



NOVE VIDAS

— EM BUSCA DO SAGRADO NA ÍNDIA MODERNA —

WILLIAM DALRYMPLE



COMPANHIA DAS LETRAS



DADOS DE COPYRIGHT

Sobre a obra:

A presente obra é disponibilizada pela equipe [Le Livros](#) e seus diversos parceiros, com o objetivo de oferecer conteúdo para uso parcial em pesquisas e estudos acadêmicos, bem como o simples teste da qualidade da obra, com o fim exclusivo de compra futura.

É expressamente proibida e totalmente repudiável a venda, aluguel, ou quaisquer uso comercial do presente conteúdo

Sobre nós:

O [Le Livros](#) e seus parceiros disponibilizam conteúdo de domínio público e propriedade intelectual de forma totalmente gratuita, por acreditar que o conhecimento e a educação devem ser acessíveis e livres a toda e qualquer pessoa. Você pode encontrar mais obras em nosso site: [LeLivros.org](#) ou em qualquer um dos sites parceiros apresentados [neste link](#).

"Quando o mundo estiver unido na busca do conhecimento, e não mais lutando por dinheiro e poder, então nossa sociedade poderá enfim evoluir a um novo nível."



WILLIAM DALRYMPLE

Nove vidas

Em busca do sagrado na Índia moderna

Tradução

Paulo Schiller



Para Sammy

Sumário

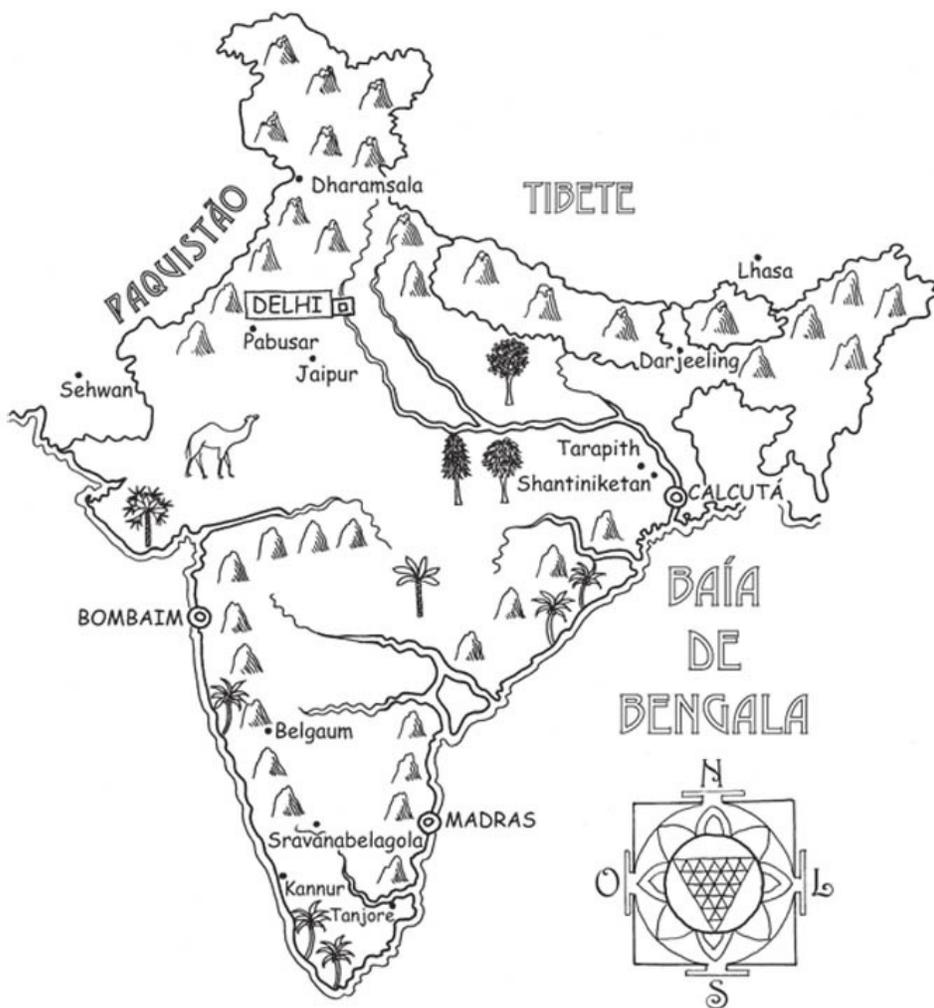
Mapa

Introdução

1. A narrativa da monja
2. O dançarino de Kannur
3. As filhas de Yellamma
4. O cantador de epopeias
5. A fada vermelha
6. A história do monge
7. O fabricante de ídolos
8. A dama crepúsculo
9. A canção do trovador cego

Glossário

Bibliografia



Introdução

A ideia deste livro nasceu há dezesseis anos, em uma manhã clara no Himalaia, no verão de 1993. Eu estava subindo por uma trilha serpenteante às margens do rio Bhagirathi, ao longo das laterais íngremes de um vale densamente arborizado. A trilha era macia e musguenta e passava por fetos e samambaias, moitas de arbustos espinhosos e bosques de cedros altos do Himalaia. Pequenas cascatas caíam em meio aos cedros. Era o mês de maio, e depois de uma caminhada de dez dias eu estava a um dia a pé de meu destino: o grande templo himalaico de Kedarnath, que os hindus acreditam ser uma das principais moradas do Senhor Shiva e, assim, ao lado do monte Kailash no Tibete, um dos dois candidatos ao monte Olimpo hindu.

Eu não estava só na estrada. Na noite anterior, tinha visto grupos de peregrinos — a maioria deles aldeões do Rajastão — acampados junto dos templos e bazares ao pé da montanha, aquecendo as mãos sobre pequenas fogueiras de madeira em decomposição. Agora, à luz da manhã, seu número parecia ter se multiplicado milagrosamente, e a estreita vereda de montanha lembrava um grande mar indiano de gente. Todas as classes sociais de todos os cantos do país estavam lá. Havia grupos de fazendeiros, trabalhadores analfabetos e pessoas urbanas sofisticadas do norte e do sul, todos aglomerados como numa cena de um moderno *Contos de Canterbury* indiano. Os ricos montavam cavalos ou eram carregados para o alto em *doolies*, um estranho cruzamento entre uma espreguiçadeira de vime e uma mochila; porém a imensa maioria de peregrinos pobres não tinha opção a não ser caminhar.

A cada meio quilômetro eu encontrava grupos de vinte ou trinta aldeões que se arrastavam pela trilha íngreme de montanha. Velhos descalços, curvados, com bigodes cinzentos, conduziam as esposas de véu pelas encostas; outros, mais devotados, se curvavam em oração diante de pequenos santuários — muitas vezes não mais que pilhas de pedregulhos e um pôster de calendário.

Sadhus, os homens santos nômades da Índia, também ocupavam a estrada em uma quantidade impressionante. Enquanto vagava em meio a aquilégias, ranúnculos e malvas das pastagens de altitude que chegavam aos joelhos, passei por um fluxo constante de homens magros, fortes, saltitantes, com *dreadlocks* nos cabelos emaranhados e barbas espessas. Alguns viajavam em grupos; outros, sozinhos, e muitos deles pareciam mergulhados em concentração profunda enquanto caminhavam, curvados pelos tridentes de metal pesados, em um esforço de encontrar a moksa no ar límpido e no silêncio cristalino das montanhas.

Enquanto escalava trilha acima, comecei a conversar com um sadhu untado de cinzas e completamente nu, mais ou menos da minha idade. Sempre imaginara que os homens santos que vira na Índia vinham de aldeias tradicionais e eram motivados por uma fé cega e simples. Mas, assim que começamos a conversar, ficou claro que Ajay Kumar era na verdade uma figura bem mais cosmopolita do que eu esperava. Ajay e eu caminhamos juntos ao longo da crista íngreme de uma montanha, com as grandes aves de rapina circulando as correntes de ar quentes abaixo de nós. Pedi que me contasse

sua história e, depois de certa hesitação inicial, ele concordou.

“Sou sanyasi [viandante] há apenas quatro anos e meio”, disse. “Antes disso era gerente de vendas da Kelvinator, uma empresa de produtos eletrônicos de Bombaim. Tinha feito meu MBA na Universidade de Patna e era considerado uma promessa pelos meus empregadores. Mas um dia cheguei à conclusão de que não poderia passar o resto da vida anunciando ventiladores e geladeiras. Assim, simplesmente fui embora. Escrevi uma carta ao meu chefe e aos meus parentes, dei minhas posses aos pobres e tomei um trem para Benares. Lá, joguei fora meu velho terno, esfreguei cinzas no corpo e achei um mosteiro.”

“Você nunca se arrependeu do que fez?”, perguntei.

“Foi uma decisão muito súbita”, respondeu Ajay. “Mas, não, nunca me arrependi por um minuto, mesmo que esteja há vários dias sem comer e sinta muita fome.”

“E como você se ajustou a tamanha mudança de vida?”, perguntei.

“É claro que no início foi muito difícil”, ele disse. “Mas tudo que vale a pena na vida leva tempo. Eu estava acostumado a todos os confortos: meu pai era político e muito rico pelos padrões do nosso país. Mas eu nunca quis ter uma vida mundana como ele.”

Tínhamos chegado à crista da montanha e o terreno caía íngreme de todos os lados. Ajay apontou para as florestas e pastagens que se estendiam a nossos pés, centenas de tons de verde emoldurados pelo branco cegante dos picos nevados distantes à nossa frente. “Quando você caminha nas montanhas a mente fica limpa”, ele disse. “Todas as preocupações desaparecem. Veja! Levo apenas um lençol e uma garrafa de água. Não tenho posses, e, portanto, não tenho preocupações.”

Ele sorriu: “Uma vez que você aprende a conter os desejos, tudo se torna possível”.

A espécie de mundo em que um sadhu naga nu e comprometido podia também ter um MBA era algo com que eu me acostumaria ao longo das viagens que fiz por conta deste livro. Em novembro passado, por exemplo, consegui localizar um tântrico célebre em um terreno de cremação perto de Birbhum, na Bengala Ocidental. Tapan Goswami era fornecedor de crânios. Vinte anos antes ele tinha sido entrevistado por um professor americano de religião comparada, que escreveu um ensaio acadêmico sobre a prática de convocação de espíritos e de encantamento de Tapan por meio da utilização de crânios conservados de virgens mortas e suicidas desassossegados. O material parecia ser rico, embora de natureza sinistra, de modo que passei a maior parte de um dia percorrendo os vários terrenos de cremação de Birbhum antes de finalmente encontrar Tapan, sentado do lado de fora de seu pequeno templo de Kali na extremidade da cidade, preparando um sacrifício para a deusa.

