*Śiva*), a outra metade permanece como *Bhuvaneśī* ou *Bhuvaneśvarī*. Então *Śiva* se torna governante de todos e ela expressa ou assume seu aspecto erótico. E desta maneira ela demonstra sua superioridade em relação a todos os *devas* masculinos.



Figuras 3 e 4 – Pinturas de *Tripurā Sudarī* ou *Ṣoḍaśī* sobre *pañca-pretāsana*.

Ela é descrita como estando sentada ou reclinada em um trono ou assento sagrado acima de cinco *pretas* (*Pañca-Pretāsana*), fantasmas ou cadáveres (Figuras 3 e 4). As quatro pernas são os corpos sem vida de *Brahmā*, *Viṣṇu*, *Rudra* e *Īśāna* (os dois últimos sendo formas ou aspectos de *Śiva*), e ela se assenta sobre o cadáver estendido de *Sadāśiva* – o eterno *Śiva* (Brown, 1999, p. 1). Essa descrição do assento de *Bhuvaneśvarī* localizado no meio de seu palácio de joias é semelhante à descrição dos assentos da deusa *Tripurā* no *Tripurā Rahasya Tantra* (XX.36-42) e de *Lalitā* (outro nome de *Tripurā*) no *Brahmāṇḍa Purāṇa* (III.4.37).

Mackenzie Brown esclarece que os corpos sem vida de *Brahmā*, *Viṣṇu* e *Śiva*, enquanto elementos do trono de *Bhuvaneśvarī*, “representam suas energias cósmicas latentes, inconscientes e inertes”, e eles residem sob seus pés até serem despertados pela vontade da Deusa (Brown, 1999, p. 2). Bhattacharyya pondera que neste contexto *Śākta*, o princípio masculino, aparece apenas como parte do jogo, na medida em que é descrito de modo estático, dissociado da *Śakti* ou princípio feminino, não passando de um mero corpo (Bhattacharyya, 1996, p. 17).

Maṇidvīpa, a Ilha das Joias, a morada paradisíaca da deusa no *Devī Bhāgavata*, surge como o mais elevado de todos os reinos celestiais. A Ilha das Joias está situada no Oceano de Néctar, é arborizada, com um grande número de fantástica floração de árvores, perfumada com o aroma das flores divinas e resplandecentes, com lagos e rios ornamentais. Pushpendra Kumar acrescenta que *Bhuvaneśvarī* está cercada por todas as outras deusas e deuses. Relatando detalhadamente os grupos de deusas que cercam *Devī* em *Maṇidvīpa* (Kumar, 2010, p. xii):

- *Nāyikās* (cortesãs) e *Kalās* (artes ou habilidades), tais como *Piṅgalākṣī*, *Viśālākṣī* etc. em número de 64, todas elas armadas e bem equipadas para destruir os demônios;
- um grupo de 32 *devīs*, incluindo *Kālaratrī*, *Bhadrakālī* e *Mahīṣāsura-Mardinī*, estas também prontas para a luta e dotadas de poder extraordinário em suas manifestações, a saber, *Indrāṇi*, *Nārāyaṇī*, *Ambikā* etc.;
- um grupo de oito Mães (*mātrī* ou *mātrīkā*)³, juntamente com seus veículos;

³ As Mães Divinas são as energias personificadas das principais divindades. Algumas vezes são indicadas 7, às vezes 8, 9, 16 ou um número ainda maior. A lista das oito mães fornecida por Monier-Williams é esta:

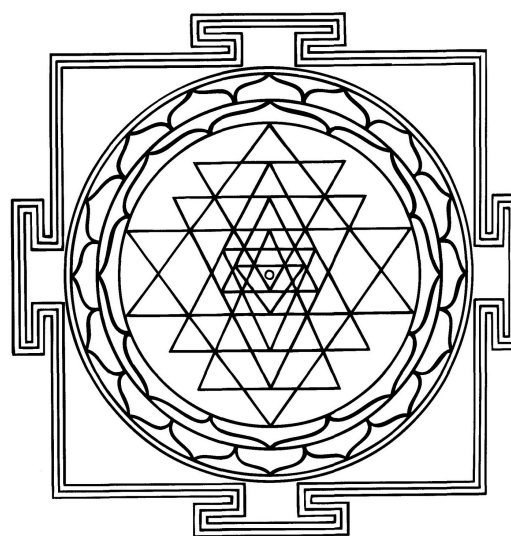
- um grupo de 16 *Śaktis* incluindo *Durgā*;
- um grupo de oito *Devīs* como ministros;
- um grupo de *Pīṭha Śaktis*;
- todas as formas de *Gaurī*, cujo relato detalhado é dado nos *Āgamas*;
- todas as diferentes encarnações ou manifestações de *Devī*;
- todas as *Mahāvidyās*.

Em *Maṇidvīpa* se encontram todas as riquezas, todos os sentimentos de amor, todos os tipos de roupas, todo esplendor, energia, beleza e brilho, a onisciência, a força indomável; todas as excelentes qualidades e toda a misericórdia e bondade estão lá presentes. Aqueles que se encontram em *Maṇidvīpa* alcançaram a identificação com a Deusa, adoram *Bhuvaneśvarī* e alcançaram a compreensão de toda a felicidade, podendo testemunhar *Brahman* de forma permanente (Kumar, 2010, p. xiii).

Mackenzie Brown descreve que as estruturas do palácio incluem certo número de paredes e compartimentos, dispostos concêntricamente; e dentro de cada um destes recintos habitam várias classes de seres celestes, deuses e deusas. Do lado de fora do recinto do círculo central residem suas grandes manifestações *Mahābhedās* ou *Māhāvidyās*. No último recinto interno, magnificamente construído com joias que realizam os desejos (*cintāmaṇi*), habita *Bhuvaneśvarī*, demonstrando sua distinção e transcendência em relação às *Daśa Mahāvidyās*. Dentro deste recinto estão situados quatro *maṇḍapas* (salas), em que ela realiza quatro diferentes tipos de ações: entregando-se a ações amorosas, entregando almas do cativo para o renascimento, discorrendo sobre a verdade e conferenciando com seus ministros sobre o funcionamento do universo (Brown, 1999, p. 25). A estrutura desse palácio parece ser um *Yantra*, diagrama para meditação.

Segundo Pushpendra Kumar, em *Maṇidvīpa* ela está sentada no meio de um *Śatkona Yantra*, e ao seu redor os *devas* e *devīs* cantam o *bīja mantra Hr̥llekhā* (o som *Hrīm*, que não tem tradução) e hinos para ela, até mesmo os pássaros cantam o *mantra Hrīm* e servem à deusa. Ela está ricamente ornamentada e seus brincos são da forma do *Śrī Yantra* (Kumar, 2010, p. xii).

Śatkona é a estrela de seis pontas resultante da combinação de dois triângulos, um apontado para cima (*Śiva kona*), que simboliza *Śiva*, ou *Tattva Agni* (o princípio Fogo), representando os aspectos focados de masculinidade; e o outro com a ponta para baixo (*Śakti kona*), que simboliza *Śakti*, a personificação da feminilidade sagrada. Os dois triângulos também são chamados de *Oṃ* e *Hrīṃ*. A união mística dos dois triângulos representa a união divina do masculino e feminino, de *Puruṣa* e *Prakṛti*, sem a qual não poderia haver a criação. O *Śatkona Yantra* é encontrado em antigos templos hindus do sul da Índia. Simboliza a união *Śiva-Śakti*, o par *Nara-Nārāyaṇa* (a alma humana *Nara* e seu eterno companheiro, o divino *Nārāyaṇa*), ou o perfeito estado meditativo de equilíbrio alcançado entre o homem e o divino, que resulta em *mokṣa* quando é mantido (Sharma, 2009, p. 122-123).



Figuras 5 e 6 – *Śatkona* e *Śrī Yantra*.

2.9 *Bhuvaneśvarī* e as *Daśa Mahāvidyās*

Embora não seja uma divindade tântrica muito conhecida, *Bhuvaneśvarī* aparece também nas escrituras purânicas e no panteão tântrico como membro de uma companhia de dez (*daśa*) divindades femininas conhecidas como as *Daśa Mahāvidyās*.

O número dez representa, em um nível esotérico, as várias formas de conhecimento ou sabedoria (*vidyā*) e poder que constituem o universo. Em um

nível mais mitológico, são dez facetas ou aspectos da Grande Deusa (Brown, 1999, p. 23)

Segundo a tradição tântrica, as *Mahāvidyās* constituem representações de todo o conhecimento transcendente e poder, são a fonte de tudo o que é para ser conhecido. De acordo com Pushpendra Kumar Sharma, *Bhuvaneśvarī* é considerada a quarta *Māhavidyā*, que alimenta e cuida dos três mundos, cujo maravilhoso brilho ilumina o universo. Pushpendra Kumar a descreve belamente, como possuindo uma Lua crescente em sua testa, carregando uma coroa, com os seios cheios e sobrecarregados com leite, e o seu rosto está sempre com um sorriso, sendo considerada a doadora dos frutos de todas as ações (Sharma, 1997, p. 7).

As *Mahāvidyās* possuem poderes específicos benignos ou aterrorizantes e destrutivos para subjugar ou derrotar os inimigos ou remover obstáculos, assim como para conceder riqueza e libertação (Brown, 1999, p. 23).

Nos mitos e textos mais antigos não existem muitas informações sobre as *Daśa Mahāvidyās*. É no *Uddārakośa* (obra que talvez tenha sido escrita entre os séculos X e XII) que é realizada uma descrição sobre a natureza (*Prakṛtī*) dos *guṇas* e sobre tal grupo de deusas. Nesta obra atribuem-se funções individuais para cada uma. No entanto, ao estudarmos cada uma delas, vemos que em potência cada uma tem em si o poder de realizar tudo. Individualmente, no entanto, atribui-se a *Tripurā* o poder de libertação (*mukti*), a *Lakṣmī* o poder da prosperidade (*lakṣmī*), a *Vāgdevī* ou *Sarasvatī* a sabedoria (*vidyā*), a *Tārā* o conhecimento e a libertação (*jñāna* e *mokṣa*), a *Bhuvaneśvarī* a soberania (*aiśvarya*), a *Mātaṅgī* a liberdade do medo de demônios femininos e inimigos (*rākṣasīśatrubhīti*), a *Śārikā* a felicidade (*śam*), a *Rājñī* a autoridade real (*rājyam*), a *Bhīḍādevī* a expansividade onipenetrante (*santati viśvavyāpinī*), a *Jvālāmukhī* a riqueza (*dhanam*) (Brown, 1999, p. 23-24).

Na citação acima *Bhuvaneśvarī* é associada à *aiśvarya* (soberania). *Aiśvarya* é a propriedade correspondente a *īśvara* (senhor, soberano, governante). Também sugere o supremo poder divino que supervisiona o universo, com onipotência e onipresença, com a riqueza e abundância (Monier-Williams, 1979, p. 171). *Aiśvarya* é uma propriedade atribuída a *Bhuvaneśvarī*, sugerindo certa superioridade em relação às demais *Daśa*

Mahāvidyās, mas com uma proximidade ou equivalência em relação aos atributos das deusas *Tripurā* e *Tārā*.

A constituição do grupo das *Daśa Mahāvidyās* varia de acordo com a obra consultada, assim como a posição ocupada por *Bhuvaneśvarī* (quando ela aparece). A obra de Swami Harshanand apresenta uma lista mais comum do que a apresentada por Mackenzie Brown:

A primeira é *Kālī*, a deusa do tempo, que tudo destrói. *Tārā*, em segundo lugar, é o poder do embrião de ouro (*hiranyagarbha*) a partir do qual os universos evoluem. Ela também significa o vazio ou o espaço sem limites. A terceira é *Ṣoḍaśī*. A palavra literalmente significa “aquela que tem 16 anos de idade”. Ela é a personificação da plenitude, da perfeição. *Bhuvaneśvarī* é a quarta *Vidyā*, representa as forças do mundo material, enquanto que *Bhairavī*, a quinta, significa desejos e tentações que conduzem à destruição e à morte. Em seguida, vem *Chinnamastā*, a divindade nua segurando sua própria cabeça decepada na mão e bebendo seu próprio sangue! Ela simplesmente representa o estado contínuo de auto-sustentação do mundo criado, em que são vistas contínua auto-destruição e auto-renovação, em uma ordem cíclica. *Dhūmāvatī*, a sétima, personifica a destruição do mundo pelo fogo, quando apenas o fumo (*dhūma*) de suas cinzas permanece. Ela às vezes é identificada com *Alakṣmī* ou *Jyeṣṭhādevī*. A oitava *Vidyā*, *Bagalā*⁴, é uma Deusa com cabeça de grou, e representa o lado feio das criaturas vivas como ciúme, ódio e crueldade. *Mātaṅgī* a nona, é a expressão do poder de dominação. A décima e última é *Kamalā*, a pura consciência do Ser, dando bênçãos e dissipando os temores dos suplicantes. Ela é identificada com *Lakṣmī*, a Deusa da fortuna (Harshananda, 2000, p. 43-45).

As *Daśa Mahāvidyās* aparecem no *Śiva Purāṇa*, no *Mahābhāgavata Purāṇa*, no *Devī Bhāgavata Purāṇa* e no *Mārkaṇḍeya Purāṇa*. No *Śiva Purāṇa*⁵ elas trabalham em conjunto e saem do corpo da Grande Deusa para lutar contra o demônio *Durgama*. No *Mahābhāgavata Purāṇa* elas surgem de forma assustadora do corpo de *Satī*, para incitar *Śiva* e conceder-lhe a permissão para ir e destruir o sacrifício de *Dakṣa*. E, neste caso, *Satī*

⁴ *Bagalā* ou *Bagalāmukhī*

⁵ No *Śiva Purāṇa* as dez *Mahāvidyās* compreendem: *Kālī*, *Tārā*, *Chinnamastā*, *Śrīvidyā*, *Bhuvaneśvarī*, *Bhairavī*, *Bagalā*, *Dhūmara*, *Tripurasundarī* e *Matanṅgī*.

manifesta estas emanções como meio de fornecer aos seus devotos todos os tipos de benefícios mundanos e de outra natureza (Brown, 1999, p. 23).

No *Devī Bhāgavata Purāṇa*, *Bhuvaneśvarī* é a fonte de todas as manifestações femininas ou *Śaktis*, de todas as *Mahāvidyās*, incluindo os aspectos de conhecimento libertador e libertação final que a associam a *Tripurā Sundarī*.

No *Devī Māhātmya* do *Mārkaṇḍeya Purāṇa* (X.13.87-103) aparece uma versão da morte de *Durgama*, aqui denominado como demônio *Aruna*, em que várias das *Mahāvidyās* tradicionais são nomeadas entre as *Śaktis* que emanam do corpo de uma deusa. Nessa história, primeiramente os *devas* abordam a deusa chamando-a de *Mahāvidyā*, e, então, esta assume as várias formas para favorecê-los na guerra. Ao concluírem seu hino inicial, os *devas* a chamam de “*Bhuvaneśvarī*, suprema Governante do Mundo, que mora na Ilha das Jóias”. Entre as formas que emanam de seu corpo, além de várias *Mahāvidyās* já conhecidas, também aparecem outras duas, chamadas de *Śakambharī* e *Raktadantikā*. *Bhuvaneśvarī* não está incluída, o que assinala que ela não é apenas uma das dez *Mahāvidyās*, senão que ela própria é a Grande *Mahāvidyā* (Suprema Sabedoria) (Brown, 1999, p. 24).

2.10 *Bhuvaneśvarī Dhyānam*

As técnicas de *Dhyāna* (meditação) no contexto tântrico correspondem a uma visualização da deidade escolhida, acompanhada de alguns outros procedimentos, tais como oferecimentos à divindade e prática de *nyāsa*. No caso de *Bhuvaneśvarī*, há três formas distintas utilizadas como objetos de meditação, que são discutidas no nono capítulo do *Devī Gītā*.

Um dos *dhyānas* é sobre seu aspecto como realidade, consciência e bem-aventurança (*sat-cid-ānanda*), isto é, a deusa considerada como *Brahman*, como consciência pura, simbolizada pela luz resplandecente chamada *mahās*. Outro aspecto é *Virāj* (o corpo cósmico); e o terceiro é a sua encantadora manifestação iconográfica na forma de *Bhuvaneśvarī* com quatro braços. No contexto de meditação as formas icônicas tendem a ser subordinadas à não-icônica; no entanto a descrição de *Bhuvaneśvarī* é extremamente rica em detalhes e significados simbólicos, sendo tratada durante todo o *Devī Gītā* como foco da mais elevada devoção (Brown, 1999, p. 67).

No capítulo IX do *Sāradā-Tilaka Tantra* há inúmeros *dhyānas*, formas icônicas de visualização, de *devas* e *devīs*. E um dos *dhyānas* é dedicado a descrever *Bhuvaneśvarī*, apresentando-a como a Mãe do Mundo (*Jagad-Dhātrī*) (Desikendra, 2002, p. 107-108):

14. *Dhyāna*: Ela tem o brilho do Sol nascente. A Lua é seu diadema (está em sua coroa). Seus seios são proeminentes. Tem três olhos e um sorriso livre; com duas de suas mãos ela faz os gestos de *vara* e *abhaya* (de bênçãos e de destemor) e nas outras duas mãos segura o *aṅkuśa* e o *pāsa* (aguilhão e laço).

60. Ela está recoberta com vermelhão. Ela tem três olhos, tem uma coroa de rubis que é brilhante como a Lua. Tem rosto sorridente e grandes seios, segura um *caṣaka* (copo) cheio de pedras preciosas e uma flor de lótus vermelho. Sua perna está descansando em uma jarra cravejada de jóias. Ela possui um olhar elegante.

69. Ela é da cor dourada, a Lua está em sua testa. Ela mostra o gesto de *vara*, um lótus vermelho, uma *caṣaka* cheia de jóias e o gesto *abhaya*. Cordões de pérolas brilham sobre seus seios. Tem três olhos luminosos, e está sentada em um lótus vermelho. Ela é a amada de Hara, ela é eterna.

81. Ela está sentada em um lótus. Ela faz dois gestos de *vara* e *abhaya*. Ela tem *aṅkuśa* e *pāsa*, ela está coroada pelas manhãs de Sol. Ela tem três olhos, e ela é Ādiśakti (Desikendra, 2002, p. 107-108).

Na *Devī Upaniṣad* também há um *dhyāna* dedicado à *Bhuvaneśvarī*, que assim a descreve:

24. Eu adoro aquela que reside no lótus do coração, brilhando como o Sol da manhã, a Deusa com laço e aguilhão, com gestos de beneficência e garantindo segurança, com três olhos, carinhosa, vestida de vermelho, uma vaca dos desejos para seus devotos (Warrier, 1999, p. 82).

Mackenzie Brown cita o *Prapañca-Sāra Tantra*, um texto no qual a deusa é chamada tanto de *Prakṛtī* (Natureza) como por *Prapañca-svarūpā* (Essência do Universo Quintuplo). Nesse texto, a descrição do *dhyāna* da deusa *Prapañca-svarūpā* (X.10 e XI.64) é semelhante à de *Bhuvaneśvarī*. *Prapañca-svarūpā* é descrita como tendo o brilho de mil sóis, sempre irradiando através do infinito espaço, com uma Lua crescente em sua cabeça,

e tendo em duas de suas mãos laço e agulhão, e nas outras duas mostrando os *mudrās vara* e *abhaya* (Brown, 1999, p. 68).

David Kinsley também cita um *dhyāna*, originário do *Mantramahārṇava*, praticamente idêntico ao primeiro *dhyāna* do *Śārada-Tilaka Tantra*; e há um outro *dhyāna* do *Muṇḍamālā Tantra*, que a descreve assim:

Ela é da cor do relâmpago e está sentada sobre um lótus vermelho. Tem três olhos e está nua. É adornada com pérolas de muitas cores. Tem vinte braços em que segura espada, lança, bastão, disco, búzio, arco, flechas, tesoura, tridente, maça, *mala* e faz o gesto conferindo bênção e o gesto de garantia. Ela tem um sorriso no rosto (Kinsley, 2008, p. 129).

David Frawley descreve outro *dhyāna* semelhante à manifestação da deusa no *Devī Gītā*. Ela é descrita como tendo a cor do Sol nascente, com uma Lua crescente na cabeça, com quatro braços e três olhos, segurando um laço e um agulhão, mostrando os *mudrās abhaya* e *vahara*. Algumas vezes é descrita segurando um lótus e um pote de joias, ou com o pé esquerdo descansando sobre um pote de joias e sentada em um trono cujos pés são as cinco formas de *Śiva* e deste lugar dirigindo os movimentos do universo, cercada de várias divindades atinentes, *devas* e *devīs* (Frawley, 2008, p. 100).

A prática de *dhyāna* é considerada uma prática interna de culto. A adoração interna (*antar-yāga*) realizada pelos sacerdotes ou devotos é considerada um ritual mental (*manasa-yāga*) realizado apenas por aqueles que desejam *mokṣa*. De acordo com o *Devī-Bhāgavata*, o resultado final – o sucesso alcançado ao se realizar o sacrifício mental – é receber uma visão da deusa (*darśana*) como sendo a essência do ser infinito, consciência e bem-aventurança (*sat-cit-ānanda-rūpiṇī*), e a consequente realização da libertação ainda em vida (*jīvan-mukti*), como se verifica no próprio *Devī Gītā* (IX.3, IX.44-45, X.12).

Existe uma passagem no *Mahānirvāṇa Tantra* que diz que um praticante:

[...] depois de ter adorado o Brahman supremo como *sat-cit-svarūpam*, deveria, a fim de alcançar a união com Brahman, adorá-lo com oferecimentos de sua mente, antes de começar a adoração externa (Brown, 1999, p. 57).

Do ponto de vista devocional, nas correntes *bhakta*, receber uma visão (*darśana*) da deusa é a meta da prática de adoração em muitos aspectos, enquanto que do ponto de vista

do conhecimento ou sabedoria (*jñāna*), o surgimento da deusa é uma ocasião para a revelação da Verdade Suprema, que leva à união com a verdade. No *Devī Gītā* (I.73), *Himālaya* solicita à deusa atingir essa união com ela, com a Verdade como meta final.

2.11 A mitologia de *Bhuvaneśvarī*

David Kinsley afirma que encontrou apenas um mito que menciona a origem ou emergência de *Bhuvaneśvarī* em fontes contemporâneas em hindi, no qual se diz que, no início, o Sol (*Sūrya*) apareceu nos céus, fazendo com que os *Ṛṣis* (sábios) oferecessem *soma* (a bebida sagrada do *Veda*) para que o mundo pudesse ser criado. O Sol, por meio de *Ṣoḍaśī* (ou *Tripurā-Sundarī*), a principal potência ou *śakti*, criou os três mundos (*lokas* ou *bhuvanas*). Por ter criado os mundos, ou ter dado os poderes ao Sol para fazê-lo, a deusa assumiu uma forma apropriada, e também permeia e dirige os três mundos. Esta forma ficou conhecida como *Bhuvaneśvarī*, a “soberana do mundo”. *Bhuvaneśvarī* permanece imanifesta até que o mundo seja criado, ou seja, ela é particularmente associada com o mundo manifesto. Neste mito, *Bhuvaneśvarī* é uma forma de *Ṣoḍaśī* (ou *Tripurā-Sundarī*) (Kinsley, 2008, p. 129).

A outra fonte existente que trata do surgimento de *Bhuvaneśvarī* é o próprio *Devī Gītā*, no qual a deusa emerge de uma luz ofuscante, lembrando o surgimento de *Śiva* a partir do *liṅga* de luz (*jyotir-liṅga*) no famoso mito da origem do *Liṅga*, conforme é relatado em dois *Purāṇas*, o *Liṅga Purāṇa* e o *Śiva Purāṇa*. Veremos a descrição do surgimento da deusa no primeiro capítulo do *Devī Gītā*.

No *Devī Gītā* a deusa recebe inúmeros nomes próprios, identificações, epítetos no qual outras formas são reveladas. Uma das principais manifestações de *Devī* é como *Virāj* (III.22-38). No capítulo três ela revela seu Corpo Cósmico e brilhante do mundo, denominado *Virāj*, e mostra como todo o universo aparece como partes de seu majestoso corpo. Trata-se de uma manifestação cosmoteística que enfatiza sua unidade com o mundo manifesto.

Além das manifestações icônicas e seus ensinamentos inter-relacionados, o *Devī Gītā*, inclui referências diretas à *Devī Upaniṣad* e ao *Devī Sukta*, duas fontes de louvor (*stotras*), que são oferecidas à deusa pelos *devas* ao verem suas duas formas mais magníficas, como

Bhuvaneśvarī e como *Virāj*. Os hinos do *Devī Gītā*, elogiando e descrevendo a realidade suprema, resumem e afirmam as revelações centrais da deusa (Brown, 1999, p. 4).

2.12 *Bhuvaneśvarī* e *Tripurā Sundarī* na *Devī Upaniṣad*

O nascimento de *Bhuvaneśvarī* a partir da esfera resplandecente de luz é semelhante ao surgimento da deusa *Lalitā* no *Lalitā Māhātmya* do *Brahmāṇḍa Purāṇa*. Nesse texto os *devas*, atormentados por demônios, realizam uma adoração à deusa com carne humana. A deusa, então, surge como uma massa enorme de luz, e em meio a essa radiância aparece pela primeira vez diante dos *devas* a bela *Lalitā*. Ela surge ricamente adornada, graciosa, “a morada do amor”, com quatro braços e segurando em suas quatro mãos um laço, um agulhão, um arco de cana e cinco flechas de flores (Brown, 1999, p. 66-67). *Tripurā-Sundarī* ou *Lalitā* são consideradas a mesma deusa, e há grandes semelhanças entre *Bhuvaneśvarī* e *Tripurā-Sundarī*. As duas manifestações tântricas possuem inúmeras convergências.

Bhuvaneśvarī e *Tripurā-Sundarī* são ambas associadas com a concessão de libertação espiritual, são próximas iconograficamente, pois ambas são encantadoramente belas, vestidas de vermelho, com três olhos e quatro braços, tendo um laço e um agulhão – embora nas outras duas mãos *Lalitā* segure um arco de cana e flechas, enquanto *Bhuvaneśvarī* exhibe as *mudrās* da bênção e do destemor. Para Mackenzie Brown, a fusão destas duas *Mahāvidyās* reforça o ideal tântrico no qual a Deusa é a doadora de *bhukti* e *mukti* (prazer e libertação) (Shankaranarayanan, 2008, p. 50; Brown, 1999, p. 25).

A convergência das duas Deusas é explícita na *Devī Upaniṣad* (composta entre os séculos IX e XIV). Conforme mencionado anteriormente, a *Devī Upaniṣad* pertence ao grupo de *Śākta Upaniṣads* conforme a lista de 108 da *Muktika Upaniṣad*. Cada uma destas *upaniṣad* é dedicada a alguma deusa em especial – como exemplo, temos a *Sīta Upaniṣad* e a *Kālī Upaniṣad*, em que estas duas divindades são concebidas como formas supremas da Deusa. Na *Devī Upaniṣad*, a deusa recebe a denominação de *Māhā Devī* e é descrita de modo universal, apresentando duas breves descrições iconográficas. Em uma passagem é assim descrita: “Ela é o poder do Eu, ela é quem encanta a todos, segurando um laço, um agulhão, um arco e flechas, ela é a grande e divina *Mahāvidyā*”; e na outra passagem: “Ela reside no meio de um coração de lótus, brilhando como o Sol nascente; auspiciosa, tendo o

laço e o agulhão enquanto gesticula sua beneficência e garantia de segurança, ela tem três olhos, vestida de vermelho, garantindo os desejos a todos os seus devotos” (*Devī Upaniṣad* 15 e 24; Warrier, 1999, p. 80, 82). Na primeira dessas descrições encontradas na *Devī Upaniṣad*, temos uma representação iconográfica de *Tripurā-Sundarī*, e, na segunda, de *Bhuvaneśvarī*.

A *Devī Upaniṣad* pode ser considerada um texto *Śākta* tântrico, por possuir vários *bīja mantras* ou *mantras*-semente da deusa, incluindo o *bīja-mantra Hrīm̐*. Esse texto está também associado à tradição védica pelo fato de se apresentar como uma *Upaniṣad* e por possuir uma citação de cinco versos do hino *Devī Sukta* (*Ṛgveda* X.125). Esta síntese védica e tântrica dentro de uma perspectiva *Śākta* está presente tanto no *Devī Gītā* quanto na *Devī Upaniṣad* e ambos os textos convergem para a mesma visão da deusa, ao salientarem sua identidade com *Brahman*. A própria deusa menciona, no *Devī Gītā*, a *Devī Upaniṣad* como um dos textos cuja recitação lhe é agradável. A vedicização da deusa tântrica *Bhuvaneśvarī* está implicitamente indicada no *Devī Gītā*, em sua classificação de tipos védico e tântrico de culto ou adoração da deusa nos capítulos 9 e 10. *Bhuvaneśvarī* e de *Vīraj* são associadas à adoração védica da deusa, e *Kuṇḍalinī* à forma de adoração tântrica (Brown, 1999, p. 26). Sendo assim, no *Devī Gītā* a deusa *Bhuvaneśvarī* evolui de uma divindade tântrica relativamente menor (como um das *Daśa Māhāvidyās*) para soberana Mãe do Mundo e salvadora do ciclo de renascimentos, assimilando e integrando a supremacia cosmológica e proficiência soteriológica, e assumindo o papel de princípio védico de Supremo Feminino identificado com *Brahman*.

CAPÍTULO 3

TRADUÇÃO, ANÁLISE E COMENTÁRIO DO CANTO I DO *DEVĪ GĪTĀ*

3.1 Apresentação

Nos capítulos anteriores desta pesquisa apresentamos uma visão geral sobre a história do Śāktismo e sobre as escrituras indianas que abordam o culto da Grande Deusa. No presente capítulo apresentamos a tradução e comentário de uma parte do *Devī Gītā*, um texto fundamental da tradição Śākta. Como o *Devī Gītā* é muito extenso, empreendemos apenas a tradução e análise do Canto I.

O estudo foi desenvolvido cotejando as traduções e comentários existentes para língua inglesa realizados por Cheever Mackenzie Brown (1999, p. 45-83; 2002, p. 41-52), Swami Vijñanananda (2007, p. 701-706), Rai Bahadur Śrīśchandra (2010, vol. 2, p. 806-811) e Swami Satyananda Saraswati (2003, p. 70-93).

Como veremos em nossa análise e comentário ao conteúdo do canto I do *Devī Gītā*, ele traz um amplo conhecimento de muitos outros textos importantes da tradição e uma familiaridade com uma filosofia mais ampla, com a tradição devocional, assim como com ritual e teologia. Há uma relação entre o conhecimento nele contido com diversas tradições filosóficas, como os *Vedas*, *Vedānta*, *Sāṅkhya* e *Tantra*, o que nos motivou a apresentar uma visão geral dos conteúdos relevantes dessas abordagens nos capítulos anteriores.

Para captar o significado do conteúdo desta obra seria necessário “conhecer e compreender as suas várias referências míticas, termos técnicos, pressupostos e escolas paralelas ou contrastantes de pensamento” (Brown, 1999, p. xi). Por isso, optamos pela extensa exposição de conteúdo nos capítulos anteriores, assim como uma apresentação do *Devī Bhāgavata Purāṇa* e do *Devī Gītā*, bem como uma análise sobre a divindade central dessa obra. Na análise e comentário indicaremos alguns pontos específicos de convergência entre o *Devī Gītā* e toda essa tradição.

3.2 Metodologia adotada

A metodologia adotada nesta parte do trabalho compreende os seguintes aspectos:

- Antes de apresentar a tradução do canto I do *Devī Gītā* realizaremos uma breve descrição do respectivo conteúdo.
- Comumente, as traduções e comentários das escrituras indianas são apresentados com texto em *devanāgarī*, seguido pela transliteração e tradução. Adotamos essa mesma formatação para este trabalho.
- De modo a facilitar a leitura do *Devī Gītā*, optamos por desenvolver o comentário (a análise do texto) após a tradução, assinalando as respectivas estrofes ou passagens quando necessário. Este modo de exposição facilita a leitura do texto, visto que preserva a continuidade da leitura, que ficaria prejudicada com a interrupção realizada pela inserção de contínuos comentários e notas de explicação a cada verso ou no meio do texto.
- Preservaremos na tradução algumas palavras em sânscrito, considerando que muitas delas aludem a variados significados e possíveis leituras, que serão esclarecidos nos comentários.
- Recorremos a outras escrituras, quando necessário, para a explicação de informações que sejam relevantes.
- Nos comentários explicaremos: os principais termos e conceitos; procedimentos rituais; temas míticos que surgem no texto. Quando necessário estabelecemos comparações com outras escolas de pensamento, apresentação do contexto histórico e religioso.

Como já mencionamos na Introdução desta dissertação, o principal autor que estudou o *Devī Gītā* foi Cheever Mackenzie Brown. Suas obras constituíram um guia fundamental para a compreensão desta obra, mas foram também utilizados diversos outros trabalhos importantes sobre a Deusa na tradição indiana, que serão citados oportunamente, em que apresentamos o comentário sobre o Canto I do *Devī Gītā*.

3.3 Contexto do Canto 1

O Canto 1 do *Devī Gītā* (correspondente ao capítulo 31 do livro 7 do *Devī Bhāgavata Purāna*) apresenta o surgimento da Grande Deusa diante de *Himālaya* (Rei da Montanha) e

dos *devas*. Neste primeiro capítulo do *Devī Gītā*, os *devas* se encontram em um momento de grande turbulência, pois suas moradas celestes haviam sido invadidas pelo demônio *Tāraka*. Este demônio dispunha de uma proteção especial, por isso apenas poderia ser destruído pelo filho legítimo de *Śiva*. No entanto *Śiva* não tinha filhos, nem esposa, pois sua consorte *Satī* havia cometido suicídio durante o sacrifício de *Dakṣa* – um mito que foi relatado anteriormente.

Sem saber como proceder para dar uma solução a esta situação, os *devas* recorrem a *Viṣṇu*, que os orienta para irem até a montanha *Himālaya* realizar uma adoração e suplicar por auxílio ao Supremo Poder do Universo, a Grande Deusa. A deusa graciosamente surge diante dos *devas* e do Rei da Montanha, *Himālaya*. Ela se manifesta primeiro como uma esfera brilhante de luz, o brilhante poder supremo (*paraṃ mahāḥ*) e, de dentro dessa esfera de luz, ela surge depois em uma forma antropomórfica como *Bhuvaneśvarī*, a Governante do Universo.