O sol descia e a luz começava a esmaecer; uma pira funerária ainda fumegava, sinistra, diante do templo. Em todo lugar, moscas zumbiam no ar quente, parado. Tapan e eu falamos sobre o tantra, e ele confirmou que na juventude, quando o professor o entrevistara, ele era de fato um entusiasta provedor de crânios. Sim, disse, o que escreveram sobre ele era verdade, e, sim, ele ainda curava crânios de vez em quando e convocava os proprietários mortos para usar seus poderes. Porém, infelizmente, disse, não poderia me contar os detalhes. Por quê?, perguntei. Porque, ele disse, seus dois filhos eram oftalmologistas bem-sucedidos em Nova Jersey. Eles haviam proibido com firmeza que ele desse outras entrevistas sobre o que fazia, pois os rumores de que a família era metida com magia negra poderia prejudicar a prática lucrativa que exerciam na Costa Leste. Agora ele achava que talvez pudesse se

desfazer dos crânios e se reunir a eles nos Estados Unidos.

Morando da Índia nos últimos anos, vi o país se transformar em uma velocidade impossível de imaginar quando me mudei para cá pela primeira vez no fim dos anos 1980. Ao voltar a Delhi depois de quase uma década, aluguei uma chácara a cinco quilômetros de Gurgaon, cidade de crescimento explosivo, na extremidade sudoeste de Delhi. Do fim da estrada viam-se na distância os círculos de novas propriedades se erguendo, cheias de call-centers, empresas de software e blocos de apartamentos elegantes, todos se elevando rapidamente sobre terrenos que dois anos antes eram fazendas virgens. Seis anos depois, Gurgaon galopou em nossa direção a tal velocidade que agora estava a passos do limite de nossa chácara, e o que se anuncia com orgulho como o maior shopping da Ásia fica a meio quilômetro de casa.

A velocidade do desenvolvimento é de tirar o fôlego de qualquer um que esteja acostumado aos índices de crescimento lentos da Europa Ocidental: o tipo de construção que na Inglaterra levaria 25 anos para ser feito se completa aqui em cinco meses. Como sabemos, hoje a Índia está prestes a alcançar o Japão para se tornar a terceira economia do mundo, e, segundo estimativas da CIA, a economia indiana deve alcançar a dos Estados Unidos por volta de 2050.

Isso tudo é tão extraordinário que é fácil deixar de ver a fragilidade e irregularidade da explosão. Quando deixamos Gurgaon e seguimos pela autoestrada de Jaipur, a impressão é a de uma volta no tempo a um mundo pré-moderno mais antigo, mais lento. Vinte minutos depois de deixarmos a sede da Microsoft ou do Google Ásia em Gurgaon, carros e caminhões começam a dar lugar a carros de boi e de camelos, e ternos, jeans e bonés de beisebol são substituídos por empoeirados *dhotis* e turbantes de algodão. Trata-se de fato de uma Índia muito diferente, e é aí, nos lugares suspensos entre a modernidade e a tradição, que acontece a maior parte das histórias deste livro.

Muito se escreveu sobre o modo como a Índia avançou para devolver ao subcontinente seu lugar tradicional no coração do comércio global, mas pouco foi dito sobre o modo como esses imensos terremotos afetaram as diferentes tradições religiosas do sul da Ásia, ou se explorou como as pessoas que vivem essas ricas tradições lidaram com a vida no olho do furacão. Pois o Ocidente com frequência gosta de imaginar as religiões do Oriente como fontes profundas de sabedoria antiga, imutável, e na realidade muito da identidade religiosa da Índia se liga intimamente a grupos sociais específicos, costumes de casta e linhagens de pai para filho, e tudo se modifica com muita rapidez à medida que a sociedade indiana se transforma velozmente.

Tudo isso levanta muitas questões interessantes: o que de fato significa ser um homem santo ou uma monja jainista, um místico ou um tântrico em busca de salvação nas estradas da Índia moderna, em que os caminhões Tata passam com alarido? Por que alguém abraça a resistência armada como um chamado sagrado, ao passo que outro pratica, devotado, o *ahimsa*, ou a não violência? Por que alguém pensa que pode criar um deus e outro pensa que um deus pode habitá-lo? Como cada caminho religioso específico sobrevive às mudanças pelas quais a Índia está passando? O que muda e o que permanece? A Índia ainda oferece uma forma de alternativa espiritual real ao materialismo, ou ela é agora apenas outro sátrapa do desenvolvimento acelerado de um mundo capitalista mais amplo?

Com certeza, em minhas viagens pela Índia para escrever este livro encontrei muitos mundos que colidem estranhamente à medida que a velocidade do processo se acelera. Fora de Jodhpur, visitei um

santuário e centro de peregrinação construído ao redor de uma motocicleta Enfield Bullet. De início erigida como um memorial a seu proprietário, depois que este sofreu uma colisão fatal, a moto se tornou um centro de peregrinação, atraindo romeiros — em especial motoristas de caminhão devotos — do Rajastão em busca dos milagres de fertilidade que se dizia que ele propiciava. Em Swamimalai, perto de Tanjore, em Tamil Nadu, conheci Srikanda Spathy, um fazedor de ídolos, o 35º de uma longa linhagem de escultores que remonta aos lendários confeccionadores de bronzes Chola. Srikanda considerava a criação de deuses uma das vocações mais sagradas da Índia — mas hoje tem de se conformar com um filho que só quer estudar engenharia de computação em Bangalore. Em Kannur, no norte do Kerala, encontrei Hari Das, construtor de poços e, durante dez meses do ano, carcereiro, que policia a violenta guerra que se desenrola entre os gângsteres condenados e presos de dois partidos políticos rivais, o RSS, de extrema direita, e o Partido Comunista da Índia (marxista). Porém, durante a temporada de dança theyyam, entre janeiro e março, Hari tem um trabalho bem diferente. Embora seja de origem dalit, ou intocável, ele se transforma em uma deidade onipotente durante dois meses por ano, e, como tal, é adorado como um deus. Depois, no fim de março, volta para a prisão.

Outras pessoas que conheci tiveram seus mundos impactados pela modernidade de forma mais brutal: por invasões, massacres e pela emergência de movimentos políticos fundamentalistas frequentemente violentos; a vida de muitos buscadores e renunciantes com quem conversei foi marcada por sofrimento, exílio e, com frequência, uma grande dor: revelou-se que um grande número deles escapava de tragédias pessoais, familiares ou políticas. Tashi Passang, por exemplo, era monge budista no Tibete até a invasão chinesa, em 1959. Quando seu mosteiro sofreu a pressão dos chineses, ele decidiu pegar em armas para defender a fé budista: “Depois que você foi monge, fica muito difícil matar um homem”, ele me disse. “Mas, às vezes, pode ser sua obrigação fazê-lo.” Hoje, vivendo no exílio no Himalaia indiano, ele imprime bandeiras de oração na tentativa de se penitenciar pela violência que cometeu depois que se juntou à resistência. Outros, banidos de suas famílias e castas, ou destruídos pela violência religiosa ou política, encontraram o amor e uma vida comunitária em meio a um bando de religiosos extáticos, abrigados, aceitos e mesmo reverenciados, e que em outros lugares seriam marginalizados.

Com histórias e dilemas como esses preenchendo aos poucos meus cadernos de anotações, dispus-me a escrever um equivalente indiano de meu livro sobre os monges e mosteiros do Oriente Médio, *From the holy mountain*. Porém, as pessoas que conheci eram tão extraordinárias, e suas histórias e vozes, tão fortes, que ao final decidi escrever *Nove vidas* de forma bem diferente. Duas décadas atrás, quando meu primeiro livro, *In Xanadu*, foi publicado, no auge dos anos 1980, os livros de viagem tendiam a pôr em evidência o narrador: suas aventuras eram o tema; as pessoas que ele encontrava eram às vezes reduzidas a objetos ao fundo. Com *Nove vidas* procurei fazer uma inversão e manter o narrador firmemente nas sombras, trazendo assim as vidas das pessoas que encontrei para o primeiro plano, posicionando suas histórias no centro do palco. Em certos casos, para proteger suas identidades, a pedido dos personagens mudei nomes e distorci detalhes de alguns deles.

Ao situar muitas das histórias nos aspectos mais obscuros e menos românticos da moderna vida indiana, com cada personagem contando sua história, e somente com a estrutura criada pelo narrador, espero ter evitado muitos dos clichês acerca da “Índia mística” que tanto arruinam os textos ocidentais

sobre a religião indiana.

Nove vidas é concebido como uma coletânea de breves relatos não ficcionais interligados, em que cada vida representa uma forma diferente de devoção, ou um diferente caminho religioso. Cada vida tenciona ser uma abertura para o modo como cada vocação religiosa foi apreendida e transformada no vórtex da metamorfose da Índia durante esse rápido período de transição, enquanto revela a extraordinária persistência da fé e do ritual em uma paisagem que se transforma velozmente.

Para minha surpresa, a despeito do desenvolvimento todo que aconteceu, muitas das questões sobre as quais meus homens santos discutiam e se angustiavam eram os mesmos dilemas eternos que ocupavam os homens santos da Índia clássica há milhares de anos: a busca do sucesso e do conforto material em contraste com as exigências da vida espiritual; o apelo da vida de ações em contraste com a vida contemplativa; o caminho da estabilidade em contraste com o fascínio da liberdade da estrada; a devoção pessoal em contraste com a religião convencional ou pública; a ortodoxia textual em contraste com a atração emocional do misticismo; a guerra ancestral entre o dever e o desejo.

A água segue adiante, um pouco mais veloz que antes, porém o grande rio ainda corre. Ele é fluido e imprevisível em seus estados de espírito como sempre foi, mas serpenteia entre margens familiares.