Bhuvaneśvarī promete aos *devas* que sua *Śakti Pārvatī* nascerá na família de *Himālaya* e será dada a *Śiva* como sua consorte, para dar nascimento à criança que destruirá o demônio *Tāraka*. *Himālaya*, movido por sua imensa devoção, solicita à deusa que esta revele a sua verdadeira natureza e o caminho para obter a unidade com ela. E, assim, começam os ensinamentos de *Devī* por meio do *Devī Gītā*, e estas revelações são apresentadas nos cantos seguintes daquela obra.

No início deste primeiro canto trava-se o diálogo entre o Rei Janamejaya e o sábio Vyāsa. Janamejaya (“aquele que faz os homens tremerem”) era o bisneto de Arjuna, herói do *Mahābhārata* e personagem do *Bhagavad Gītā*. Vyāsa (“o compilador”), segundo a tradição hindu, teria sido a pessoa responsável pela organização dos *Vedas*, dos *Purāṇas* e de outras obras importantes da literatura sagrada indiana. No princípio do *Devī Gītā*, dando prosseguimento à conversa entre esses dois personagens, Janamejaya pergunta a Vyāsa sobre o surgimento e sobre a aparência da deusa na montanha *Himālaya*.

3.4 Tradução do Canto 1

जनमेजय उवाच ।
 धराधराधिशमौलावाविरासीत् परं महः ।
 यदुक्तं भवता पूर्वं विस्तरात् तद्वदस्व मे ॥ १ ॥
 janamejaya uvāca ।
 dharādharaḍhiśamaulāvāvirāsīt paraṃ mahah ।
 yaduktaṃ bhavatā pūrvaṃ vistarāt tadvadasva me ॥ 1 ॥

1. Janamejaya disse:

Você disse anteriormente que o esplendor mais elevado (*paraṃ mahas*) teve nascimento no cume do *Himālaya*;

Isso você mencionou somente de passagem. Agora, explique-me detalhadamente sobre ela.

को विरज्येत् मतिमान् पिबञ्छक्तिकथामृतम् ।
 सुधां तु पिबतां मृत्युः स नैतच्छृण्वतो भवेत् ॥ २ ॥
 ko virajyet matimān pibañchaktikathāmṛtam ।
 sudhāṃ tu pibatāṃ mṛtyuḥ sa naitacchṛṇvato bhavet ॥ 2 ॥

2. Que homem inteligente pode desistir de ouvir estas palavras como o néctar da imortalidade (*amṛta*) sobre a *Śakti*?

A morte vem mesmo para aqueles que o bebem [o néctar divino], mas não para quem ouve as suas ações gloriosas [da Deusa].

व्यास उवाच ।
 धन्योऽसि कृतकृत्योऽसि शिक्षितोऽसि महात्मभिः ।
 भग्यवानसि यद्देव्यां निर्व्याजा भक्तिरस्ति ते ॥ ३ ॥
 vyāsa uvāca ।
 dhanyo'si kṛtakṛtyo-si śikṣito'si mahātmabhiḥ ।
 bhagyavānasi yaddevyāṃ nirvyājā bhaktirasti te ॥ 3 ॥

3. Vyāsa disse:

Ó Rei! Você é abençoado e fez o que devia ser feito. Você foi ensinado pelos [homens] de grande alma (*mahātma*);

Você é afortunado, porque possui a verdadeira devoção (*bhakti*) àquela deusa (*Devī*).

शृणु राजन् पुरावृत्तं सतीदेहेऽग्निभर्जिते ।
भ्रान्तः शिवस्तु बभ्राम क्वचिद्देशे स्थिरोऽभवत् ॥ ४ ॥
śṛṇu rājan purāvṛttaṃ satīdehe'gnibharjite ।

bhrāntaḥ śivastu babhrāma kvaciddēse sthiro'bhavat ॥ 4 ॥

4. Escute, ó Rei, esta antiga história. Quando o corpo de *Satī* foi consumido pelo fogo, *Śiva* vagueou pelo mundo desorientado, parando em vários lugares.

प्रपञ्चमानरहितः समाधिगतमानसः ।
ध्यायन् देवीस्वरूपं तु कालं नित्ये स आत्मवान् ॥ ५ ॥
prapañcamānarahitaḥ samādhigatamānasaḥ ।

dhyāyan devīsvarūpaṃ tu kālaṃ nitye sa ātmavān ॥ 5 ॥

5. Controlando seus cinco sentidos, levou a sua mente ao *samādhi*, fundindo na meditação seu próprio Eu (*ātma*) à natureza intrínseca (*svarūpa*) da Deusa (*Devī*), alheio ao tempo (*kāla*).

सौभाग्यरहितं जातं त्रैलोक्यं सचराचरम् ।
शक्तिहीनं जगत् सर्वं साब्धिद्वीपं सपर्वतम् ॥ ६ ॥
saubhāgyarahitaṃ jātaṃ trailokyaṃ sacarācaram ।

śaktihīnaṃ jagat sarvaṃ sābdhidvīpaṃ saparvatam ॥ 6 ॥

6. Toda a existência nos três mundos (*trai-loka*), com seus objetos tanto móveis quanto imóveis, perdeu seu encanto auspicioso;

O universo (*jagat*) perceptível inteiro, com oceanos, ilhas e montanhas, tornou-se desprovido de poder (*Śakti*).

आनन्दः शुष्कतां यातः सर्वेषां हृदयान्तरे ।
उदासीनाः सर्वलोकाश्चिन्ताजर्जरचेतसः ॥ ७ ॥
ānandaḥ śuṣkatāṃ yātaḥ sarveṣāṃ hr̥dayāntare ।

udāsīnāḥ sarvalokāścintājarjaracetasaḥ ॥ 7 ॥

7. Toda a bem-aventurança (*ānanda*) que residia dentro dos corações (*hr̥d*) de todos os

seres secou;

Todos os mundos (*loka*) foram tomados por pensamentos ansiosos e atitude de indiferença.

सदा दुःखोदधौ मग्ना रोगग्रस्तास्तदाऽभवन् ।
 ग्रहाणां देवतानां च वैपरीत्येन वर्तनम् ॥ ८ ॥
 sadā duḥkhodadhau magnā rogagrastāstadā'bhavan ।
 grahāṇāṃ devatānāṃ ca vaiparītyena vartanam ॥ 8 ॥

8. Todos foram mergulhados em um oceano de sofrimento (*duḥkha*), e a doença (*roga*) prevaleceu;

Os planetas retrocederam, os *Devas* tiveram sua sorte invertida.

अधिभूताधिदैवानां सत्यभावान्नुपाऽभवन् ।
 अथाऽस्मिन्नेव काले तु तारकाख्यो महासुरः ॥ ९ ॥
 adhibhūtādhidaivānāṃ satyabhāvānṛpā'bhavan ।
 athā'sminneva kāle tu tārakākhyo mahāsuraḥ ॥ 9 ॥

9. Reis, também, sofreram infortúnios devido às causas materiais (*adhibhautik*) e espirituais (*adhidaivik*) postas em movimento pela morte de *Satī*;

Neste momento surgiu um grande demônio (*asura*), chamado *Tāraka* (“aquele que transporta”).

ब्रह्मदत्तवरो दैत्योऽभवत् त्रैलोक्यनायकः ।
 शिवौरसस्तु यः पुत्रः स ते हन्ता भविष्यति ॥ १० ॥
 brahmadattavaro daityo'bhavat trailokyanāyakaḥ ।
 śivaurasastu yaḥ putraḥ sa te hantā bhaviṣyati ॥ 10 ॥

10. Ele se tornou o governante dos três mundos por uma dádiva que recebeu de *Brahmā*:

Somente o filho legítimo de *Śiva* seria capaz de matá-lo.

इति कल्पितमृत्युः स देवदेवैर्महासुरः ।
 शिवौरससुताभावाज्जगर्ज च ननाद च ॥ ११ ॥
 iti kalpitamṛtyuḥ sa devadevairmahāsuraḥ ।
 śivaurasasutābhāvājjagarja ca nanāda ca ॥ 11 ॥

11. A morte do grande *asura* foi assim fixada, e contemplada pelos *Devas*;
Percebendo que *Śiva* não tinha nenhum filho legítimo, ele [o *asura*] rugiu e se alegrou.

तेन चोपद्रुताः सर्वे स्वस्थानात् प्रच्युताः सुराः ।
शिवौरससुताभावाच्चिन्तामापुर्दुरत्ययाम् ॥ १२ ॥
tena copadrutāḥ sarve svasthānāt pracyutāḥ surāḥ ।
śivaurasasutābhāvāccintāmāpurduratyayām ॥ 12 ॥

12. E todos os deuses (*sura*) foram expulsos de suas próprias moradas, atacados pelo *asura*;

Ficando ansiosos, pela falta de um filho legítimo de *Śiva*.

नाङ्गना शङ्करस्यास्ति कथं तत्सुतसम्भवः ।
अस्माकं भाग्यहीनानां कथं कार्यं भविष्यति ॥ १३ ॥
nāṅganā śaṅkarasyāsti katham tatsutasambhavaḥ ।
asmākaṁ bhāgyahīnānām katham kāryam bhaviṣyati ॥ 13 ॥

13. [Os *Devas* pensaram:] *Śaṅkara* (“o benéfico” = *Śiva*) não tem esposa; como pode gerar um filho?

Somos desafortunados: como pode o nosso propósito ser realizado?

इति चिन्तातुराः सर्वे जग्मुर्वैकुण्ठमण्डले ।
शशंसुर्हीरमेकान्ते स चोपायं जगाद ह ॥ १४ ॥
iti cintāturāḥ sarve jagmurvaikuṅṭhamanḍale ।
śaśamsurharimekānte sa copāyam jagāda ha ॥ 14 ॥

14. Assim, oprimidos por esses pensamentos, todos foram para *Vaikunṭha* [o céu de *Viṣṇu*];
Aconselhando-se em particular com ele [*Viṣṇu*], procurando os meios para ter sucesso.

कुतश्चिन्तातुराः सर्वे कामकल्पद्रुमा शिवा ।
जागर्ति भुवनेशानी मणिद्वीपाधिवासिनी ॥ १५ ॥
kutaścintāturāḥ sarve kāmakalpadrumā śivā ।
jāgarti bhuvaneśānī maṇidvīpādhivāsinī ॥ 15 ॥

15. [*Viṣṇu* disse:] Por que todos estão tão ansiosos, se a Auspiciosa (*Śivā*), é como a árvore

que realiza todos os desejos?

A Governante do Universo (*Bhuvana-Īśānī*), que reside na Ilha das Joias (*maṇi-dvīpa*), está sempre atenta.

अस्माकमनयादेव तदुपेक्षास्ति नान्यथा ।
शिक्षैवेयं जगन्मात्रा कृताऽस्मच्छिक्षणाय च ॥ १६ ॥
asmākamanayādeva tadupekṣāsti nānyathā ।

śikṣaiveyaṃ jagannātrā kṛtā'smacchikṣaṇāya ca ॥ 16 ॥

16. Ela agora nos negligencia por causa de nossos diferentes comportamentos;

Tal castigo pela Mãe do Mundo (*Jaganmātrī*) é apenas para a nossa própria instrução.

लालने ताडने मातुर्नकारुण्यम् यथाभके ।
तद्वदेव जगन्मातुर्नियन्त्र्या गुणदोषयोः ॥ १७ ॥
lālāne tāḍane māturnākāruṇyam yathārbhake ।
tadvadeva jagannāturniyantryā guṇadoṣayoḥ ॥ 17 ॥

17. Quando uma mãe critica ou castiga seus filhos não é porque não tem compaixão;

A Mãe do Mundo (*Jaganmātrī*) apenas age para corrigir suas qualidades defeituosas (*guṇadoṣa*).

अपराधो भवत्येव तनयस्य पदे पदे ।
कोऽपरः सहते लोके केवलं मातरं विना ॥ १८ ॥
aparādho bhavatyeva tanayasya pade pade ।
ko'paraḥ sahate loka kevalaṃ mātaraṃ vinā ॥ 18 ॥

18. Um filho transgride os limites de conduta adequada a cada passo:

Quem mais no mundo pode perdoar isso, exceto a Mãe (*Mātrī*)?

तस्माद्युयं पराम्बां तां शरणं यात मा चिरम् ।
निर्व्याजिया चित्तवृत्त्या सा वः कार्यं विधास्यति ॥ १९ ॥
tasmādyūyaṃ parāmbāṃ tāṃ śaraṇaṃ yāta mā ciram ।
nirvyājayā cittavṛtṭyā sā vaḥ kāryaṃ vidhāsyati ॥ 19 ॥

19. Portanto, busquem refúgio na Mãe Suprema (*para-ambā*), sem perder tempo,

com total sinceridade; ela certamente vai realizar o que vocês desejam.

इत्यादिश्य सुरान् सर्वान् महाविष्णुः स्वजायया ।
 संयुतो निर्जगामाऽशु देवैः सह सुराधिपः ॥ २० ॥
 ityādiśya surān sarvān mahāviṣṇuḥ svajāyayā ।
 saṃyuto nirjagāmāśu devaiḥ saha surādhipaḥ ॥ 20 ॥

20. Assim ordenou a todos os deuses (*sura*) o grande *Viṣṇu*; acompanhado de sua consorte, O chefe das divindades e seus companheiros saíram rapidamente [de *Vaikunṭha*].

आजगाम महाशैलं हिमवन्तं नगाधिपम् ।
 अभवंश्च सुराः सर्वे पुरश्चरणकर्मिणः ॥ २१ ॥
 ājagāma mahāśailaṃ himavantaṃ nagādhipam ।
 abhavaṃśca surāḥ sarve puraścaraṇakarmināḥ ॥ 21 ॥

21. Foram para a grande rocha, o *Himālaya*, o senhor das montanhas; Todas as divindades (*sura*) começaram os atos preliminares de culto (*puraścaraṇa-karma*).

अम्बायज्जविधानज्जा अम्बायज्जञ्च चक्रिरे ।
 तृतीयादिव्रतान्याशु चक्रूः सर्वे सुरा नृप ॥ २२ ॥
 ambāyajñavidhānajñā ambāyajñāñca cakrīre ।
 tṛtīyādivratānyāśu cakrūḥ sarve surā nṛpa ॥ 22 ॥

22. Aqueles que eram bem versados no sacrifício (*yajña*) para a Mãe (*Ambā*), começaram o sacrifício para ela (*Ambā*);

Ó Rei! Todas as divindades (*sura*) começaram a realizar várias observâncias rituais (*vrata*), incluindo as do terceiro dia (*tṛtīyādi-vrata*).

केचित् समाधिनिष्णाताः केचिन्नामपरायणाः ।
 केचित् सूक्तपराः केचिन्नामपारायणोत्सुकाः ॥ २३ ॥
 kecit samādhiniṣṇātāḥ kecinnāmaparāyaṇāḥ ।
 kecit sūktaparāḥ kecinnāmapārāyaṇotsukāḥ ॥ 23 ॥

23. Alguns [dos *Devas*] se absorveram em contemplação (*samādhi*), alguns repetiam constantemente seus nomes;

Alguns recitaram o hino supremo [o *Devī Sūktam*], e alguns repetiam seus nomes.

मन्त्रपारायणपराः केचित् कृच्छ्रादिकारिणः ।
 अन्तर्यागपराः केचित् केचित् न्यासपरायणाः ॥ २४ ॥
 mantrapārāyaṇaparāḥ kecit kṛcchrādikāriṇaḥ ।
 antaryāgaparāḥ kecit kecit nyāsaparāyaṇāḥ ॥ 24 ॥

24. Alguns se dedicaram à repetição de *mantras*, outros a praticar severas austeridades; Alguns realizaram um sacrifício interno (*antar-yāga*), e outros infundiram as energias (*nyāsa*) [em seus corpos].

हृल्लेखया पराशक्तेः पूजां चक्रुरतन्द्रिताः ।
 इत्येवं बहुवर्षाणि कालोऽगाज्जनमेजय ॥ २५ ॥
 hr̥llekhayā parāśakteḥ pūjāṃ cakruratandritāḥ ।
 ityevaṃ bahuvarṣāṇi kālo'gājjanamejaya ॥ 25 ॥

25. Adoraram (*pūjā*) a mais elevada *Śakti* (*para-Śakti*), com o *hr̥llekhā* [o mantra-semente *Hrīm*], sem descanso; Assim, ó Janamejaya, passou-se o tempo de muitos anos.

अकस्माच्चैत्रमासीयऽनवम्यां च भृगोर्दिने ।
 प्रादुर्बभूव पुरतस्तन्महाः श्रुतिबोधितम् ॥ २६ ॥
 Akasmāccaitramāsīya'navamyāṃ ca bhṛḡordine ।
 prādurbabhūva puratastanmahāḥ śrutibodhitam ॥ 26 ॥

26. De repente, no nono dia do mês de *Caitra*, em uma sexta-feira [o dia dedicado a *Bhrgu*: *Śukra-vāra*, o dia de Vênus], Aquele poder brilhante revelado nas Escrituras (*śruti*) apareceu diante deles.

चतुर्दिक्षु चतुर्वेदैर्मूर्तिमद्भिरभिष्टुतम् ।
 कोटिसूर्यप्रतीकाशं चन्द्रकोटिसुशीतलम् ॥ २७ ॥
 caturdichu caturvedairmūrtimadbhirabhiṣṭutam ।
 koṭisūryapratīkāśaṃ candrakōṭisusītalam ॥ 27 ॥

27. Nos quatro lados ela era cantada pelas imagens (*mūrti*) dos quatro *Veda*;

Ela brilhava como dez milhões de sóis (*koṭi-sūrya*), mas tinha o frescor de dez milhões de luas (*candra-koṭi*).

विद्युत्कोटिसमानाभमरुणं तत्परं महाः ।
नैव चोर्ध्वं न तिर्यक् च न मध्ये परिजग्रभत् ॥ २८ ॥
vidyutkoṭīsamānābhamaruṇaṃ tatparaṃ mahāḥ ।

naiva cordhvaṃ na tiryak ca na madhye parijagrabhat ॥ 28 ॥

28. Brilhante como dez milhões de raios, tingida de vermelho, aquela Grandeza Suprema (*paraṃ mahās*);

Nada a limitava acima, nada abaixo, nem no meio, de onde se originava.

आद्यन्तरहितं तत्तु न हस्ताद्यङ्गसंयुतम् ।
न च स्त्रीरूपमथवा न पुंरूपमथोभयम् ॥ २९ ॥
ādyantarahitaṃ tatttu na hastādyāṅgasamyutam ।

na ca strīrūpamathavā na puṃrūpamathobhayam ॥ 29 ॥

29. Sem começo nem fim (*ādyantarahita*), não tinha corpo, nem mãos, nem outros membros;

Não tinha forma de mulher, nem forma de homem, nem a combinação de ambas.

दीपित्या पिधानं नेत्राणां तेषामासीन्महीपते ।
पुनश्च धैर्यमालम्ब्य यावत् ते ददृशुः सुराः ॥ ३० ॥
dīpityā pidhānaṃ netrāṇāṃ teṣāmāsīnmahīpate ।

punaśca dhairyamālambya yāvat te dadṛśuḥ surāḥ ॥ 30 ॥

30. Ó Rei! A luz ofuscante cegou seus olhos [dos *Devas*];

Primeiro, as divindades (*sura*) fecharam os olhos; quando, lentamente, os abriram,

तावत् तदेव स्त्रीरूपेणाऽभादिव्यं मनोहरम् ।
अतीव रमणीयाङ्गीं कुमारीं नवयौवनाम् ॥ ३१ ॥
tāvat tadeva strīrūpeṇā'bhādivyaṃ manoharam ।

atīva ramaṇīyāṅgīm kumārīm navayauvanām ॥ 31 ॥

31. Viram aquela luz se manifestando na forma de uma encantadora mulher divina (*divya*);

Ela exalava beleza por todos os membros, uma donzela (*Kumārī*) no frescor da juventude.

उद्यत्पीनकुचद्वन्द्वनिन्दिताम्भोजकुड्मलाम् ।
रणत्कीङ्किणिकाजालसिञ्जन्मञ्जीरमेखलाम् ॥ ३२ ॥
udyatpīnakucadvandvaninditāmbhojakuḍmalām ।
raṇatkīṅkiṅkajālasijañjanmañjīramekhalām ॥ 32 ॥

32. Seus seios eram elevados, túrgidos, proeminentes, como botões de lótus;
Ela usava pulseiras e tornozeleiras com conjuntos de sinos que tilintavam.

कनकाङ्गदकेयूरग्रैवेयकविभूषिताम् ।
अनर्घ्यमणिसम्भिन्नगलबन्धविराजिताम् ॥ ३३ ॥
kanakāṅgadakeyūragraiveyakavibhūṣitām ।
anarghyamaṇisambhinnagalabandhavirājitām ॥ 33 ॥

33. Ela estava adornada com colar, braceletes e pulseiras de ouro;
Seu pescoço brilhava com um colar de pedras preciosas.

तनुकेतकसंराजन्नीलभ्रमरकुन्तलाम् ।
नितम्बबिम्बसुभगां रोमराजिविराजिताम् ॥ ३४ ॥
tanuketakasamrājannīlabhramarakuntalām ।
nitambabimbasubhagāṃ romarājivirājitām ॥ 34 ॥

34. Os cabelos sobre seu rosto brilhavam intensamente, como um enxame de abelhas
negras (*bhramara*) sobre flores de *Ketaka*;
Encantadores ornamentos em sua cintura aumentavam o encanto de seus quadris bem
torneados.

कर्पूरशकलोन्मिश्रताम्बूलपूरिताननाम् ।
कनत्कनकताटङ्कविटङ्कवदनाम्बुजाम् ॥ ३५ ॥
karpūraśakalonmiśratāmbūlapūritānanām ।
kanatkanakatāṭaṅkaviṭaṅkavadanāmbujām ॥ 35 ॥

35. Ela mastigava especiarias (*tāmbūla*) misturadas com pedaços de cânfora (*karpūra*);
Brilhantes brincos de ouro enfeitavam seu rosto de lótus.

अष्टमीचन्द्रबिम्बाभललाटामायतभ्रुवम् ।
 रक्तारविन्दनयनामुन्नसां मधुराधराम् ॥ ३६ ॥
 aṣṭamīcandrabimbābhalalāṭāmāyatabhruvam ।

raktāravindanayanāmunnasāṃ madhurādhārām ॥ 36 ॥

36. A Lua (*Candra*) do oitavo dia lunar [crescente] brilhava acima de suas longas sobranceiras, em sua testa;

Seus olhos brilhantes, como o lótus vermelho; seu nariz era elevado e os lábios eram como mel (*madhu*).

कुन्दकुङ्मलदन्ताग्रं मुक्ताहारविराजिताम् ।
 रत्नसम्भिन्नमुकुटां चन्द्रेखावतंसिनीम् ॥ ३७ ॥
 kundakuṅḍmaladantāgrāṃ muktāhāravirājitām ।

ratnasambhinnamukuṭāṃ candrarekhāvataṃsinīm ॥ 37 ॥

37. Seus dentes pareciam botões de *kunda* (jasmim branco), um colar de pérolas adornava seu pescoço;

Sobre sua cabeça uma coroa ornamentada com joias, brilhando como raios da Lua.

मल्लिकामालतीमालाकेशपाशविराजिताम् ।
 काश्मीरबिन्दुनिटिलां नेत्रत्रयविलासिनीम् ॥ ३८ ॥
 mallikāmālatīmālākeśapāśavirājitām ।

kāśmīrabinduniṭilāṃ netratravilāsinīm ॥ 38 ॥

38. Seu cabelo estava adornado com guirlandas (*mālā*) feitas de [flores] *mallikā* e *mālatī*; Sua testa ostentava um ponto (*bindu*) de [*kuṅkum* de] *Kāśmīra*; seus três olhos refletiam seu humor brincalhão.

पाशाङ्कुशवराऽभीतिचतुर्बाहुं त्रिलोचनाम् ।
 रक्तवस्त्रपरीधानां दाडिमीकुसुमप्रभाम् ॥ ३९ ॥
 pāśāṅkuśavarā'bhīticaturbāhuṃ trilocanām ।

raktavastraparīdhānām dāḍimīkusumaprabhām ॥ 39 ॥

39. Com três olhos (*tri-locanā*) e quatro braços (*catur-bāhu*), ela mostrava um laço e um agulhão, [e os *mudrās* de] bênçãos e destemor.

Vestia roupas de cor vermelha como as flores da romã (*dāḍima*).

सर्वशृङ्गारवेषाढ्यां सर्वदेवनमस्कृताम् ।
 सर्वाशापूरिकां सर्वमातरं सर्वमोहिनीम् ॥ ४० ॥
 sarvaśṛṅgāraveṣāḍhyāṃ sarvadevanamaskṛtām ।
 sarvāśāpūrikāṃ sarvamātaraṃ sarvamohinīm ॥ 40 ॥

40. Ricamente adornada com roupas, a encarnação de todo o amor (*sarva-śṛṅgāraveṣāḍhyā*), ela foi saudada por todos os *Devas* com respeitosa devoção (*sarva-deva-namaskṛtā*);

Ela que realiza o desejo de todos (*sarva-aśāpūrikā*), a Mãe de todos (*sarva-mātr*), que ilude a todos (*sarva-mohinī*).

प्रसादसुमुखीमम्बां मन्दस्मितमुखाम्बुजाम् ।
 अव्याजकरुणामूर्तिं ददृशुः पुरतः सुराः ॥ ४१ ॥
 prasādasumukhīmambāṃ mandasmitamukhāmbujām ।
 avyājakaruṇāmūrtiṃ dadṛśuḥ purataḥ surāḥ ॥ 41 ॥

41. Por sua benevolência, a Mãe (*Ambā*) de belo rosto exibiu um terno sorriso em sua boca de lótus;

As divindades (*sura*) viram a imagem da compaixão infinita (*avyāja-karuṇā-mūrti*).

दृष्ट्वा तां करुणामूर्तिं प्रणेमुः सादरं सुराः ।
 वक्तुं नाऽशक्नुवन् किञ्चिद्वाष्पसंरुद्धनिःस्वनाः ॥ ४२ ॥
 dṛṣṭvā tāṃ karuṇāmūrtiṃ praṇemuḥ sādaraṃ surāḥ ।
 vaktuṃ nā-śaknuvan kiñcidvāṣpasamruddhaniḥsvanāḥ ॥ 42 ॥

42. Vendo essa imagem da compaixão (*karuṇā-mūrti*), as divindades se inclinaram com devoção;

Incapazes de falar, com a voz sufocada em lágrimas.

कथञ्चित् स्थैर्यमालम्ब्य भक्त्या चानतकन्धराः ।
 प्रेमाश्रुपूर्णनयनास्तुष्टुवुर्जगदम्बिकाम् ॥ ४३ ॥
 kathañcit sthairyamālambya bhaktyā cānatakandharāḥ ।

premāśrupūrṇanayanāstuṣṭuvurjagadambikām || 43 ||

43. Lutando para recuperar sua compostura, com seus pescoços inclinados em devoção (*bhakti*);

Com seus olhos cheios de lágrimas de alegria e amor (*prema*), glorificaram com hinos a Mãe do Mundo (*Jagad-Ambikā*).

देवा ऊचुः ।

नमो देव्यै महादेव्यै शिवायै सततं नमः ।

नमः प्रकृत्यै बद्रायै नियताः प्रणताः स्म ताम् ॥ ४४ ॥

devā ūcuḥ ।

namo devyai mahādevyai śivāyai satataṃ namaḥ ।

namaḥ prakṛtyai badrāyai niyatāḥ praṇatāḥ sma tām || 44 ||

44. Os Devas disseram:

Nós nos inclinamos ante a Deusa (*Devī*), a Grande Deusa (*Mahādevī*), a Auspiciosa [*Śivā*], nós nos inclinamos sempre;

Nós nos inclinamos ante a Natureza (*Prakṛti*), a Benéfica (*Bhadrā*), nós nos inclinamos humildemente.

तामग्निवर्णा तपसा ज्वलन्तीं वैरोचनीं कर्मफलेषु जुष्टाम् ।

दुर्गा देवीं शरणं प्रपद्यामऽअहेऽसुरान्नाशयिष्यै ते नमः ॥ ४५ ॥

tāmagṇivarṇāṃ tapasā jvalantīṃ vairocanīṃ karmaphaleṣu juṣṭām ।

durgāṃ devīṃ śaraṇaṃ prapadyām' ahe' surānnāśayitryai te namaḥ || 45 ||

45. Ela, que é da cor do fogo (*Agni-varṇā*), brilhante como o Sol (*Vairocanī*) do poder ascético (*tapas*), aquela que concede os frutos das ações (*karma-phala*);

A Deusa *Durgā*. Nós nos refugiamos nela, nós nos inclinamos diante do barco da rápida travessia.

देवीं वाचमजनयन्त देवाऽस्तां विश्वरूपाः पशवो वदन्ति ।

सा नो मद्रेषमूर्जं दुहाना धेनुर्वागस्मानुप सुष्टुतैतु ॥ ४६ ॥

devīṃ vācamajanayanta devā'stāṃ viśvarūpāḥ paśavo vadanti ।

sā no madreṣamūrjaṃ duhānā dhenurvāgasmānupa suṣṭutaitu || 46 ||

46. Os *Devas* criaram a Deusa Palavra (*Devī Vāc*), que possui todas as formas (*viśva-rūpa*), pela qual os animais falam;

Que ela, a Palavra, que é como a vaca (*Dhenu*) que concede alimentos e força, estando satisfeita com os nossos hinos, possa vir a nós.

कालरात्रीं ब्रह्मस्तुतां वैष्णवीं स्कन्दमातरम् ।

सरस्वतीमदितिं दक्षदुहितरं नमामः पावनां शिवाम् ॥ ४७ ॥

kālarātrīṃ brahmastutāṃ vaiṣṇavīṃ skandamātaram ।

sarasvatīmaditiṃ dakṣaduhitaram namāmaḥ pāvanāṃ śivām || 47 ||

47. Tu és *Kālarātrī* (a Noite Negra), elogiada por *Brahmā*, *Vaiṣṇavī* (a cōnjuge de *Viṣṇu*), a mãe de *Skanda* (*Skanda-mātrī*);

Tu és *Sarasvatī* e *Aditi* (a Ilimitada), a filha de *Dakṣa* (*Dakṣa-duhitṛ*), nós nos curvamos diante de *Śivā* (a Auspiciosa).

महालक्ष्म्यै च विद्महे सर्वशक्त्यै च धीमहि ।

तन्नो देवी प्रचोदयात् ॥ ४८ ॥

mahālakṣmyai ca vidmahe sarvaśaktyai ca dhīmahi ।

tanno devī pracodayāt || 48 ||

48. Contemplamos *Mahā-Lakṣmī*, e meditamos sobre o Poder de tudo (*Sarva-Śakti*);

Que a Deusa (*Devī*) nos ilumine.

नमो विराट्स्वरूपिण्यै नमः सूत्रात्ममूर्त्यै ।

नमोऽव्याकृतरूपिण्यै नमः श्रीब्रह्ममूर्त्यै ॥ ४९ ॥

namo virāṭsvārūpiṇyai namaḥ sūtrātmamūrtye ।

namo'vyākṛtarūpiṇyai namaḥ śrībrahmamūrtaye || 49 ||

49. Nós nos inclinamos diante daquela cuja natureza intrínseca (*sva-rūpiṇī*) é *Virāj*, nos inclinamos diante da imagem (*mūrti*) do Eu que permeia tudo (*sutra-ātma*);

Nós nos inclinamos perante a que tem natureza Imanifesta (*Avyākṛta-rūpiṇī*), nós nos inclinamos com devoção perante a imagem de Brahman (*Brahma-mūrti*).

यदज्जनाज्जगद्भाति रज्जुसर्पस्सगादिवत् ।
 यज्जानाल्लयमाप्नोति नुमस्तां भुनेश्वरीम् ॥ ५० ॥
 yadajñānājjagadbhāti rajjusarpasragādivat ।
 yajñānāllayamāpnoti numastāṃ bhuneśvarīm ॥ 50 ॥

50. Aquela que pelo poder da ignorância (*ajñāna*) se mostra como o mundo (*jagat*), como uma corda parece uma cobra, guirlanda e semelhantes;

Nós glorificamos *Bhuneśvarī* que, através da sabedoria (*jñāna*), dissolve essa ignorância.

नुमस्तत्पदलक्ष्यार्थां चिदेकरसरूपिणीम् ।
 अखण्डानन्दरूपां तां वेदतात्पर्यभूमिकाम् ॥ ५१ ॥
 numastatpadalakṣyārthāṃ cidekarasarūpiṇīm ।
 akhaṇḍānandarūpāṃ tāṃ vedatātparyabhūmikām ॥ 51 ॥

51. Nós glorificamos aquela (*Cidekarasarūpiṇī*) cuja essência una é *cit* (pura consciência), representada pela palavra *tat* (aquilo),

Cuja natureza (*rūpa*) é beatitude (*ānanda*) inalterada (*akhaṇḍa-ānanda*). Ela é o objetivo do *Veda* na terra.

पञ्चकोशातिरिक्तां तामवस्थात्रयसाक्षिणीम् ।
 नुमस्त्वम्पदलक्ष्यार्थां प्रत्यगात्मस्वरूपिणीम् ॥ ५२ ॥
 pañcakośātirikṭāṃ tāmavasthātrayasākṣiṇīm ।
 numastvampadalakṣyārthāṃ pratyagātmasvarūpiṇīm ॥ 52 ॥

52. Tu estás mais além dos cinco envoltórios [os cinco *kośās*: *annamaya*, *prāṇamaya*, *manomaya*, *vijñānamaya* e *ānandamaya*], és a testemunha (*sākṣiṇī*) dos três estados da consciência (*avasthā-traya*) [vigília, sonho, sono profundo];

Nós glorificamos a ti, a natureza intrínseca do Eu individual (*pratyag-ātma-svarūpiṇī*), representada pela palavra *tvam* (tu).

नमः प्रणवरूपायै नमो ह्रींकारमूर्तये ।
 नानामन्त्रामिकायै ते करुणायै नमो नमः ॥ ५३ ॥
 namaḥ praṇavarūpāyai namo hrīṃkāramūrtaye ।
 nānāmantrāmikāyai te karuṇāyai namo namaḥ ॥ 53 ॥

53. Nós nos inclinamos perante ti, a natureza do *praṇava* [o mantra *Om*]. Nós nos inclinamos diante da imagem da sílaba *Hrīm* (*Hrīm-kāra-mūrti*);
Tu és composta por vários *mantras*. Tu és compassiva (*Karuṇā*). Nós nos inclinamos repetidamente diante ti.

इति स्तुता तदा देवैर्मणिद्वीपाधिवासिनी ।
प्राह वाचा मधुरया मत्तकोकिलनिःस्वना ॥ ५४ ॥
iti stutā tadā devairmaṇidvīpādhivāsīnī ।
prāha vācā madhurayā mattakokilaniḥsvanā ॥ 54 ॥

54. [Vyāsa continuou:] Assim os *Devas* cantavam louvores para aquela que reside na Ilha das Joias (*Maṇi-dvīpā-dhivāsīnī*).