As entrevistas deste livro aconteceram em oito línguas diferentes, e em cada caso tenho uma imensa dívida para com aqueles que me acompanharam nas viagens e me ajudaram a conversar com meus personagens: Mimlu Sem, Santanu Mitra, Jonty Rajagopalan, Prakash Dan Detha, Susheela Raman, H. Padmanabaiyah Nagarajaiah, Prathibha Nandakumar, Tenzin Norkyi, Lhakpa Kyizom, Tenzin Tsundue, Choki Tsomo, Masood Lohar e meu velho amigo Subramaniam Gautham, que me acompanhou nas viagens para Tamil Nadu e o Kerala. Toby Sinclair, Gita Mehta, Ram Guha, Faith e John Singh, Ameena Saiyid, Wasfia Nazreen, Sam Mills, Michael Wood, Susan Visvanathan, Pankaj Mishra, Dilip Menon e o falecido Bhaskar Bhattacharyya me deram conselhos úteis, ao passo que Varsha Hoon, da Connexions Inc., organizou toda a logística de viagem e tolerou minhas frequentes mudanças de planos de último minuto com paciência e criatividade. Geoffrey Dobbs gentilmente me emprestou sua bela ilha, Taprobane, para começar o livro, e foi lá que escrevi a primeira história, a narrativa da monja.

Devo a ajuda com as traduções de poemas devocionais às duas belíssimas coleções de poesias antigas de A. K. Ramanujan, *When God is a customer* (University of California Press, 1994) e *The interior landscape* (Oxford University Press India, 1994); a *Grace and mercy in her wild hair* (Hohm Press, 1999), de Ramprasad Sen; a *The mirror of the sky* (Allen & Unwin, 1969), de Deben Bhattacharya; a Anju Makhija e Hari Dilgir pela tradução de *Seeking the beloved*, de Shah Abdul Latif (Katha, Nova Delhi, 2005); a John D. Smith por suas traduções de versos Pabuji em *The epic of Pabuji: A study, transcription and translation* (Cambridge University Press, 1991); e por fim a Vidya Dehejia pelas traduções de hinos e inscrições tâmeis clássicos.

Como antes, muitas pessoas tiveram a bondade de ler os rascunhos do livro e ofereceram sugestões: Rana Dasgupta, Wendy Doniger, Paul Courtwright, Daniyal Mueenuddin, Ananya Vajpayi, Isabella Tree, Gurcharan Das, Jonathan Bond, Rajni George, Alice Albinia, Chiki Sarkar, Salma Merchant, Basharat Peer e, em especial, Sam Miller, que foi um leitor muito mais útil para mim do que, para

minha vergonha, fui para ele em relação ao manuscrito de seu maravilhoso livro sobre Delhi. Meu heroico agente, o lendário David Godwin, foi uma rocha o tempo todo. Também fui abençoado por editores inspirados: Sonny Mehta da Knopf, Ravi Singh da Penguin India, Marc Parent da Buchet Chastel e em especial Michael Fishwick da Bloomsbury, que foi o editor de meus sete livros — este é nosso vigésimo aniversário juntos.

Minha adorável família, Olivia e meus filhos Ibbey, Sam e Adam, foi generosa e deliciosamente divertida, como sempre. Este livro é dedicado a meu brilhante Sammy, cujo próprio livro de histórias, escrito em colaboração com seu irmão mais novo, tem crescido com mais rapidez e contém mais magia que o de seu pai.

William Dalrymple, chácara Mira Singh, Nova Delhi

1^o de julho de 2009

1. A narrativa da monja

Duas colinas de granito negro brilhante, lisas como vidro, se elevam de uma paisagem de densas plantações de bananas e palmeiras recortadas. Amanhece. Embaixo fica a antiga cidade de peregrinação de Sravanabelagola, em que as paredes em desintegração de mosteiros, templos e *dharamsalas* se aglomeram em torno de uma rede de estradas poeirentas, de terra vermelha. As estradas convergem em um grande reservatório retangular. O reservatório é salpicado pelas folhas espalhadas e botões fechados de flores de lótus. Apesar da hora, os primeiros peregrinos se reúnem.

Há mais de 2 mil anos esta cidade de Karnataka é sagrada para os jainistas. Foi aqui, no século III a.C., que o primeiro imperador da Índia, Chandragupta Maurya, abraçou a religião jainista e se impôs um jejum fatal, a expiação que escolheu em decorrência dos assassinatos pelos quais foi responsável durante sua vida de conquistas. Mil e duzentos anos depois, em 981 d.C., um general jainista encomendou a maior estátua monolítica da Índia, com dezoito metros de altura, situada no alto da maior das duas colinas Vindhya giri.

Ela era uma imagem de outro herói real jainista, o príncipe Bahubali. Este havia travado um duelo com seu irmão Bharata pelo controle do reino do pai. Porém, no instante da vitória, o príncipe se deu conta da loucura da ambição e da transitoriedade da glória terrena. Bahubali renunciou ao reinado e em vez dele abraçou o caminho do ascetismo. Retirando-se para a selva, meditou durante um ano, de modo que as trepadeiras da floresta se enrolaram em torno de suas pernas e o ataram ao lugar. Nesse estado ele venceu o que acreditava ser os verdadeiros inimigos — suas paixões, ambições, orgulho e desejos — e assim se tornou, segundo os jainistas, o primeiro ser humano a alcançar a moksa, ou libertação espiritual.

O sol acabava de se erguer sobre as palmeiras e uma cerração matinal ainda cobria o terreno. Porém, a fila de peregrinos — de certa distância, pequenas criaturas como formigas contra a superfície da rocha que brilhava como mercúrio fundido ao amanhecer — já subia os degraus que levavam à figura monumental do príncipe de pedra no alto da colina. Durante os últimos mil anos a estátua compacta de ombros largos, encerrada em sua treliça de trepadeiras de rocha, foi o foco de peregrinação nesse Vaticano dos digambaras, ou jainistas “vestidos de céu”.

Os monges digambaras são provavelmente os mais rigorosos de todos os ascetas da Índia. Exibem sua total renúncia ao mundo viajando por ele completamente nus, leves como o ar, como eles o concebem, e límpidos como o céu indiano. Com certeza, entre as muitas pessoas comuns usando *lungis* ou sáris que escalavam lentamente os degraus talhados na rocha havia vários homens nus — monges digambaras a caminho de prestar homenagem a Bahubali. Também havia certo número de monjas digambaras, ou matajis, vestidas de branco, e foi em um templo pouco antes do cume que vi

Prasannamati Mataji pela primeira vez.

Eu tinha avistado a figura miúda, esguia, da monja descalça em seu sári branco transpondo os degraus acima de mim quando comecei a subida. Ela subia rapidamente com um jarro de água feito de casca de coco em uma mão, e um abano de penas de pavão na outra. Enquanto subia, esfregava cada degrau delicadamente com o abano para se certificar de que não pisaria, não feriria nem mataria um único ser vivo em sua subida pela colina — uma das regras estabelecidas de peregrinação para um muni, ou asceta, jainista.

Somente quando cheguei ao Vadegall Basadi, o templo que fica pouco antes do cume, eu a alcancei — e vi que, a despeito da cabeça calva, a mataji era na verdade uma mulher surpreendentemente jovem e chamativa. Tinha olhos grandes, bem separados, pele cor de oliva e um ar de autoconfiança contida que se expressava pelo vigor e facilidade com que ela mantinha a postura. Mas havia também algo triste e pensativo em sua expressão enquanto ela executava os atos de devoção; e isso, combinado à juventude e à beleza inesperadas, fazia com que qualquer um quisesse saber mais sobre ela.

A mataji estava ocupada com suas orações quando entrei no templo pela primeira vez. Depois da luz fraca do lado de fora, o interior parecia quase completamente negro, e precisei de vários minutos para que meus olhos se ajustassem inteiramente à escuridão. Nos pontos cardeais dentro do templo, no início quase invisíveis, havia três imagens de mármore liso e preto dos Tirthankaras jainistas, ou Libertadores. Cada uma delas fora esculpida em posição sentada como o Buda no virasana samadhi, com a cabeça raspada e os lóbulos das orelhas alongados. As mãos de cada Tirthankara estavam em concha, e eles estavam sentados de pernas cruzadas na postura de lótus, impassíveis e concentrados, fechados na mais profunda introspecção e meditação. Thirtankara significa literalmente “vadeador”, e os jainistas acreditam que essas figuras ascéticas heroicas mostraram o caminho para o nirvana, vadeando espiritualmente os rios do sofrimento, e atravessando os oceanos selvagens da existência e renascimento, para criar um lugar de travessia entre o samsara e a libertação.

Diante de cada uma das figuras, a mataji se curvou. Em seguida, pegou um pouco de água do sacerdote presente e a despejou sobre as mãos das estátuas. Ela recolheu a água em um jarro e a usou para sagrar o alto da própria cabeça. Segundo a crença jainista, é bom e meritório que peregrinos expressem sua devoção aos Tirthankaras, mas eles não devem esperar compensações terrenas por tais orações: como seres perfeitos, os vadeadores se libertaram do mundo dos homens e, portanto, não estão presentes nas estátuas — ao contrário, por exemplo, do que acreditam os hindus em relação a suas deidades, consideradas encarnadas nas imagens de templos. O peregrino pode venerar, exaltar, adorar e aprender pelo exemplo dos Thirtankaras, e pode usá-los como foco para suas meditações. Mas, como os vadeadores estão retirados do mundo, eles são incapazes de atender a orações; a relação entre o devoto e o objeto da devoção é inteiramente unilateral. Em sua forma mais pura, o jainismo é quase uma religião ateia, e as imagens muito veneradas dos Tirthankaras nos templos não representam uma presença divina, mas uma profunda ausência divina.

Fiquei intrigado com a dedicação intensa da mataji às imagens, porém, como ela estava concentrada em suas orações, era claro que aquele não seria o momento de interrompê-la, muito menos de conversar com ela. Do templo, ela se dirigiu para o alto da colina para lavar os pés de Bahubali. Lá murmurou silenciosamente as orações matinais aos pés da estátua, circulando o rosário na mão. Em

seguida, deu cinco voltas do circuito parikrama dos peregrinos em torno do santuário e, com a mesma rapidez com que saltara sobre os degraus, dirigiu-se de novo para baixo, com o abano de penas de pavão dando leves pancadas e varrendo cada degrau diante dela.