Então, ela lhes falou com uma voz tão doce como a de um cuco.

श्रीदेव्युवाच ।
वदन्तु विबुधाः कार्यं यदर्थमिह सङ्गताः ।
वरदा-हं सदा भक्तकामकल्पद्रुमाऽस्मि च ॥ ५५ ॥
śrīdevyuvāca ।
vadantu vibudhāḥ kāryaṃ yadarthamiha saṅgatāḥ ।
varadā-haṃ sadā bhaktakāmakalpadrumā'smi ca ॥ 55 ॥

55. A venerável Deusa disse:

Ó grandes sábios (*vibudha*), digam-me o propósito de sua reunião aqui;

Eu sou a doadora de bênçãos (*Varadā*), como a árvore que sempre concede os desejos dos devotos (*bhakta-kāma-kalpa-drumā*).

तिष्ठन्त्यां मयि का चिन्ता युष्माकं भक्तिशालिनाम् ।
समुद्धरामि मद्भक्तान् दुःखसंसारसागरात् ॥ ५६ ॥
tiṣṭhantyaṃ mayi kā cintā yuṣmākaṃ bhaktiśālīnām ।
samuddharāmi madbhaktān duḥkhasaṃsārasāgarāt ॥ 56 ॥

56. Vocês que brilham com devoção, por que estão ansiosos, se eu estou com vocês?

Eu resgatarei meus devotos dos sofrimentos do mar do *saṃsāra*.

इति प्रतिज्ज्ञां मे सत्यां जानीथ विबुधोत्तमाः ।
 इति प्रेमाकुलां वाणीं श्रुत्वा सन्तुष्टमानसाः ॥ ५७ ॥
 iti pratijñāṃ me satyāṃ jānītha vibudhottamāḥ ।
 iti premākulāṃ vāṇīṃ śrutvā santuṣṭamānasāḥ ॥ 57 ॥

57. Esta minha promessa é verdadeira. Saibam disto, ó grandes sábios (*vibudha*)!
 [Vyāsa continuou:] Ó Rei! Ouvindo estas palavras cheias de amor (*prema*), [os *Devas*]
 sentiram satisfação em suas mentes.

निर्भया निर्जरा राजन्नूचुर्दुःखं स्वकीयकम् ।
 देवा ऊचुः ।
 नाज्जातं किञ्चिदप्यत्र भवत्यास्ति जगत्त्रये ॥ ५८ ॥
 nirbhayā nirjarā rājannūcurduḥkhaṃ svakīyakam ।
 devā ūcuḥ ।
 nājñātaṃ kiñci dapyatra bhavatyāsti jagattraye ॥ 58 ॥

58. Ó Rei! Libertos do medo, [os *Devas*] descreveram seu próprio sofrimento sem
 hesitação.

Os *Devas* disseram:

Não há nada no universo triplo desconhecido por ti;

सर्वज्ञया सर्वसाक्षिरूपिण्या परमेश्वरि ।
 तारकेणासुरेन्द्रेण पीडिताः स्मो दिवानिशम् ॥ ५९ ॥
 sarvajñayā sarvasākṣirūpiṇyā parameśvarī ।
 tārakeṇāsūrendreṇa pīditāḥ smo divānīśam ॥ 59 ॥

59. Ó *Parameśvarī* [Governante Suprema], que tens a natureza do conhecimento de tudo
 (*sarva-jñā*) e da visão de tudo (*sarva-sākṣi*);

Dia e noite o demônio (*asura*) *Tāraka* está nos causando muito sofrimento.

शिवाङ्गजाद्वधस्तस्य निर्मितो ब्रह्मणा शिवे ।
 शिवाङ्गना तु नैवास्ति जानासि त्वं महेश्वरि ॥ ६० ॥
 śivāṅgajādvadhastasya nirmīto brahmaṇā śive ।
 śivāṅganā tu naivāsti jānāsi tvam maheśvarī ॥ 60 ॥

60. Ele recebeu a bênção de *Brahmā* de que só será morto pelo filho de *Śiva*, ó Auspiciosa; Ó *Maheśvarī* (Grande Governante), tu sabes que a mulher de *Śiva* (*Śiva-aṅgana*) não está manifesta.

सर्वज्ञपुरतः किं वा वक्तव्यं पामरैजनैः ।
 एतदुद्देशतः प्रोक्तमपरं तर्कयाऽम्बिके ॥ ६१ ॥
 sarvajñapurataḥ kiṃ vā vaktavyaṃ pāmaraijanaiḥ ।
 etaduddeśataḥ proktamaparaṃ tarkayā'mbike ॥ 61 ॥

61. O que podem os seres ignorantes dizer a quem é onisciente?

Ó Mãe (*Āmbika*), descrevemos resumidamente nossa situação.

सर्वदा चरणाम्भोजे भक्तिः स्यात् तव निश्चला ।
 प्रार्थनीयमिदं मुख्यमपरं देहहेतवे ॥ ६२ ॥
 sarvadā caraṇāmbhoje bhaktiḥ syāt tava niścālā ।
 prārthanīyamidaṃ mukhyamaparaṃ dehahetave ॥ 62 ॥

62. Que possamos sempre mostrar inabalável devoção aos teus pés de lótus;

Este é o nosso desejo principal. Também oramos para que tu assumas um corpo.

इति तेषां वचः श्रुत्वा प्रोवाच परमेश्वरी ।
 मम शक्तिस्तु या गौरी भविष्यति हिमालये ॥ ६३ ॥
 iti teṣāṃ vacaḥ śrutvā provāca parameśvarī ।
 mama śaktistu yā gaurī bhaviṣyati himālaye ॥ 63 ॥

63. [Vyāsa continuou:] Ouvindo essas palavras, *Parameśvarī* respondeu:

Meu poder (*Śakti*) nascerá como *Gaurī*, na família de *Himālaya*.

शिवाय सा प्रदेया स्यात् सा वः कार्यं विधास्यति ।
 भक्तिर्यच्चरणांभोजे भूयाद्युष्माकमादरात् ॥ ६४ ॥
 śivāya sā pradeyā syāt sā vaḥ kāryaṃ vidhāsyati ।
 bhaktiryaccaraṇāmbhoje bhūyādyuṣmākamādarāt ॥ 64 ॥

64. Ela será dada em casamento a *Śiva* e gerará aquele de que vocês precisam;

E a devoção de vocês permanecerá firme aos meus pés de lótus, como desejam.

हिमालयो हि मनसा मामुपास्तेऽतिभक्तितः ।

ततस्तस्य गृहे जन्म मम प्रियकरं मतम् ॥ ६५ ॥

himālayo hi manasā māmupāste'tibhaktitaḥ ।

tatastasya gr̥he janma mama priyakaraṃ matam ॥ 65 ॥

65. *Himālaya*, movido por intensa devoção, me adora de forma verdadeira em sua mente; Por isso, nascer em sua família será uma satisfação, para mim.

व्यास उवाच ।

हिमालयोऽपि तच्छ्रुत्वाऽत्यनुग्रहकरं वचः ।

बाष्पैः संरुद्धकण्ठाक्षो महाराज्जीं वचोऽब्रवीत् ॥ ६६ ॥

vyāsa uvāca ।

himālayo'pi tacchrutvā'tyanugrahakaraṃ vacaḥ ।

bāṣpaiḥ saṃruddhakaṅṭhākṣo mahārājñīṃ vaco'bravīt ॥ 66 ॥

66. *Vyāsa* disse:

Ouvindo essas palavras de extrema amabilidade, *Himālaya* se encheu de amor;

Com seus olhos e garganta congestionados por lágrimas, ele falou à Grande Rainha (*Mahārājñī*).

महत्तरं तं कुरुषे यस्यानुग्रहमिच्छसि ।

नो चेत् क्वाऽहं जडः स्थाणुः क्व त्वं सच्चित्स्वरूपिणी ॥ ६७ ॥

mahattaraṃ taṃ kuruṣe yasyānugrahamicchasi ।

no cet kvā'haṃ jaḍaḥ sthāṇuḥ kva tvaṃ saccitsvarūpiṇī ॥ 67 ॥

67. [*Himālaya* disse:] Tu engrandeces muito a quem quiseses favorecer;

Sou uma existência inerte e estacionária, enquanto tu tens a natureza intrínseca (*svarūpa*) da realidade (*sat*) e da consciência (*cit*).

असम्भाव्यं जन्मशतैस्त्वत्पितृत्वं ममाऽनघे ।

अश्वमेधादिपुण्यैर्वा पुण्यैर्वा तत्समाधिजैः ॥ ६८ ॥

asambhāvyaṃ janmaśataistvatpitr̥tvaṃ mamā'naghe ।

aśvamedhādīpuṇyairvā puṇyairvā tatsamādhijaiḥ ॥ 68 ॥

68. [*Himālaya* continuou] Tornar-me o teu pai, ó irrepreensível (*Anaghā*), seria impossível para mim em centenas de nascimentos,
Mesmo pelos méritos obtidos pela execução do *Aśvamedha* (sacrifício do cavalo) e outros méritos, ou pela união (*samādhi*).

अद्य परपञ्चे कीर्तिः स्याज्जगन्माता सुताऽभवत् ।
अहो हिमालयस्यास्य धन्योऽसौ भाग्यवानिति ॥ ६९ ॥
adya prapañce kīrtiḥ syāj̄jaganmātā sutā'bhavat ।
aho himālayasyāśya dhanyo'sau bhāgyavāniti ॥ 69 ॥

69. A Mãe do Mundo (*Jaganmātā*) tornar-se minha filha fará com que minha fama se espalhe pela criação quántupla;
Todos vão pensar: que maravilha, como *Himālaya* é abençoado e feliz!

यस्यास्तु जठरे सन्ति ब्रह्माण्डानां च कोटयः ।
सैव यस्य सुता जाता को वा स्यात् तत्समो भुवि ॥ ७० ॥
yasyāstu jaṭhare santi brahmāṇḍānāṃ ca koṭayaḥ ।
saiva yasya sutā jātā ko vā syāt tatsamo bhuvi ॥ 70 ॥

70. Ela, cujo ventre contém a origem de milhões de mundos [*Brahmāṇḍa* = o ovo de *Brahmā*];
Ela nasceu como filha dele [*Himālaya*]. Quem sobre a terra é igual a ele?

न जानेऽस्मत्पितृणां किं स्थानं स्यान्निरमितं परम् ।
एतादृशानां वासाय येषां वंशेऽस्ति मादृशः ॥ ७१ ॥
na jāne'smatpitrṇāṃ kiṃ sthānaṃ syānnirmitaṃ param ।
etādṛśānāṃ vāsāya yeṣāṃ vaṃśe'sti māḍṛśaḥ ॥ 71 ॥

71. Não posso saber a que lugares elevados meus antepassados (*pitṛ*) subiram,
Para que o perceptível e o imperceptível pudessem nascer assim.

इदं यथा च दत्तं मे कृपया प्रेमपूर्ण्या ।
सर्वविदान्तसिद्धं च त्वद्रूपं ब्रूहि मे तथा ॥ ७२ ॥
idaṃ yathā ca dattaṃ me kṛpayā premapūrṇayā ।

sarvavedāntasiddham ca tvadrūpaṃ brūhi me tathā || 72 ||

72. Da mesma forma como tu já me concedeste uma dádiva por tua compaixão amorosa; Descreve para mim a tua natureza, a perfeição de todo o *Vedānta*.

योगं च भक्तिसहितं ज्ञानं च श्रुतिसम्मतम् ।

वदस्व परमेशानि त्वमेवाऽहं यतो भवेः ॥ ७३ ॥

yogaṃ ca bhaktisahitaṃ jñānaṃ ca śrutisammatam ।

vadasva paramēśāni tvamevā’haṃ yato bhaveḥ || 73 ||

73. Ó mãe! Conta-me sobre o *yoga*, a devoção e a sabedoria, como são revelados nas escrituras (*śruti*);

Ó *Paramēśanī* (Suprema Senhora), por este conhecimento, eu serei capaz de me unificar contigo.

व्यास उवाच ।

इति तस्य वचः श्रुत्वा प्रसन्नमुखपङ्कजा ।

वक्तुमारभताम्बा सा रहस्यं श्रुतिगूहितम् ॥ ७४ ॥

vyāsa uvāca ।

iti tasya vacaḥ śrutvā prasannamukhapaṅkajā ।

vaktumārabhatāmbā sā rahasyaṃ śrutigūhitam || 74 ||

74. *Vyāsa* disse:

Tendo ouvido estas palavras [de *Himālaya*], com seu gracioso rosto de lótus,

A Mãe (*Ambā*) começou a revelar o segredo (*rahasya*) oculto (*gūhita*) nas escrituras (*śruti*).

Fim do Primeiro Canto do *Devī Gītā*

3.5 DG I.1 – *Param mahas*

No início do primeiro capítulo do *Devī Gītā* trava-se um diálogo entre o rei Janamejaya e o sábio *Vyāsa*. Janamejaya pergunta a *Vyāsa* sobre o surgimento e sobre a aparência da deusa na montanha *Himālaya*. Embora não faça parte deste capítulo, é importante ressaltar que tal diálogo é uma continuidade da conversa travada por ambos no capítulo anterior, no qual *Vyāsa* conta a história da deusa *Satī*, incluindo seu suicídio pelo fogo do *yoga*; sobre

como *Śiva* perambulou pelo mundo carregando seu corpo inerte, tornando-se alheio ao universo e com isso deixando a criação e os *devas* em desequilíbrio; e como *Viṣṇu* cortou pedaços do corpo de *Satī* que caíram ao longo do caminho por onde *Śiva* passava carregando seu corpo, dando, dessa forma, origem aos 108 *Śakti-pīṭhas* (lugares sagrados da *Śakti*) (Vijñanananda, 2007, p. 697-698). O conhecimento destes aspectos narrados anteriormente é importante na medida em que são citados no presente capítulo.

No *Devī Gītā*, I.1, ao perguntar sobre o surgimento da deusa, Janamejaya pede que Vyāsa lhe explique sobre a luz mais elevada (*paraṃ mahas*) que teve nascimento no cume do Himālaya. *Paraṃ mahas*, segundo o dicionário de Monier-Williams, assim é definido: *paraṃ* é algo grandioso ou excessivo, como um grau elevado ou supremo (Monier-Williams, 1979, p. 586); e *mahas* significa grande, forte, abundante, luz, brilho, podendo também representar uma vaca e grandes feitos (Monier-Williams, 1979, p. 794). Portanto, *Paraṃ mahas* poderia ser traduzido como o brilho supremo.

Sarvepalle Radhakrishnam traduz *mahas* como “o grande”, como um princípio de *mahat* da filosofia Sāṅkhya, a primeira evolução para fora do Imanifesto (*avyākṛta*) que é descrito como estando além de *mahat* (Radhakrishnam, 2009, p. 545).

Mackenzie Brown traduz *mahas* como luz, brilho, bem como grandeza e poder. Ele se refere à *Taittirīya Upaniṣad* (1.5) na qual *mahaḥ* é uma quarta exclamação mística (*caturthī*), depois de *bhūḥ*, *bhuvah* e *svah*, que são chamadas de *vyāḥṛtis* e que fazem parte do famoso mantra *Gayatrī* (Brown, 1999, p. 46).

As *vyāḥṛtis* (exclamações) são, assim, denominadas porque elas são proferidas em vários rituais. As três primeiras se referem às três partes do universo (terra, espaço intermediário e céu) ou aos três *devas* associados a essas regiões; enquanto que *mahaḥ* representa *Brahman*, o absoluto, ao qual todos os *devas* são subordinados. Na *Taittirīya Upaniṣad*, *mahaḥ* aparece algumas vezes (Radhakrishnam, 2009, p. 532-533):

I.5.1 [...] *Mahas* é o Sol (*maha iti ādityaḥ*), e pelo Sol na verdade é que todos os mundos se tornam grandes. (...) *Mahas* é *Brahman*, o absoluto; é o Eu; todos os outros deuses são subordinados ao absoluto.

1.5.2 [...] *Mahas* é a Lua (*maha iti candramāḥ*), e pela Lua, de fato, todos os astros se tornam grandes.

1.5.3 [...] *Mahas* é *Brahman* (*maha iti brahma*). Por *Brahman*, de fato, todos os *Vedas* se tornam grandes.

1.5.4 [...] *Mahas* é a comida (*maha ity annam*). Pela comida, de fato, é que todas as respirações vitais se tornam grandes.

1.5.5 [...] Em verdade, estes quatro *vyāhrtis* possuem quatro significados. Quem conhece estes conhece *Brahman*. A ele todos os deuses oferecem tributo.

Mahas é o poder pelo qual os vários mundos e entidades “se tornam grande”. Na *Taittirīya Upaniṣad* o termo *mahas* aponta para a existência de algo que está além dos três mundos e dos *devas*, que é o próprio *Brahman* por meio do qual tudo é possível. Mostra também que todos os objetos do mundo proporcionam oportunidades para a percepção da existência de *Brahman* e a união com ele.

A noção de *mahas*, para Mackenzie Brown, também sugere o quarto estado de consciência (*caturtha* ou *turīya*), o estado além da vigília, sonho e sono profundo, o que apontaria para a forma não icônica da Suprema Deusa, como consciência pura e equivalente ao *Brahman* supremo (Brown, 1999, p. 46).

Estes vários significados para *mahas* são extremamente importantes na medida em que, no decorrer na narrativa do *Devī Gītā*, a Grande Deusa vai ser equiparada ao brilho de milhões de sóis e de luas (*Devī Gītā*, I.27), à *kāma dhenu*, que é a vaca celestial que concede todos os desejos e alimentos (*Devī Gītā*, I.46), e a *Brahman* em várias passagens no decorrer do texto.

Mackenzie Brown ainda cita o *Śaradā-Tilaka Tantra*, que começa com uma invocação desta realidade suprema, *mahas*, e a descreve como tendo a forma da felicidade, como sendo o *Brahman* sob forma de som (*Śabda-Brahman*) que tudo permeia, e como a consciência interior.

Woodroffe, em seu resumo do primeiro capítulo do *Śaradā-Tilaka*, comenta: O verso como está [...] se refere a *mahas* (radiante energia) no gênero neutro. [O comentarista] Rāghava mostra como isso pode ser interpretado quando aplicado tanto para Shiva quanto para *Śakti*. O *Devī Gītā* aplica exclusivamente à Deusa, e afirma no processo que o seu poder (*Śakti*) é o mesmo que o poder brilhante de *Brahman* (Brown, 1999, p. 46).

Vejamos duas citações relevantes do *Śaradā-Tilaka Tantra*:

Dhyāna: Saudamos este *mahas*, que é a verdade, origem sem meio e sem fim (imensurável), anterior aos *Vedas*, origem do mundo que permeia todas as formas móveis e imóveis, meditado pelos sábios. Ele¹ é o Sol, a Lua e o fogo e tem 100 letras. Ele é o refúgio da permanente felicidade e é cheio de qualidades (*Śaradā-Tilaka Tantra* XXIII.37; Desikendra, 2002, p. 259).

Ele está muito além da palavra dos *Vedas*, dele emanam os *Śāstras* (escrituras), ele se auto manifesta, ele é a felicidade em si e a própria luz. Ele é a verdade e está além de todos os argumentos, a fonte dos *Vedas*, a causa do Universo, se espalha por tudo, comovente e imóvel e incomparável. Ele é o mais íntimo *caitanya*. O Sol, o Fogo e a Lua, são o seu corpo, ele é luz. Só os *Yogis* controlando seus sentidos podem vê-lo (*Śaradā-Tilaka Tantra* XXX.55-56; Desikendra, 2002, p. 280).

A luz mais elevada, *paraṃ mahas*, surge no verso um como sendo uma manifestação da própria grande essência divina, concebida como o Supremo *Brahman*.

3.6 DG I.2 – *Śravaṇa*

No verso I.2 do *Devī Gītā* Vyāsa exalta os benefícios de se ouvir as palavras sobre a Suprema Radiância (*Virāj*), uma alusão à manifestação da luz suprema equivalente a *Brahman*, ressaltando que aqueles que ouvem as ações gloriosas se livram da morte.

Na tradição indiana, o ato de ouvir (*śravaṇa*) as histórias, virtudes ou grandes realizações das divindades é considerado um dos atos devocionais principais e também um ato de adoração que se pode oferecer à divindade. No *Devī Gītā*, I.2 vemos isto ser aplicado à Suprema Radiância (a deusa). Segundo Monier-Williams, *śravaṇa* é o ato de ouvir, ou também “aquilo que foi ouvido”, sinônimo de *śruti*, associado à expressão *iti śravaṇāt*, que significa “porque é assim que foi ouvido (ou revelado)” ou “de acordo com um texto védico”; e esta é a principal concepção para *śravaṇa*, como exposto no *Mahābhārata*. Também está associado a *aśravaṇāt*, aquisição de conhecimento por ouvir, aprender; segundo a filosofia *Vedānta*, *śravaṇa* é um dos seis meios pelos quais se experimenta a Verdade (Monier-Williams, 1979, p. 1096).

¹ Neste texto “ele” é *Trayamba*, *Śiva*, o marido de *Pārvatī Devī*.

No caso do *Vedānta*, na prática do *Yoga* do conhecimento (*Jñāna Yoga*), *śravaṇa* refere-se a ouvir os ensinamentos das *Upaniṣad* como um primeiro passo, juntamente com a reflexão (*manana*) e meditação intensa (*nididhyāsana*), no caminho para a autorrealização ou a realização da identidade do Eu individual com *Brahman*. No caso do *Devī Bhāgavata Purāṇa*, *śravaṇa* muitas vezes serve como um dos primeiros passos para a realização da identidade do Eu com a deusa (Brown, 1999, p. 47).

Os seguidores do *Vedānta* têm recomendado um processo de estudo, reflexão e contemplação (*śravaṇa*, *manana*, *nididhyāsana*) como etapas a serem seguidas para alcançar a autorrealização (Paranjpe, 2002, p. 223). Desenvolveu-se uma sistemática “tecnologia para atingir o Eu” por várias gerações de seguidores do sistema, e o mesmo processo se dá no *Advaita Vedānta*, segundo o qual conhecimento e união com *Brahman* podem ser alcançados por meio dos seguintes passos:

- **Śravaṇa:** ouvir os ensinamentos ou escrituras de um professor qualificado; ou “ouvir” o ensino não-dualista do *Vedānta*. Esta etapa envolve a aquisição e reorganização de informações, como é necessário em qualquer programa de estudo (Paranjpe, 2002, p. 174). *Śravaṇa* no *Advaita Vedānta* implica escutar o ensinamento, ou o estudo dos princípios fundamentais de *Vedānta* para o propósito da autorrealização (Paranjpe, 2002, p. 377).
- **Manana:** refletir sobre os ensinamentos através de argumentação e raciocínio; repetida e profunda contemplação ou reflexão sobre o que é aprendido por meio daqueles ensinamentos. O segundo estágio, reflexivo, requer um estudo detalhado e crítico de textos (Paranjpe, 2002, p. 174).
- **Nididhyāsana:** traduzido por intensa meditação ou reflexão; tornar-se tão completamente absorvido na contemplação de *Brahman* que nenhum outro pensamento pode entrar na mente (Paranjpe, 2002, p. 174).
- **Samādhi:** absorção ou união com o absoluto – *Brahman*.

Segundo Anand C. Paranjpe, a mais antiga *Upaniṣad* que sugere tal caminho para alcançar a autorrealização é a *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (II.4.5 e IV.5.6) (Paranjpe, 2002, p. 121-122):

[...] *ātmā va are draṣṭavyaḥ śrotavyo mantavyo nididhyāsitavyah; maitreyi ātmano vā are darśanena śravaṇena matyā vijñānenedaṁ sarvaṁ viditam.*

[...] Ó Maitreyī, é o *Ātman* que deve ser visto, ouvido, sobre quem se deve refletir e meditar. Em verdade, pela sua visão, pela audição, pelo pensamento, pelo entendimento do *Ātman*, tudo isso é conhecido (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* II.4.5; Radhakrishnan, 2009, p. 197).

Na *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* IV.5.6:

[...] *ātmā vā are draṣṭavyaḥ śrotavyo mantavyo nididhyāsityah, maitreyi; ātmani khalv are dṛṣṭe, śrute, mate, vijñāte, idaṁ sarvaṁ viditam* (Radhakrishnan, 2009, p. 282).

[...] Ó Maitreyī, é o *Ātman* que deve ser visto, ouvido, sobre quem se deve refletir e meditar. Em verdade, quando o *Ātman* é visto, ouvido, refletido e conhecido, então tudo isto é conhecido (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* IV.5.6; Radhakrishnan, 2009, p. 283).

Radhakrishnan concebe estas etapas em um nível profundo: ele considerava que ouvir o *śruti* (escritura) é a base para o desenvolvimento intelectual, *manana*; sendo este o meio necessário para se alcançar o verdadeiro conhecimento; e que *nididhyāsana* não é um mero pensamento, contemplação ou reflexão filosófica, é um estágio mais elevado de consciência espiritual no qual se assegura a convicção direta da realidade (Radhakrishnan, 2009, p. 197-198).

Podemos constatar que estas etapas (*śravaṇa*, *manana*, *nididhyāsana*) estão, de fato, incorporadas ao *Devī Gītā*. Embora neste verso a referência a *śravaṇa* tenha ficado um pouco obscura, no entanto, no quarto capítulo do *Devī Gītā* (IV.40), em que a deusa revela suas instruções sobre o *Yoga* do Conhecimento (*Jñāna Yoga*), ela diz: “Desta forma o indivíduo deve ouvir, contemplar e meditar profundamente sobre o *Ātman* de todos os *Ātmans*. Com uma atitude intensa deve meditar profundamente (*nididhyāsana*) sobre a essência de meu *Ātman* (*ātmarūpā*)”.

E também, no quinto capítulo do *Devī Gītā* (V.7), a deusa enumera dez das normas (*niyamas*) do seu *Yoga*, e um destes é o *sidhāntaśravaṇa*, ouvir as escrituras ou perfeições divinas. *Niyamas* são as observâncias ou obrigações a serem cumpridas para aumentar a luz, a pureza do *sadhāka* (Martins, 2007, p. 57).

3.7 DG I.2 – *Amṛta* e a libertação

No verso I.2 do *Devī Gītā* Vyāsa diz que “a morte vem mesmo para aqueles que o bebem [o néctar divino], mas não para quem ouve as ações gloriosas da deusa”, ou seja, aqueles que ouvem as ações gloriosas livram-se da morte. Há dois conceitos aqui: *amṛta* e a libertação.

Amṛta significa imortalidade, em oposição a *mṛta* que significa morto (Monier-Williams, 1979, p. 147). No entanto, na maioria dos textos, *amṛta* não significa imortalidade física, e sim o objetivo final da vida, a libertação ou *mokṣa*. O termo também é concebido em termos do néctar ou essência, que, segundo a tradição tântrica, pode ser consumido a partir do próprio corpo por meio de processos de *Yoga*, para revitalizar o corpo (Bhattacharyya, 1990, p.14). Segundo Vyāsa, a morte vem para os que bebem o néctar, mas não para quem ouve (*śravaṇa*) as ações gloriosas. Vimos, acima, que “ouvir, contemplar e meditar” são os métodos para alcançar a união com *Brahman*, e, ao alcançar essa união, atinge-se a emancipação e superação da morte. Paul Deussen, em seu estudo sobre o conhecimento do *ātman* e a emancipação, se refere a três escrituras nas quais essas proposições são apresentadas (Deussen, 1966, p. 342-343):

- “Só quem o conhece (o *puruṣa*) escapa do reino da morte; por nenhuma outra estrada é possível passar” (*Yajurveda, Vājasaneyi Samhitā* XXXI.18).
- “Quem conhece o eterno *Ātman*, o sábio emancipado não mais teme a morte” (*Atharvaveda* X.8.44).

Deussen cita parcialmente a *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (III.2.10), mas vejamos essa passagem na íntegra, na tradução de Radhakrishnan:

10. Yājñavalkya, disse ele, uma vez que tudo aqui é alimento para a morte, eu lhe pergunto qual é a divindade para quem a morte é alimento? O fogo, em verdade, é a morte. É o alimento de água. Aquele (que sabe isso) supera a morte (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* III.2.10; Radhakrishnan, 2009, p. 216).

Aquele que alcança a união com *Brahman* ou *Ātman* atinge a continuidade de consciência, adquire a percepção de tudo o que tem existido desde a eternidade, alcança a percepção da natureza irreal da morte e do sofrimento, que são removidos pelo conhecimento de *Brahman*; passa a perceber que o indestrutível e imperecível *ātman*, após

a morte, não tem mais consciência dos objetos, porque, como sujeito conhecedor, ele tem tudo nele mesmo, não há nada que esteja fora de si mesmo. Assim, a imortalidade é concebida como uma continuidade da consciência (Deussen, 1966, p. 349-350).

3.8 DG I.3 – Os objetivos da vida humana

No verso I.3 do *Devī Gītā* Vyāsa diz que o Rei é “abençoado por ter alcançado os objetivos desta vida humana e por sua devoção à deusa”. As metas da vida são conhecidas como os quatro *puruṣārtha* ou objetivos da vida. É constituída por quatro valores, a saber, *dharma*, *artha*, *kāma* e *mokṣa*. Os três primeiros são conhecidos coletivamente como *abhyudaya* e o último como *niḥṣreyasa* (Bhattacharyya, 1990, p. 131).

- *Dharma*: De acordo com o *mīmāṃsakas*, *dharma* é idêntico às ações prescritas pelos *Vedas*, ou leis que obrigam ao desempenho de uma variedade de ações em diferentes esferas da vida. Esta interpretação foi seguida na tradição bramânica, que igualava *dharma* à lei e comportamento. Na tradição purânica *dharma* é concebido como uma ordem moral; teria sido cumprido rigorosamente pelos homens apenas na primeira era da humanidade, chamada *ṛta-yuga*, tendo, a cada era posterior, diminuído o respeito das pessoas com relação ao *dharma*. Deve notar-se, a este respeito, que três palavras importantes do *Ṛgveda*, a saber, *ṛta*, *vrata* e *dharma*, foram transformados em outros significados posteriormente (Bhattacharyya, 1990, p.52);
- *Artha*: são as riquezas, incluindo atividades econômicas, consideradas como um objetivo da vida humana (Bhattacharyya, 1990, p. 23);
- *Kāma*: é traduzido comumente como desejo. Não tem uma conotação puramente negativa; no *Ṛgveda*, segundo Bhattacharyya, afirma-se que *Kāma* foi o primeiro movimento que surgiu no Um (Bhattacharyya, 1990, p.78);
- *Mokṣa*: é libertação do ciclo de renascimentos, salvação, o bem maior, quando se atinge a bem-aventurança absoluta; liberação de existência mundana ou transmigração, a emancipação final ou eterna (Monier-Williams, 1979, p. 835). De acordo com o *Advaita Vedānta*, a realização da identidade entre o Eu e *Brahman* é a libertação da escravidão, que é possível mesmo enquanto a pessoa está vinculada com o corpo (*jīva*), tornando-se, então, um *jīvan-mukta* ou liberto em vida (Bhattacharyya, 1990, p. 103).

Neste verso do *Devī Gītā* (I.3) importa analisar a expressão *kṛta-kṛtya*, muito importante, segundo Mackenzie Brown, que, literalmente, significa “ter feito o que deve ser feito”, não ter mais nada para fazer ou realizar. Mas em que implica essa questão em uma dimensão espiritual no contexto do qual trata este texto? No *Devī Bhāgavata* muitas vezes *kṛta-kṛtya* é sinônimo de uma pessoa liberta em vida (*jīvan-mukta*). Uma passagem do *Devī Bhāgavata Purāṇa* diz que após a conclusão do culto mental da deusa, a pessoa viva (*jīva*) se liberta enquanto está viva:

Então o *jīva* se liberta, enquanto vive; e quando o corpo se dissolve, ele alcança a libertação final. Portanto, ó filho, quem adora a Mãe, torna-se coroado com êxito, não há dúvidas sobre isso (*Devī Bhāgavata Purāṇa* III.12.58; Śrīśchandra, 2010, p. 198).

Ao atingir isso, uma pessoa cumpriu completamente aquilo que deveria ser feito (*kṛta-kṛtya*). A mesma expressão *kṛta-kṛtya* aparece, ainda, em outros três capítulos do *Devī Gītā*, em cinco passagens (VI.19; VI.30; VIII.2; VIII.49 e X.30). Na estrofe VI.30 a pessoa que alcança o conhecimento de *Brahman* é também referida como *kṛta-kṛtya*. Mackenzie Brown informa que no *Advaita Vedānta*, *kṛta-kṛtya* é um dos quatro indicativos do estado de união com *Brahman*, sendo os outros três a ausência de miséria (*duḥkhābhāva*), a realização de seus desejos (*kāmāpti*) e o sentido de ter alcançado o que deve ser alcançado (*prāpta-prāpya*). Essa pessoa está liberta (*vimukta*) (*Vivekacūḍāmaṇi* 488). Nas Leis de Manu (XII.93) o famoso legislador afirma que uma pessoa, especialmente um *Brāhmaṇa*, que realiza suas atividades ou funções, concentrando-se no conhecimento do Eu, no estudo, tranquilidade e nos *Vedas*, realiza tudo o que é para ser feito (ou seja, é completamente realizado). E o homem que alcançou tais aspectos sente-se “abençoado” (*dhanya*), um termo usado por Vyāsa no início do verso para descrever Janamejaya (Brown, 1999, p. 50-51).

3.9 DG I.3 – *Satī* e os *Śākta-pīthas*

Os versos I.3 ao I.9 do *Devī Gītā* retomam a narrativa do capítulo anterior do *Devī Bhāgavata Purāṇa*, enfatizando os acontecimentos e consequências após a morte de *Satī*. Sukumari Bhattacharji comenta que *Satī*, *Ūma*, *Gaurī* e *Pārvatī* são manifestações

dinâmicas da *Śakti* Suprema, o mais elevado poder do Universo, e todas são consideradas consortes de *Śiva*. Ela é adorada de muitas formas e sob muitos nomes na Índia, sendo que cada um destes quatro nomes é derivado de um diferente mito de glorificação da deusa. Tais mitos, às vezes, se apresentam muito semelhantes, principalmente no que se refere ao seu nascimento auspicioso e seu relacionamento com *Śiva* (Bhattacharji, 1998, p. 39). *Śakti* é um termo feminino que caracteriza a natureza essencial da deusa como força energizante, que impulsiona e anima o cosmos. A deusa Suprema no *Devī Gītā*, no entanto, transcende essas manifestações como *Satī* e *Gaurī* que são mais limitadas, embora, em certo sentido, estes aspectos sejam idênticos a ela (Brown, 1999, p. 46).

O nome *Satī* vem de *satya*, a verdade. Na tradição posterior o termo também se refere à “verdadeira esposa”, que segue o marido até na morte (ou seja, em sua pira funerária). No *Devī Bhāgavata* (VII.30.23) *Satī* se autoimola para defender a honra de seu marido *Śiva*. Devido à infração cometida por seu pai *Dakṣa*, e para preservar a sua integridade de uma mulher virtuosa (*satī-dharma-didṛkṣayā*), ela queima o seu corpo – não com o fogo comum, mas com o fogo do *yoga* (*yogagninā*) (*Devī Bhāgavata* VII.30.37; Śrīśchandra, 2010, p. 800-801).

A história do suicídio de *Satī* contada por Vyāsa possui inúmeras variações em outras escrituras e obras². Em uma versão *Satī* e *Śiva* não são convidados para o grande ritual realizado por *Dakṣa* (pai de *Satī*), pois este não gostava do esposo de sua filha – devido aos modos e hábitos do asceta *Śiva*, que são considerados por *Dakṣa* como impróprios (Bhattacharji, 1998, p. 39-45). O motivo básico subjacente ao suicídio é a ofensa realizada por seu pai *Dakṣa*, que, primeiramente, se recusa a convidá-los para um importante ritual e depois insulta *Śiva*, levando *Satī* a se sacrificar; porém, na versão da história encontrada no *Devī Bhāgavata Purāṇa*, conta-se que *Dakṣa* se entregou ao desejo sexual, como se ele próprio fosse o grande *Śiva* e *Satī* a sua *Śakti*, o que foi uma infração e grande insulto, e, por isso, *Satī* tirou sua própria vida.

Após a morte de *Satī*, *Śiva* destruiu o sacrifício de *Dakṣa* e arrancou a cabeça desse *brāhmaṇa*. Depois, carregou o corpo carbonizado da esposa sobre seus ombros, vagando em um estado de espírito completamente alheio ao mundo. Como consequência da morte

do aspecto dinâmico da deusa, e do estado de espírito de *Śiva*, toda a criação entrou em desequilíbrio. A solução encontrada pelos *devas* e por *Viṣṇu* foi aproveitar o estado de distração de *Śiva* e, com flechas (ou, segundo algumas versões, com o disco *sudarśana*), ir cortando o corpo de *Satī* de modo que o grande *deva* soltasse seu corpo e regressasse às suas funções divinas. A cada pedaço do corpo da deusa que caía ao chão, *Śiva* se sentava, meditava na natureza intrínseca da deusa e alcançava o *samādhi*, tornando todos esses lugares sagrados. Em cada região em que uma das partes do corpo de *Satī* caía, lá ela passou a residir em várias formas, e tais lugares se tornaram conhecidos como os *Śākta-pīṭhas* (lugares de peregrinação da deusa). No *Devī Bhāgavata Purāṇa*, XXX.55-84 (e no *Devī Gītā*, capítulo VIII.5-30), esses locais e os respectivos aspectos da deusa em cada um deles, são assim nomeados: Em *Vārāṇasi* é *Viśālākṣī* (o fim do universo); em *Naimiṣāraṇya* é *Liṅgadhāriṇī* (a que sustenta o corpo sutil); em *Prayāga* é *Mahā Māyā*; em *Allahabad* é *Lalitā* (a amada); em *Gandhamādana* é *Kāmukī* (a que manifesta os desejos); no sul de *Mānasa* é *Kumudā*; no norte *Mānasa* por *Viśvakāmā* (todos os desejos do universo); em *Gomanta* é *Gomatī* (a que manifesta a luz); na montanha de *Mandura* é *Kāmacāriṇī* (a que se move no desejo); em *Caitraratha* é *Madotkaṭā*; em *Hastināpura* é *Jayantī* (a sempre vitoriosa); em *Kānyakubja* é *Gaurī* (a que é raios de luz); na montanha *Malaya* é *Rambhā* (a manifestação da beleza); em *Ekāmrapiṭha* é *Kīrtimatī* (a mãe da fama); em *Viśva* é *Viśveśvarī* (a suprema reguladora do universo); em *Puṣkara* é *Puruhūtā* (o total e completo sacrifício); em *Kedāra* é *Sanmārga Dāyini* (doadora do caminho da excelência); no pico dos *Himālayas* é *Mandā*; em *Gokarṇa* é *Bhadrakṛṇikā* (a de excelentes ouvidos); em *Sthaneśvara* é *Bhavānī* (a deusa da vida); em *Bilvake* é *Bilvapatrikā* (a folha da árvore de *Bilva*); em *Śrīśaila* é *Mādhavī*; em *Bhadreśvara* é *Bhadrā* (a excelência); em *Varāha Śaila* é *Jayā* (Vitória); em *Kamalāya* é *Kamalā* (o único Lótus); em *Rudra Koṭī* é *Rudrāṇī*; em *Kālañjara* é *Kālī*; em *Śālagrāma* é *Mahā Devī* (a Grande Deusa); em *Śivaliṅgam* é *Jalapriyā* (a amada das águas); em *Mahāliṅga* é conhecida como *Kapilā*; em *Mākoṭa* como *Muktesvarī*; em *Māyāpura* é *Kumārī* (a sempre pura); em *Santāna* como *Lalitāmbikā* (a mãe amada); em *Gayā* é *Maṅgalā*; em *Puruṣottama* como *Vimalā* (a pureza); em *sahasrākṣa* é *Utpalākṣī* (a meta final); em

² Também há uma versão para a morte de *Satī* no *Kālikā Purāṇa*, capítulo 16 ao 18 (Shastri, 1991, p. 161-

Hiraṇyakṣa é Mahotpalā (a grande protetora); no rio *Vipāsā é Amoghākṣī* (a visão infalível); em *Puṇḍravardhana é Pāṭalā*; em *Supārśva é Nārāyaṇī*; em *Trikūṭa é Rudra Sundarī* (a beleza aterrorizante); em *Vipula é Vipulā Devī*; em *Malayācala é Kalyāṇī* (a deusa da prosperidade); em *Sahyādri é Ekavīrā*; em *Hariścandra é Candrikā*; em *Rāma é Ramaṇā*; no *Yamunā é Mṛgāvatī*; em *Koṭatīrtha é Koṭavī*; na floresta de *Mādhava é Sugandhā* (a excelente fragrância); no *Godāvarī é Trisandhyā* (a oração nos três tempos); em *Gaṅgādvāra é Ratipriyā* (a amada da primavera); em *Śiva Kuṇḍa é Subhānandā* (a pura bem-aventurança); em *Devikātaṭa é Nandinī* (a delícia); em *Dvāravatī é Rukmiṇī*; nos bosques de *Vṛndāvana é Rādhā*; em *Mathurā é Devakī*; em *Pātāla é Parameśvarī*; em *Citrakūṭa é Sītā*; na cadeia de montanhas *Vindhya é Vindhyādhivāsini* (a que reside no conhecimento); no sagrado lugar de *Karavīra é Mahālakṣmī*; em *Vināyaka é Devī*; em *Vaidyanātha é Ārogyā* (a que é livre de doenças); em *Mahākāla é Maheśvarī*; em *Uṣṇatīrtha é Abhayā* (a que está livre de temor); na montanha *Vindhya é Nitambā*; em *Māṇḍavya é Māṇḍavī*; em *Māheśvarīpura é Svāhā*; em *Chagalaṇḍa é Pracaṇḍā*; em *Amarakaṇṭaka é Caṇḍikā*; em *Someśvara é Varārohā*; em *Prabhāsa é Puṣkarāvati*; no rio *Sarasvatī é Devamātā*; sobre os bancos é *Pārāvārā*; em *Mahālaya é Mahābhāgā*; em *Payoṣṇī é Piṅgaleśvarī*; em *Kṛtasauca é Siṃhikā*; em *Kārtika é Atisāṅkarī*; em *Utpalāvartaka é Lolā*; em *Soṇa Saṅgama é Subhadrā*; em *Siddha Vana* (a floresta dos realizados) é a mãe *Lakṣmī*; em *Bharatāśrama é Anaṅgā*; em *Jālandhara é Viśvamukhī*; nas montanhas *Kiṣkindha é Tārā*; nas florestas de *Devadāru é Puṣṭi*; nas regiões da *Kāśmīra é Medhā*; em *Himādri é Bhīmā*; *Viśveśvarī é Tuṣṭi*; em *Kapālamocana é Suddhi*; em *Kāyāvarohaṇa é Mātā*; em *Saṅkhodhāra é Dharā*; em *Piṅḍāraka é Dhṛti*; no rio *Candrabhāgā é Kalā*; em *Acchoda é Śivadhāriṇī*; em *Veṇā é Amṛtā* (o néctar da bem-aventurança); em *Badarī é Urvaśī*; em *Uttara Kuru* é vegetação (também as medicinas); em *Kuśadvīpa é Kuśodakā*; em *Hemakūṭa é Manmathā*; em *Kumuda é Satyavādinī*; em *Aśvattha é Vandanīyā*; em *Vaiśravaṇālaya é Nidhi*; na boca dos *Vedas é Gāyatrī*; é *Pārvatī* a que sempre está perto de *Śiva*; nos reinos dos *devas é Indrāṇī*; nas faces de *Brahmā é Sarasvatī*; é *Prabhā* (o brilho) no Sol; entre os *Matṛkās é Vaiṣṇavī*; entre as *Satīs* (as mulheres castas) é *Arundhatī*; entre o belo é *Tilottamā*; estes são os 108 *Śakti pīṭhas*;

lugares sagrados ou moradas da divindade; juntamente com os nomes da deusa em cada lugar (Saraswati, 2003, p. 54-63).

3.10 DG I.5 – *Samādhi e svarūpa*

No verso I.5 do *Devī Gītā Śiva*, “controlando seus cinco sentidos (*prapañcamānashitaḥ*), levou a sua mente ao *samādhi* (*samādhi-gata-mānasaḥ*)”. *Manas*, a mente, é o órgão centralizador dos cinco (*pañca*) sentidos, é o órgão de percepção, de acordo com o *Sāṅkhya*. *Manas*, juntamente com *buddhi* e *ahaṃkara*, constitui o grupo interno de órgãos, enquanto os cinco sentidos (da visão, audição, palato, tato, olfato) são os órgãos externos de percepção, que interpretam os dados sensoriais indeterminados para a percepção interna específica (Bhattacharya, 1990, p. 98).

Samādhi pode ser traduzido de diferentes modos, como concentração dos pensamentos, meditação profunda ou abstrata, intensa contemplação de qualquer objeto particular, de modo a identificar o contemplador com o objeto meditado-contemplado (Monier-Williams, 1979, p. 1159); é também considerado o oitavo membro do *Yoga* de Patañjali.

Feuerstein diz que existem diferentes tipos de experiências consideradas como sendo *samādhi*, abarcando uma larga variedade de estados que consistem na identidade com o Si Mesmo ou de Ser-consciência transcendente, traduzida pela “sensação” de fusão completa entre o sujeito e o objeto, em que a consciência do *yogin* assume a natureza do objeto contemplado, acompanhado de um estado pleno desperto e uma sensação de felicidade pura traduzida por uma infinita bem-aventurança (*ānanda*), de acordo com o nível de identificação extática (Feuerstein, 1998, p.315).

A expressão *samādhi-gata-mānasa* é traduzida por Mackenzie Brown como “levar a mente a um estado de absorção”. No *Yoga* tradicional de Patañjali, de oito membros (*aṣṭāṅga yoga*), considera-se que *samādhi* ou absorção intensa é a fase na qual se alcança a “contemplação constante sobre a identidade do Eu individual e do Ser Supremo”. Neste verso do *Devī Gītā*, Brown considera que o termo é utilizado em um sentido de absorção na tristeza, na alienação de *Śiva* em relação ao mundo (Brown, 1999, p. 51). No sentido amplo, *samādhi* pode ser traduzido também como a perfeita absorção da mente no objeto de contemplação, no qual a mente se perde no objeto e não tem consciência de si mesma. A pessoa se funde ao objeto, não havendo mais dualidade nem consciência de si próprio

como algo distinto (Bhattacharya, 1990, p. 138). No contexto religioso, *samādhi* é a fusão ou união com a divindade, e corresponde a um estado superconsciente de bem-aventurança, no qual ocorre a vivência da identidade do Eu individual com *Īśvara* ou com o espírito cósmico – *Brahman* (Mani, 1975, p. 64).

Neste mesmo verso é dito que Śiva “fundindo seu próprio eu (*ātman*) na meditação da natureza intrínseca (*svarūpa*) da deusa, perdendo a consciência do tempo”. Segundo Monier-Williams, *svarūpa* se traduz de várias formas: a forma própria de uma coisa, a sua própria condição, peculiaridade, caráter ou natureza, ou alguma coisa que tem sua própria forma ou caráter peculiar (Monier-Williams, 1979, p. 1276). *Svarūpa* significa, literalmente, “forma própria”, mas geralmente pode ser interpretada como significando “a sua própria essência”. A mais elevada natureza de *Devī* é pura consciência, simbolizada pela luz. Brown afirma que no *Devī Bhāgavata* o termo *svarūpa* não é usado em sentido estrito ou consistente e pode muito bem se referir a *Bhuvaneśvarī*, em sua forma icônica (manifesta) bela e suprema com quatro braços (Brown, 1999, p. 51). Discordando de Brown, o verso parece sugerir que Śiva está unido à deusa em *samādhi*, no sentido de união, e não como num estado apático de alienação. Neste estado de completa absorção com *Devī*, ele próprio deixou de cumprir sua função cósmica.

3.11 DG I.6-8 – Śakti

No verso I.6, devido à ausência da manifestação dinâmica de *Devī*, do poder de energizar o cosmos sob a forma de *Satī*, o universo se tornou destituído de prosperidade. O termo *saubhāgya*, presente neste verso, significa auspiciosidade, congratulações, bons desejos, bem-estar, boa sorte, sucesso, prosperidade; felicidade conjugal; felicidade, no *Ṛgveda*; graça, beleza ou encanto, no *Mahābhārata* (Monier-Williams, 1979, p. 1253). *Saubhāgya* se refere particularmente ao estado auspicioso de uma mulher casada cujo marido ainda está vivo, ao contrário do estado de viuvez, considerado inauspicioso. Mas no *Devī Gītā* tal situação se inverte. Śiva e os três mundos (*trailokya* = a terra, os céus, e o mundo atmosférico intermediário) é que permanecem em um estado de infelicidade quando ocorre a morte de *Satī* (Brown, 1999, p. 51).

Os versos I.7 e I.8 descrevem o desequilíbrio gerado pela ausência de *Śakti*, visto que *Śakti* é o poder do Ser Supremo por meio do qual a manifestação do universo é realizada.

Segundo a tradição dos *Tantras* e dos *Purāṇas*, há cinco aspectos ou manifestações principais da *Śakti*: *Cit Śakti*, que é o poder da consciência; *Ānanda Śakti*, ou poder da beatitude, da felicidade completa; *Ichchā Śakti*, ou poder da vontade; *Jñāna Śakti*, ou poder do conhecimento; e *Kriyā Śakti*, ou poder da atividade, da ação. Esses poderes realizam cinco funções cósmicas, que são *anugraha* (conceder graça), *tirodhāna* (obscurecer ou ocultar), *samhāra* (dissolver), *sthiti* (sustentar) e *sṛṣṭi* (criar) (Parmeshwaranand, 2001, vol. 5, p. 1133).

3.12 DG I.9-14 – O asura *Tāraka*

O verso do *Devī Gītā* I.9 descreve que, pela ausência de *Śakti*, no momento em que tanto o reino material (*adhibhūta*) quanto o reino divino (*adhidaiva*) se deterioram, surge o asura *Tāraka*, que, após intenso ascetismo, recebe a bênção de *Brahmā*, adquirindo invulnerabilidade e relativa imortalidade, na medida em que só pode ser destruído pelo filho de *Śiva*, que não existe, pois este e *Sitā* não tiveram filhos, e esta consorte de *Śiva* morreu.

Hopkins descreve que na mitologia dos épicos *Brahmā* dá aos *asuras* todas as dádivas, exceto a imortalidade, e que *Tāraka* é um demônio cujo nome não aparece nas listas antigas, mas que surge no apêndice ao grande épico (*Harivaṃśa*). No caso de *Tāraka*, como também em diversos outros mitos envolvendo os *asuras*, *Brahmā* costuma conceder benefícios que acabam sendo neutralizados por algum truque. No caso deste asura em particular, alguns relatos indicam que ele acaba sendo morto por *Skanda* (conforme relatado no *Devī Gītā* X.40), mas, em outros mitos, ele teria sido destruído por *Kṛṣṇa*, ou por *Indra*. *Tāraka* construiu, para seus três filhos, três cidades, de ouro, prata e ferro, no céu, no ar e na terra, e que foram destruídas depois por *Śiva* (Hopkins, 1915, p. 50).

Este modelo mitológico do surgimento de um demônio que não pode ser vencido pelos *devas* e do ressurgimento da deusa para combatê-lo também acontece no *Devī-Mahātmya*, no *Kālikā Purāṇa*, bem como nos outros dois *Gītās* dedicados à *Devī*, como foi antes exposto, assim como em outros textos.

Nos versos I.10-14, o *Devī Gītā* descreve a bênção recebida por *Tāraka* do *deva* *Brahmā*, conforme esta versão mitológica, de que seria morto apenas pelo filho de *Śiva*. Como *Śiva* se encontra sem consorte e sem filhos, não existindo nenhum outro obstáculo

ao seu poder, ele domina os três mundos (*trailoka*: a terra, o céu, e o mundo atmosférico intermediário), expulsando os *devas* de suas moradas. Estes, em desespero, se dirigem ao reino celeste do *deva Viṣṇu* em busca de uma solução.

3.13 DG I.15-19 – *Viṣṇu* e a deusa

Nas escrituras indianas, de um modo geral, quando os *devas* se encontram em perigo recorrem, primeiramente, a um grande *deva* para pedir conselho e auxílio. No *Devī Gītā* os *devas* se dirigem ao paraíso celeste de *Vaikunṭha*, residência de *Viṣṇu*, para pedir orientação. Segundo Mackenzie Brown, a escolha do *deva* que atuará como conselheiro varia de acordo com a corrente devocional. Se for *Vaiṣṇava*, provavelmente *Śiva* será o *deva* que será procurado e que vai declarar a superioridade de *Viṣṇu*; se for *Śaiva*, será *Brahmā*, *Viṣṇu* ou outro *deva* que será consultado e que afirmará que apenas *Śiva* pode resolver o problema. No caso do *Devī Gītā*, é *Viṣṇu* quem vai expor e declarar a supremacia da Deusa-Mãe do Universo (Brown, 1999, p. 52).

No verso I.15 *Viṣṇu* revela aos *devas* alguns aspectos da deusa, fala de sua residência celeste em *Maṇidvīpā*, a Ilha de Joias, que está acima de todos os outros mundos celestiais, incluindo *Vaikunṭha*. Ele se refere à deusa como aquela que realiza todos os desejos (*kāma-kalpa-drumā*), que também é uma designação dada para a árvore mítica no paraíso de *Indra*, capaz de conceder todos os seus desejos (Monier-Williams, 1979, p. 502). Como, no capítulo anterior, já descrevemos tanto o reino celeste *Maṇidvīpā* quanto a deusa *Bhuvaneśānī*, não vamos repeti-las aqui.

Nos versos I.15 e I.19 um dos aspectos paradoxais revelados por *Viṣṇu* sobre a deusa é seu grande amor por todos os seus filhos e sua aparente indiferença; este paradoxo entre os lados benevolentes e horríveis da deusa traz em si um significado maior, na medida em que todos os seres, incluindo os demônios, são seus filhos, e que todos os atos da deusa, mesmo que aparentemente incongruentes, se destinam a salvá-los de seus maus caminhos (Brown, 1999, p. 52).

Nos versos I.15 ao I.19 do *Devī Gītā* *Viṣṇu* utiliza diferentes epítetos para exaltar as qualidades da deusa, identificando-a como *Bhuvaneśānī* (Governante do Universo), *Jaganmātṛ* (Mãe do Mundo), *Māta* (Mãe), *Parāmbā* (Mãe Suprema). Todas essas formas são designações para suas qualidades e são sinônimos de *Bhuvaneśvarī*. A ela os *devas* se

dirigem e tomam refúgio (*śaraṇa*) no verso I.19. *Śaraṇa*, segundo Monier-Williams, pode significar refúgio ou proteção, e, em escrituras como o *Rgveda*, aparece designando um lugar de abrigo (ou de refúgio ou de descanso), cabana, casa, habitação, morada, covil de um animal (Monier-Williams, 1979, p. 1057). No Vīraśaivismos significa o estado de perfeição caracterizado como um modo de puro deleite (*ānandabhakti*); no Vaiṣṇavismo e outros sistemas devocionais, o termo *śaraṇa* possui outros significados: *nāma-śaraṇa* (refúgio no nome da divindade), *guru-śaraṇa* (refúgio no mestre) e *bhakte-śaraṇa* (refúgio para o devoto) (Bhattacharyya, 1990, p. 143). O termo também transmite uma sensação de compromisso devocional extremo, de se submeter ou se entregar, de transformar a própria vida na da divindade escolhida – neste caso, a deusa (Brown, 1999, p. 54). Mas, literalmente, significa tomar refúgio.

3.14 DG I.20-25 – A adoração da deusa pelos *devas*

Nos versos do *Devī Gītā* I.20 ao I.25 *Viṣṇu*, sua consorte e os *devas* se dirigem à montanha *Himālaya* para realizar o culto à Deusa, sendo, então, descritos muitos métodos de culto dedicados à *Devī*. Assim, os *devas* apresentam um exemplo ou modelo a ser seguido por todos os devotos em suas práticas.

Estes métodos são os mesmos que são difundidos ainda hoje nos vários ramos do Hinduísmo de um modo geral. O que muda são os hinos, *mantras* e a divindade para a qual a adoração é dirigida. Neste caso, os métodos descritos no *Devī Gītā*, e que serão detalhados a seguir, são: *puraścaraṇa karma*, *ambā yajña*, observâncias rituais (*vratas*), o *ṭṭīyādi vratāny*, *samadhī*, recitação de hinos (especialmente o *Devī Sūkta*), recitação dos nomes da deusa (*nāma*), recitação de *mantras*, prática de austeridades, sacrifícios internos (*antaryāga*), prática de *nyāsa*, realização de *pūja* com o *mantra Hrīm* (*hṛllekha*). Vejamos em que consistem estes sistemas de culto.

3.14.1 *Puraścaraṇa karma*

Puraścaraṇa karma (*Devī Gītā* I.21), que significa, literalmente, “ações preparatórias”, consiste em rituais preliminares que são acompanhados por determinadas restrições alimentares e outras regras, de modo que o praticante se torne puro. *Puraścaraṇa* é o termo utilizado para os cinco ritos que aumentam o poder divino de um *mantra*, e são realizados

após o início do culto utilizando um *mantra* particular. Estes incluem: *japa* (repetição do *mantra*), oferecimento ao fogo, libação, banho ritual e oferecer comida para os brâmanes (Gupta, 2007, p 130).

Os procedimentos do “ritual preliminar” (*puraścaraņa*) para tornar um *mantra* eficaz (*siddha*) são descritos no capítulo 15 do *Kulārņavatantra*, que descreve também detalhes e crenças sobre a recitação dos *mantras* (*japa*):

O décimo quinto capítulo começa com um elogio sobre a prática de *japa*, que é considerado um sacrifício (*yajña*) superior aos outros sacrifícios e um meio de atingir os quatro objetivos da vida humana. Junto com o ritual de adoração dos deuses (*pūja*), com o oferecimento de libações de água (*tarpana*), sacrifício do fogo (*homa*), e a alimentação dos brâmanes (*brāhmaņa-bhukti*), dizem que *japa* forma um dos cinco membros do “ritual preliminar” (*puraścaraņa*), o que torna um *mantra* eficaz (*siddha*). O *mantra siddha* então pode ser empregado com sucesso para o objetivo (*kamyā*) que orienta os ritos. Uma das condições para que um *mantra* se torne eficaz é que tenha sido recebido de um preceptor que se aperfeiçoou no próprio *mantra* e que seja transmitido através de um ritual de iniciação regular [...] Para o *japa*, o texto recomenda certos lugares, materiais para preparar o assento, e as posturas de *yoga* para sentar. Entre os ritos anteriores de repetição do *mantra* estão a adoração ao senhor da lâmpada (*dīpanātha*), *prāņyāma*, juntamente com a purificação dos elementos (*bhūtaśuddhi*), e *nyāsa*. O rosário varia muito no número de contas (quinze, vinte e cinco, vinte e sete, trinta ou cinquenta contas). Ao contar as contas, o adorador é aconselhado a usar dedos diferentes para obter diversos resultados (Bühnemann, 1992, p. 62).

Muitas vezes, no *Tantra*, tais rituais consistem na realização de oferecimentos de oblações ao fogo enquanto se repetem os *mantras* ou nomes da deusa ou divindade que está sendo objeto de adoração. Um desses exemplos é lançar ao fogo arroz ou cocos ou doces enquanto se repetem os *mantras* ou nomes divinos. David Frawley expõe que *puraścaraņa* corresponde a *anuṣṭhāna*, que consiste na repetição de um *mantra* cem mil vezes (Frawley, 1996, p.179).

Mānasika (mental) *japa anuṣṭhāna*, usualmente feito com o *guru mantra*, é o tipo mais popular de *anuṣṭhāna* e o mais eficaz para o progresso espiritual. Antes de iniciar o *anuṣṭhāna*, o *sadhaka* deve determinar quantos *mantras* ele vai dizer a cada dia. Geralmente são repetidos muitos *lakhs* (centenas de milhares) de *japa* [...]. Ele deve começar o *anuṣṭhāna* com o *Iṣṭa devatā*, de madrugada, durante *Brahmamuhurta* (entre 4 e 6 horas da manhã) (Bajpai, 2002, p. 260).

3.14.2 *Yajña*

A palavra *yajña* (*Devī Gītā* I.22) significa “ritual”, “sacrifício”, “adoração”. A palavra *yajña* provém da raiz sânscrita *yaj* – homenagear a divindade com oferecimentos. O *yajña*, na tradição védica, é um ritual que envolve oferendas, podendo ser simplesmente uma oferta de manteiga líquida no fogo, ou pode envolver até 17 sacerdotes em um ritual de 12 dias, incluindo a construção de um grande altar de fogo. O ritual do *yajña* sempre inclui o fogo, *mantras* em sânscrito, e algum tipo de oferecimento (Jones & Ryan, 2007, p. 507).

Este sacrifício ou adoração é composto por três elementos: *dravya* (oblações materiais), *devatā* (a deidade escolhida) e *tyāga* (doação dos materiais) (Sen, 1982, p. 100). Adoração, neste sentido, significa um ato ritual de devoção para homenagear uma divindade com sacrifícios e oferecimentos, tanto materiais como imateriais. O *Devī yajña* é descrito no terceiro livro do *Devī Bhāgavata Purāṇa* (III.12) com a utilização dos três fogos védicos e inúmero procedimentos. No *Devī Gītā*, *yajña* é basicamente sinônimo de *pūja* (traduzido como “adoração”).

3.14.3 Observâncias rituais (*vrata*)

Observâncias rituais (*vratas*) (*Devī Gītā* I.22). *Vrata* é um comprometimento ou voto determinado de ação que é mantido com persistência (Mani, 1975, p.87). Os *vrata* são empreendidos por uma miríade de razões, mas sempre com o desejo de satisfazer a divindade. Os votos são frequentemente tomados para fazer uma coisa predeterminada em troca da ajuda divina, implicando obrigações particulares e observâncias. No passado, nos registros mitológicos, os votos eram bastante severos, nos quais o devoto chegava a falecer. Nos tempos recentes envolvem celibato, peregrinação, estudo dos livros sagrados, jejum, alimentar os brâmanes ou mendigos. São classificados de diferentes maneiras, sendo divididos em votos físicos, relativos à fala, ou mentais; são classificados por tempo, seja

por um dia, vários dias ou uma quinzena ou períodos maiores de tempo; são classificados de acordo com a divindade e há votos específicos para certas castas ou comunidades; também há votos feitos por vários membros de uma família por ocasião de um festival ou ocasião específica. Para serem efetivos, devem ser realizados em uma condição de pureza cerimonial e começados de manhã bem cedo (Jones & Ryan, 2007, p. 496).

Vimos que no verso I.21 do *Devī Gītā* os *devas* se dirigem até a montanha *Himalāya* e lá empreendem diversos *vratas* de acordo com a inclinação de cada um. No verso I.22 o *vrata* citado se refere ao *trītyādi vratāny*.

3.14.4 Os momentos adequados para os votos e rituais

Trītyādi vratāni (*Devī Gītā* I.22) – São ritos realizados no terceiro dia das quinzenas escura e clara da Lua. Estes ritos do terceiro dia são dedicados especialmente a divindades femininas. Na tradição hindu há dias, meses e momentos específicos em que cada ritual deve ser executado, para proporcionar melhores resultados (Sewell & Dīkṣit, 1896, p. 17).

O calendário hindu é dividido em semanas com sete dias (*vāsara* ou *vāra*), cada um deles associado a um planeta e a uma divindade principal (Sewell & Dīkṣit, 1896, p. 2), como em outras tradições culturais do mundo todo, que parece ter começado no Egito (Underhill, 1921, p. 23-24). Os dias da semana que são considerados auspiciosos são segunda, quarta, quinta e sexta-feira (Underhill, 1921, p. 30, 33). Domingo é *Ravi-vāra*, o dia do Sol (*Āditya*, ou *Ravi*, ou *Sūrya*); segunda-feira é *Soma-vāra*, o dia da Lua (*Soma* ou *Candra*), também associado a *Śiva* (Underhill, 1921, p. 71); terça-feira é *Maṅgala-vāra*, o dia de Marte (*Maṅgala* ou *Bhauma*), também associado a *Gaurī*; quarta-feira é *Budha-vāra*, o dia de Mercúrio (*Budha* ou *Saumya*); quinta-feira é *Guru-vāra* ou *Bṛhaspati-vāra*, o dia de Júpiter (*Guru* ou *Bṛhaspati*); sexta-feira é *Śukra-vāra*, o dia de Vênus (*Śukra*); e sábado é *Śani-vāra*, o dia de Saturno (*Śani*) (Underhill, 1921, p. 25). A deusa *Bhuvaneśvarī* surge diante dos *devas* em uma sexta-feira (*Devī Gītā* I.26), que é um dia dedicado a Vênus (*Śukra*), que representa brilho e pureza (Monier-Williams, 1979, p. 1080). O planeta Vênus, na tradição indiana, é considerado masculino; mas está também associado a *Lakṣmī*, e em tempos recentes ela tem sido considerada a divindade principal relacionada com a sexta-feira (Underhill, 1921, p. 70).

Na astronomia indiana cada mês lunar é dividido em exatamente 30 partes ou *tithis* (Sewell & Dīkṣit, 1896, p. 3, 13; Underhill, 1921, p. 23), chamados “dias lunares”, cuja duração não é de 24 horas, ou seja, não correspondem a um dia solar. A cada dia lunar ou *tithi* associa-se uma divindade, um diagrama (*yantra*) e um *mantra* para potencializar as energias e aumentar os seus benefícios. O terceiro *tithi*, *Trītyā*, é dedicado à deusa *Gaurī* ou *Pārvatī* (esposa de *Śiva*), sendo considerado um bom dia para purificação e embelezamento. Na tradição do *Srī Cakra* associado à deusa *Lalitā* ou *Tripurāsundarī*, em cada quinzena do mês lunar é realizado o culto de 15 de suas manifestações (*Nityā*) associadas, respectivamente, a um dos 15 *tithis*. *Nityā* significa constante, contínua, perpétua, eterna, invariável (Monier-Williams, 1979, p. 547); é o nome dado a essas manifestações porque elas se repetem eternamente na roda do tempo (*kālacakra*).

Cada *Nityā* tem um nome, uma forma, um diagrama (*yantra*), um *mantra*-semente (*bīja mantra*), um *mantra* para culto e propriedades especiais. Cada uma delas deve ser cultuada no seu *tithi* específico (Magee, 2011, p. 46). A *Nityā* do terceiro dia é *Nityaklinnā Nityā* – aquela que é sempre úmida, cujo *bīja mantra* é *Īṃ*. Seu *mantra* é *Aim Hṛṃ Śṛṃ Nityaklinne Madadrave Svaha iṃ Nityaklinna Nitya Śrī Padukaṃ Pujayami Tarpayami Namaḥ*. Quem obtém a perfeição do seu *mantra* obtém felicidade e libertação e domina os três mundos (Magee, 2011, p. 52). *Nityaklinnā* é uma das deusas que aparece no verso 136 do *Lalitā Sahasranāma*, ela é a deusa número 388 na ordem dos mil nomes da deusa, sendo considerada a fonte da qual sempre flui compaixão (Joshi, 2006, p. 172).

Os meses do calendário indiano não correspondem aos meses de nossa tradição, e possuem datas variáveis para seu início, por serem baseados tanto no movimento do Sol quanto da Lua. O *Devī Gītā* (I.26) indica que a deusa se manifestou diante dos *devas* no nono dia lunar do mês de *Caitra*. O mês *Caitra* está no início da primavera do hemisfério norte, ocorrendo em março-abril. *Caitra* é um mês especialmente associado a divindades femininas e o oitavo dia lunar da quinzena clara de *Caitra* é festejado como sendo o aniversário de *Pārvatī* (Underhill, 1921, p. 109). O primeiro dia dessa quinzena luminosa de *Caitra* é considerado como um dos dias mais auspiciosos do ano (Underhill, 1921, p. 30). O terceiro *tithi* da quinzena clara do mês de *Caitra* é o início de um festival dedicado à deusa *Gaurī*, o *Gaurī-tritīyā*, que dura até o terceiro *tithi* do mês seguinte (Underhill, 1921, p. 100).