Foi somente no dia seguinte que pedi, e recebi, autorização para ter uma audiência formal — ou, como os monges a chamavam, darshan — com a mataji na casa de hóspedes do mosteiro; e foi apenas nesse dia, à medida que prosseguimos em nossa conversa, que comecei a compreender o que causava seu ar de inconfundível melancolia.

“Acreditamos que todas as afeições trazem sofrimento”, disse Prasannamati Mataji, depois que conversávamos havia algum tempo. “É por isso que devemos renunciar a elas. Este é um dos princípios essenciais do jainismo — nós o chamamos de aparigraha. Foi por isso que deixei minha família e entreguei meus bens.”

Estávamos conversando no anexo da sala de oração de um mosteiro, e a mataji estava sentada de pernas cruzadas em uma esteira de bambu, ligeiramente elevada sobre um estrado baixo. A parte de cima de seu sári branco cobria, recatadamente, sua cabeça calva. “Durante muitos anos jejuei ou comi no máximo somente uma vez por dia”, ela prosseguiu. “Como outras monjas, muitas vezes senti fome e sede. Tentei mostrar compaixão por todos os seres vivos e evitei todas as formas de violência, paixão ou ilusão. Percorri as estradas da Índia descalça.” Ao dizer isso, a monja passou uma mão sobre a sola dura e calejada de seu pé nu. “Todos os dias sofri a dor de espinhos e bolhas. Tudo era parte de meu esforço para me livrar das últimas ligações a este mundo ilusório.”

“Porém”, ela disse, “ainda tinha uma ligação — embora naturalmente não pensasse nela dessa forma.”

“O que era?”, perguntei.

“Minha amiga Prayogamati”, ela respondeu. “Durante vinte anos fomos companheiras inseparáveis, compartilhando tudo. Para nossa segurança, nós, monjas jainistas, devemos viajar juntas, em grupos ou em pares. Nunca me ocorreu que estava quebrando uma de nossas regras. Porém, devido à minha amizade íntima com ela, criei não apenas uma ligação, mas uma ligação forte — e ela permitiu uma abertura para o sofrimento. Mas só me dei conta disso depois da morte dela.”

Houve uma pausa, e tive de encorajar a mataji para que continuasse. “Nesse estágio da vida nós precisamos de companhia”, ela disse. “Sabe, uma companheira com quem possamos dividir ideias e sentimentos. Depois que Prayogamati deixou seu corpo, senti uma solidão terrível. Na verdade, sinto até hoje. Mas o tempo dela estava determinado. Quando ela ficou doente — primeiro com tuberculose e depois com malária —, sua dor era tão grande que ela decidiu fazer o sallekhana, embora tivesse apenas 36 anos.”

“Sallekhana?”

“É o jejum ritual até a morte. Nós, jainistas, o consideramos o ápice de nossa vida de ascetas. Todos nós ansiamos e trabalhamos por ele como a melhor via para o nirvana. Não apenas as monjas — mesmo minha avó, uma leiga, fez o sallekhana.”

“Você está dizendo que ela se suicidou?”

“Não, não: sallekhana não é suicídio”, ela disse enfática. “É bem diferente. O suicídio é um grande pecado, resultado do desespero. Mas o sallekhana é um triunfo sobre a morte, uma expressão de

esperança.”

“Não entendo”, eu disse. “Se você passa fome até morrer, certamente está cometendo suicídio.”

“De modo algum. Acreditamos que a morte não é o fim, e que a vida e a morte são complementares. Assim, quando se entrega ao *sallekhana*, você adota todo um novo modo de vida — não significa mais que mudar de um quarto para outro.”

“Mas você ainda assim escolhe acabar com a vida.”

“No suicídio a morte é cheia de dor e sofrimento. Mas o *sallekhana* é algo belo. Não contém aflição ou crueldade. Como monjas, nossa vida é pacífica, e a renúncia ao corpo também deve ser pacífica. Você tem os nomes dos *Thirtankaras* nos lábios e se você o fizer lenta e gradualmente, do modo prescrito, não há dor; em vez dela, existe uma pureza suave em todas as privações.

“Em todos os estágios você é guiado por uma *mataji* ou guru experiente. Tudo é planejado com bastante antecedência — quando e onde você renuncia à comida. Alguém é indicado para sentar-se com você e cuidar de você o tempo todo, e todos os membros da comunidade recebem uma mensagem dizendo que você se decidiu por esse caminho. Primeiro você jejua em um dia da semana, depois come apenas em dias alternados: em um dia você ingere comida, no outro jejua. Um a um, você renuncia a diferentes tipos de comida. Você abre mão de arroz, depois de frutas, depois de verduras, depois de sucos, e depois de leite. Por fim bebe apenas água, e depois a toma apenas em dias alternados. Ao final, quando está pronto, você renuncia a ela também. Se fizer tudo gradualmente, não há sofrimento algum. O corpo se resfria, de modo que você pode se concentrar na alma e no apagamento de todo o seu carma ruim.

“Em cada estágio lhe perguntam: você está preparado para prosseguir, tem certeza de que está pronto, tem certeza de que não quer recuar? É muito difícil descrever, mas pode ser muito bonito: a rejeição última de todos os desejos, o sacrifício de tudo. A gente fica rodeada, embalada, pelas companheiras monjas. Sua mente se fixa no exemplo dos *Jinas*.”

Ela sorriu. “Você tem de entender que para nós a morte é muito excitante. Você abraça o *sallekhana* não por desespero com a vida passada, mas para ganhar e alcançar algo novo. É tão excitante quanto visitar uma nova paisagem ou um novo país: sentimos excitação diante de uma nova vida, cheia de possibilidades.”

Eu devo ter parecido surpreso, ou não convencido, porque ela parou e explicou o que queria dizer usando imagens simples. “Quando suas roupas ficam velhas e rasgadas”, ela disse, “você compra novas. Acontece o mesmo com o corpo. Depois dos trinta anos, a cada ano ele se torna mais fraco. Quando o corpo define completamente, a alma ocupa um corpo novo, como um caranguejo ermitão que busca uma nova concha. Porque a alma não define e ao renascer você simplesmente troca as roupas velhas rasgadas e deterioradas por um terno novo elegante.”

“Mas você não deve ter se sentido excitada quando sua amiga a deixou dessa maneira.”

“Não”, ela disse, desanimada. “É difícil para os que ficam.”

Ela se deteve. Por um instante a *mataji* perdeu a serenidade, mas se recuperou.

“Depois que *Prayogamati* partiu, não suportei a perda. Chorei, embora não se espere que o façamos. Todas as emoções são consideradas um obstáculo para se chegar à iluminação. Devemos cultivar a indiferença — mas ainda me lembro dela.”

De novo sua voz falhou. Ela balançou a cabeça devagar. “A ligação ainda existe”, disse. “Não consigo evitá-la. Vivemos juntas durante vinte anos. Como posso esquecê-la?”

O jainismo é uma das religiões mais antigas do mundo, semelhante em muitos aspectos ao budismo e emerso do mesmo mundo clássico e heterodoxo indiano da bacia do Ganges dos primeiros séculos da era cristã. Como o budismo, ele foi em parte uma reação à consciência de casta dos brâmanes e à disposição deles para matar enormes quantidades de animais para sacrifícios nos templos. Porém a fé dos jainistas é ligeiramente mais antiga e a prática, muito mais exigente que a budista. Os ascetas budistas raspam a cabeça; os jainistas arrancam os cabelos pela raiz. Os monges budistas mendigam comida; os jainistas precisam obter comida sem pedi-la. Tudo que podem fazer é sair para *gowkari* — a palavra usada para descrever uma vaca pastando — e sinalizar a fome curvando o braço direito sobre o ombro. Se não conseguirem comida antes do anoitecer, vão para a cama com fome. São proibidos de aceitar ou manusear dinheiro.

Na Índia antiga, os monges jainistas também eram celebrados pela recusa em se lavar, e, como os monges coptas no Egito, faziam uma equivalência entre a falta de preocupação com a aparência e a pureza interior. Uma inscrição antiga em Sravanabelagola se refere com admiração a um monge tão repugnante pela sujeira que ele “parecia usar uma armadura preta bem justa”. Hoje os monges podem se esfregar com uma toalha úmida e lavar as túnicas a intervalos de algumas semanas; mas banhar-se em tanques, em água corrente ou no mar ainda é rigorosamente proibido, como o é também o uso de sabão.

Diferente do budismo, a religião jainista nunca se difundiu para além da Índia, e, embora um dia tenha sido uma fé popular e poderosa no subcontinente, patrocinada pelos príncipes de uma sucessão de dinastias decanis, hoje restam apenas 4 milhões de jainistas, que estão em grande parte limitados aos estados do Rajastão, Gujarat, Madhya Pradesh e Karnataka. Fora da Índia, a religião mal existe, e em contraste com o budismo é quase desconhecida no Ocidente.

A palavra Jain deriva de Jina, que significa libertador ou conquistador espiritual. Os Jinas ou Tirthankaras — vadeadores — eram 24 professores humanos; cada um deles descobriu como escapar do eterno ciclo de morte e renascimento. Por meio de seu heroico tapasya — práticas de ascetismo corporal —, eles adquiriram um conhecimento onisciente e transcendente que lhes revelou a natureza da realidade do grande teatro do universo, em todas as dimensões. O mais recente deles, segundo os jainistas, foi a figura histórica de Mahavira (599-529 a.C.) — o Grande Herói —, um príncipe de Magadha, no Bihar moderno, que renunciou ao mundo aos trinta anos para se tornar pensador e asceta nômade.

Mahavira elaborou para os seguidores um sistema cosmológico complexo que os jainistas ainda comentam, 2600 anos depois. Como em outras doutrinas religiosas indianas, eles acreditam em uma alma imortal e indestrutível, ou jivan, e que a soma das ações de uma pessoa determina a natureza do futuro renascimento. Porém, os jainistas diferem dos hinduístas e budistas de muitas maneiras. Eles rejeitam a ideia hinduísta de que o mundo foi criado ou destruído por deuses onipotentes, e zombam das pretensões dos brâmanes, que acreditam que a pureza ritual e os sacrifícios nos templos podem

levar à salvação. Como um monge jainista explica a um grupo de brâmanes hostis em uma das mais antigas escrituras jainistas, o sacrifício mais importante para os jainistas não é um puja, ou ritual, mas o sacrifício do próprio corpo: “A austeridade é meu fogo sacrificial”, diz o monge, “e minha vida é o lugar onde arde o fogo. O esforço físico e mental é a concha para minha oferenda, meu corpo é o combustível de esterco para o fogo, e as ações, minha lenha. Dou uma oferenda louvada pelos sábios profetas que consiste em comedimento, esforço e tranquilidade”.