No verso I.22 do *Devī Gītā* as divindades começam a realizar diversas observâncias rituais, incluindo os ritos do terceiro dia. Esses ritos são mencionados posteriormente no capítulo VIII do *Devī Gītā*, que Mackenzie Brown intitulou: “Instruções sobre o *Yoga* da devoção: lugares sagrados, ritos e festivais da deusa”. Nos versos VIII-37 a VIII-42 a deusa fala sobre os ritos do terceiro dia, rito da sexta feira (o dia dedicado ao planeta Vênus, chamado *Śukra*), sobre as quinzenas, *navarātra*, e descreve outros votos. Vejamos:

nārībhīṣca naraiścaiva kartavyāni prayatnataḥ |
vratamanantatṛtīyākhyam rasakalyāṇinīvratam || 37 ||

37. Mulheres e homens devem fazer o esforço para cumprir essas obrigações. O voto do terceiro dia, *ananta tṛtīyā* (rito das bênçãos infinitas), o voto de *rasakalyāṇi* (rito de felicidade e prosperidade),

ārdrānandakaram nāmnā tṛtīyāyā vratam ca yat |
śukravāravratam caiva tathā kṛṣṇacaturdaśī || 38 ||

38. E o voto *ārdrānandakara* (rito chamado de doador de revigorante felicidade), estes três são observados no *tṛtīyā* (terceiro) *tithi* (dia lunar). O voto da sexta-feira [*Śukra-vāra*, o dia de Vênus], e o voto de *kṛṣṇa caturdaśī* [o décimo quarto dia da quinzena escura],

bhaumavāravratam caiva Pradoṣavratameva ca |
yatra devo mahādevo devīm saṁsthāpya viṣṭare || 39 ||

39. O voto da terça-feira [*Bhauma-vāra* ou *Maṅgala-vāra*, o dia de Marte], e o voto de *Pradoṣa* (crepúsculo), quando os *devas* e *Mahādeva* (*Śiva*) estabelecem a deusa em seu lugar.

pratipakṣam viśeṣeṇa taddevīprītikārakam |
somavāravratam caiva mamātipriyakṛnnaga || 41 ||

41. Em cada quinzena, esta é a causa especial do prazer da deusa. O voto de segunda-feira (*Soma-vāra*, o dia da Lua) é extremamente agradável para mim, ó Montanha.

tatrāpi devīm sampūjya rātrau bhojanamācaret |
navarātradvayam caiva vratam prītikaram mama ||42||

42. Depois que a adoração à deusa for concluída, no jantar, devem ser distribuídos os oferecimentos. Os dois votos de nove noites (*navarātra*) [na primavera e no outono] são extremamente agradáveis para mim (Brown, 1999, p. 251; Saraswati, 1985, p. 201-203).

Como vimos no capítulo anterior, o *Lalitā Sahasranāma* é um hino de mil nomes da deusa *Lalitā*, que está fortemente correlacionada à deusa *Bhuvaneśvarī*. O nome *Bhuvaneśvarī* aparece no verso 120 do *Lalitā Sahasranāma: puruṣarthā-pradā pūrṇā bhoginī bhuvaneśvari / ambikā'nādi-nidhanā hari-brahmendra-sevitā* (Joshi, 2006, p. 38). Ela é a deusa número 294, “ela, que é a governante de todos os mundos”, “ela que tem a forma do *hṛllekhā*” (Joshi, 2006, p. 151). O *Lalitā Sahasranāma* menciona *tithis* particulares, dias específicos e *muhūrtas* (trigésima parte do dia, período com 48 minutos) para a sua recitação, podendo ser recitado no nono *tithi* (*navami*), no décimo-quarto *tithi* (*caturdaśī*), na sexta-feira (*Śukra-vāra*, o dia de Vênus) e especialmente nos dias de Lua Cheia (*pūrṇimā*). Diz-se também que uma pessoa que adore a deusa no *Srīcakra* durante o *pūrṇimā* todos os meses consegue se unir à deusa *Lalitā*, assim como aquele que adora a deusa no *Srīcakra* no *Mahānavami* alcança a sua salvação. Se alguém adorá-la no *Srīcakra* às sextas-feiras alcança o *Sāyujyamukti* com *Lalitādevī* (Joshi, 2006, p. 2). *Sāyujyamukti* é a união íntima com a essência divina, este é um dos quatro graus ou estados de *mukti*, libertação (Monier-Williams, 1979, p. 1207). No sétimo capítulo do *Devī Gītā* (VII.13) a deusa *Bhuvaneśvarī* se refere ao *sāyujya-mukti* quando se refere aos diferentes níveis de *mukti*: *sāmīpya-mukti*, que significa estar sempre associado à divindade; *sālokyā-mukti*, permanecer no mesmo mundo da divindade; *sārūpya-mukti*, que é atingir a essência ou forma da divindade; e *sāyujya-mukti*, atingir a união perfeita com a divindade.

Segundo Mackenzie Brown, os ritos do terceiro dia são explicados no *Matsya Purāṇa* (62-64):

Lá, *Śiva* anuncia a *Pārvatī* (*Umā*) as regras básicas desses ritos. Os dois primeiros (*Anantatṛtīyā* e *Rasakalyānīnī*) focalizam a deusa (como *Gaurī*, *Pārvatī*, etc.), enquanto o último (*Ādrānanda*) inclui tanto a deusa quanto seu consorte. Todos os três são ritos auspiciosos, proporcionando saúde, riqueza e prosperidade neste mundo, e felicidade no próximo. O *Matsya* deixa claro que homens e mulheres devem realizar os ritos, e menciona especificamente os benefícios para as mulheres, sejam elas moças jovens, casadas, viúvas. Às vezes, um protocolo diferente é dado para homens e mulheres. Assim, no *Anantatṛtīyā*, os homens devem vestir roupa amarela, mulheres casadas vermelha, viúvas ocre e moças branca. Todos os três ritos, de acordo com o *Matsya*, envolvem uma sequência longa de rituais

que se prolongam ao longo do curso de um ano, com partes dos rituais sendo realizadas apenas no terceiro dia da quinzena brilhante (crescente) de cada mês lunar, e as outras partes sendo feitas no terceiro dia de ambas quinzenas, clara e escura (minguante). Algumas partes devem ser feitas somente em determinados meses, enquanto que certos atos ou aspectos prosseguem em uma seqüência de doze meses. Por exemplo, doze diferentes tipos de oferendas de flores, doze diferentes tipos de presentes, doze formas diferentes da deusa para serem homenageadas, e doze diferentes tipos de alimentos a serem evitados pelo devoto, ajustados através do ciclo de doze meses (Brown, 1999, p. 253-254).

Os *devas* realizaram diversos ritos no terceiro dia lunar; o texto não esclarece quais destes ritos foram realizados – por exemplo, se os nomes da deusa e os *mantras* recitados são os do *Lalitā Sahasranāma*.

3.14.5 *Samādhi*

Samādhi – No verso I.23 do *Devī Gītā* descreve-se que alguns dos *devas* foram absorvidos em *samādhi*. *Samādhi* é um estado alterado de consciência, descrito na tradição do *Yoga*, como foi mencionado anteriormente no verso I.15. Aqui neste verso alguns *devas* atingiram a união extática com a Deusa.

3.14.6 Recitação de hinos, *mantras* e nomes da deusa

O verso I.23 do *Devī Gītā* afirma que alguns *devas* recitaram o hino supremo da deusa e outros os seus nomes. No décimo capítulo do *Devī Gītā* (X.22) a deusa recomenda a recitação do *Devī Sukta* (*RgVeda* X.125) para seu prazer, e este parece ser o hino mencionado neste verso, que os *devas* cantam para a deusa.

Um breve hino composto para louvar a divindade é chamado *stotra*. Os *stotras* podem conter epítetos descritivos do poder e da grandeza da divindade abordada ou contêm uma coletânea de nomes (*nāmāvali*), geralmente estruturados em versos. Alguns *stotras* aparecem como *sūktas* descrevendo atos heroicos, valor etc., e existem *stotras* que possuem 8, 10, 25, 100 ou 1.000 nomes da divindade. Há *stotras* na forma de *nāmāvali* de várias divindades, como *Śiva*, *Viṣṇu*, *Ambā*, *Gaṇeśa*, *Śakti* etc. (Joshi, 2006, p. 2). Os *sahasranāmas* são recitações de 1.000 ou 1.008 nomes descrevendo as qualidades da divindade e que são associados na tradição tântrica ao *cākra saḥāsrara* (de mil pétalas). No

entanto não há indicações específicas no verso I.23 sobre quais os nomes da deusa que são recitados, a menos que estabeleçamos uma relação com os versos do capítulo VIII. Nos versos VIII.33-34 do *Devī Gītā* a deusa diz que os devotos devem visitar os *śākta-pīṭhas* apresentados por ela e continuamente fazer *japa* dos seus nomes associados aos lugares sagrados, pois, assim, serão liberados de todos os grilhões. No capítulo XXX do *Devī Bhāgavata Purāṇa* há uma lista de 108 *Śākta-pīṭhas*, assim como os respectivos 108 nomes que são dados à deusa nestes lugares. Pode ser, então, que o verso I.23 estivesse se referindo a esses 108 nomes.

3.14.7 Severas austeridades (*tapas*)

O verso I.24 indica que os *devas* praticam severas austeridades (*tapas*). As austeridades são práticas religiosas mencionadas desde o período do *Veda*. Consistem em um tipo de esforço que ultrapasse certos limites do conforto. Podem envolver restrição de alimentação e a realização de intensas práticas meditativas ou físicas. A palavra *tapas* significa não apenas austeridade como, também, indica o calor sagrado que é gerado pelas mortificações corporais e pelo ascetismo. Afirma-se que *tapas* confere ao *yogin* certos poderes e habilidades, tornando mais fácil para o adepto quebrar os laços de apego à vida mundana (Jones & Ryan, 2007, p. 439). O significado do termo evoluiu ao longo do tempo:

Em RV X.129 afirma-se que o uno auto-sustentado, existindo no vazio e envolto em nada, respirava sem respirar e se desenvolveu pelo poder de *tapas*. O termo ocorre na literatura pós-*Rgvedica* no sentido de ardor (cf. *Śat.Br.* X.5.3.1, XI.5.8.1, XIII.7.1.1, *Tatt.Br.* III.12.3.1). Em AV XVII.1.24 *tapas* significa calor. Nos *Dharmaśāstras*, *tapas* no sentido da austeridade foi prescrito como um meio para remover as consequências dos pecados. Ele também passou a significar um *niyama*, ou seja, restrição ou observância estrita (Bhattacharyya, 1990, p.155).

Não fica claro, neste verso, quais as austeridades empreendidas pelos *devas*.

3.14.8 Sacrifício interno (*antaryāga*)

No mesmo verso I.24 do *Devī Gītā* aparece o termo *antaryāga*, que pode ser traduzido por “adoração interna” ou “sacrifício interno”. No terceiro livro do *Devī Bhāgavata Purāṇa* (III,12.39-63) esta adoração interna ou sacrifício mental (*mānasa-yāga*) é descrita em detalhes (Brown, 1999, p. 55). Ela consiste em uma visualização mental de todos os

elementos de um ritual físico de adoração. O devoto imagina o local de culto, o altar, os oferecimentos de luzes, incenso, alimentos, roupas, água etc. e medita sobre a Suprema Śakti, repetindo mentalmente seus nomes ou *mantras*. O *Devī Bhāgavata Purāṇa* divide a adoração em quatro tipos de culto de acordo com os três *guṇas* da natureza³, sendo relevante citarmos aqui o quarto tipo de adoração que está além dos *guṇas*: é a “adoração mental” (*mānasa-yāga*), que difere dos três tipos precedentes que são identificados como culto externo. De acordo com o *Devī Bhāgavata* VII.39.44, a pura consciência é a forma absoluta da deusa, além de todos os atributos; e a fusão completa do eu do aspirante neste fluxo de consciência é *antaryāga* (Bhattacharyya, 1990, p. 18). No capítulo IX do *Devī Gītā*, versos IX.43-44, a própria deusa esclarece sobre o *antaryāga* ou *antarapūjā*:

yāvadāntarapūjāyāmadhikāro bhavenna hi |

tāvadbāhyāmimāṃ pūjāṃ śrayejjāte tu tāṃ tyajet || 43||

43. Enquanto a adoração interna não tiver sido realizada, refugia-te em minha adoração externa; esta não deve ser abandonada.

ābhyantarā tu yā pūjā sā tu saṃvillayaḥ smṛtaḥ |

saṃvidevaparaṃ rūpamupādhirahitaṃ mama || 44||

44. Lembra-te que a adoração é interna quando aquele que adora se dissolve conjuntamente com tudo. Permanece o conhecimento universal da minha suprema forma, desprovida de todos os atributos (Brown, 1999, p. 279-281; Saraswati, 1985, p.219).

3.14.9 Prática de *nyāsa*

O mesmo verso I.24 do *Devī Gītā* diz que “outros *devas* infundiram energias (*nyāsa*) em seus corpos”. *Nyāsa* consiste na implantação ou instalação de poderes místicos no corpo. Monier-Williams explica que *nyāsa* consiste na apropriação mental ou atribuição de diversas partes do corpo para deidades tutelares. A palavra pode ser traduzida por colocar, fixar, inserir, aplicar, impressionar, depositar (Monier-Williams, 1979, p. 572).

No ritual tântrico, *nyāsa* se refere ao ato de infundir vários poderes ou divindades em diferentes objetos, lugares ou em diferentes partes do corpo, tocando as partes usando

³ Como vimos anteriormente, o *Sāṅkhya* descreve que tudo na Natureza é gerado e constituído por três forças ou princípios denominados *guṇas*, a saber: *sattva*, *rajas* e *tamas*, que são também a base da teoria do *tridoṣa* no *Ayurveda*.

gestos simbólicos (*mudrās*) acompanhados por *mantras* invocatórios. Através deste processo o praticante fica protegido em todos os seus membros e torna-se a personificação desses poderes e divindades (Brown, 1999, p. 55). Segundo Feuerstein, *nyāsa* é uma prática pela qual o corpo é convertido em um templo sagrado para receber o grande Ser sob a forma da divindade escolhida (*iṣṭa devatā*) pela pessoa.

[...] através da prática de “infusão de vida” (*jīva-nyāsa*), os yogins assimilam a força vital da divindade por eles escolhida (*iṣṭa*). Isso se faz pela transmissão de poder a certas partes do corpo através do toque; essas partes são preenchidas com a vida do Deus ou Deusa prediletos. Outra forma de “infusão”, “instalação” ou “colocação” (*nyāsa*) é a *mātrikā-nyāsa*, através da qual os cinquenta sons sagrados do alfabeto sânscrito são colocados no corpo do yogin (Feuerstein, 1998, p. 436).

No décimo capítulo do *Devī Gītā*, versos X.6-8, a deusa revela o *nyāsa* de sua adoração, o *mātrikā-nyāsa* e a infusão dos *tanmatras*⁴ (elementos sutis).

3.14.10 Pūjā

No verso I.25 do *Devī Gītā* os *devas* realizam adoração (*pūjā*) da deusa. *Pūjā* é um tipo de ritual de homenagem ou culto. Os procedimentos de adoração à deusa são revelados por ela nos capítulos 9 e 10 do *Devī Gītā*. A deusa esclarece nos versos IX.3-5 que sua adoração é de dois tipos: externa e interna; que a adoração externa também é de duas classes, conhecidas como vêdica e tântrica; que a adoração vêdica também é de dois tipos, utilizando diferentes imagens de adoração; que aqueles que seguem o caminho vêdico recebem instruções em uma linhagem vêdica e um *mantra* vêdico; aqueles iniciados em práticas tântricas tornam-se seguidores do *Tantra*.

O capítulo X do *Devī Gītā*, quase em sua totalidade, apresenta diversos passos para a realização do *pūjā* de adoração à *Devī*. Optamos por não adentrar nesses conteúdos no presente tópico, visto que trariam inúmeros elementos que precisariam ser esclarecidos e discutidos, ultrapassando, deste modo, o objetivo de apresentar apenas a tradução e comentário do primeiro canto do *Devī Gītā*.

3.14.11 Recitação do *hṛllekhā mantra*, *Hrīm*

De acordo com o verso I.25 do *Devī Gītā*, os *devas* cultuam a deusa com o seu *bīja mantra Hrīm*, ou *hṛllekhā*. Uma das práticas fundamentais de adoração a qualquer divindade indiana consiste na recitação do *mantra* do respectivo *deva* ou *devī*, e tal prática é chamada *japa* (murmúrio, ou repetição em voz baixa). No *Devī Gītā* o *mantra* em questão é o *mantra*-semente (*bīja-mantra*), ou sílaba mântrica sagrada da deusa, conhecido como *hṛllekhā* ou *māyā-bīja* (semente de *Māyā*), que é a sílaba *Hrīm*.

Segundo Monier-Williams, *hṛllekha* significa “sulco do coração”, ansiedade, inquietação, “impressão no coração” (Monier-Williams, 1979, p. 1303). Vem da combinação de *hṛd* e *lekhā*. *Lekhā* pode ser traduzido por uma linha, caminho, sulco e outros significados correlatos (Monier-Williams, 1979, p. 901). O termo *hṛd* representa o coração, que, na tradição indiana, é o órgão do pensamento. Pode também representar uma parte interna qualquer do corpo (Monier-Williams, 1979, p. 1302).

O *bīja mantra Hrīm* é conhecido como o *mantra* do coração, pois viria da palavra *hṛd* (coração), sendo usado quando a energia da divindade deve ser evocada no coração. A sílaba *Hrīm* denota a energia da deusa, é a forma condensada da divindade (Beck, 1993, p. 120). Segundo a tradição tântrica, o *mantra* não apenas invoca a deusa, mas é a própria deusa.

A natureza protetora da Deusa que se manifesta na *Hrillekhā* é sugerida pela etimologia de seu nome. De acordo com o comentarista Nīlakaṇṭha, a sílaba é chamada de *Hṛllekhā* porque a Deusa “vigia no sulco (*lekha*) do coração (*hṛd*)”. [...] a recitação da essência sonora da Deusa, que reside no coração, torna a sua presença visível (Brown, 1999, p. 55).

Segundo Mackenzie Brown, os objetivos da recitação de mantras são três: a propiciação de uma deidade, a aquisição de algum benefício material ou espiritual e a identificação do adorador com a deidade invocada. No *Devī Bhāgavata Purāṇa* tais fins são quase sempre mediados através de uma visão ou revelação da deusa e tal visão acontece por meio da recitação do *māyā-bīja* (Brown, 1999, p. 55).

⁴ Os *tanmatras* (elementos sutis) são categorias do *Sāṃkhya* e do *Yoga*, que foram descritos anteriormente. Estão associados com os cinco elementos grosseiros (*pañchabhūta*) e os cinco sentidos. Os elementos sutis são som, toque, aparência, sabor e cheiro (Jones & Ryan, 2007, p. 435-438).

Segundo Shankaranarayanan, *hṛllekhā* seria o canal proveniente do coração. Trata-se de uma linha ascendente do coração, ligando o *dahara-ākāśa*, o pequeno espaço no coração, com o *bṛhat-ākāśa*, a vasta extensão do espaço cósmico, *bṛhat* significando elevado, grandioso, luminoso. No macrocosmo *Bhuvaneśvarī* é o vasto *bṛhat*. No microcosmo ela é a região intermediária entre a matéria e a consciência, o reino do essencial, o pequeno espaço *dahara-ākāśa* no coração. A vasta *Bhuvaneśvarī* reside no pequeno espaço do coração de cada ser (aqui neste espaço ela é o próprio *ātman*). *Bhuvaneśvarī* é também o espaço que contém e sustenta o *ādhāra*, o suporte de todas as manifestações. “Com a sílaba *Hrīm*, a vasta Mãe distribui sua vastidão nos corações de todos os seres criados. Por sua vez, os corações anseiam ir além dos limites da forma para as vastas imensidões” (Shankaranarayanan, 2008, p. 49-50). Neste sentido, as vibrações do *bīja Hrīm* estabelecem a conexão entre o eu individual e a totalidade cósmica representada por *Bhuvaneśvarī*.

No *Devī Gītā* os termos *hṛllekhā* ou *Hrīm* são mencionados em sete dos dez capítulos: I.53, II.26, III.45, IV.41-43, IV. 46-47, V.32, VIII.30, X.6-7, X.22, X.28-29. Vários destes versos indicam que os *devas* se inclinam perante a divina imagem do *bīja mantra Hrīm* como sendo a própria deusa. No verso X.28 a deusa enaltece o *bīja mantra Hrīm* como líder supremo, o mais excelente, como seu eterno espelho, devendo ser recitado com outros *mantras*. E nos versos IV.42, IV.46 e IV.47 a deusa explica a essência de *Hrīm*:

hakāraḥ sthūladehaḥ syādrakāraḥ sūkṣmadehakaḥ |
īkāraḥ kārāṇātmā'sau hrīmkāro'haṁ turīyakam || 42 ||

VI.42. O fonema *Ha* significa o corpo denso, enquanto o fonema *Ra* significa o corpo sutil. O fonema *I* significa o eu causal, e o fonema *Hrīm* sou eu, o quarto estado (*turīya*).

bhakyā nirvyājayā yukto guhāyām niḥsvane sthale |
hakāraṁ viśvamātmānaṁ rakāre pravilāpayet || 46 ||

VI.46. O devoto, rompendo as amarras de todas as aflições, se estabelece na caverna de seu peito. O fonema *Ha*, que é a essência do universo, se dissolve no fonema *Ra*.

rakāraṁ taijasaṁ devamīkāre pravilāpayet |
īkāraṁ prājñayātmānaṁ hrīmkāre pravilāpayet || 47 ||

VI.47. O fonema *Ra*, que é a luz dos deuses, deve ser dissolvido no fonema *I*. O fonema *I*, que é a essência da sabedoria, deve ser dissolvido em *Hrīm* (Brown, 1999, p. 155; Saraswati, 1985, p. 141-143).

Há explicações diferentes desta, apresentadas em outras obras. No *Prapañcasāra Tantra* esse *bīja mantra* (*hrīm*) é decomposto em quatro partes – *ha*, *ra*, *ī* e *m* (*bindu*) – como constituindo as fases do processo de criação cósmica. Este processo criativo em fases se encontra associado com três níveis distintos: o som, as deidades e a criação física (Kinsley, 2008, p. 135).

Mackenzie Brown proporciona outra análise diferente do *mantra Hrīm*:

Hrīm, em si, é a essência sonora da Mãe do Mundo reverberando em todo o universo e dentro dos corações dos seres, unindo todos os opostos em paz e harmonia. Tais significados cósmicos e salvíficos estão embutidos na própria estrutura da sílaba em si, nas suas letras e partes, de acordo com várias explicações esotéricas tântricas. Por exemplo, é dito que a Deusa é a mãe que brilha dentro, ou permeia (de *ī*, “brilhar” e “permeiar”) o coração (*hrd*) dos seres, removendo (de *hr*, “levar”) sua dor. Ou, o *h* representa *Śiva*, o *r* a *Śakti*, e o *ī* a união que produz tranquilidade. O *Varadā Tantra* fornece as seguintes correspondências esotéricas, sintetizando as duas interpretações acima: a letra *h* significa *Śiva*; *r* significa *Prakṛti*; o *ī* indica *Mahāmāyā*; o *nāda* (o som nasal do *m*) representa a Mãe do universo; e o *bindu* (o ponto do *m*, a reverberação silenciosa da sílaba seguinte ao da sua recitação audível) significa que ela é o removedor da tristeza (Brown, 1999, p. 71-72).

Mais adiante, ao comentarmos o verso I.53 do *Devī Gītā*, veremos mais algumas considerações a respeito dos mantras *Om* e *Hrīm*.

3.15 DG I.26-31 – O surgimento da deusa

Os versos I.26-30 do *Devī Gītā* descrevem o surgimento da deusa diante dos *devas*. Ela surge no nono dia do mês lunar de *Caitra*, que corresponde ao mês de março/abril, em uma sexta-feira (*Śukra-vāra*). Já mencionamos alguns aspectos religiosos associados a esse mês e a esse dia da semana.

Esses dados relativos ao mês e dia parecem se referir a um dos festivais de adoração à deusa, conhecido como *Vasanta Navarātri* (festival das nove noites da primavera), conforme abordamos em capítulos anteriores. O *Vasanta Navarātri* é um período de dez dias e nove noites no qual os *Śāktas* realizam um festival de adoração associado à quinzena lunar e ao equinócio de primavera, que também marca o início do ano lunar na Índia. Na verdade, o *Navarātri* é comemorado nos dois equinócios e nos dois solstícios, mas o mês de *Caitra* (associado ao equinócio de primavera do hemisfério norte) é considerado o mais auspicioso (Pattanaik, 2007, p. 104). A sexta-feira também é considerada auspiciosa e dedicada à adoração da deusa pelos *Śāktas*, em sua forma de *Lalitā*, que realizam neste dia a recitação do *Lalitā-Sahasranāma* ou outro *Sahasranāma*.

Nos versos I.27 a I.30 surge a forma não-icônica da deusa, *paraṃ mahas*, como pura essência divina, sem começo nem fim, brilhando intensamente. E o aparecimento súbito da deusa sob a forma de uma massa infinita e resplandecente de luz estabelece sua natureza infinita e sua identidade com o supremo *Brahman* das *Upaniṣads*. A luz resplandecente simboliza sua natureza como consciência pura, anicônica ou sem forma. Verificamos essa equivalência através da utilização de termos ou descrições utilizadas nas *Upaniṣad* para definir a realidade última, *Brahman*, que é comparado, muitas vezes, de modo simbólico, ao brilho do Sol ou ao clarão de um relâmpago (Deussen, 1966, p. 113-115).

A natureza transcendente e inefável do surgimento da deusa acentua não só sua equivalência a *Brahman* como sintetiza as perspectivas teísta e não-teísta do *Devī Gītā*.

No *Kūrma Devī Gītā*, como foi exposto antes, *Pārvatī* se manifesta por meio das formas material (*sakala*) e imaterial (*niṣkala*). A forma imaterial é suprema, infinita, além de todas as limitações, consistindo em consciência pura, e da mesma maneira, no *Pārvatī Gītā*, a deusa se refere a si própria na forma bruta (*sthūla*) e na forma sutil (*sūkṣma*), descrevendo a última como imaterial (*niṣkala*), além da fala, pura, sem qualidades, a suprema luz (*paramamjyotis*), e incorporando o ser infinito, consciência e bem-aventurança (*sat-cid-ānanda*). No *Devī Gītā* estas noções não icônicas (*niṣkala*) e icônicas (*sakala*) da deusa são introduzidas no texto no momento em que *Bhuvaneśvarī* surge diante dos *devas* (Brown, 1999, p. 11).

No verso I.31 do *Devī Gītā* surge da luz suprema *paraṃ mahas*, a forma icônica de *Devī* como *Bhuvaneśvarī*, o que, segundo Brown, eleva a deusa além de qualquer indício

de inferioridade, pois a luz representa a suprema forma como consciência pura, transcendente e infinita (Brown, 1999, p. 11).

O surgimento da deusa no orbe de luz remete a outra história, na qual *Śiva* se automanifesta na forma de um *jyotīr-liṅga* infinito de luz, diante dos outros dois *devas* da *Trimurtī* – *Brahmā* e *Viṣṇu* – no *Śiva Purāṇa*. Nessa história, *Brahmā* e *Viṣṇu* discutem sobre qual deles era o mais elevado, quando, diante deles, surge uma imensa massa de luz, sem início nem fim, da qual, no final da história, emerge *Śiva*, como *deva* Supremo, criador, preservador e destruidor da criação e equivalente à Realidade Última, *Brahman* (Zimmer, 1989, p. 108-109). O *jyotīr-liṅga*, esse pilar enorme de fogo e luz sem início ou fim, justamente representa *Śiva* como *Brahman* o supremo sem partes (*niṣkala*) e sem marcas (*āliṅga*). A sua forma icônica com partes (*sakala*) o qualifica como supervisor dos processos cósmicos da criação, bem como libertação (Brown, 1999, p. 12).

3.16 DG I.32-41 – A forma icônica da deusa

Nos versos I.32 a I.41 do *Devī Gītā* a forma icônica da deusa é descrita em detalhes: toda sua riqueza, beleza, prosperidade, vestimentas, joias, armas e demais características são enumeradas. Ela se manifesta como *Bhuvaneśvarī*, uma manifestação auspiciosa e maternal, para atender aos desejos de seus devotos; mas esses próprios desejos são devido à ilusão de estarem separados dela, uma ilusão provocada pela própria magia (*māyā*) da deusa. Este aspecto maternal, no entanto, é apenas um dos três aspectos da deusa que são objetos principais de meditação e adoração, sendo os outros dois aspectos como realidade, consciência e bem-aventurança (*sat-cit-ānanda*), e como corpo cósmico (*Virāj*).

Vejamos algumas das características da deusa enumeradas nos referidos versos:

Flores – Em diversos versos a deusa é relacionada com diferentes flores, tais como *Ketaki* (I.34), pétalas vermelhas de lótus (I.36), flor *Kunda* (I.37), *Mallikā* e *Mālatī* (I.38), flores da árvore de romã (I.39). Todas essas flores aparecem na mitologia e iconografia indianas associadas aos sistemas de adoração das várias divindades. Assim, cada deus ou deusa é adorado com flores e árvores sagradas que fazem parte dos ritos hindus, e tematicamente elas são uma mistura de aspirações espirituais e mundanas dos devotos (Chatterjee, 2001, p. 112).

Ketaki é a flor do *Pandanus fascicularis*, um tipo de arbusto do gênero do pântano, que tem flores muito aromáticas (Monier-Williams, 1979, p. 309). Elas são geralmente associadas a *Śiva*, e aparecem no mito do *jyōtir-liṅga*. O lótus é associado à deusa *Lakṣmī* e à riqueza, sendo também o símbolo da pureza, pois a flor se ergue, límpida, no meio da água dos pântanos. As flores *Kunda* (*Jasminum multiflorum* ou *pubescens*), *Mallikā* (*Jasminum sambac*) e *Mālatī* (*Jasminum grandiflorum*) são três tipos de jasmim (Monier-Williams, 1979, p. 291, 793, 814). O jasmim pode ser oferecido em *pūjās* para *Śiva*, *Viṣṇu*, *Gaṇeśa*, mas está especialmente associado a *Śiva* e sua consorte. *Mālatī* está associada à pureza, *Mallikā* a vigor e energia. A romã, *dāḍima*, é também chamada de *bījapūra*, que significa “cheia de sementes”, sendo um símbolo de fertilidade, estando, por isso, associada à deusa da Terra.

Karpūra (cânfora) e ***Tāmbūla*** (mistura de especiarias) (I.35) – A deusa possui em sua boca *tāmbūla*, que é uma mistura de noz de areca (*Areca catechu* – uma palmeira), folhas de betel (*Piper betle* – uma planta da família das pimentas) e vários outros ingredientes picantes, tais como cardamomo e cravo, mastigados após as refeições para refrescar o hálito e facilitar a digestão. É um dos oferecimentos para os deuses na realização de *pūjās* (Brown, 1999, p. 67; Monier-Williams, 1979, p. 443). Essa descrição de *Devī* com *tāmbūla* é semelhante à descrição de *Lalitā* no *Lalitā Mahātmya* do *Brahmaṇḍa Purāṇa* (XXXVII.79). As folhas de betel, além de serem mastigadas juntamente com a noz de areca e outras especiarias, são também oferecidas às imagens das divindades no final do *pūjā* (Gupte, 1994, p. xxix). A saliva da pessoa que masca *tāmbūla* se torna vermelha, que é uma cor associada a *Bhuvaneśvarī*. Esse aspecto permite também associá-la aos aspectos terríveis e sangrentos da divindade.

Karpūra ou cânfora é outra planta sagrada importante, que tem mais de sessenta nomes e tem imenso valor espiritual e medicinal, segundo a tradição indiana. *Karpūra* é símbolo da Lua, da purificação, e seu brilho e frescor é um dos seus atributos mais respeitados. Assim, a cânfora é especialmente usada em *havana* ou *yajña* (Chatterjee, 2001, p. 111). Ela pode ser queimada pura, em certos rituais, ou misturada a outras substâncias.

Lua crescente – O verso I.36 indica que a Lua do oitavo dia lunar (*tithi*), ou seja, o quarto crescente, brilhava em sua testa. A Lua crescente é também representada na cabeça

de *Śiva*. Para Mackenzie Brown, a Lua crescente em sua testa simboliza seu poder de renovação e regeneração, que permite que a Terra possa se reabastecer (Brown, 1999, 65).

O oitavo dia da quinzena lunar se chama *aṣṭamī* e está relacionado a *Tvaritā Nityā*. Trata-se de um dia propício para cuidar de defesa, armas e fortificações. A *Nityā Tvaritā*, que significa “rápida”, também chamada *Totalā Devī*, devido à rapidez com que concede resultados àquele que se devota à repetição do seu *mantra* (*rīṃ*). Proporciona sabedoria e proteção para o seu trabalho espiritual (doadora imediata de recompensas espirituais). Semelhante a *Bhuvaneśvarī*, ela é jovem e bonita como a flor de lótus. Ela tem três olhos e quatro mãos, segurando a corda (ou laço) e o agulhão para incitar, e com as outras mãos ela exhibe os *mudrās* que dissipam o medo e concedem bênçãos (Twari, 2011, p. 301).

Wendell Charles Beane realiza algumas considerações sobre os aspectos *sakala* e *niṣkala* da Lua. Para ela, *sakala* corresponde à Lua cheia, totalmente completa; enquanto que seu oposto, *niṣkala*, corresponde à Lua nova, que, apesar de virtualmente existente, é imperceptível, intangível, ou seja, aparentemente não existente. Beane diz também que a contemplação védica do universo se apresenta em 16 partes e que há uma correspondência com as 16 frações, etapas ou momentos (*tithi*) da Lua. Nas estruturas astrológico-simbólicas uma parte corresponde ao “dia lunar” temporal (*tithi*), a extensão espacial, do momento em que a Lua aumenta ou diminui uma parte ($kalā = 1/16\ tithi$). E dentro da estrutura lunar, como sugerido pelo *Skanda Purāṇa*, a deusa é entendida como *mahā-kalā*, a que “não conhece declínio nem aumento, o eterno dia”, e a própria Lua, enquanto uma manifestação particular ou encarnação da energia da deusa do tempo (*Kalā-Śākti*), representa microcosmicamente, por meio das suas fases e da sua dinâmica, o correr do tempo. Em uma comparação mais específica poderíamos comparar o processo de criação, preservação e destruição promovida pela Grande Deusa ao processo de nascer, evoluir, crescer, declinar e ser destruída, durante as fases pelas quais passa a Lua. Muitas vezes, na iconografia, a deusa é representada com 16 braços conectados com as 16 frações (*kalā*) da Lua. As fases da Lua acompanham o movimento do Sol, alternando-se durante os meses entre as quinzenas lunares escuras e brilhantes; assim, por meio de suas fases, ela se torna a vida e a alma de todos os seres vivos (Beane, 2001, p. 185-187).

Bindu – A palavra *bindu* significa mancha, ponto, gota. O ponto vermelho, *bindi* ou *bindu*, aplicado no centro da testa, é a marca sagrada de *Śākti*. A própria deusa tem em sua

testa um ponto brilhante de vermelhão feito de *kunkum* de *Kāśmīra* (I.38). Trata-se de um sinal sagrado. Na geometria, um ponto é adimensional, portanto, a unidade fundamental de todas as linhas e curvas e, assim, a unidade fundamental de todas as formas. O ponto vermelho de *kunkum* simboliza a raiz da vida, pois o vermelho é a cor do sangue, da vida, da fertilidade, a seiva da vida (Pattanaik, 2007, p. 90). Um único ponto (*bindu*) representa absoluta unidade, a divindade suprema que é a fonte de todas as coisas (Lochtefeld 2001, p. 587).

Trilocanā (três olhos) – No verso I.38 a deusa é descrita como possuindo três olhos. Esta é, também, uma característica de *Śiva*. Devdutt Pattanaik descreve que o terceiro olho em sua testa representa a superconsciência e visão divina sobre a natureza do mundo (Pattanaik, 2007, p. 89). O terceiro olho, localizado entre as sobrancelhas e associado ao *ājñā cakra*, é o olho da sabedoria; os outros dois representam o amor e a justiça. Por meio dele percebe-se diretamente toda forma de existência passado, presente e futuro; e neste mundo com a visão da sabedoria se destrói toda a ignorância e paixão. Esse aspecto do terceiro olho está simbolizado em um famoso mito, descrito em vários *Purāṇa*, *Śiva* destrói *Kāmadeva*, a divindade do amor, queimando-o com uma chama que emite do seu terceiro olho (O'Flaherty, 1980, p. 154-159, 326).

Quatro braços com armas e *mudrās* – No verso (I.39) ela é descrita com quatro braços segurando um laço, um agulhão e os *mudrās* para conceder bênçãos e dissipar o medo.

Mackenzie Brown faz referência ao *Prapañcasāra Tantra*, texto no qual há uma descrição mais específica sobre as quatro mãos e emblemas da deusa. Nesta obra o laço (*pāśa*) simboliza a sua capacidade de proteger (*pā*) e de permear (*āś*) o universo, uma vez que ela tudo protege, e com uma parte de si mesma permeia todos os seres. O agulhão (*aṅkuśa*) simboliza seu poder de atrair ou arrastar corpos físicos em direção ao *ātman*. *Ātman* é representado por *añ*, o corpo é representado por *kū* (que significa “terra”, ou “corpo”), e por *śa* (*śarīra*, “corpo”) (Brown, 1999, p. 66).

O gesto de destemor (*abhaya*, “coragem”) revela sua capacidade de libertar uma pessoa do medo decorrente da ideia de perder riquezas ou de consternação diante do inexorável ciclo de renascimentos. O gesto de concessão de bênçãos (*vara*, “bênção”) é um sinal do seu poder de dar o que é justo ou desejado pelo pensamento (Brown, 1999, p. 66).

Fontes contemporâneas sugerem outros significados simbólicos para as quatro mãos de *Bhuvaneśvarī* que sublinham o seu papel na prisão e libertação dos seres. As mãos segurando a ponta do laço e o agulhão indicam seus poderes dominantes, especialmente seu controle sobre as forças demoníacas e maléficas, tanto externas como internas. Com a corda, ela se liga, por assim dizer, ao Eu ou *Ātman* dentro do corpo, com seus desejos sensuais; e com o agulhão ela disciplina o buscador para transcender os vários obstáculos da libertação, como raiva e desejo. O laço também liga os próprios sentidos e os desejos com que ela tenha ligado o Eu, enfatizando seu papel não só como *Māyā*, encantadora e cativante, mas também como o conhecimento libertador que traz destemor e o pleno gozo da sua generosidade, simbolizado por seus gestos de *abhaya* e *vara*, respectivamente (Brown, 1999, p. 66).

Cabe lembrar aqui novamente que os gestos e armas representam, segundo outras interpretações, a capacidade da deusa de conceder os quatro fins primários da vida chamados de *purusārthas*, isto é, a virtude, riqueza, prazer e libertação. Devdutt Pattanaik considera que seus muitos braços representam a totalidade de seu poder, assim como ela segura um objeto ou realiza um gesto com as mãos representando um aspecto de suas múltiplas energias. Normalmente, no seu lado direito, as divindades femininas mantêm símbolos da energia criativa, tais como pote, plantas, espelho, instrumentos musicais, dentre outros, enquanto que no lado esquerdo apresentam símbolos da energia destrutiva, tais como diversas armas, fogo, uma cabeça, ou mesmo gestos que implicam energias mais dinâmicas (Pattanaik, 2007, p 89).

Darśana – Nos versos I.26 a I.41 a deusa concede aos *devas* o seu *Darśana*, a visão de sua forma (ou de suas duas formas), o que é considerado por seus adoradores como uma bênção infinita e a culminância do ato de adoração.

3.17 DG I.44-48 – Nomes e epítetos da deusa

No verso I.44 do *Devī Gītā* a deusa *Bhuvaneśvarī* é louvada por novos e diferentes nomes e epítetos: Deusa (*Devī*), Grande Deusa (*Mahādevī*), a Bondosa ou Auspiciosa (*Śivā*), Natureza (*Prakṛti*), Excelência (*Bhadrā*). *Śivā* significa a energia do deva *Śiva* personificada como sua consorte, e *Śivā* é concebida como a forma mais auspiciosa da

deusa para o mundo. Tanto *Śivā* (998) como *Bhadrā* (15-116) são epítetos associados à deusa que aparecem no *Lalitā Sahasranāma*.

Este verso indica que os *devas* se inclinam diante da Natureza, *Prakṛti*. No Śaktismo, *Prakṛti* (a natureza) é uma manifestação da deusa. Ela não é considerada como um simples poder inconsciente como na filosofia *Vedānta* e no *Sāṅkhya*. Para os *Śāktas*, a visão tântrica da deusa é predominante, e no *Tantra* a *Śākti* é o poder por trás de tudo o que se manifesta no mundo, incluindo o poder da consciência. Ela é, portanto, toda a natureza (*Prakṛti*) com seus três poderes (*guṇa*), incluindo desde os princípios mais sutis até seus cinco elementos grosseiros (*bhūtas*): éter, ar, água, fogo e terra; e inclui a própria consciência cósmica imanifesta. Desses cinco, o *ākāśa* (éter ou espaço), que está associado ao som ou vibração, é de onde os demais elementos têm sua origem.

O espaço é a matéria primordial que é a raiz de todos os elementos. Os elementos grosseiros, como terra e água, são meramente espaço densificado ou concentrado, como a física moderna revelou. Como substância raiz do universo, a Deusa é chamada de *Prakṛti*, a substância primordial, ou Grande Natureza (Frawley, 2008, p. 98).

Frawley comenta que todos nós nos movemos e vivemos na substância da deusa, que é *Bhuvaneśvarī* personificada como Mãe Natureza – *Prakṛti*.

No verso I.45 a deusa recebe mais alguns epítetos, tendo a cor do fogo (*agnivarṇā*) e sendo brilhante como o Sol (*Vairocanī*) do poder ascético. Já vimos o simbolismo do Sol e outras manifestações luminosas como indicando *sattva* e o próprio *Brahman*. Esses epítetos *Agnivarṇā* e *Vairocanī* também remetem a *tapas*, as austeridades, por meio das quais o aspirante se purifica das suas imperfeições.

A deusa *Bhuvaneśvarī* também é chamada no *Devī Gītā* de *Durgā*, a mitigadora de todas as dificuldades, destruidora de todos os pensamentos, a balsa da rápida travessia. *Durgā* é o nome dado à deusa guerreira e poderosa no *Devī Māhātmya* do *Mārkaṇḍeya Purāṇa*. O verso I.45 do *Devī Gītā*, que fala sobre “a travessia” conduzida pela deusa, lembra o hino de louvor oferecido pelos *devas* para *Durgā*, no *Devī Māhātmya*:

Ó Deusa, tu és o intelecto, pelo qual é compreendida a essência de todas as escrituras. Tu és *Durgā*, o bote que leva os homens através do oceano difícil da

existência mundana, livrando-os de apegos. [...] (*Devī Māhātmya* IV.11; Thakur, 1999, p. 160)

Saudações sempre a *Durgā*, que nos transporta através das dificuldades, que é a essência, a autora de tudo. [...] (*Devī Māhātmya* V.12; Thakur, 1999, p. 178).

A travessia aqui referida é *mokṣa*, o quarto dos *puruṣārthas*, que consiste na travessia do oceano do *saṃsara*, a libertação do ciclo de nascimentos e mortes. Lembremo-nos que o grande desejo do rei Janamejaya é a liberação de seu pai dos reinos do inferno, tarefa que a Grande Deusa é habilitada a realizar.

No verso I.46 do *Devī Gītā* se refere ao surgimento da palavra, *Vāc*, e a *Kāma Dhenu*. Nos *Vedas*, como vimos, *Vāc* (a palavra ou fala) é retratada como um princípio cosmogônico que tudo permeia, sendo associada principalmente com o poder criativo das águas, à deusa *Sarasvatī* e ao simbolismo da vaca (*dhenu*) (Bianchini, 2012a). No *Devī Gītā*, *Vāc* é a própria deusa e é também *Kāma Dhenu*, a Vaca divina que realiza todos os desejos, uma ideia semelhante à do verso I.15, no qual se faz referência à “árvore dos desejos” (*kāma-kalpa-drumā*) do paraíso celeste de *Indra*. É importante comentar que “satisfazer os desejos” pode ser entendido de duas formas: obter as coisas desejadas (ou seja, um resultado puramente mundano); ou satisfazer *todos os desejos*, ou seja, atingir a plenitude, na qual não existem mais desejos, pois nada mais está faltando. Isso é *ānanda*, é a beatitude, é a felicidade completa (Bianchini, 2012b).

No *Rudrayāmala Tantra*, a deusa é identificada como *Sarasvatī* e é chamada de *Vāgeśvarī* (a Senhora da Fala). *Bhuvaneśvarī* também é identificada como *śabda bhahman*, a realidade última na forma de som ou vibração (Kinsley, 2008, p. 134). Como já foi comentado, o *ākāśa* (éter ou espaço), que está associado ao som ou vibração, precede os demais elementos, e é também um símbolo de *Brahman* (Deussen, 1966, p. 111-113).

No verso I.47 do *Devī Gītā* a deusa é elogiada por *Brahmā* como *Kālarātrī* (a Noite Negra) e muitas das suas manifestações e nomes são apresentados. A deusa se manifesta em sua forma de *Kālarātrī* no final da criação para destruir tudo. No entanto o *Devī Gītā* não dá muita ênfase aos aspectos destruidores e terríveis da divindade. *Bhuvaneśvarī* também é identificada neste verso como *Vaiṣṇavī*, *Sarasvatī*, a Mãe de *Skanda*, *Śivā* (a

auspiciosa) e como *Aditi* (a ilimitada), a Mãe dos *devas* solares, conforme descrita no *Veda*.

Neste verso ela se apresenta associada aos três *devas* da *Trimūrti* como suas respectivas consortes: *Brahmā* com *Sarasvatī*, *Śiva* com a futura mãe de *Skanda* e *Viṣṇu* com *Vaiṣṇavī* (*Lakṣmī*). Sua manifestação como *Aditi* novamente imprime uma conexão com os *Vedas* e com as *Upaniṣads*.

No verso I.48 encontra-se o *Gāyatrī mantra* da deusa *Mahālakṣmī*. Há inúmeras versões do *Gāyatrī mantra* para as diversas divindades indianas, no entanto o *Gāyatrī mantra* original se encontra nos *Vedas* (*R̥gveda* III.62.10), sendo, por isso, o mais antigo e o mais reverenciado na tradição espiritual indiana. Nos *Vedas* a divindade para a qual o *Gāyatrī* é dirigido é *Savitṛ* (Coburn, 2002, p. 118):

tat savitur vareṇyam bhargo devasya dhīmahi
dhiyo yo naḥ pracodayātll

“Meditemos em Ishwar (Savita) e sua glória (Devasya) quem criou o Universo, que é digno de ser adorado (Varenyam), que é o removedor de todos os pecados e da ignorância (Bhargo). Que Ele (ilumine) nosso (intelecto)” (Pathar, 2006, p. 80).

No *Devī Gītā*, como vimos na tradução anteriormente apresentada, aparece a adaptação do *Gāyatrī* dirigido a *Mahālakṣmī*:

mahālakṣmyai ca vidmahe sarvaśaktyai ca dhīmahi |
tanno devī pracodayāt || 48 ||

Contemplamos *Mahā-Lakṣmī*, e meditamos sobre o Poder de tudo (*Sarva-Śakti*); Que a Deusa (*Devī*) nos ilumine.

O *Devī Gāyatrī*, recitado ou cantado pelos *devas*, a princípio teria por objetivo convidar a deusa para comparecer pessoalmente perante eles; mas como ela já está diante deles, sua recitação tem por meta glorificá-la e receber dela uma infusão de sua energia divina e de dádivas.

O conteúdo dos versos I.44 a I.48 do *Devī Gītā* corresponde às estrofes 8-12 da *Devī Upaniṣad*. Mackenzie Brown assinala que este conteúdo “vêdico” presente no *Devī Gītā* remete há certa vedicização no louvor à deusa. Na *Devī Upaniṣad*, por sua vez, as estrofes 4-7 contêm parte do *Devī Stūti* (*Devī Sūkta*), o hino dos *Vedas*, que no *Devī Gītā* é recitado pelos *devas* em louvor à Grande Deusa.

Para Mackenzie Brown, estes cinco versos presentes tanto no *Devī Gītā* como na *Devī Upaniṣad* ressoam para o devoto com o poder de enunciados védicos e, portanto, de afirmação da identidade védica da deusa. Nestes cinco versos várias divindades femininas são honradas e ele ressalta que, antes do tempo da *Devī Upaniṣad* (provavelmente século XIV), as diferentes deusas vieram a ser vistas como simples manifestações diferentes ou aspectos da Grande Deusa (Brown, 1999, p. 70).

3.18 DG I.49 – A forma cósmica *Virāj*

Nas estrofes seguintes do *Devī Gītā* (I.49 a I.52), segundo Mackenzie Brown, há uma estreita relação com os ensinamentos do *Advaita Vedānta*, na medida em que se estabelece a natureza essencial e intrínseca da deusa como o *Brahman* não-dual, e se atribuem a ela as mesmas características com os quais *Brahman* é descrito nas *Upaniṣads* (Brown, 1999, p. 74). No entanto, como já mencionamos, é muito difícil identificar o pensamento do *Advaita Vedānta* com qualquer corrente devocional, sendo preferível associar o *Devī Gītā* com outras correntes do *Vedānta* que não são estritamente monistas.

No verso I.49 a deusa é exaltada em sua forma cósmica *Virāj*, e em sua forma sutil, como *Sūtrātma*. *Virāj*, como vimos, vem do radical *rāj* e significa governante, rei ou rainha. Corresponde aqui ao seu corpo cósmico, com todo o universo e suas miríades de estrelas e formas, assim como seu poder de governar e dirigir tudo. Está fortemente relacionado ao *Puruṣa* ou “homem cósmico” do *R̥gveda*. *Sūtrātma* é sua manifestação sutil como o Eu (*ātman*) cósmico que permeia todo o universo como um fio (*sūtra*) invisível correndo dentro das pérolas de um colar e unindo tudo.

O corpo cósmico, *Virāj*, é descrito com mais detalhes no capítulo III do *Devī Gītā*, nos versos 23 a 37. *Virāj* é vista nestes versos como tendo mil cabeças, mil olhos e mil pés; irradiando a luz de dez milhões de sóis e dez milhões de raios de luz; o céu na sua cabeça, e o Sol e a Lua em seus olhos; vestindo uma coroa composta por cento e oito raios de luz; o fogo enchia seus olhos; portava várias armas em suas mãos como uma grande guerreira, sobrepujando até mesmo os *brāhmaṇa* e *kṣatriya* (as duas castas superiores); as direções (que representam todo o espaço) nos seus ouvidos (que captam o som, o *tanmatra* associado ao espaço), os *Vedas* em suas palavras e o vento como sua respiração; a atmosfera é o seu umbigo, e círculos de luz são as suas coxas; o *Mahas Loka* (o quarto

mundo, ou nível de consciência conhecido como cósmico ou a infinita existência) é o seu pescoço; o *Jñāna Loka* (o quinto nível de consciência conhecido como o infinito corpo do conhecimento) é o seu rosto; o *Tapas Loka* (o sexto nível de consciência conhecido como o infinito corpo de luz) é a sua frente; o *Sātya Loka* (o sétimo nível de consciência conhecido como o infinito corpo da verdade, também chamado de *sat-cit-ānanda*, realidade, consciência e bem aventurança), e assim prossegue sendo descrita como contendo todos os *devas* dentro de si e todo o universo como partes de seu grande corpo cósmico.

3.19 DG I.50 – A deusa como *Māyā*

Segundo o verso I.50 do *Devī Gītā*, a deusa cria a ignorância e também concede o poder da sabedoria que corrige a ignorância. Seu poder como *Māyā Devī* é invocado.

Já mencionamos que a palavra *māyā* adquiriu muitos significados diferentes na literatura indiana: poder sobrenatural, magia, ilusão, irrealidade, engano, fraude, truque, feitiçaria, imagem irreal ou ilusória, fantasma, duplicidade, aparição (Monier-Williams, 1979, p. 811). Nos textos mais antigos *māyā* aparece como poder extraordinário ou sobrenatural; e esse significado é mantido em textos posteriores, incluindo as *Upaniṣads*. Porém, no *Advaita Vedānta*, passa a ser interpretado exclusivamente como ilusão, já que existe apenas uma realidade, que é *Brahman*. Esse significado não é o único, mas passou a influenciar fortemente os textos posteriores.

Supõe-se que *māyā* veio da raiz proto-indo-europeia **magh*, que significava originalmente capacidade ou poder, adquirindo depois o significado de magia. Dela se originaram, no avéstico (persa antigo), as palavras *magus* (sacerdote do Zoroastrianismo) e *maguš* (mágico); e daí surgiram o grego *magos* e o latim *magus* (mago ou mágico) (Becker, 2004, p. 222; Nourai, 2013, vol. 2, p. 288). Assim, as palavras, “mago”, “mágico” e “magia” estão associadas etimologicamente à palavra *māyā*. Há, portanto, três aspectos diferentes que aparecem nos textos e tradições indianas: *māyā* como alguma coisa irreal; *māyā* como algo real, mas que engana; e *māyā* como algo real que é fruto de um poder mágico.

O exemplo da corda sendo confundida com uma cobra é um exemplo utilizado nas *Upaniṣads* para explicar *māyā* como a ilusão por meio da qual se manifestam a multiplicidade dos seres e objetos e a ilusão de separação em relação ao Absoluto, o

Brahman não-dual. No *Advaita Vedānta* (mas não em outras interpretações) o mundo não é uma evolução (*pariṇāma*) de *Brahman*, mas é apenas uma aparência (*vivarta*) de *Brahman*, que não sofre nenhum tipo de mudança, do mesmo modo que a corda não sofre nenhuma modificação real, simplesmente ela é falsamente percebida (Brown, 1999, p. 75).

No entanto, na tradição *Śākta*, o universo é ao mesmo tempo real e percebido de uma forma equivocada, sendo uma manifestação da deusa, mas não sendo captado em sua real essência pelas pessoas comuns.

Surendranath Dasgupta esclarece que *māyā* também é chamada de *avidyā* ou *ajñāna* (ignorância) e se apresenta sob dois aspectos: o de cobrir ou obscurecer (*āvaraṇa*); e também o poder de criação (*vikṣepa*). Portanto, não é apenas ilusão. O mundo dos fenômenos pode, em certo sentido, ser considerado *ajñāna*, pois tem o poder de velar (*āvaraṇa-śākti*) a realidade suprema; por outro lado, *māyā* é o poder criativo (*vikṣepa*), caracterizado pelos *guṇas sattva, rajas e tamas*, pertencentes à *Prakṛti*, do sistema *Sāṅkhya* (Dasgupta, 2010, p. 74).

Posteriormente, entre os *Śaivas*, *māyā* aparece como um dos quatro *pāśa* ou armadilhas da alma; entre os *Vaiṣṇavas*, como uma das nove *Śaktis* ou energias de *Viṣṇu*; nos *Purāṇas*, *Māyā* é, algumas vezes, considerada uma deusa, identificada como *Durgā* ou com *Lakṣmī*; no *Sāṅkhya*, é identificada como a natureza, *Prakṛti* ou *Pradhana*, e nesse sistema é considerada como a origem do universo visível.

No *Devī Gītā* não é só o aspecto ilusório que é enfatizado, visto que a deusa se apresenta como o poder da sabedoria que corrige a ignorância. A partir desta perspectiva, o verso também fala sobre o poder libertador da deusa; dá também ênfase ao seu substrato metafísico, em que o mundo eventualmente se dissolve.

Shankararayanan esclarece que *māyā* é outro nome de *Bhuvaneśvarī*. Que *māyā* vem da raiz *mā*, de medir, que o imensurável é medido como sendo o espaço, mas que é impossível medir o imensurável. Ele menciona a esse respeito uma história dos *Vedas* segundo a qual *Viṣṇu* desempenha a função de medir o espaço cósmico com seus três passos (*triṇi padā vicakrame*), e seus passos atuam, por assim dizer, como um olho, estendido no Céu (*diviva cakṣur ātatam*). Nesta história, *Aditi* é a sua consorte que tudo permeia, sendo, por isso, conhecida como a *yoga-māyā* de *Viṣṇu*. Esta proeza de medir o espaço é denominada como *adibhutā*, “a habilidade ou façanha implícita em medir o

imensurável, sendo, por isso, interpretada como astúcia, como magia, pelos *Mayavadins*, que consideram *māyā* como sinônimo de ilusão” (Shankaranarayanan, 2008, p. 47). No entanto, para os tântricos e videntes *vêdicos*, *māyā* não é ilusão. Segundo estes, *māyā* “é a grande mãe dos deuses, *Aditi*, a vasta consciência infinita que tem o poder de revestir infinitas formas – a grande soberana do mundo, *Bhuvaneśvarī*” (*ibid.*, p. 47). *Bhuvaneśvarī*, portanto é o espaço onipresente que cria, sustenta e permeia os mundos inumeráveis que são tão reais e concretos como seu criador.

É no sentido da medida do conhecimento que os videntes *vêdicos* usam o termo. *Maya* significava para eles o poder da infinita consciência de compreender, conter em si mesmo o mensurar para fora, que quer dizer, formar – pois a forma é delimitação – nome e forma para fora da vasta ilimitada Verdade da infinita existência. É por *Maya* que a verdade estática do ser essencial se torna verdade ordenada do ser ativo – ou, para colocá-la em uma linguagem mais metafísica, para fora do supremo ser em que tudo é tudo sem a barreira da separação. Da consciência surge o ser fenomenal em que tudo está em cada um e cada um está em tudo para o jogo da existência com a existência, da consciência com a consciência, da força com força, do prazer com prazer. Este jogo de todos em cada um e cada um em tudo está escondido primeiramente de nós pelo jogo mental ou ilusão de *Maya*, que convence cada um de que ele está em todos, mas não todos nele e que ele está em todos como um ser separado e não como um, sendo sempre inseparavelmente um com o resto da existência. Depois, nós temos que sair desse erro no jogo supramental ou a verdade de *Maya*, onde o ‘cada um’ e ‘todos’ coexistem na inseparável unidade da verdade e do múltiplo símbolo (Shankaranarayanan, 2008 p. 47-48).

Māyā, portanto, não tem uma tradução simples. É um conceito extremamente complexo na tradição tântrica e purânica. A palavra indica os aspectos complementares e paradoxais da deusa, fundindo os conceitos de realidade e ilusão, de imanência e transcendência.

Māyā aparece nos capítulos seguintes do *Devī Gītā*, em diversos versos, onde aparece toda essa diversidade de significados: ela é descrita como existente, inexistente, e estando além de ambos, pois a indefinível *Māyā* é sempre infinita (II.4); como sendo natural como o calor que se irradia do fogo, como os raios de luz emitidos pelo Sol, e como raios

refrescantes provenientes da Lua (II.5); assim como todas as ações de toda a vida se dissolvem em *suṣupti* ou dormem em um sono profundo, toda a vida, todo o tempo, todas as pessoas, emergem e se fundem nesta *Māyā* (II.6); a união de *Śakti* com *Māyā* é a semente da alma da existência (II.7); *Māyā* é a união com *Chaitanya* (consciência), é chamada a causa eficiente da existência (ou princípio supremo da não dualidade), *Māyā* se expressa através dos cinco elementos originais e é conhecida como a causa material da existência (II.8); alguns chamam *Māyā* de *Tapas*, a que produz calor ou atividade purificadora; alguns a chamam *Tamas*, a obscuridade; outros dizem *Jada*, a matéria inerte; ela é sabedoria primordial, natureza, energia, não-nascida (II.9); os expositores das escrituras de *Śiva* a chamam *vimarśa*, experiência; e outros da filosofia *Vedānta* pensam nela como *avidyā*, a ignorância (ou a que obscurece o conhecimento) (II.10-11); a consciência não pode ser percebida, só a consciência percebe a si mesma (II.12); unindo-se às ações, cria-se sua própria *Māyā* de acordo com a ascensão de *saṃskaras* (tendências passadas) (II.22); *Māyā Śabda*, a força ou poder sonoro de *Māyā* (II.24); *Māyā* é a essência da existência real e protege todos como uma mãe (II.43); *Vidyā* (conhecimento) ou *Māyā* (ilusão), observados a partir da realidade do princípio supremo, são uma única realidade; unida com *Māyā* e as várias ações, a deusa se internaliza em todos como a força da vida, residindo dentro de todos os seres como substância chamada consciência, retornando continuamente e em várias distinções de *Māyā* (III.2-4); a ignorância da dualidade cria as distinções em *Māyā*; *Jīva* e *Īśvara* (o indivíduo vivo e o supremo Governante) são as duas divisões concebidas em *Māyā*, assim como o espaço contido se distingue do espaço ilimitado; da mesma forma, as almas individuais são concebidas como separadas da Alma Suprema (III.7-9); *Māyā* é a indivisível existência suprema que sustenta tudo (III.12).

3.20 DG I.51 – A deusa como *Brahman*, o Absoluto

No verso I.51 do *Devī Gītā* a deusa é glorificada por sua essência que é *cit* (pura consciência), representada pela palavra *tat* (aquilo), por sua natureza feliz ou bem aventurada (*ānanda*) e por escrituras (*Vedas*) que se referem a ela como seu objetivo – a suprema sabedoria. Isso aponta para a identidade da deusa com *Brahman*.

Vejamos esses termos, *cit*, *ānanda* e *tat*, nas escrituras.

Como vimos, nas *Upaniṣads* e no *Vedānta*, *Brahman* é caracterizado como *sat-cit-ānanda* (realidade, consciência e bem-aventurança). Sendo *cit*, a deusa não pode ser confundida com um poder inconsciente, como a *Prakṛti* do *Sāṅkhya*. Mas ela não é apenas um de muitos seres conscientes, ela é “a consciência” em tudo, sendo, por isso, em certo sentido, o *Puruṣa* do *Sāṅkhya*. No entanto, como o *Puruṣa* do *Sāṅkhya* é apenas um dos dois princípios fundamentais da realidade, a deusa ultrapassa esse princípio, pois ela é a totalidade, unindo em si tanto o dinamismo cósmico quanto a consciência.

A palavra *tat* (aquilo) é utilizada nas *Upaniṣads* para indicar *Brahman*, aquilo que não pode ser descrito, que está além das palavras, que pode apenas ser indicado, mas não definido. Em versos posteriores do capítulo dois do *Devī Gītā*, *Bhuvaneśvarī* revela que antes só havia ela, que não havia nada além dela e que essa forma de sua essência eterna, o Eu, pode ser conhecida pelos nomes de *cit*, *samvit* e *Parabrahman* – que podem ser traduzidos como a consciência, a totalidade do conhecimento e o Absoluto Supremo (II.2).

O verso I.51 do *Devī Gītā* se refere à deusa como *ānanda* – um importante conceito, que costuma ser traduzido como bem-aventurança (ver Bianchini, 2012b). No dicionário sânscrito-inglês de Monier-Williams *ānanda* possui os seguintes significados: alegria, felicidade, prazer, prazer sensual, felicidade pura, sendo um dos três atributos de *Brahman* segundo a filosofia *Vedānta* (Monier-Williams, 1979, pág. 139). A etimologia da palavra *ānanda*, segundo Van Buitenen, não é muito clara:

Ela [*ānanda*] não é, como poderia parecer à primeira vista, um derivativo nominal da raiz *nand* com o prefixo *ā*; o verbo *ānandate* só é registrado muito mais tarde. Em vez disso deve ser considerada como um substantivo verbal *nanda* com o prefixo *ā*, e deste modo pertence a um grande grupo que muitas vezes é ignorado: *ā*, indica o lugar onde a ação verbal acontece [...] A palavra *ānanda* deste modo implica um lugar: aquilo em que se encontra Bem-Aventurança, seja em um filho, a realização de um desejo, o conhecimento de *Brahman*; [...] *Ānanda*, então, não é apenas uma felicidade indistinta flutuando livremente ou qualquer estado de Bem-Aventurança, ela tem um objeto implícito (Buitenen, 1979, pág. 32).

Para Radhakrishnan:

Ānanda ou prazer é a mais elevada fruição, onde o conhecedor, o conhecido e o conhecimento se tornam um. Aqui a busca filosófica

termina, a sugestão é que não há nada mais elevado do que *ānanda*. Este *ānanda* é um desfrute ativo, ou livre exercício de capacidade. Não é afundar na inexistência, mas a perfeição do ser (Radhakrishnan, 2006, p. 165).

Bhuvaneṣvarī é *sat-cit-ānanda*, portanto, ela é o próprio *Brahman*, se apresentando novamente deste modo nos versos II.25 e IV. 48 do *Devī Gītā*. No verso II.25 é dito que *Bhuvaneṣvarī* é a causa de todas as causas, o princípio que precede toda a existência, é *sat-cit-ānanda vigraha*, o recipiente da existência real, da consciência e da bem-aventurança. E no verso IV. 48 diz-se que a bem-aventurança é experimentada na parte mais elevada da cabeça (*sahasrāra cakrā*⁵), onde não existe nada sobre o qual se deva dizer, nem um discurso pelo qual falar, onde nenhuma atitude de dualidade é permitida, onde está a indivisível *sat-cit-ānanda*.

3.21 DG I.52 – A deusa como Eu ou *ātman*

O verso I.52 do *Devī Gītā* declara que *Devī* é a natureza intrínseca do Eu individual representada pela palavra *tvam* (tu), e ela esta além dos cinco envoltórios (os cinco corpos ou *kośas*: *annamaya*, *prāṇamaya*, *manomaya*, *vijñānamaya* e *ānandamaya*), que ela é a testemunha dos três estados da consciência (*avasthā-traya-sākṣiṇī*), vigília, sonho, sono profundo. Há vários pontos que devem ser esclarecidos para a compreensão dessa passagem.

Em versos posteriores do capítulo dois do *Devī Gītā* a deusa afirma que *cit*, a consciência, é a meta a ser alcançada; que o Eu, *ātman*, é a forma da sabedoria, a forma da bem aventurança; que a verdade é livre de dualidades (II. 20-21).

No verso anterior (I.51) a deusa havia sido identificada com *tat*, “aquilo”, que indica *Brahman*. Agora, ela é identificada com *tvam*, “tu”, que representa o Eu mais interno (*ātman*). De acordo com as *Upaniṣads*, há uma identidade entre o Absoluto, *Brahman* e o Eu, *ātman*. Essa identidade é apresentada, de forma marcante, nas várias “grandes falas” (*mahāvakyas*) existentes, distribuídas nas diversas *Upaniṣads*. Uma das mais importantes é “*Tat tvam asi*”, traduzida por “Tu és isto”, “Isto és tu” ou “Você é isso”. *Tat* é *Brahman*, e

⁵ Como vimos na seção I.15 desta dissertação, internamente no *sadhaka* a deusa é *kuṇḍalinī śakti* que dorme no *cakra Mūlādhāra* e que sobe pelo corpo através dos *cakras* sob sua forma de *kuṇḍalinī*.

tvam, a segunda palavra da *mahāvākya* “*Tat tvam asi*”, é o Eu mais interno (*ātman*). A ideia desta *mahāvākya* aparece em inúmeras *Upaniṣads* (Deussen, 1966, p. 170). Paul Deussen comenta em sua análise sobre a *Chāndogya Upaniṣad*, a respeito desta *mahāvākya*:

[...] *Tat tvam asi* Śvetaketu! Você é aquilo que não é percebido (literalmente, aquilo que é “sutil”), em que os misteriosos fenômenos envolvidos estão enraizados. O ser é um (mero) composto por isto – este universo (o mundo inteiro é apenas o ser, como é mostrado na primeira parte desta seção), que é real (todo o resto é simplesmente um mero nome, agarrando-se ao mundo), que é a alma (como almas individuais, o próprio ser entrou no fogo, água e alimentos), você é isto, ó Śvetaketu. Realmente impressionante é a franqueza com que aqui toda a essência do elevado e misterioso ser, a plenitude de toda divindade, foi reconhecida no discurso; as palavras *tat tvam asi* são justamente consideradas como preenchendo a soma total de todos os ensinamentos da *Upaniṣad*. Esta fórmula, portanto, contém um resumo dos pensamentos apresentados anteriormente. (Deussen, 1990, vol. 1 p. 159)

Adiante, no capítulo IV do *Devī Gītā*, a deusa explica que primeiro o indivíduo deve entender o significado de cada sílaba (do enunciado “*Tat tvam asi*”), e depois o significado da frase completa. A palavra *tat* é grandiosa, assim como a própria deusa (IV.20); o significado da palavra *tvam* é somente *jīva* (o ser vivo, a alma individual); e que ambos (*tat* e *tvam*) formam uma unidade que é conhecida pela palavra *asi* (IV.21). Há uma aparente oposição das palavras *tat* e *tvam*, pois *tat* indica o grandioso e ilimitado Absoluto, enquanto que *tvam* sugere a natureza individual limitada; no entanto elas são idênticas em sua essência, como está indicado por *asi*, e essa unidade pode ser vivenciada, quando se atinge a consciência pura, *cit*, sendo esta a meta a ser atingida (IV.22-23).

Em um verso posterior do segundo capítulo, II.18, *Devī* assinala que todos os pensamentos transmitem um sentimento de “eu sou”, e nunca o sentimento de “eu não sou”, e que tal sentimento de realidade e de consciência é inerente ao Eu. Ela própria é essa essência e, deste modo, ela é completamente diferente de tudo o que é falso, ela *É* (II.18).