Crucialmente, os jainistas diferem tanto dos hinduístas quanto dos budistas em sua compreensão do carma, que para as outras crenças significa simplesmente o fruto de nossas ações. Os jainistas concebem o carma como uma substância material delicada que se liga fisicamente à alma, poluindo e obscurecendo seu potencial de felicidade, tornando-a pesada de orgulho, ódio, ilusão e avidez, impedindo-a de atingir seu destino último no cume do universo. Para alcançar a libertação final, devemos viver a vida de modo a evitar o acúmulo de mais carma, enquanto limpamos o carma acumulado em vidas anteriores. O único modo de fazê-lo é abraçar a vida de ascetismo e seguir o caminho da meditação e da autoanulação rigorosa ensinada pelos Tirthankaras. Devemos abraçar uma vida de renúncia ao mundo, de desapego, e uma forma extrema de não violência.

A jornada da alma acontece em um universo concebido de um modo diferente de qualquer outro credo. Para os jainistas, o universo tem a forma de um corpo humano cósmico gigante. Acima do corpo existe um dossel que contém as almas libertadas e aperfeiçoadas — siddhas — que, como os Tirthankaras, escaparam do ciclo de renascimentos. No alto do corpo, ao nível do peito, fica o mundo celestial superior, a morada venturosa dos deuses.

No nível da cintura fica o mundo do meio, onde os seres humanos moram, em uma série de anéis concêntricos de terras e de oceanos. A massa central de terra deste mundo — o continente da Macieira Cor-de-Rosa — é limitada pelo poderoso Himalaia, situado no interior de muralhas de diamantes. Em seu centro, o *axis mundi*, fica o santuário divino dos Jinas, o monte Meru, com seus dois sóis e duas luas, seus parques e florestas e seus bosques de árvores que realizam desejos. Adjacente a ele, mas ligeiramente para o sul, fica o continente de Bharata, ou Índia. Ali se encontram as grandes capitais dos principados, cercadas por lagos ornamentais cheios de flores de lótus.

Abaixo do disco fica o mundo infernal dos jainistas. Lá, as almas que cometeram grandes pecados vivem como seres do inferno em um estado de calor terrível, sede insaciável e dor sem fim, sob a guarda de um grupo de carcereiros malignos e semidivinos, os asuras, que se opõem fortemente ao darma dos Tirthankaras.

Neste mundo, não há deuses criadores: dependendo de suas ações e carma, uma alma pode reencarnar como um deus, porém, ao final, quando sua reserva de mérito se exaure, o deus deve passar pela agonia da morte e da queda do céu, para renascer como mortal no mundo do meio. O mesmo é verdade para as criaturas do inferno. Uma vez que pagaram por meio do sofrimento pelas suas ações, elas podem se elevar para renascer no mundo do meio e novamente iniciar o ciclo de morte e renascimento — dependendo de seu carma, como seres humanos, animais, plantas ou criaturas minúsculas invisíveis do ar. Como os deuses caídos, antigas criaturas do inferno podem também aspirar à conquista da moksa, a libertação final da alma da existência e do sofrimento terreno. O próprio Tirthankara Mahavira, o Grande Herói, passou um tempo como criatura do inferno, depois como um

leão, antes de se elevar à condição humana e assim encontrar o caminho para a iluminação. Somente seres humanos — não os deuses hedonistas — podem alcançar a libertação, e a via para ela é a renúncia completa ao mundo e suas paixões, seus desejos e apegos, para se tornar um asceta jainista. Como tal, o monge ou monja deve abraçar as Três Joias, a saber, o conhecimento correto, a fé correta e a conduta correta, e assumir cinco votos: não violência, não inverdade, não roubo, não sexo, não apegos. Eles perambulam pelas estradas da Índia, evitando todo ato de violência, por menor que seja, e meditando sobre as grandes questões, pensando na ordem e no propósito do universo, e procurando vadear os locais de travessia que levam por meio do sofrimento à salvação. Para os jainistas, portanto, ser um asceta é um chamado maior do que ser um deus.

Trata-se de uma religião estranha, austera e em certos aspectos muito dura; mas este, explicou Prasannamati Mataji, é exatamente o ponto.

Às dez horas, todos os dias, Prasannamati Mataji come sua única refeição diária. No meu terceiro dia em Sravanabelagola, fui ao *math*, ou mosteiro, para assistir ao que se revelou ser tanto um ritual quanto um café da manhã.

A mataji, envolta como sempre em seu sári de algodão branco sem costura, estava sentada de pernas cruzadas sobre uma banquetta baixa de madeira elevada sobre um estrado de madeira no centro de um recinto vazio. Atrás dela, seu leque e o pote de água de coco estavam apoiados na parede. Na frente, cinco ou seis leigas jainistas de classe média, de sári, se agitavam com pequenos baldes de arroz, *dal* e grão-de-bico *masala*, preocupadas em servir a mataji, que tratavam com extrema deferência e respeito. A mataji, porém, estava sentada com os olhos baixos, sem olhar para elas a não ser de esguelha, aceitando sem comentários o que lhe ofereciam. Havia um completo silêncio: ninguém falava; toda comunicação acontecia por meio de gestos de mãos, acenos e dedos apontados.

Quando me aproximei da porta, a mataji fez um sinal com a palma erguida para que eu ficasse onde estava. Uma das mulheres explicou que, como eu não tomara um banho ritual, e provavelmente comeria carne, deveria ficar fora. Com o notebook na mão, observei pela porta aberta.

Durante uma hora a mataji comeu devagar e em completo silêncio. As mulheres esperavam que ela assentisse e, em seguida, com uma longa colher, punham um pouco de comida em suas mãos expectantes em concha. Ela revirava cada pedaço cuidadosamente com o polegar da mão direita, procurando um fio de cabelo perdido, ou um inseto alado, ou uma formiga, ou qualquer ser vivo que pudesse ter caído na comida estritamente vegetariana, tornando-a impura. Caso encontrasse alguma coisa, explicou uma das leigas, as regras eram claras: ela devia jogar a comida no chão, rejeitar a refeição inteira e jejuar até as dez horas da manhã seguinte.

Depois de terminar as verduras, uma das auxiliares da mataji verteu uma pequena colher de chá de *ghee* em seu arroz. Quando uma mulher ofereceu uma colher adicional de *dal*, um balanço sutil da cabeça da monja indicou que ela havia terminado. Em seguida verteu-se água fervida, ainda quente, de uma xícara de metal nas mãos em concha da mataji. Ela bebeu um pouco e esfregou o conteúdo de mais uma xícara em volta da boca. Limpou os dentes com o dedo e lavou as gengivas com água antes de cuspi-la em uma cuspidreira. Depois disso, ela estava pronta. A mataji se levantou e abençoou

formalmente as mulheres com o abano de penas de pavão.

Quando todo o ritual da refeição silenciosa havia terminado, a mataji me levou para a sala de recepção da casa de hóspedes do mosteiro. Lá, sentou-se de pernas cruzadas sobre uma esteira de vime diante de uma escrivaninha baixa. Sobre ela estavam os dois volumes de escrituras que a monja estava estudando e sobre os quais ela escrevia um comentário. Em uma mesa semelhante na extremidade da sala estava sentado um homem nu — o maharaj do *math*, silenciosamente absorto em sua escrita. Acenamos com a cabeça um para o outro, e ele voltou ao trabalho. Ele estava lá, imaginei, para acompanhar a mataji durante nossa conversa: era proibido para ela ficar a sós em uma sala com um homem que não fosse seu guru.

Quando se acomodou, a mataji começou a me contar a história de como ela havia renunciado ao mundo e por que decidira passar pelo ritual da iniciação, ou diksha, como monja jainista.

“Nasci em Raipur, Chattisgarh, em 1972”, disse a mataji. “Naqueles dias meu nome era Rekha. Meus familiares eram comerciantes ricos. Eles gostavam do Rajastão, mas se mudaram para Chattisgarh por razões comerciais. Meu pai tinha seis irmãos e nós vivíamos como uma família unida, todos na mesma casa. Meus pais tiveram dois meninos antes do meu nascimento, e por três gerações não nasceram meninas na família. Fui a primeira, e todos eles me amavam, ainda mais porque eu era tida como uma menininha bonita e animada, e tinha a pele muito clara e cabelos pretos densos, bem compridos.

“Eu era paparicada por todos eles e meus tios competiam para me mimar. Gostava muito de *rasgulla* e *pedha* [doces de leite], e todos os tios me traziam caixas de doces. Se eu estivesse dormindo quando chegavam do armazém, eles me acordavam para dar os doces, ou por vezes um grande pote de *gulab jamun* doce, xaroposo. Todos os meus desejos eram realizados e eu era a preferida de todos. Ninguém me batia ou disciplinava, nem mesmo de brincadeira. Na verdade, não me lembro de uma única vez que meus pais tenham erguido a voz, muito menos me batido.

“Era uma infância muito feliz. Eu tinha duas grandes amigas — uma era jainista da seita rival svetambara, a outra, uma garota brâmane, e seus pais também eram comerciantes de tecidos. Assim, brincávamos com nossas bonecas, e nossas famílias faziam com que os alfaiates desenhassem sáris e *salwars* elaborados para elas. Quando ficamos um pouco mais velhas, meus tios nos levavam ao cinema. Eu amava Rekha, porque essa atriz tinha o mesmo nome que eu, e o ator Amitabh Bachchan, porque ele era o herói número um naquela época. Meu filme favorito era *Coolie*.

“Então, quando tinha cerca de treze anos, fui levada ao encontro de um monge chamado Dayasagar Maharaj — o nome significa Senhor do Oceano da Compaixão. Ele era um antigo pastor que recebera a diksha quando era um menino de apenas dez anos, e à época tinha um profundo conhecimento das escrituras. Ele tinha vindo a Raipur para fazer seu chaturmasa — a pausa da monção em que os jainistas são proibidos de andar, pois poderiam matar acidentalmente a vida invisível que habita as poças. Assim, durante três meses o maharaj estaria em nossa cidade e todos os dias ele costumava pregar e ler para as crianças. Ele nos falou de como poderíamos viver uma vida pacífica e sobre como deveríamos evitar ferir outros seres vivos: o que deveríamos comer e como deveríamos coar a água para evitar beber criaturas muito pequenas para serem vistas. Fiquei muito impressionada e comecei a refletir. Não

demorou muito para eu decidir que queria ser como ele. Suas palavras e ensinamentos mudaram completamente minha vida.

“Passadas algumas semanas, decidi desistir de comer depois do anoitecer e também desisti de comer qualquer planta que crescesse debaixo da terra: cebola, cenoura, alho e todos os vegetais que fossem raízes. Eles são proibidos aos monges jainistas, uma vez que morrem ao serem desenraizados — podemos comer apenas plantas como o arroz, que sobrevive após a colheita do grão.

“Quando também desisti de leite e açúcar mascavo — duas coisas que eu amava —, como um modo de controlar meus desejos, todos tentaram me dissuadir, em especial meu pai, que uma vez tentou me alimentar à força. Eles achavam que eu era jovem demais para embarcar nesse caminho, e todos queriam que eu fosse a bonequinha da casa. Não era o que eu queria.

“Quando tinha catorze anos, anunciei que queria me juntar à sangha — a comunidade jainista de que meu maharaj fazia parte. De novo minha família se opôs, dizendo que eu era apenas uma garota e que não deveria me preocupar com tais coisas. Porém, por fim, quando insisti, eles concordaram em que eu partisse por um par de semanas nas férias escolares para estudar o darma, esperando que eu seria levada a desistir pela dureza da vida da sangha. Eles também insistiram em que alguns empregados da família me acompanhassem. Mas a vida da sangha e os ensinamentos que ouvi foram para mim uma revelação. Uma vez acomodada, simplesmente me recusei a voltar. Os empregados fizeram o possível para me persuadir, mas resisti com tudo e os empregados tiveram de voltar sem mim.

“Por fim, depois de dois meses, meu pai chegou para me buscar. Ele me disse que um de meus tios havia tido um filho, e que eu deveria ir para casa, pois haveria uma grande celebração familiar. Concordei em ir, mas somente se ele promettesse que depois me levaria de volta à sangha. Meu pai prometeu, mas na celebração todos os meus parentes insistiram em que eu era muito jovem e que não deveria voltar. Fiquei com minha família durante um mês, e depois insisti em que eles me levassem de volta. Eles se recusaram. Assim, durante três dias fiquei sem comer — não tomei nem mesmo uma gota de água. O clima em casa estava muito ruim. Havia muita pressão e todos estavam muito bravos, e me chamaram de teimosa e fria. Mas no terceiro dia cederam e me levaram de volta à sangha.

“Eles se mantiveram em contato bem de perto, enviando dinheiro e roupas e pagando pelas minhas peregrinações. Sabiam que meu guru cuidaria bem de mim e acho que de certa forma estavam felizes com minha escolha de um caminho devoto; mas em seus corações ainda não queriam que eu recebesse a diksha por inteiro. Eu, por outro lado, estava feliz na sangha e sabia que optara pelo caminho correto. Quando você come uma manga, tem de jogar fora a semente. O mesmo é verdade para nossa vida como munis. Por mais que você seja ligado à sua família e às coisas deste mundo, por mais que se esforce, ao final você terá de deixá-la para trás. Simplesmente não pode levá-la com você. Por mais poderoso que seja, por mais que seja instruído, por mais que você ame sua mãe e seu pai, ainda assim você terá de ir embora. Os prazeres mundanos e a felicidade da vida familiar são igualmente temporários. Não há escapatória. O nascimento e a morte são inevitáveis; ambos estão além de nosso controle.

“Como uma criança pequena que vai à escola e depois cresce para se tornar adulta, ou como uma pequena manga que se torna cada vez maior, muda de cor e amadurece, assim o envelhecimento e a morte são inerentes à nossa natureza. Não temos escolha. Cada um de nós nasce, passa pela infância, se

torna adulto, envelhece e morre. Trata-se de um processo natural e não há como recuar, ao menos até a próxima vida. Só resta aceitar os fatos e abraçar o caminho jainista de conhecimento, meditação e penitência como a única maneira de nos libertar desse ciclo. Trata-se da única forma de se alcançar o absoluto.

“Depois de passar algum tempo com a sangha, senti que havia compreendido isso tudo e que vivia da melhor forma possível. Quanto mais você leva uma vida boa, mais claras e aguçadas se tornam suas ideias sobre essas coisas — você começa a ser capaz de penetrar através das ilusões do mundo e de ver as coisas como elas verdadeiramente são. De súbito me pareceu que, embora eu amasse meus familiares, eles estavam interessados apenas em ganhar dinheiro e em exhibir a fortuna — receio que muitos jainistas leigos sejam assim.

“Se você fecha a porta, você não consegue ver; abra-a um pouco e tudo fica claro. Como a semente queimada que não germina, uma vez que renuncia ao mundo você não será sugado pelo redemoinho do samsara. Eu tinha clareza de que minha ação estava correta. Também descobri que seguir essa via espiritual trazia felicidade nessa vida — algo que na verdade eu não esperava.

“Para mim, a sangha era em si como um renascimento, uma segunda vida. Eu não sentia saudade real de minha casa nem desejo de voltar à vida antiga. Os gurus me ensinaram a viver de uma forma nova: a sentar como uma monja jainista, a ficar de pé, a falar, a dormir. Tudo me foi ensinado de novo, do começo. Eu me sentia feliz com a nova vida; tinha certeza de que estava no caminho para a salvação, e não era mais desviada pelo mundo exterior. Sabia que havia feito a coisa certa e, embora não quisesse ferir a família, sentia apenas tristeza por ter perdido tanto da minha vida.

“Seja como for, eu de fato não tinha tempo para me preocupar. Nosso guruji se certificava de que estávamos completamente ocupados com palestras, estudos, aulas e viagens. O tempo todo, entre os dias de caminhada, nossas lições de sânscrito e prácrito prosseguiam. Descobri que amava o sânscrito — amava sua complexidade e perfeição — e depois de algum tempo aprendera o suficiente para ler algo de literatura e escrituras jainistas nas línguas originais. Éramos encorajados a continuar com os estudos e a aquisição de conhecimento até que nos livrássemos das derradeiras ilusões do samsara. Venho estudando há 24 anos e ainda tenho muito para aprender.

“Nos primeiros anos, também começamos a aprender a meditar. Nosso guru nos treinava para que acordássemos às três da manhã e, nos dias em que não estávamos viajando, passávamos o início da manhã — a hora mais pacífica do dia — em meditação, lutando pelo autoconhecimento. Fomos treinados a pensar nos 24 Tirthankaras, a visualizá-los, e a contemplar em nossos corações seus atributos, suas vidas e as decisões que tomaram. Mostraram-nos como sentar na posição completa de lótus — a padmasana — de olhos fechados. Minha competência nos estudos aumentava: primeiro estudei as escrituras sânscritas, depois durante a meditação relembrava o que tinha lido em uma tentativa de visualizar o que estudara. Como uma aranha tecendo uma teia, a meditação requer paciência para ser aprimorada. Uma vez que você sabe tudo sobre os Tirthankaras, não é difícil imaginá-los. É como quando uma criança aprende a andar de bicicleta: à medida que anda, ela domina a arte, até que acaba por não perceber que está andando de bicicleta. Mas, como no caso dela, os primeiros passos podem ser muito difíceis e desencorajadores.

“Aprender as escrituras, aprender prácrito e sânscrito, aprender a meditar, aprender a aceitar o

tapasya — são processos muito lentos. Quando você semeia uma semente, tem de esperar que ela cresça e se transforme em uma árvore e dê frutos — um coqueiro não dá frutos durante muitos anos. Acontece o mesmo conosco. Há muito tempo entre a semeadura e a colheita. Você não semeia a semente e espera ter frutos no dia seguinte. Com nosso tapasya, com a privação que passamos, não esperamos recompensas imediatas, ou mesmo recompensas nesta vida. Talvez as recompensas venham somente muitas vidas adiante, no futuro.

“Como os Tirthankaras, devemos ter fé no caminho jainista: a fé é tudo. Pois sem o conhecimento espiritual que a fé jainista contém jamais alcançaremos a libertação. O conhecimento espiritual é como o *ghee* — manteiga clarificada — no leite: você não o vê, de modo que de início tem de acreditar que ele está lá. Somente quando aprende as técnicas apropriadas, pode colher os benefícios integrais do potencial do leite: você deve aprender a repartir o leite em coalhos, em seguida a bater os coalhos e por fim a aquecer a manteiga para obter o *ghee*. O sol está sempre lá, ainda que as nuvens o cubram. Da mesma forma, a alma busca alcançar a libertação, ainda que esteja sobrecarregada pelo pecado, pelo desejo e pelos apegos. Ao seguir o caminho jainista, a nuvem pode ser eliminada e o *ghee* pode ser obtido do leite. Sem o darma jainista você é uma alma atormentada e não pode conhecer a felicidade duradoura. Mas com um guru que lhe mostra o caminho correto e lhe ensina a natureza verdadeira da alma, tudo pode mudar.

“Ao seguir o darma jainista, ao viver uma vida cheia de boas ações, você pode gradualmente apagar o carma ruim. E, se tiver sorte, e persistir na busca desse objetivo, você pode por fim alcançar a moksa.

“Ao final de dois anos com a sangha”, prosseguiu Prasannamati Mataji, “finalmente decidi que receberia a diksha. No mês de novembro seguinte meu cabelo foi arrancado pela primeira vez — trata-se do primeiro passo, um teste de seu compromisso, porque, se você não suporta a dor do arrancamento do cabelo, não está pronto para o passo seguinte. Naquele dia, jejuei, e naquela noite uma das principais matajis da sangha aplicou a cinza de esterco de vaca. Ela age como um antisséptico natural quando você sangra e evita que a mão escorregue durante o arrancamento.