No verso I.52 a deusa é também descrita como a testemunha ou aquela que vê (*sākṣinī*), que está além das cinco camadas e dos estados de consciência descritos na *Māṇḍūkya*

Upaniṣad. E na *Devī Upaniṣad* (27) também há uma referência à deusa como estando além de todos os estados de conhecimento e como sendo a testemunha do vazio de nulidades (*sūnyānām sunya- sākṣinī*). O observador, ou aquele que vê (*sākṣa*), é uma das descrições do *ātman* ou de *Puruṣa*.

3.21.1 As cinco camadas (*kośa*)

Os cinco invólucros ou camadas ou corpos são citados neste verso e novamente no quarto capítulo (IV.30). São descritos na *Taittirīya Upaniṣad* (II.1-5; Radhakrishnan, 2009, p. 541-547) e também em outras *Upaniṣads* (Deussen, 1966, p. 283), e seus nomes são:

- *anna-maya-kośa* (a camada de alimentos) – é a parte material de uma pessoa, constituída pelos cinco elementos grosseiros;
- *prāṇa-maya-kośa* (a camada do poder vital) – é o conjunto de forças que dão vida ao corpo da pessoa, constituído por dez tipos de *prāṇa*;
- *mano-maya-kośa* (a camada da mente) – o conjunto de órgãos centralizados pela mente, que conectam a pessoa ao mundo externo através dos sentidos e dos órgãos de ação;
- *vijñāna-maya-kośa* (a camada de conhecimento) – que inclui tudo o que a pessoa aprendeu, todas as suas vivências e memórias, e também os resíduos de suas ações (*karma*);
- *ānanda-maya-kośa* (a camada de bem-aventurança) – o nível mais interno do ser humano, que tem diversos aspectos, sendo o *ātman* seu núcleo mais profundo, além do qual nada mais existe.

O próprio nome desta última camada indica que há, neste nível, uma conexão entre o indivíduo e *Brahman*, que é caracterizado por *ānanda*.

Estes cinco invólucros encobrem o verdadeiro Eu que está oculto dentro deles, em um nível mais interno, conforme a descrição encontrada na *Taittirīya Upaniṣad* e conforme um verso do capítulo quatro do *Devī Gītā* em que *Bhuvaneśvarī* diz que quando todos os atributos deixam de surgir apenas resta o *ātman*, e que os cinco corpos ou cinco camadas formam a residência dentro da qual se encontra o Eu (IV.30). Este *ātman* é a própria deusa.

3.21.2 Os estados de consciência (*avasthā*)

A deusa se apresenta como sendo a testemunha dos três estados da consciência (*avasthā-traya-sākṣiṇī*). Vejamos o que isso significa.

A *Māṇḍūkya Upaniṣad* (Radhakrishnan, 2009, p. 695-705) expõe os quatro estados da consciência e sua relação com *Brahman*. Os três estados de consciência comuns são: acordado ou estado de vigília (*jāgarita-sthāna*); sonho (*svapna-sthāna*); e sono sem sonho (*susupta-sthāna*). Além desses três, há o quarto estado, chamado de *caturtha* ou *turīya* (palavras que significam apenas “o quarto”). Esse quarto estado de consciência não corresponde a nada de nossas vivências usuais; é um estado alterado de consciência, no qual se percebe o próprio observador (*sākṣa*), que é o *ātman*, como uma presença imutável na sucessão dos três estados usuais. É exatamente isso que o *Devī Gītā* exprime, ao afirmar que a deusa (que é tanto *Brahman* quanto o *ātman*) é a testemunha dos três estados da consciência.

Comentando sobre a *Māṇḍūkya Upaniṣad*, Radhakrishnan afirmou:

O Eu Supremo se manifesta no universo em seus aspectos bruto, sutil e causal. Correspondendo aos quatro estados de consciência (vigília, sonho, sono sem sonhos, e a consciência transcendental) existem vários aspectos da divindade, somente o último sendo aquele que inclui tudo e que é a realidade última. O Absoluto da consciência mística é a realidade do deus da religião. Diz-se que esta *Upaniṣad*, sozinha, é suficiente para levar à libertação (Radhakrishnam, 2009, p. 693).

Segundo a tradição posterior do *Vedānta*, estes estados da consciência correspondem, respectivamente, a quatro aspectos cósmicos do Ser Supremo: *Virāj*, *Sūtrātman*, *Īśvara* e o *Brahman* transcendente (Brown, 1999, p. 74).

No *Devī Gītā*, embora a deusa afirme no verso I.52 que ela é a testemunha dos três estados da consciência (vigília, sonho, sono profundo), apresenta uma visão diferente no último capítulo (X.11), em que ela se refere a cinco estados de consciência e afirma estar além deles. Neste caso, os cinco estados são: *jagrat*, estado desperto; *svapna*, sonho; *susupti*, sono profundo; *turīya*, pura consciência; *atitarūpa*, mais além da forma. Eles são associados aos cinco elementos grosseiros e também aos cinco *devas* que constituem o

assento sobre o qual está a deusa. Os estados de consciência são passageiros, mas *Devī* está além de todos eles, ela é a indivisível e imutável forma da consciência, *cit.*

3.22 DG I.53 – Os mantras *Hrīm* e *Om*

O verso I.53 *Devī Gītā* afirma que a deusa tem a natureza do *praṇava* (o mantra *Om*) e do *bīja mantra Hrīm*, e que ela é composta de vários *mantras*. Ao comentarmos sobre o verso I.25, já apresentamos diversas considerações sobre o *bīja mantra Hrīm*, que complementaremos agora fazendo uma comparação com o *Om*.

Nas *Upaniṣads*, o *Om* é considerado o *mantra* associado a *Brahman*. Como *Bhuvaneśvarī* é o próprio *Brahman*, então esse mantra também pode ser associado a ela. Porém o *mantra Hrīm* apresenta vantagens em relação ao *Om*, na tradição tântrica. Em primeiro lugar, porque é um *mantra* específico que permite estabelecer uma conexão entre o devoto e esta deusa em particular; *Hrīm* é o *māyā mantra* de *Bhuvaneśvarī*, o *mantra* que traz consigo o seu poder. Em segundo lugar, na era atual (*kali-yuga*) da humanidade, é preferível substituir o *Om* pelo *Hrīm*, como será explicado a seguir.

Segundo o *Mahānirvāna Tantra*, nas primeiras eras deste mundo a recitação de *mantras* era precedida pelo *praṇava* (a sílaba *Om*); mas na era mais decadente de todas, *kali-yuga*, na qual nos encontramos, os *mantras* devem ser recitados precedidos pelo *māyā-bīja (Hrīm)*. A implicação é que, nesta idade perigosa e degenerada de *Kali* (literalmente, “a contagem”; não confundir com a deusa *Kālī*), o *Hrīm* tântrico é o meio mais poderoso e eficaz de alcançar os frutos da recitação do *mantra*, mais do que o *praṇava* védico *Om*. Embora no *Devī Gītā* a referência ao *mantra Hrīlekhā* seja mais importante, aparece também o *Om*, e assim, neste verso do hino, novamente acontece uma fusão védica e tântrica das realidades sonoras da deusa, revelando novamente seus aspectos sem forma (não-icônico) como *Brahman*, e sua manifestação suprema icônica como Governante do Universo, *Bhuvaneśvarī* (Brown, 1999, p. 71).

Segundo Shankaranarayanan, os *Vedas* falam do sublime éter (*paramam vyoma*) como o repositório de todos os *ṛks* (versos) védicos e poderes cósmicos, como sendo o *akṣara* (o imutável), o *nityā vāk* (a palavra eterna), representado pelo som semente *Om* ou *Aum*. Ele representa (ou, na tradição tântrica, é) o Absoluto impessoal e sem qualidades, *Brahman*. Porém atingi-lo diretamente é quase impossível. Daí a importância de utilizar como

caminho para o Absoluto uma divindade pessoal provida de forma, *Īśvara* ou *Īśvarī*. Este seria um motivo para dar preferência ao *bijākṣara Hrīm*, o corpo sonoro de *Bhuvaneśvarī*, em vez do *Om*. “*Hrīm* é, portanto, o som do espaço, a palavra do céu, o anseio e clamor do coração do criado para o seu criador” (Shankaranarayanan, 2008, p. 51).

É importante, também, considerar os efeitos energéticos internos produzidos pelos *mantras* no corpo ou envoltório vital (*prāṇa-maya-kośa*) do praticante.

Também se diz que Ela é a *kuṇḍalinī śakti*⁶. Como tal, é o elemento de energização do organismo humano, que é despertado na *sādhanā* ou na recitação de *mantras*. Diz-se que Ela dorme no *cakra Mūlādhāra* e que sob a forma de *kuṇḍalinī* sobe através dos *cakras*, quebrando os nós dentro deles, libertando o adorador. As letras (sons), divindades, e os componentes físicos da criação, então, estão intimamente associados no processo criativo que emerge quando o *bīja mantra hrīm* é pronunciado. A partir da perspectiva tântrica, é claro, todas essas emanções – sons, divindade, constituintes do mundo material, os aspectos do organismo humano – são subsidiários do *mantra* em si mesmo, da própria Deusa, que é completa e auto-suficiente (Kinsley, 2008, p. 136).

Nos versos posteriores do *Devī Gītā*, novamente a Deusa se refere ao *māyā-bīja Hrīm* ao revelar os conhecimentos do *Kuṇḍalinī Yoga*, em que *Bhuvaneśvarī* diz que no meio (do *suṣumṇā*) está o *bhūliṅga* (a existência sutil do mundo), brilhando como 10 milhões de sóis, e que acima está o *māyā-bīja (Hrīm)*, *Harātma* (a alma suprema) com o *bindu Om* completando o som (V.32) (Brown, 1999, p. 184; Saraswati, 1985, p. 155). Neste caso, *Devī* está revelando sua natureza sonora que reverbera pelo *suṣumṇā*. Em outro verso, adiante, no capítulo seis, ela afirma que, o *praṇava Om* é o arco, o *ātma* é a flecha e a divindade suprema (*Brahman*) é o alvo (a meta), que, por meio da plena atenção, o inteligente acertará a flecha no alvo, após o que se tornará como Ela (VI.6) (Brown, 1999, p. 204; Saraswati, 1985, p. 168). Esta última passagem é uma adaptação a partir da *Muṇḍaka Upaniṣad* (II.2.4; Deussen, 1966, p. 390).

Em outro verso, a deusa orienta para que se medite sobre o *ātman* por meio de *Om*, pois o *praṇava* dará apoio para a libertação das trevas, visto que o *ātman* está totalmente

⁶ Na seção I.15 esse conceito de *kuṇḍalinī śakti* é apresentado.

estabelecido na luz do fogo ardente na cidade da suprema divindade (*Brahman*) (VI.9). Nestes versos a deusa novamente reforça sua identidade com o *praṇava Om*, com o *ātman* e com o próprio *Brahman*.

3.23 DG I.54-64 – *Devī* concede aos *devas* o que eles pedem

No verso I.54-55 do *Devī Gītā* estabelece-se um diálogo entre a deusa e os *devas*. Os *devas* finalizam os elogios à deusa suprema e esta os questiona sobre os motivos de sua adoração, novamente ressaltando ser a doadora de infinitas bênçãos para aqueles que lhe são caros. Neste verso tem início um diálogo entre *Bhuvaneśvarī* e os *devas* que se estende até o verso I.64, e nele vão surgindo diversos aspectos importantes.

Nos versos I.55-56 novamente a deusa expõe sua natureza doadora de bênçãos como a árvore que realiza os desejos – *kāma-kalpa-drumā* (I.55) –, assim como seu poder de resgatar todos os devotos do oceano do *saṃsāra* (I.56). *Saṃsāra*, como vimos antes, é compreendido como todo o sofrimento no interminável ciclo de nascimentos e mortes pelo qual as infinitas almas estão sujeitas a passar. Essa concepção de *saṃsāra* aparece nas *Upaniṣads*, como na *Maitri upaniṣad*, em que o conceito compreende o sofrimento e a transmigração das almas, tratando-se de uma sucessão de estados no circuito da existência mundana, ou, ainda, a ilusão e o sofrimento da vida mundana no *Mahābhārata* (Monier-Williams, 1979, p. 1119).

Estes dois versos (I.55-56) reafirmam o que vimos anteriormente, a natureza beneficente e simultaneamente libertadora ou soteriológica de *Devī*. Ela é considerada a doadora da realização dos quatro *puruṣārtha* (*dharma*-dever, *artha*-atividades econômicas, *kāma*-desejos e *mokṣa*-libertação). Nestes dois versos a realização dos desejos e a libertação, *bhukti* (gozo ou prazer) e *mukti* (libertação), são reafirmadas. E assim, no próximo verso (I.57), a deusa promete resgatar todos do sofrimento, reafirmando ser essa promessa verdadeira.

Nos versos I.58 e I.61 os *devas* exaltam o caráter onisciente da deusa, seu pleno conhecimento do que se passa nos três mundos (terra, espaço intermediário e o céu). Esse caráter onisciente é mais bem entendido quando nos voltamos para o corpo cósmico de *Devī*, *Vīraj*, que, segundo o *Devī Gītā*, é constituído por toda a criação. Sendo a própria deusa tudo o que existe, ela tudo sabe. Ou podemos entender essa onisciência ao nos

voltarmos para a deusa como *Brahman* que subjaz a tudo o que é e existe, a própria sabedoria e verdade suprema.

Nos versos seguintes, I.59-62, do *Devī Gītā* os *devas* informam *Devī* sobre os infortúnios causados pelo *asura Tāraka* (I.59); informando à deusa que *Tāraka* recebeu a bênção de *Brahmā* de que será morto somente pelo filho de *Śivā* (a esposa de *Śiva*) e que ela não está manifesta (I.60); os *devas* pedem para que ela os abençoe, de modo que eles permaneçam firmes em sua “devoção aos seus pés de lótus” e solicitam também que a deusa se manifeste no mundo (adquirindo um corpo) para se tornar a consorte de *Śiva* e gerar o filho que destruirá o demônio *Tāraka*, liberando-os de todo sofrimento e restaurando o equilíbrio do Universo (I.62).

Nos versos I.63-64 do *Devī Gītā* a deusa concede a suprema bênção aos seus devotos. *Bhuvaneśvarī* realiza os pedidos solicitados e, assim, concede o seu *darśana* (revelação, visão, manifestação) como um ato de graça para com os seus devotos, na forma de sua manifestação física no mundo para o restabelecimento da ordem cósmica. Ela revela que seu poder (*Śakti*) nascerá como *Gaurī*, na família de *Himālaya* (I.63); que ela será dada em casamento a *Śiva* e irá gerar um filho que vai servir ao propósito de destruir o *asura Tāraka*. Também concede aos *devas* a bênção de que a devoção deles permanecerá firme aos seus pés de lótus, conforme solicitado no verso anterior (I.64).

O nascimento de *Gaurī*, e de seu filho *Skanda*, se concretiza, conforme indicado no final do capítulo X do *Devī Gītā*, nos versos X.39-40, nos quais se diz que *Haimavatī* (ou seja, a filha de *Himālaya*), conhecida como *Gaurī*, manifestou-se da semente de *Himālaya*, sendo dada em união a *Śaṅkara* (*Śiva*), gerando *Skanda*, também conhecido como *Kārttikeya*, que depois irá aniquilar o *asura Tāraka*.

O nascimento da deusa apresentado aqui é similar ao seu nascimento em outras escrituras. Mackenzie Brown comenta que, neste aspecto, o *Devī Gītā* se baseia ou está em dívida para com os outros *Śākta Gītās* anteriores, a saber, o *Kūrma Devī Gītā* do *Kūrma Purāṇa* e o *Pārvatī Devī Gītā* do *Mahābhāgavata Purāṇa*. No *Kūrma Devī Gītā* os ensinamentos divinos são dados a *Himālaya* por *Pārvatī* imediatamente após seu nascimento, e, seguindo esta mesma estrutura, repetem-se os padrões da história no *Pārvatī Devī Gītā*. O diferencial entre esses *Gītās* é que, no *Devī Gītā*, *Bhuvaneśvarī* surge como a suprema luz brilhante simbolizando *Brahman*, e ela mesma transmite seus ensinamentos

nos capítulos seguintes, conforme a solicitação de *Himālaya*. O mais antigo diálogo *Pārvatī-Himālaya* agora se torna o diálogo *Bhuvaneśvarī-Himālaya* (Brown, 1999, p. 79-80).

3.24 DG I.65-69 – *Himālaya* agradece à deusa por se tornar sua filha

Os versos seguintes do *Devī Gītā* indicam que a intensa adoração e devoção de *Himālaya* para com a deusa o torna digno de recebê-la como sua filha (I.65). *Himālaya* se torna preenchido por uma extrema emoção, se dirige à deusa (I.66), fala sobre sua própria natureza inerte e exalta a natureza intrínseca da deusa, fazendo referência à sua realidade e consciência (*sat* e *cit*).

No verso I.69 do *Devī Gītā* *Himālaya* diz que receber a deusa como sua filha fará com que sua fama se espalhe na criação composta pelos cinco elementos. Aqui há uma referência aos *pañca-mahā-bhūtas*, os cinco elementos grosseiros que constituem o Universo, e que já foram citados antes, a saber: éter, ar, fogo, água, terra. No verso anterior (I.67) a natureza da deusa é invocada, mas *Himālaya* também fala sobre sua própria natureza inerte que remete aos cinco elementos. O contraste no verso I.67 entre a consciência pura (*cit*) da deusa enquanto espírito supremo e a natureza inerte de *Himālaya* associada aos cinco elementos (*bhūtas*) inconscientes (*jaḍaḥ*) sugere uma associação com os ensinamentos do *Sāṅkhya*. No *Sāṅkhya*, a *Prakṛti* (natureza) ativa feminina é considerada inconsciente e *Puruṣa* é a consciência inerte, considerada masculina, mas nos ensinamentos do *Tantra*, a deusa ou *Prakṛti*, são consideradas a mesma e como sendo também consciência. No *Sāṅkhya* há um dualismo entre *Prakṛti* (a natureza-inconsciente) e o *Puruṣa* (espírito-consciente) e aqui neste verso do *Devī Gītā* essa polaridade *Prakṛti-Puruṣa* está sendo representada pela deusa como sendo a consciência e *Himālaya* (uma montanha) no papel masculino, porém inerte e inconsciente, quando comparado à deusa.

No verso I.68 do *Devī Gītā* *Himālaya* relata que receber a dádiva de ter a deusa como sua filha não seria possível no curso de centenas de vidas; é uma bênção imerecida, que não poderia ser uma consequência dos sacrifícios realizados por ele, como o ritual do *aśvamedha*, ou seu constante *samādhi*.

O *aśvamedha* era um importante ritual védico no qual um cavalo (*aśva*) ficava livre, acompanhado por sacerdotes que cantavam hinos para ele continuamente, porém era

sacrificado ao final de um ano. O *asvamedha* é descrito em pormenor no *Śatapatha Brāhmaṇa* (XIII, I-5) e seu significado simbólico é apresentado na *Bṛhadāranyaka Upaniṣad*, que é uma parte do *Śatapatha Brāhmaṇa*, e que por sua vez é considerada uma das *upaniṣads* mais antigas e importantes. Esta *upaniṣad* é dividida em três partes ou *kāṇḍas*, sendo que na primeira parte temos a descrição simbólica do *asvamedha*:

Aum, a aurora, em verdade, é a cabeça do cavalo do sacrifício, o Sol é o olho, o vento é a respiração, a boca aberta é o fogo *vaiśvānara*; o ano é o corpo do cavalo sacrificial, o céu constitui suas costas, a atmosfera é a barriga, a terra são os cascos, os pontos cardeais são os lados, as direções intermediárias são as costelas, as estações são os membros, os meses e as quinzenas as articulações, dias e noites são os pés, as estrelas são os ossos, as nuvens a carne, o alimento no estômago é a areia, os rios são os vasos sanguíneos, o fígado e os pulmões são as montanhas, as ervas e as árvores são o cabelo. O (Sol) nascente é a parte dianteira, o (Sol) poente, a parte traseira, quando ele boceja então relampeja, quando ele se sacode tropeja, quando ele urina então chove; a voz, de fato, é a sua voz⁷ (Radakrishnam, 2009, p. 149).

O *asvamedha* é um ritual que dura um ano, no qual um cavalo excelente, sem defeitos, é solto, acompanhado por uma guarda de 300 sacerdotes que o seguem em seu curso, tendo estes, inclusive, que lutar ou remover qualquer obstáculo em seu caminho. Quando o cavalo completa um circuito vitorioso sobre a terra e retorna ao lugar de origem é oferecido como sacrifício, e o rei que executa esse ritual assume o título de soberano ou imperador. A ideia de sacrifício como um meio de criação remonta ao *Puruṣa sūkta* do *Ṛgveda* (X.90) em que, a partir de cada um dos membros do *Puruṣa* primordial, alguma parte do mundo é criada. No *asvamedha*, com o sacrifício do cavalo, o universo é produzido, desenvolve-se o mundo da consciência e a consciência dos objetos. Diferentemente da descrição encontrada no *Śatapatha Brāhmaṇa*, num sentido mais ritual, na *Bṛhadāranyaka Upaniṣad* há uma interpretação cósmica do *asvamedha* (Radakrishnan, 2009, p. 149-151).

⁷ Este parágrafo é o mesmo encontrado no *Śatapatha Brāhmaṇa*, *Kāṇḍa* X, *Adhyāya* 6, *Brāhmaṇa* 4, parágrafo 1 (Müller, 1988, p. 401).

A tradição védica considerava que o *asvamedha* trazia imensos méritos a quem o realizasse. Porém *Himālaya* está ciente de que nem mesmo os mais importantes rituais védicos poderiam proporcionar a qualquer pessoa uma bênção tão grande quanto a de se tornar pai (ou mãe) da Soberana do Universo. Em qualquer tradição devocional fica claro que o devoto recebe mais do que aquilo que ele merece pela bondade da divindade.

Há um outro ponto do *Devī Gītā* que menciona o *asvamedha*: no verso VII.43 a deusa orienta *Himālaya* para se esforçar para atingir a sabedoria, e que assim receberá os frutos equivalentes à execução do sacrifício *asvamedha*.

Neste mesmo verso I.68 do *Devī Gītā* *Himālaya* se refere ao seu constante *samādhi*, que é uma prática espiritual muito avançada, que já foi explicada anteriormente. Porém nem mesmo isso supera a devoção, que foi o motivo pelo qual ele recebeu da deusa a dádiva de se tornar seu pai.

3.25 DG I.70-74 – Diálogo final entre *Himālaya* e a deusa

O verso I.70 do *Devī Gītā* diz que o ventre da deusa contém a origem dos mundos – o *Brahmāṇḍa* (o ovo de *Brahmā*). E em um verso do sexto capítulo (VI.12) há uma nova referência ao ovo cósmico em outros termos, no qual se diz que, “a manifestação dourada (o ovo cósmico da existência) é a governante (*virāj*) suprema, a qual existe sem atributos (*niṣkala*) como o Ser Supremo (*Brahman*); essa luz radiante de todas as luzes, este *ātman*, é conhecido pelos sábios” (Brown, 1999, p. 205; Saraswati, 1985, p. 170).

Ordinariamente, *brahmāṇḍa* significa a origem do mundo ou do universo. Trata-se de uma alusão ao mito cosmogônico do ovo colocado por *Brahmā* no oceano primordial, o germe de ouro ou *Hiraṇyagarbha*, do qual viriam à existência os mundos (Bhattacharyya, 1990, p. 42). Há, no entanto, outros significados. John Woodroffe esclarece que, segundo o *Tantra*, o universo consiste em um grande *Mahā-Brahmāṇḍa*, um grande e único universo, e inúmeros grandes universos conhecidos como *Brihat-Brahmāṇḍa*. Dos sete planos do grande universo evoluem inumeráveis grandes mundos, cada um dos quais se divide em sete planos, repetindo-se novamente essa divisão em sete, até que toda entidade viva em cada mundo resulta em um mundo em miniatura trazendo dentro de si os sete centros de poder (os *cakras*) e as sete deidades governantes (Woodroffe, 1981, p. 491-92). Assim, o *brahmāṇḍa* não é apenas um princípio cosmológico externo; é também um conceito que

se aplica ao interior do ser humano. E todos os *brahmāṇḍas* microcósmicos estão contidos em um *brahmāṇḍa* macrocósmico, no ventre da Grande Deusa.

3.25.1 O processo de renascimento

No verso I.71 do *Devī Gītā Himālaya* cita os seus antepassados (*pitṛs*), alegando não saber a que lugares eles ascenderam. E anteriormente, no verso I.68, há referência aos vários nascimentos do próprio *Himālaya*, verso este no qual ele alude aos outros lugares ou “reinos” para os quais os seus *pitṛs* migraram. Ambas as referências remetem à crença indiana no renascimento e na existência de diversos mundos para os quais vão as pessoas após a morte, de acordo com seus méritos ou deméritos.

Nos versos 3-6 do quarto capítulo a deusa revela o processo pelo qual, dependendo das ações de acordo com *dharma* (dever) e *adharma* (contrárias ao dever), uma pessoa consegue vários nascimentos em diferentes úteros, experimentando o prazer e a dor através de vários corpos, em um ciclo interminável, devido à ignorância.

Paul Deussen utiliza uma comparação entre a vida humana e as sementes das plantas para explicar a doutrina da transmigração:

[...] como a semente da planta sobrevive, assim também na morte as obras de um homem permanecem como uma semente que, novamente semeada no reino da ignorância, dá origem a uma nova existência em correspondência exata com o seu caráter. Cada vida, com todas as suas ações e sofrimentos é, por um lado, a consequência inevitável das ações de uma vida anterior; e, por outro lado, as ações cometidas nesta vida produzem aquilo que sucede na próxima vida (Deussen, 1966, p. 314).

De acordo com os estudos de Deussen, a doutrina da transmigração toma sua forma completa nas *Upaniṣads*; no entanto ele traça o surgimento dessa teoria desde os hinos do *Ṛgveda* e *Atharvaveda* e na concepção do recebimento de uma multiplicidade de recompensas ou castigos, presente nos *Brāhmaṇa*. Segundo esta doutrina, pela realização dos diversos rituais se garantiriam recompensas no outro mundo, proporcionais ao seu conhecimento e ações realizados na vida atual; no entanto esta recompensa se dá apenas no futuro, em um outro mundo; e nas *Upaniṣads*, pela primeira vez, é transferida parcialmente para o presente. Nas *Upaniṣads* observa-se a cristalização da doutrina da transmigração da alma, juntamente com o esclarecimento mais profundo dos motivos que causam isso

(Deussen, 1966, p 319- 332). O *Devī Gītā* aceita a crença na transmigração da alma exposta nas *Upaniṣads*.

3.25.2 Yoga da devoção e do conhecimento

No verso I.72 do *Devī Gītā Himālaya* pede para aprender tudo sobre a verdadeira natureza da deusa, como explicado no *Vedānta*, e para aprender como se tornar Um com ela. E neste momento se iniciam os ensinamentos teóricos e práticos de *Devī* que se desenvolverão nos capítulos seguintes.

O *Vedānta* – englobando as *Upaniṣads* e suas interpretações e elaborações posteriores – contém uma extensa exposição de todos os ensinamentos acerca da natureza íntima do Ser, de *Brahman* e do *Ātman*, e como alcançar essa Realidade. No *Devī Gītā*, *Bhuvaneśvarī* é *māyā* e também é o *Brahman* supremo. A verdadeira natureza da deusa, segundo o *Vedānta*, é *Brahman*, concepção esta apresentada anteriormente nesta dissertação.

No verso I.73 do *Devī Gītā Himālaya* solicita à deusa o ensinamento acerca do *Yoga* da devoção (*bhakti*) e o ensinamento do *Yoga* do conhecimento (*jñāna*), de modo que ele possa se tornar Um com ela (*tvamevā-haṃ yato bhavēḥ*). Unificar-se com ela significa também tornar-se um com *Brahman* e libertar-se do *saṃsara*.

Nos capítulos VII e VIII do *Devī Gītā* a deusa revela os diversos métodos do *Yoga* da devoção (*bhakti*), esclarecendo sobre vários tipos e tendências devocionais de acordo com a predominância dos *guṇas* (*tamas*, *rajas* e *sattva*). Ela revela a *Himālaya* que, para alcançar a autorrealização espiritual, deve haver equilíbrio entre ação, conhecimento e devoção, conhecidos como *Karma Yoga*, *Jñāna Yoga* e *Bhakti Yoga*. *Devī* revela também nestes capítulos inúmeros procedimentos rituais, festivais e lugares de peregrinação.

O *Yoga* do conhecimento é revelado pela deusa no capítulo IV do *Devī Gītā*. Ela explica sobre a natureza da ignorância, sobre a ignorância como raiz de todo sofrimento, assim como revela a destruição do sofrimento pela realização da sabedoria. Ela revela os diversos passos para alcançar a sabedoria espiritual e a meta suprema.

No verso I.74 do *Devī Gītā* Vyāsa diz que, ao ouvir os pedidos de *Himālaya*, a Mãe (*Ambā*) se comprometeu a revelar os segredos (*rahasya*) ocultos nas escrituras (*śruti*). Neste capítulo do *Devī Gītā* a devoção de *Himālaya* à deusa a inspira a revelar as verdades mais elevadas e os ensinamentos ocultos (*rahasya*) de sua adoração, que libertam o adepto. Tal conhecimento leva à unidade com a deusa e à libertação espiritual.

As *Upaniṣads* são, igualmente, revelações dos segredos dos *Vedas*. Há várias *Upaniṣads* cujo próprio título inclui a palavra *rahasya*, como, por exemplo a *Sarasvatī-Rahasya Upaniṣad*. E há outras, como a *Nṛsimha-Uttara-Tāpanīya Upaniṣad* (parte 8), em que a palavra *rahasya* aparece várias vezes, quando são apresentados os ensinamentos sobre *Brahman* e sobre o *ātman* (Deussen, 1990, vol. 2, p. 852-854).

De acordo com a tradição indiana, há significados ocultos em todos os textos sagrados que só podem ser conhecidos pela transmissão pessoal e direta de uma pessoa que já penetrou nesses mistérios, pois não se trata de um conhecimento intelectual, e sim de uma vivência, que não está contida em palavras, frases e textos.

O termo *rahasya* é aqui utilizado para denotar justamente algum ensinamento oculto, um ensinamento místico ou esotérico transmitido diretamente de um professor espiritual para seu discípulo, e essa relação se estabelece neste texto entre a deusa e *Himālaya*. E nos capítulos seguintes a deusa expõe sua própria natureza em detalhes, descreve os vários caminhos e técnicas espirituais para se alcançar a meta suprema.

3.26 – Glossário do Canto I Do *Devī Gītā*

Aditi (“ilimitada”). Nos *Vedas* é a grande Mãe dos deuses solares (os *Ādityas*); considerada como o espaço infinito, como a vasta consciência infinita que tem o poder de revestir infinitas formas. Um dos epítetos de *Bhuvaneśvarī*.

Ajñāna (“ignorância”). A ignorância espiritual, que é raiz e causa do sofrimento humano. Aquilo que aprisiona os seres pela falsa concepção de separação do divino.

Amṛta (“imortalidade”). Escapar da roda de renascimentos. Pode também indicar uma bebida ou néctar da imortalidade.

Ānanda (“beatitude”). Beatitude ou bem aventurança é considerada como essência divina da Realidade Última, reconhecida na tradição indiana como *Brahman*.

Antar-yāga (“sacrifício interno”). Ritual interno, ou adoração interna realizada pelos sacerdotes ou devotos, realizado por aqueles que desejam *mokṣa* (libertação do ciclo de renascimentos) e não outros resultados.

Asura (“demônio”). Um ser espiritual poderoso e geralmente maligno; demônio, adversário dos deuses.

Aśvamedha (“sacrifício do cavalo”). Um importante ritual védico no qual um cavalo (*aśva*) ficava livre, acompanhado por sacerdotes que cantavam hinos; porém era sacrificado ao final de um ano.

Ātman (“eu”). O Eu mais interno, a essência do ser humano, considerado como idêntico a *Brahman*, a partir do período das *Upaniṣad*.

Bhakti (“devoção”). Sentimento espiritual de devoção amorosa por uma deidade; práticas espirituais centralizadas na devoção.

Brahmā. Um dos três *devas* principais do Hinduísmo, cujo papel cósmico é a criação do universo.

Brahman. O ser supremo, a realidade última, o ser absoluto da tradição indiana. Não é personificado, não é uma divindade (*deva*), sendo considerado um ser mais fundamental, do qual se originam as divindades. É uma palavra neutra (nem masculina, nem feminina). No *Vedānta*, é caracterizado como *sat-cit-ānanda* (realidade, consciência, beatitude).

Brahmāṇḍa (“o ovo de *Brahmā*”). A origem do mundo ou do universo; uma alusão ao mito cosmogônico do ovo colocado por *Brahmā* no oceano primordial do qual viriam à existência os mundos.

Cit (“consciência”). A consciência individual, correspondente ao *ātman*; ou a consciência pura transcendente, *Brahman*.

Dakṣa. No *Devī Gītā* é um *brāhmaṇa*, pai de *Satī*, que celebra um grande sacrifício para o qual não convida sua filha nem *Śiva*.

Deva (“luminoso”). Significa uma coisa brilhante, celeste, divina; é uma designação genérica para deus ou divindade, na tradição indiana.

Devī (“luminosa”). Feminino de *deva*. Representa uma divindade feminina. Pode designar a divindade feminina suprema.

Dhenu (“vaca”). A vaca celestial que concede todos os desejos e alimentos. Muitas divindades femininas indianas são simbolizadas pela vaca.

Duḥkha (“sofrimento”). Segundo as concepções filosóficas indianas, a vida é marcada pelo sofrimento e pela dor, gerados pela ilusão da separação da divindade e pelo ciclo de renascimentos.

Durgā. Uma das manifestações da Deusa suprema; reflete o aspecto guerreiro da deusa; sua mitologia destaca o papel de destruidora de demônios (*asura*).

Guṇa (“qualidade”). São os três poderes primários da natureza (*Prakṛti*): *sattva*, o princípio da luz; *rajas*, o princípio do dinamismo; e *tamas*, o princípio da inércia.

Himālaya (“montanha”). *Himālaya* significa “morada da neve”, é a mais alta cadeia montanhosa do mundo. No *Devī Gītā Himālaya* aparece tanto como uma montanha como o “Rei da montanha”, devoto da deusa *Bhuvaneśvarī* e futuro pai de *Gaurī* ou *Himavatī*, uma manifestação da Deusa.

Hṛīm. Sílabas sagradas que não tem tradução, utilizada como mantra sagrado da Deusa *Bhuvaneśvarī*; também conhecido como *hṛllekhā* ou *māyā-bīja* (semente de *Māyā*). Está associado ao coração (*hṛd*).

Hṛllekhā (“sulco do coração”). *Lekhā* pode ser traduzido por uma linha, caminho, sulco e outros significados correlatos. O termo *hṛd* representa o coração, que na tradição indiana é o órgão do pensamento. Pode também representar outra parte interna do corpo.

Jagat (“mundo ou universo”). O mundo dos fenômenos, o universo sensível; às vezes se refere especialmente aos seres vivos que constituem o universo.

Jñāna (“sabedoria”). No hinduísmo significa conhecimento verdadeiro, especialmente a sabedoria divina, o conhecimento do *ātman*, da realidade última *Brahman*. *Jñāna yoga* é um dos caminhos em direção a *mokṣa* (libertação), baseado no discernimento do que é real do ilusório.

Kāma-kalpa-drumā (“árvore que realiza os desejos”). Uma árvore mítica do paraíso do *deva Indra*, capaz de conceder tudo o que se deseja. Pode representar a satisfação completa de todos os desejos, que é *ānanda*.

Karpūra (“cânfora”). É uma planta sagrada importante, que tem imenso valor espiritual e medicinal, segundo a tradição indiana. É também o nome de uma substância branca aromática extraída dessa planta, usada em rituais e oferecimentos.

Karuṇā (“compaixão”). O sentimento de compaixão ou piedade.

Kośā (“envoltório”). É traduzido por envoltório ou corpo. Na tradição indiana são reconhecidos cinco envoltórios progressivamente mais internos: *annamaya* (o envoltório material), *prāṇamaya* (o envoltório vital), *manomaya* (o envoltório mental), *vijñānamaya* (o envoltório de conhecimento) e *ānandamaya* (o envoltório de beatitude).

Loka (“morada”). Significa mundo, morada, lugar ou plano de existência. Na tradição indiana pode indicar os três mundos (terra, espaço atmosférico e céu) ou alguma outra região física ou espiritual, como o paraíso associado a uma divindade.

Mahātma (“grande alma ou espírito”). Um ser humano considerado perfeito, sábio ou santo.

Mālā (“guirlanda”). Traduzido também como cordão ou colar. As guirlandas com flores são colocadas como oferecimento nas imagens das divindades. Pode se referir especialmente ao *japamālā*, um rosário geralmente composto por 27, 54 ou 108 contas, utilizado para contar as repetições de *mantras*.

Mañi-dvīpa (“Ilha das Joias”). O paraíso celestial ou morada suprema da deusa *Bhuvaneśvarī*. A morada paradisíaca da deusa, no *Devī Bhāgavata*, é considerada como o mais elevado de todos os reinos celestiais.

Mantra (“instrumento de pensamento”). Uma sílaba ou pequeno texto sagrado, que é utilizado em rituais ou repetido pelo devoto. Alguns deles são sílabas místicas que não podem ser traduzidas, como *Om* e *Hrīm*.

Mokṣa (“libertação”). Libertação do ciclo de renascimentos, salvação, liberação da existência mundana ou transmigração, emancipação final e eterna.

Mudrā (“gesto ou símbolo”). Gestos realizados com as mãos ou posturas com o corpo, que possuem significados simbólicos, representados em imagens de divindades, utilizados em danças sagradas e práticas rituais.

Mūrti (“imagem”). Pintura ou escultura que representa uma divindade.

Nyāsa (“infusão”). Prática espiritual que consiste em tocar determinadas partes do corpo para carregá-los de poder sagrado, identificando essas partes com as respectivas partes do corpo da divindade invocada.

Om. Sílabas sagrada que não tem tradução. É um dos *mantras* mais antigos da tradição indiana. Conhecido também como *praṇava*, simboliza a Realidade Última (*Brahman*) que subjaz toda a criação.

Paraṃ mahas (“grandeza suprema”). Algo grandioso ou excessivo, como um grau elevado ou supremo. Surge no *Devī Gītā* sob a forma de uma luz muito intensa, como sendo uma manifestação da própria grande essência divina, concebida como o supremo *Brahman*.

Pitṛ (“antepassado”). São os ancestrais já falecidos, cultuados em alguns ramos das crenças indianas. Esta palavra também é traduzida como “pai”.

Prakṛti (“natureza”). *Prakṛti* na tradição indiana compreende a natureza em seu amplo espectro abarcando desde os poderes dinâmicos (*guṇa*) e os níveis mais sutis da criação até os elementos mais densos, os cinco elementos “grosseiros”, água, terra, ar, fogo e éter.

Praṇava (“zumbido”). Designação do *mantra Om*. É o principal entre os *mantras*, representando o próprio *Brahman* (o Absoluto).

Pūjā (“culto”). Adoração ritual de uma divindade com utilização de diversos procedimentos externos; ou adoração mental de uma divindade ou *guru* (mestre espiritual).

Rahasya (“segredo”). Denota algum ensinamento oculto, ensinamento místico ou esotérico transmitido diretamente de um mestre espiritual para seu discípulo.

Śakti (“poder”). Personificação feminina da energia cósmica. Na corrente Hinduísta chamada *Śākta* é a divindade suprema, idêntica à Realidade Absoluta (*Brahman*), recebendo também outros nomes, como *Ambā* (mãe) ou *Devī* (deusa).

Samādhi (“fusão”). Estado alterado de consciência, muitas vezes obtido após concentração (*dhyāna*), no qual há perda de individualidade e de dualidade, com a fusão completa entre o sujeito e o objeto. É um dos membros do *Yoga* tradicional exposto por Patañjali. Há diversos tipos de *Samādhi*, que podem levar à absorção ou união com o Absoluto (*Brahman*).

Śaṅkara (“benéfico”). Aspecto benevolente do *deva Śiva*; um dos epítetos utilizados para enfatizar sua natureza bondosa.

Satī (“a verdadeira”). O nome de uma divindade feminina, filha de *Dakṣa*, manifestação da deusa suprema, que se torna a primeira esposa de *Śiva*. *Satī* vem de *satya* (verdade); na tradição posterior, o termo também se refere à “verdadeira esposa”.

Śiva (“auspicioso”). Um dos nomes de uma divindade masculina (*deva*) que, no período do *Veda*, era denominada *Rudra*. No Hinduísmo o papel cósmico de *Śiva* é a destruição do ciclo cósmico. Na mitologia *Śiva* é o marido de *Umā* ou *Parvatī*, a deusa da montanha, que depois recebe outros nomes e é identificada à Deusa Suprema.

Śivā (“auspiciosa”). Designação da consorte do *deva Śiva*.

Śruti (“escritura”). Etimologicamente, significa “aquilo que é ouvido”; refere-se à tradição indiana sagrada, considerada verdadeira e indiscutível, que inclui os hinos e fórmulas do *Veda* e também os outros textos védicos, como as *Upaniṣad* mais antigas.

Sūkta (“hino”). Refere-se especificamente aos hinos contidos no *Veda*, que eram recitados ou cantados.

Sura (“divindade”). Um deus ou divindade; sinônimo de *deva*.

Svarūpa (“natureza intrínseca”). Etimologicamente, significa “a própria forma”; significa a característica essencial, a natureza real ou fundamental de algo.

Tāmbūla (“mistura de especiarias”). É uma mistura de noz de areca (*Areca catechu* – uma palmeira), folhas de betel (*Piper betle* – uma planta da família das pimentas) e vários outros ingredientes picantes, tais como cardamomo e cravo, mastigada após as refeições para refrescar o hálito e facilitar a digestão.

Tapas (“ascetismo”). Consiste em práticas severas de austeridade num tipo de esforço que ultrapasse certos limites do conforto. Significa não apenas austeridade como também indica o calor sagrado ou ardor que é gerado pelas mortificações corporais e pelo ascetismo.

Tāraka (“aquele que transporta”). É um demônio (*asura*) muito poderoso, que recebeu de *Brahmā* a promessa de que seria morto apenas pelo filho de *Śiva*; por causa dessa imunidade, ele vence e subjuga todos os *devas*.

Tat (“aquilo”). No *Vedānta tad* ou *tat* se refere à Realidade Suprema, *Brahman*, aparecendo em fórmulas como “*tat tvam asi*” (“tu és aquilo”), que indica a identidade entre o Eu mais profundo (*ātman*) e *Brahman*.

Tvam (“tu”). No *Vedānta tvam* se refere ao Eu mais profundo (*ātman*), aparecendo em fórmulas como “*tat tvam asi*” (“tu és aquilo”), que indica a identidade entre esse Eu e a Realidade Absoluta, *Brahman*.

Vaikunṭha (“morada suprema”). Paraíso celestial, a morada suprema do *deva Viṣṇu*.

Varadā (“bênção”). Gesto realizado com a mão (*mudrā*) que simboliza a concessão de bênçãos; utilizado em muitas imagens das divindades indianas.

Veda (“conhecimento”). Essa palavra é utilizada para indicar os mais antigos hinos e fórmulas rituais da tradição indiana, divididos em quatro compilações (*saṃhitā*): *Ṛgveda*, *Sāmaveda*, *Yajurveda*, *Atharvaveda*.

Vedānta (“fim do *Veda*”). A tradição que compreende as escrituras surgidas no final do período védico, conhecidas por *Upaniṣad*, que tratam de assuntos diversos, mas principalmente sobre a Realidade Última (*Brahman*) e sobre a natureza do *Ātman*. É também o nome de tradições filosóficas baseadas nesses textos.

Virāj (“governante”). Aparece nas escrituras ora como aspecto feminino, ora como masculino ou neutro; é o nome de uma deusa védica. No *Devī Gītā* é a manifestação cósmica da deusa *Bhuvaneśvarī*.

Viṣṇu. A divindade (*deva*) considerada suprema pelos *vaiṣṇavas*. No Hinduísmo é um dos três *devas* principais, sendo responsável pela preservação do universo e da ordem social.

Vrata (“voto”). São consagrações, votos ou compromissos assumidos na realização de alguma das várias disciplinas espirituais. Podem incluir austeridades como o jejum, recitar um determinado número de mantras ou outros tipos de restrições.

Vyāsa (“compilador”). Autor legendário do épico *Mahābhārata*, da compilação dos quatro *Veda*, dos *Purāṇa* e de outras obras. No *Devī Gītā* é o interlocutor que narra a história para o rei Janamejaya.

Yajña (“sacrifício”). Prática de culto envolvendo sacrifício ritual com a utilização de fogo e oferecimentos às divindades.

Yoga (“união”). Conjunto de métodos ou práticas espirituais, de vários tipos (como o *Yoga* devocional, o *Yoga* da sabedoria etc.), cuja finalidade última é a obtenção da libertação espiritual (*mokṣa*).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta pesquisa realizamos um estudo sobre o Śāktismo, a religião indiana cuja divindade central é a Śakti, ou seja, a Poderosa, considerada como a *Devī* (deusa) suprema. Enfatizamos especialmente sua concepção, presente no Canto I do *Devi Gītā*, texto no qual a Deusa se apresenta como a Realidade Suprema – *Brahman*.

Foi possível observarmos o desenvolvimento dessa tradição ao longo da história e das escrituras indianas por três milênios. Constatamos as concepções iniciais fragmentadas em torno de várias deusas védicas distintas e suas posteriores associações com os principais *devas* do panteão hindu, tais como *Rudra-Śiva*, quando a deusa *Umā* aparece como sua companheira. Através dos diversos períodos estudados, ela seguiu seu curso na história e na literatura indiana, adquirindo importância cada vez maior. Acabou por ser considerada uma síntese de todas as formas divinas femininas, chegando depois a ser considerada como superior às divindades masculinas nos *Śākta Purāṇas*.

Foi possível constatar que embora essa concepção da Deusa – sendo considerada superior aos *devas* masculinos e como Realidade Última – pudesse ser entrevista ou intuída em diferentes fases do Hinduísmo, não encontramos nenhuma indicação de que essa ideia tivesse, de fato, se estabelecido antes do período medieval. O estudo acerca das origens e consolidação do Śāktismo na Índia, enquanto um culto independente, se depara com enormes dificuldades por falta de informações históricas precisas e em função das características próprias da estrutura de transmissão dos conhecimentos na tradição oral indiana, pela extensão territorial e pela falta de documentação escrita, entre outros tantos fatores. Verificamos a cristalização da religião da Grande Deusa exposta nos *Śākta Purāṇas*, em especial no *Devī Bhāgavata Purāṇa*. É preciso considerar, no entanto, que esse texto apresenta provavelmente a formalização de ideias e concepções anteriores. A concepção da Deusa como Realidade Suprema deve ter existido provavelmente muito tempo antes da criação e divulgação destes textos no período medieval.

Nesta dissertação, na medida do possível, reconstruímos esse percurso de desenvolvimentos do Śāktismo desde o período pré-védico, passando pelas fases em que foram compostos os *Vedas*, *Upaniṣads*, *Épicos*, *Darśanas*, *Purāṇas* e *Tantras*. Ao longo desse percurso, no capítulo inicial, foram tratados alguns temas específicos sobre algumas deusas, como, por exemplo, *Aditi* e *Vīraj*, bem como concepções filosóficas da tradição

indiana, a exemplo dos quatro objetivos humanos conhecidos como *puruṣārthas*, o ciclo de renascimentos, a realidade suprema (*Brahman*) e o Eu mais profundo (*ātman*). O objetivo desse estudo preliminar e dessa estrutura de construção adotada, na realização dos capítulos iniciais, teve por propósito fornecer os elementos necessários que permitissem uma melhor compreensão da tradução e do comentário do *Devī Gītā*, assim como a compreensão do desenvolvimento da concepção da Deusa ao longo da história.

No primeiro capítulo tentamos estabelecer uma cronologia, situando os períodos de desenvolvimento ao longo da história indiana. Cabe esclarecer que não existe, de fato, uma cronologia histórica clara das obras indianas, com exceção de alguns textos relativamente recentes que fornecem elementos claros que podem ser utilizados para situá-los historicamente; a grande maioria dos escritos hindus, no entanto, não permite uma fixação clara de sua produção neste ou naquele século. Apesar disso, acreditamos que a cronologia adotada permite uma compreensão do desenvolvimento das concepções *Śāktas* ao longo da história e das escrituras indianas.

No segundo capítulo realizamos separadamente um estudo específico sobre o *Devī Gītā* com o intuito de elucidar também a importância dessa obra e do *Purāṇa* que o contém, assim como empreendemos um estudo específico sobre a deusa *Bhuvaneśvarī* no intuito de apreendermos informações sobre sua concepção e natureza, que permeiam todos os ensinamentos contidos no *Devī Gītā*.

O estudo do Canto I do *Devī Gītā* e a contextualização deste texto em relação a um universo mais amplo de escrituras indianas permitiu estabelecer inúmeras relações entre as diversas concepções religiosas e filosóficas existentes nas diversas tradições e escrituras indianas, afirmando, deste modo, a profundidade do pensamento *Śākta* e a importância da obra analisada no contexto do culto à Deusa, presente ainda hoje no Hinduísmo.

Esperamos que essa dissertação tenha atingido os objetivos iniciais propostos, ao revelar importantes informações que nos permitem compreender os fundamentos e concepções da religião da Deusa na Índia, além de lançar luz sobre uma importante tradição a respeito de uma religiosidade que valoriza o papel feminino.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGRAWALA, Prithvi Kumar. *Goddesses in ancient India*. Delhi: Abhinav Publications, 1984.
- ARUZ, Joan; WALLENFELS, Ronald (eds.). *The art of the first cities*. New York: Metropolitan Museum of Art, 2003.
- BAGCHI, Subhendugopal. *Eminent Indian Śākta centres in eastern India*. Calcutta: Punthi Pustak, 1980.
- BAJPAI, R. S. *The splendours and dimensions of Yoga*. Delhi: Atlantic Publishers, 2002.
- BEANE, Wendell Charles. *Myth, cult and symbols in Śākta Hinduism*. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 2001.
- BECKER, Carl J. *A modern theory of language evolution*. Lincoln: Universe, 2004.
- BHANDARKAR, Ramkrishna Gopal. *Vaiṣṇavism, Śaivism and minor religious systems*. Strassburg: K. J. Trübner, 1913.
- BHARATI, Agehananda. *The Tantric tradition*. New York: Samuel Weiser Inc., 1975.
- BHATTACHARJI, Sukumari. *Legends of Devi*. Mumbai: Disha Books, 1998.
- BHATTACHARYYA, Narendra Nath. *A glossary of Indian religious terms and concepts*. New Delhi: Manohar, 1990.
- BHATTACHARYYA, Narendra Nath. *History of the Śākta religion*. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1996.
- BHATTACHARYYA, Narendra Nath. *The Indian Mother Goddess*. New Delhi: Manohar Publishers, 1999.
- BHATTACHARYYA, Narendra Nath. *History of the Tantric religion*. New Delhi: Manohar Publishers, 2005.
- BIANCHINI, Flávia. A origem da civilização indiana no vale do Indo-Sarasvati: teorias sobre a invasão ariana e suas críticas recentes. P. 101-125, in: GNERRE, Maria Lúcia Abaurre; POSSEBON, Fabrício (orgs.). *Cultura oriental: língua, filosofia e crença*. Vol. 1. João Pessoa: Editora da UFPB, 2012. (a)
- BIANCHINI, Flávia. Brahman é Ānanda. P. 57-108, in: GNERRE, Maria Lúcia Abaurre; POSSEBON, Fabrício (orgs.). *Cultura oriental: língua, filosofia e crença*. Vol. 2. João Pessoa: Editora da UFPB, 2012. (b)

- BIANCHINI, Flávia. Os vários Patañjalis: controvérsias sobre a história do Yoga-Sūtra e seu autor. P. 101-132, in: MARTINS, Roberto de A. (org.). *O Yoga tradicional de Patañjali: o Rājā-Yoga segundo o Yoga-Sūtra e outros textos indianos clássicos*. São Paulo: Shri Yoga Devi, 2012. (c)
- BIHNEMANN, Gudrun. On puraścaraṇa: Kulārnavatantra, chapter 15. P. 61-107, in: GOUDRIANN, Teun (ed.). *Ritual and speculation in early Tantrism: studies in honour of André Padoux*. Albany: State University of New York Press, 1992.
- BIMALI, O. N.; JOSHI, K. L.; TRIVEDI, Bindiya. *112 Upanishads: Sanskrit text with English translation*. Delhi: Parimal, 2006.
- BLAQUIRE, W.C. The Rudhiradhyaya or sanguinary chapter. Translated from the Calika Puran. *Asiatic Researches*, 5: 371-391, 1799.
- BOSE, Abinash Chandra. *Hymns from the Vedas*. Bombay: Asia Publishing House, 1966.
- BROWN, C. M. *God as mother: a feminine theology in India. An historical and theological study of the Brahmavaivarta Purāṇa*. Hartford: Claude Stark, 1974.
- BROWN, C. M. *The triumph of the Goddess: the canonical models and theological visions of the Devi-Bhagavata Purana*. New Delhi: Sri Satguru Publications, 1992.
- BROWN, C. M. *The Devī Gītā. The Song of the Goddess: a translation, annotation, and commentary*. Delhi: Indian Books Centre, 1999.
- BROWN, C. M. The Tantric and Vedāntic identity of the Great Goddess in the Devī Gītā of the Devī-Bhāgavata Purāṇa. Pp. 19-36, in: PINTCHMAN, T. (ed.). *Seeking Mahādevī. Constructing the identities of the Hindu Great Goddess*. Albany: State University of New York Press, 2001.
- BROWN, C. M. *The song of the Goddess. The Devi Gita: spiritual counsel of the Great Goddess*. Albany: State University of New York Press, 2002.
- BÜHLER, Georg. *The laws of Manu*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1984.
- BUITENEM, J. A. B. van. Ānanda, or all desires fulfilled. *History of Religions*, 19 (1): 27-36, 1979.
- CARPENTER, J. E. *Theism in medieval India*. London: Williams & Norgate, 1921.
- CHAKRAVARTY, Chintaharan. *Tantras. Studies on their religion and literature*. Calcutta: Punthi Pustak, 1999.
- CHANDER, P. *India: past and present*. New Delhi: S. B. Nangia, 2003.

- CHATTERJEE, Gautama. *Sacred Hindu symbols*. Delhi: Shakti Malik Abhinav Publications, 2011.
- CHATUVERDI, B. K. *Devi Bhagwat Purana*. Delhi: Diamond Books, 2009.
- COBURN, T. B. *Encountering the Goddess. A translation of the Devī Māhātmya and a study of its interpretation*. Delhi: Sri Satguru Publications, 1992.
- COBURN, Thomas B. *Devi Māhātmya. The crystallization of the Goddess tradition*. New Delhi: Motilal Banarsidass, 2002.
- COBURN, Thomas B. Sītā fights while Rāma swoons. A Śākta perspective on the Rāmāyaṇa. P. 35-60, in: HUMES, Cynthia Ann; McDERMOTT, Taquel Fell. *Breaking boundaries with the Goddess. New directions in the study of Śāktism*. New Delhi: Manohar, 2009.
- DASGUPTA, S. B. *Evolution of mother worship in India*. Kolkota: Advaita Ashrama, 2011.
- DASGUPTA, Surendranath. *A history of Indian philosophy*. New Delhi: Motilal Banarsidass, 2010. 5 vols.
- DAVID-NÉEL, Alexandra. *Astavakra Gītā. L'Avadhuta Gītā*. Paris: Le Rocher, 1979.
- DESIKENDRA, Lakśmana. *Śāradā-Tilaka Tantram*. New Delhi: Sri Satguru Publications, 2002.
- DEUSSEN, Paul. *Sixty Upaniṣads of the Veda*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1990. 2 vols.
- DEUSSEN, Paul. *The philosophy of the Upanishads*. New York: Dover Publications, 1966.
- DEV, Ushas. *The concept of Śakti in the Purāṇa*. Delhi: Nag Publishers, 1987.
- DHAWAN, S. *Mother goddesses in early Indian religion*. Delhi: National Publishing House, 1997.
- ECK, Diana L. *Seeing the divine image in India*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2007.
- FARQUHAR, J. N. *An outline of the religious literature of India*. London: Oxford University Press, 1920.
- FERREIRA, Mario; GNERRE, Maria Lucia Abaurre; POSSEBON, Fabricio (orgs.). *Antologia védica. Edição bilíngue: sânscrito e português*. João Pessoa: Editora Universitária UFPB, 2011.
- FEURSTEIN, Georg. *A tradição do yoga. História, literatura, filosofia e prática*. São Paulo: Pensamento, 1998.

- FLOOD, Gavin. *An introduction to Hinduism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- FRAWLEY, David. *Tantric yoga and the wisdom goddesses*. New Delhi: Motilal Banarsidass, 2008.
- GEORGE, V. C. *Purusharthas: dharma, artha, kama, moksha: their relevance and currency today and for tomorrow*. Tese de doutorado em filosofia. Kottayam: Mahatma Gandhi University, 1995¹.
- GHOSA, P. C. *Durga puja*. Delhi: Books for All, 1997.
- GIMBUTAS, Marija (1997). A “Vênus” monstruosa da pré-história: criadora divina. In: CAMPBELL, Joseph; RIANE, Eisler; MUSÉS, Charles. *Todos os nomes da deusa*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997.
- GONDA, Jan. *Les religions de l’Inde. I. Védisme et hindouisme ancien*. Paris: Payot, 1979.
- GONÇALVES, João Carlos Barbosa. *Dizeres das antiguidades – a arquitetura discursiva da literatura sânscrita purânica exemplificada pelo mito da Grande Deusa*. Tese de Doutorado em Semiótica e Linguística – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2009.
- GRIFFITH, Ralph T. H. *The hymns of the R̥gveda*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1986.
- GUPTA, Sanjukta. *Lakṣmī tantra: a Pāñcarātra text*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2007.
- GUPTE, B. A. *Hindu holidays and ceremonies*. Delhi: Asian Education Services, 1994.
- HARSHANANDA, Swami. *Devī and her aspects*. Bangalore: Ramakrishna Math, 2000.
- HAWLEY, John Stratton; WULFF, Donna Marie (Org.). *Devī. Goddesses of India*. California: University of California, 1996.
- HAZRA, R. C. *Studies in the Upapuranas. Sakta and non-sectarian Upapuranas*. Vol. II. Calcutta: Sanskrit College, 1963.
- HILLEBRANDT, Alfred. *Vedic mythology*. Trad. Sreeramula Rajeswara Sarma. Delhi: Motilal Banarsidass, 1980. 2 vols.
- HOPKINS, Edward Washburn. *The religion of India*. Boston: Ginn & Company, 1895.
- HOPKINS, Edward Washburn. *Epic mythology*. Strassburg: Karl J. Trübner, 1915.
- JONES, Constance A.; RYAN, James D. *Encyclopaedia of Hinduism*. New York: Facts on File, 2007.

¹ Disponível em: <<http://210.212.129.140/handle/10603/127>>, acesso em 22/04/2013.

- JOSHI, L. M. *Lalitā-Sahasranāma. A comprehensive study of one thousand names of Lalitā Mahā-Tripurasundarī*. New Delhi: D. K. Printworld, 2006.
- JOSHI, M. C. Historical and iconographical aspects of Shakta Tantrism. P. 39-55, in HARPER, Katherine Anne; Brown, Robert L. (eds.). *The roots of the Tantra*. New York: University of New York, 2002.
- JYOTIRMAYANANDA, S. *Mysticism of the Devi Mahatmya. Worship of the Divine Mother*. Delhi: International Yoga Society, 2005.
- KASHYAP, R. L. *Sarasvati, the Goddesses of inspiration*. Bangalore: SAKSI, 2005.
- KINSLEY, David. *Tantric visions of the divine feminine. The ten Mahāvidyās*. New Delhi: Motilal Barnarsidass, 2008.
- KINSLEY, David. Women's studies in the history of religions. Pp. 1-15, in: SHARMA, Arvind (ed.). *Methodology in religious studies: the interface with women's studies*. New York: State University of New York, 2002.
- KRISHNAMACHARIAR, M. *History of classical Sanskrit literature*. Madras: Tirumalai-Tirupati Devasthanams Press, 1937.
- KUMAR, P. Preface. vol. 1, p. iv-xix, in: ŚRĪCHANDRA, R. B. *Śrīmaddevībhāgavatapurāṇam*. Delhi: Eastern Book Linkers, 2010.
- KUMAR, P. *Śakti and her episodes*. Delhi: Eastern Book Linkers, 1997.
- KUMAR, P. *The Mahābhāgavata Purāṇa*. Delhi: Eastern Book Linkers, 1983.
- MACDONELL, Arthur Antony. *A history of Sankrit literature*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1986.
- MACDONELL, Arthur Antony. *Vedic mythology*. Delhi: Low price publications, 2000.
- MAGEE, Michael. *The misteries of the red goddess*. London: Prakasha Publishing; Meta Plume Digital, 2011.
- MAHADEVAN, T. M. P. *Invitación a la filosofía de la India*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- MANI, Vettam. *Purāṇic encyclopaedia*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1975.
- MARTINS, Roberto de A. *Significado e bases do Rāja-Yoga: uma introdução ao Yoga-Sūtra de Patañjali baseada em textos clássicos*. Rio de Janeiro: Corifeu, 2007.
- MARTINS, Roberto de A. *Muṇḍaka-Upaniṣad. O conhecimento de Brahman e do Ātman*. Rio de Janeiro: Corifeu, 2008.

- MARTINS, Roberto de A. A vida sagrada: os quatro estágios (*sramas*) da vida dos brhmanas. Vol. 2, p. 65-100, in: POSSEBON, Fabricio; GNERRE, Maria Lucia Abaurre (orgs.). *Cultura oriental: filosofia, língua e crenca*. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2012.
- MONIER-WILLIAMS, Monier. *Brhmanism and Hindism*. New York: Macmillam and Co., 1891.
- MONIER-WILLIAMS, Monier. *Sanskrit-English dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1979.
- MUIR, John. *Original Sanskrit texts on the origin and history of the people of India, their religion and institutions*. 2 ed. London: Trübner, 1868-1873. 5 vols.
- MLLER, Friedrich Max (ed.). *Sacred books of the East. atapatha Brhmaņa*. New Delhi; Motilal Banarsidass, 1988.
- MLLER, Friedrich Max. *India: what can it teach us? A course of lectures delivered before the University of Cambridge*. London: Longmans, Green and Company, 1883.
- NOURAI, Ali. *An etymological dictionary of Persian, English and other Indo-European languages*. Bloomington: Xlibris, 2013. 2 vols.
- O'FLAHERTY, Wendy Doniger. *Hindu myths*. A sourcebook translated from the Sanskrit. Harmondsworth: Penguin, 1980.
- OLIVEIRA, G. P. de. *As faces da Dev. O rito e a mulher na ndia antiga em sacrifício, hospitalidade e ordem social na literatura sânscrita*. Dissertao (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2010.
- OLIVELLE, Patrick. *The law code of Manu*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- PARMESHWARANAND, Swami (ed.). *Encyclopaedic dictionary of Purnas*. New Delhi: Sarup & Sons, 2001. 5 vols.
- PARANJPE, Anand C. *Self and identity in modern psychology and Indian thought*. New York: Kluwer Academic Publishers, 2002.
- PARGITER, E. F. *Ancient Indian historical tradition*. London: Oxford University Press, 1922.
- PARTHASARATHY, I.; PARTHASARATHY, V. R. *Devi. Goddesses in Indian art and literature*. Delhi: Bharatya Kala Prakashan, 2009.
- PATHAR, Swami Viraswami. *Gayatri Mantra*. Chennai: Sura books, 2006.

- PATTANAİK, Devdutt. *Devi. The Mother-Goddess*. Mumbai: Vakils, Feffer and Simons, 2007.
- PAYNE, Ernest A. *The Śāktas. In introductory and comparative study*. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1997.
- PINTCHMAN, Tracy. *The rise of the Goddess in the Hindu tradition*. New Delhi: Sri Satguru Publications, 1997.
- POTTER, Karl H. *Presuppositions of India's philosophies*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1963.
- PRUTHI, Raj Kumar. *An introduction to Puranas*. New Delhi: UBS Publishers, 2005.
- RADAKRISHNAN, Sarvepalli. *Indian philosophy*. New Delhi: Oxford University Press, 1989. 2 vols.
- RADHAKRISHNAN, Sarvepalli. *The principal Upanishads*. Delhi: Harper Collins, 2009.
- RAHI, O. *The Devi. Shakta cult*. Delhi: National Publishing House, 2008.
- RENOU, L. Foreword. P. vii-viii, in: SIRCAR, D. C. *The Śakta pīthas*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2004.
- SALVADOR, Gabriela Di Donato. *Kaligrafia: o mito da deusa Kali revelado na dança a partir de estados alterados de consciência*. Dissertação (mestrado) em Artes. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2009.
- SANTIDEVA, S. *Ascetic mysticism. Puranic records of Śiva & Śakti*. Delhi: Cosmo Publications, 2000.
- SARASWATI, Swami Satyananda. *Candi Path. Devi Mahatmyan*. Napa: Devi Mandir, 1985.
- SARASWATI, Swami Satyananda. *Devi Gita*. Napa: Devi Mandir, 1985.
- SEN, Chitrabhanu. *A dictionary of the Vedic rituals*. Based on the śrauta and gṛhya sutras. Delhi: Concept Publishing Co., 1982.
- SEWELL, Robert; DĪKṢIT, Śāṅkara Bālkṛṣṇa. *The Indian calendar, with tables for the conversion of Hindu and Muhammadan into A.D. dates, and vice versa*. London: Swan Sonnenschein, 1896.
- SHANKARANARAYANAN, Sri S. *The ten great cosmic powers (Daśa Mahāvidyās)*. Chennai: Samata Books, 2008.
- SHARMA, Jaiprakash. *Secrets of mantra, tantra, yantra and rudraksha*. Delhi: Indica Publishers, 2009.

- SHARMA, Pushpendra Kumar. *Sakti and her episodes. On the basis of ancient Indian tradition and mythology*. Delhi: Eastern Book Linkers, 1997.
- SHARMA, Rajeev. *Pranayama for better life*. Delhi: Lotus Press, 2006.
- SHASTRI, Biswanarayan. *The Kālikā Purāṇa*. Delhi: Nag Publishers, 1991. 2 vols.
- SIRCAR, D. C. *The Śakta pīthas*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2004.
- SIVANANDA, S. S. *The Devi Mahatmya*. Uttaranchal: Divine Life Society, 2006.
- SOUZA, Adelice dos Santos. *Kali, a senhora da dança — Uma construção dramatúrgica a partir do Yoga*. Dissertação (Mestrado) em Artes Cênicas. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2010.
- ŚRĪCHANDRA, Rai Bahadur. *Srīmaddevībhāgavatapurāṇam*. Delhi: Eastern Book Linkers, 2010. 2 vols.
- STAAL, Frits (ed.). *Agni, the Vedic ritual of the fire altar*. Berkeley: Asian Humanities Press, 1983. 2 vols.
- TAGARE, Ganesh Vasudeo. *The Kūrma-Purāṇa*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1981. 2 vols.
- TAGORE, Rabindranath. *Creative unity*. London: Macmillan and Co., 1922.
- TIGUNAIT, Pandit Rajmani. *Śakti: The power in Tantra. A Scholarly Approach*. Pennsylvania: The Himalayan Institute Press, 1998.
- TIWARI, Maya. *Women's power to heal*. New York: Mother Om Media Book, 2011.
- TRAUTMANN, Thomas R. *India. Brief history of a civilization*. New York: Oxford University Press, 2011.
- UNDERHILL, Muriel Marion. *The Hindu religious year*. Calcutta: Association Press, 1921.
- VIEIRA, Taís Borin. *Gênero e religião: paganismo e o culto à deusa na contemporaneidade*. Dissertação (mestrado) em Psicologia Social. Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2011.
- VIJÑANANANDA, Swami. *The Srimad Devi Bhagavatam*. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 2007.
- WANGU, M. B. *Images of India goddesses. Myths, meanings and models*. Delhi: Abhinav Publications, 2003.
- WARRIER, A. G. Krishna. *The Śakta upaniṣads*. Chennai: Adyar Library and Research Centre, 1999.

WILSON, H. H. *The Viṣṇu Purāṇa*. London: John Murray, 1840.

WINTERNITZ, Maurice. *A history of Indian literature*. Vol 1. Calcuta: University of Calcutta, 1927.

WOODROFFE, John. *Principios del Tantra. El Tantra-Tattva de Sriyukta Siva Candra Vidyarnava Bhattacharya Mahodaya*. Trad. Héctor V. Morel. Buenos Aires: Editorial Kier, 1981.

WOODROFFE, John. *Śakti and śākta*. Chennai: Ganesh and Company, 2006.

ZIMMER, Heirich. *Filosofias da Índia*. São Paulo: Palas Athena, 2003.

ZIMMER, Heinrich. *Mitos e símbolos na arte e na civilização da Índia*. São Paulo: Palas Athena, 2002.