“Eu tinha cabelos longos, espessos, muito bonitos, e como ainda era muito jovem meu guru quis cortá-los com tesoura e depois me raspar a cabeça com uma navalha, para não me causar tanta dor. Mas insisti e disse que não teria mais como recuar. Eu era uma garota muito obstinada: o que tinha vontade de fazer eu fazia. Assim, eles concordaram com meu desejo. Acho que todos ficaram surpresos com minha inflexibilidade e determinação.

“O ritual todo levou quase quatro horas e foi muito doloroso. Procurei evitar, mas não consegui deixar de chorar. Não contei minha decisão a meus pais, pois sabia que eles procurariam me deter, porém de alguma forma eles souberam e vieram às pressas. Quando chegaram, a cerimônia estava quase terminada. Quando viram minha cabeça calva, e sangue e feridas por todo o couro cabeludo onde antes havia cabelo, minha mãe gritou e meu pai irrompeu em lágrimas. Souberam, naquela hora, que eu jamais recuaria deste caminho. Depois disso, sempre que a sangha chegava em uma aldeia, o maharaj me exibia: ‘Veja’, ele dizia. ‘Embora seja tão jovem, ela é muito determinada e faz o que mesmo um velho hesitaria em fazer.’

“Foi por essa época que encontrei minha amiga Prayogamati. Um dia, aconteceu de nossa sangha entrar em sua aldeia e, como o pai dela era um comerciante rico que morava em uma casa muito grande, ele nos convidou para nos hospedarmos ali. Prayogamati tinha a mesma idade que eu, quinze anos, uma garota bonita, frágil, sensível, e descia todos os dias ao nosso quarto para falar conosco. Rapidamente nos tornamos próximas e conversávamos até tarde da noite. Ela ficou fascinada pela minha vida com a sangha, e eu nunca tinha encontrado alguém que parecia me entender como ela, alguém que compartilhava todas as minhas crenças e ideais. Ela estava para ficar noiva do filho de um rico negociante de diamantes em uma união que havia sido arranjada, mas me contou que na verdade estava muito mais interessada em receber a diksha. Também sabia que sua família não permitiria que ela o fizesse.

“Passada uma semana, deixamos a aldeia, partindo a pé para a cidade seguinte antes do alvorecer. Naquela noite, Prayogamati pegou dinheiro emprestado da mãe, dizendo que queria ir a um circo. Em vez disso, pegou duas mudas de roupa e tomou um ônibus. Tarde da noite, ela nos encontrou e pediu que o maharaj a aceitasse. A família dela se deu conta do que havia acontecido, e seu pai e irmãos foram até lá e lhe imploraram que voltasse, mas Prayogamati se recusou, e nosso guruji disse que a decisão cabia a ela. Desde então ficamos juntas por vinte anos. Recebemos a diksha juntas, viajamos juntas, comemos juntas e passamos nosso chaturmasa da monção juntas. Logo nos tornamos muito próximas.

“A não ser no chaturmasa, somos proibidos de ficar por muito tempo no mesmo lugar, para que não nos apeguemos a ele. Assim, era comum dormirmos cada noite em um lugar diferente, e nossa vida juntas era muito variável. Em algumas noites ficávamos na casa de um homem rico, outras vezes em uma escola, ou em um *dharamsala*, ou em uma caverna ou na selva. Os jainistas consideram uma grande honra nos hospedar e os hindus também vêm para o darshan, a bênção de ver um líder religioso. Assim, se não há uma casa jainista disponível, os hindus sempre se alegram em nos acolher. Não podemos comer alimentos cozidos por hindus, mas podemos pegar seus ingredientes crus e cozinhá-los nós mesmos.

“As pessoas pensam que nossa vida é dura, e naturalmente ela é, em muitos aspectos. Mas sair para o mundo desconhecido e confrontá-lo sem uma única rupia no bolso significa que diferenças entre ricos e pobres, instruídos e iletrados desaparecem e emerge uma humanidade comum. Como nômades, nós, monges e monjas, somos livres das sombras do passado. A vida nômade, sem posses materiais, liberta a alma. Existe uma sensação maravilhosa de leveza, vivemos cada dia como ele se oferece, sem sentimento de propriedade, sem peso nem carga. A viagem e o destino se fundem, o pensamento e a ação se fundem, até que parecemos nos mover como um rio na direção do desapego completo.

* * *

“Moramos dessa maneira durante quatro anos inteiros antes de chegar a hora em que Prayogamati e eu receberíamos a diksha — muito mais do que imaginávamos ou esperávamos. Mas nossas duas famílias disseram: ‘Deixem nossos outros filhos se casarem primeiro’. Nós duas concordamos, porque não queríamos perturbar nossos pais mais do que já havíamos feito. Mas viemos para cá, para Sravanabelagola, e fizemos um voto diante de Bahubali, prometendo que, tão logo os casamentos nas

famílias se realizassem, receberíamos a diksha. O casamento de meu irmão aconteceu em janeiro do quarto ano, e por fim, em março, o dia da diksha chegou.

“Nosso maharaj e as matajis vestiram minha amiga e eu como noivas. Usávamos roupas idênticas, joias e *mehndi* [ornamentos de henna pintados nas mãos]. Nós éramos parecidas e as pessoas frequentemente nos confundiam. Durante a infância nunca usei joias, apenas um relógio e uma corrente de ouro no pescoço. Mas para a diksha usamos joias e diamantes e depois fomos levadas em uma carruagem através de treze aldeias próximas da *haveli* de nossas famílias em Karavali, no distrito de Udaipur. À nossa frente seguiam tocadores de tambor e trompetistas e homens batendo címbalos, e à medida que passávamos atirávamos arroz e dinheiro para a multidão. Todos os dias dávamos comida às pessoas — às vezes alimentávamos uma aldeia inteira, outras vezes apenas distribuíamos doces, tâmaras e açúcar mascavo. Durante um mês todo isso prosseguiu até que nos sentimos nauseadas com toda aquela exibição. Ficamos surpresas, pois esse era o dia pelo qual havíamos esperado: durante três anos tínhamos adiado a cerimônia, e agora tudo o que desejávamos era que terminasse e que voltássemos para a estrada.

“Porém o dia da diksha propriamente dito fez com que tudo valesse a pena. E penso realmente que foi o dia mais feliz da minha vida. Nossos pais vieram, bem como todos os nossos parentes. Foi um acontecimento público imenso — 20 mil pessoas se reuniram, e foi impossível controlar a multidão.

“No último dia, o da cerimônia da diksha, Prayogamati e eu jejuamos: nada de comida e nenhuma gota de água passou pelos nossos lábios. Levantamos muito cedo e oferecemos comida ao nosso maharaj, depois saímos da casa e caminhamos para o palco onde a cerimônia se realizaria. Na quinzena anterior tínhamos ido a todos os lugares de carruagem ou no dorso de elefantes; agora, porém, estávamos de volta aos nossos pés. Quando chegamos ao palco, fizemos nossas orações em louvor dos Tirthankaras e depois pedimos permissão formal do maharaj para receber a diksha. Ele consentiu, e em meio ao som de muitos trompetes fomos levadas do palco.

“Então chegou o momento de nos despedirmos das famílias. Atamos *rakhis* nos pulsos de nossos irmãos — uma demonstração final de amor fraterno — antes de nos despedirmos. Depois disso, esperava-se que nossa relação de irmãos terminasse — eles seriam como estranhos para nós. Em seguida nos despedimos de nossos pais; nós nos abraçamos e nos dissemos adeus. Depois disso, eles não eram mais nossos pais — seriam como qualquer membro da sociedade. Todos choramos, mas creio que nossos pais estavam orgulhosos de nós: ter um monge ou uma monja na família significa uma grande bênção em nossa comunidade. E, afinal, tínhamos deixado as famílias havia vários anos, de modo que para eles a mudança não foi grande. Na mente deles, tínhamos recebido a diksha muitos anos antes.

“Após a despedida, fomos levadas para a cerimônia de arrancamento dos cabelos. Dessa vez nós mesmas tivemos de executá-la, o que era muito mais difícil. Depois que terminou — levou apenas meia hora, pois nossos cabelos já estavam curtos —, tomamos um banho sagrado em uma barraca *shamiana*. Fomos despidas e lavadas por outras matajis em uma mistura de leite, *ghee*, cúrcuma e *atta*, e a seguir tomamos um banho final com água. Para nós, foi como um batismo. Quando saímos, recebemos túnicas de tecido branco. Nossos ornamentos foram retirados, um a um, como símbolo de nosso sacrifício.

“Então fomos reconduzidas ao palco e dissemos nossos novos nomes. Eu não era mais Rekha; pela

primeira vez na vida me chamaram de Prasannamati Mataji. Pela primeira vez minha amiga era Prayogamati. Em seguida fomos aconselhadas pelo guruji. Ele nos disse claramente o que se esperava de nós: que nunca mais usássemos um veículo, que comêssemos somente uma vez por dia, que não usássemos medicamentos ocidentais, que nos abstivéssemos de emoções, que jamais feríssemos um ser vivo. Ele nos disse que não deveríamos reagir a ataques, não deveríamos mendigar, chorar, reclamar, exigir, sentir superioridade, que deveríamos aprender a não nos inquietar com coisas ilusórias. Ele nos disse que deveríamos ser leões que matavam o elefante do desejo sexual. Ele nos disse que deveríamos cultivar uma repulsa pelo mundo, e um desejo profundo de libertação e salvação. E ele nos falou de toda espécie de dificuldades que deveríamos estar preparadas para suportar: fome, sede, frio, calor, pernilongos. Eles nos advertiu de que nada seria fácil.

“Em seguida ele nos entregou o pote de água e o abano de penas de pavão, símbolo de nosso compromisso com a não violência, e fomos levadas do palco pela última vez. Em nossa nova posição como munis, fomos conduzidas em meio à multidão de pessoas que pediam, todas, nossa bênção.

“Passamos a noite no teto da casa em que nos hospedávamos. Na manhã seguinte, levantamos antes do amanhecer e comemos — havíamos jejuado durante todo o dia anterior. Depois, sem avisar ninguém, nos esgueiramos e fomos embora. Procuramos as indicações que apontavam na direção de Gujarat e começamos a caminhar.

“Somente nessa hora começamos de fato a vida de nômades como monjas plenamente ordenadas.”

“Todos haviam nos avisado sobre a dificuldade desse modo de vida”, disse Prasannamati Mataji. “Mas, na verdade, tínhamos deixado tudo voluntariamente, de modo que não ansiávamos pelo mundo que ficara para trás. Nem um pouco. Acontece o mesmo quando uma garota se casa e tem de renunciar à infância e à casa dos pais: se ela o faz em troca de algo que de fato deseja, a ocasião não é triste, mas alegre. Sem dúvida, para Prayogamati e para mim aquele foi um período muito feliz de nossas vidas, talvez o mais feliz. Todos os dias caminhávamos e descobríamos um lugar novo.

“Caminhar é muito importante para nós, jainistas. O Buda se iluminou sentado debaixo de uma árvore, mas nosso grande Tirthankara, Mahavira, se iluminou enquanto caminhava. Acreditamos que caminhar é uma parte importante de nosso tapasya. Não usamos carros ou outro veículo, em parte porque viajar tão rápido pode matar muitos seres vivos, mas em parte também porque temos duas pernas, e caminhar representa a velocidade certa para os seres humanos. Andar rearranja os problemas e angústias e acalma as preocupações. Viver de um dia para o outro, de inspiração em inspiração, muito do que aprendi como jainista veio do caminhar. Às vezes mesmo em sonhos estou caminhando.

“Nosso guru nos ensinou a caminhar como jainistas. Ao caminhar, bem como ao meditar sobre a terra e as escrituras, e ao pensar na finalidade da vida, fomos ensinadas a nos concentrar em não tocar ou esmagar nenhum ser vivo. Precisamos ter consciência de cada passo e aprender a olhar quatro passos adiante. Se houver uma única formiga em nosso caminho, devemos estar prontos para saltar ou desviar. Pela mesma razão, devemos evitar pisar sobre plantas verdes, orvalho, lama, barro ou teias de aranha — quem sabe que formas de vida eles podem conter?

“Não ferir nenhum ser vivo e proteger o darma é de fato o coração e a alma do darma. Acreditamos

que há algo de *paramatma* — espírito de Deus — em todas as criaturas, mesmo nas que são pequenas demais para serem vistas. Muito de nossa disciplina inclui beber apenas água filtrada, comer somente à luz do dia para que vejamos realmente o que estamos comendo. Ao final de cada caminhada, fazemos um ritual especial para pedir perdão por qualquer criatura que tenhamos ferido inadvertidamente.

“Mas foi enquanto caminhava que Prayogamati começou a notar que sua saúde estava enfraquecendo. Porque ela tinha dificuldade para me acompanhar, percebemos que havia algo de errado com suas articulações. Ela começou a ter uma dificuldade real para caminhar, e ainda maior para se sentar ou ficar de cócoras.

“Ao longo de dez anos a condição dela piorou: ao final, ela sentia dor até para se mexer, e tinha dificuldade para se movimentar ou se sentar. Assim, certa tarde ela estava estudando as escrituras em um mosteiro no sul de Karnataka quando começou a tossir. A tosse piorou cada vez mais e ela começou a emitir um som profundo, como quem queria vomitar. A essa altura, quando tirou a mão da boca, ela descobriu coberta de sangue. Depois disso, não aconteceu mais nada durante uma semana, mas em seguida ela passou a tossir sangue regularmente. Às vezes, uma quantidade pequena — o suficiente apenas para que a boca ficasse vermelha —, em outras ocasiões ela tossia o bastante para encher uma pequena xícara de chá ou uma tigela.

“Imaginei de imediato que fosse tuberculose, e recebi uma permissão especial de nosso guruji para levá-la a um médico. A medicina ocidental é proibida para nós, pois muito dela é feito de animais mortos, ou pela tortura de animais durante as pesquisas. Mas, dada a gravidade da situação, o guruji concordou em autorizar que um médico ocidental a visse, embora ele insistisse que ela poderia receber somente medicamentos feitos de ervas e apenas no horário da refeição diária.

“Prayogamati se manteve bem calma e por muito tempo esperou que se recuperaria. Mesmo depois que ficou evidente que o problema era bem sério, ela permaneceu calma e serena. Acho que sempre era eu a mais preocupada. Ela continuava me assegurando que se sentia melhor e que seu problema não era sério; mas na verdade não era preciso ser médico para ver que sua saúde se deteriorava rapidamente.

“Seu sistema digestivo foi afetado, a tosse sanguinolenta continuou, e depois de algum tempo ela começou a eliminar sangue ao fazer as abluções. Por fim obtive permissão para levá-la a um hospital, onde a submeteram a uma ressonância magnética e a um exame de sangue completo. Ela foi diagnosticada como portadora de síndrome de Cox — tuberculose avançada do sistema digestivo. Disseram que a hemoglobina estava muito baixa e que suas chances não eram boas. Um médico disse que se tivéssemos ido ao hospital antes eles poderiam ter ajudado, mas tínhamos deixado que ficasse tarde demais.

“No mesmo dia Prayogamati decidiu abraçar o *sallekhana*. Disse que preferiria entregar o corpo a deixar que o tirassem dela. Que desejava morrer voluntariamente, olhando a morte de frente e abraçando-a, a deixar que a morte a emboscasse e a levasse à força. Estava determinada a ser a vitoriosa, e não a vítima. Tentei discutir com ela, mas, assim como eu, uma vez que ela tomava uma decisão era quase impossível conseguir que mudasse de ideia. A despeito da dor e da doença, naquele dia Prayogamati decidiu caminhar cem quilômetros para encontrar nosso guru, que na época estava em Indore, no templo jainista de Shantinath.

“Chegamos lá depois de uma semana terrível, em que Prayogamati sofreu muito: era inverno — final de dezembro — e fazia um frio cortante. Mas ela se recusou a desistir e quando chegou a Indore pediu ao guru permissão para começar o processo do *sallekhana*. Ele perguntou a Prayogamati se ela tinha certeza, e ela disse que sim. Quando descobriu que de todo modo ela provavelmente não viveria muito, ele consentiu.

“Ao longo de 2004 Prayogamati começou a reduzir a comida gradualmente. Uma a uma, ela desistiu de todas as verduras que costumava comer. Começou a não comer nada durante vários dias da semana. Por dezoito meses comeu cada vez menos. Normalmente, o *sallekhana* é muito tranquilo, mas para Prayogamati, por causa da doença, seu fim foi muito doloroso.

“Meu trabalho era alimentá-la, cuidar dela e ler os textos e mantras prescritos. Também ficava lá para conversar com ela e lhe dar coragem e lhe fazer companhia. Ficava com ela nas 24 horas do dia e assumi a condução de seu *samadhi*. Ao longo do tempo ela tolerou tudo, toda a dor e desconforto, e permaneceu inteiramente calma — você não pode imaginar a calma! Sempre apreciei a companhia dela e sempre aprendi com ela, mas nunca tanto quanto perto do fim. Ela mostrou como é possível nos mantermos em silêncio e demonstrar resignação com um sorriso a despeito de quanto sofreremos. Uma pessoa como ela não vai nascer de novo.

“Em setembro de 2005 Prayogamati estava confinada à cama, e fiquei continuamente a seu lado durante três meses, até o começo de dezembro. Nesse estágio ela comia somente cinco coisas: suco de romã, leite, arroz, *dal* e açúcar. A cada dia ela comia um pouco menos. Nas últimas semanas, tomou injeções de proteína ministradas por um médico jainista, mas estava muito fraca. Tinha de reunir todas as forças para observar o que precisava ser cumprido durante o *sallekhana*. Embora não comesse e mal tomasse água, seu corpo havia de certa forma inchado por causa da doença e ela continuava a perder muito sangue sempre que fazia as abluções. No final, também apresentava uma terrível febre de mais de quarenta graus e estava coberta de suor. À tarde sentia frio; à noite ela queimava. Perguntei aos médicos por que isso acontecia. Eles fizeram alguns exames e disseram que ela tinha contraído malária também. Eles lhe aplicaram algumas injeções, mas elas não ajudaram.

“Durante os últimos dias nosso guruji não estava lá — ele se ausentara para realizar um trabalho. Assim, eu era a única pessoa que ela conhecia no templo, embora muitos *munis* estivessem lá para cantar e ajudá-la.

“No dia seguinte a febre persistia. De novo o médico veio e ela pediu um pouco de comida, mas não a suportou — na verdade, não conseguia nem abrir a boca. Ele a aconselhou a beber meio copo de leite, mas ela não tinha forças, e o médico recomendou-lhe que descansasse. Ela ficou muito frustrada.

“Pouco depois da uma e meia da tarde, eu ia começar a comer quando Prayogamati deu um grito alto. Corri para junto dela — era evidente que não estava nada bem. Não havia ninguém por lá, a não ser um rapaz no portão, e pedi a ele que chamasse um médico. Quando voltei, segurei a mão dela e ela sussurrou que queria deixar de comer completamente. O sofrimento agora era demais para ela. Disse que a morte era tão bem-vinda quanto a vida, que havia um tempo para viver e um tempo para morrer. ‘Agora’, ela disse, ‘chegou a hora de ser libertada desse corpo.’

“A essa altura nosso guruji tinha voltado e ele reuniu a comunidade. No início da tarde, todos os gurus e as *matajis* estavam presentes guiando-a, sentados juntos em volta da cama. Outros vieram para

tocar seus pés. O quarto estava cheio de gente, bem como a varanda do lado de fora. Todos cantavam o mantra *namokara*, cantavam *bhajans* e *kirtans* e liam os textos jainistas que explicam a natureza da alma. Todos estavam lá para ajudar Prayogamati, para lhe dar coragem à medida que ela começava a partir.

“Por volta das quatro da tarde, o médico disse que ela estava para morrer, mas ela resistiu até as nove. O final foi muito pacífico. Estava escuro e as lâmpadas estavam todas acesas no quarto. A respiração dela estivera muito difícil naquele dia, mas perto do fim se tornou mais fácil. Eu segurava sua mão, os monges cantavam e seus olhos se fecharam. Por algum tempo nem eu soube que ela havia partido. Ela simplesmente se esgueirou.

“Quando me dei conta de que ela havia partido, chorei amargamente. Não se espera que o façamos, e o guruji me lançou um olhar de reprovação. Porém não pude evitar. Tinha seguido todos os passos corretamente até sua morte, mas, depois, tudo que eu tinha reprimido jorrou. Seu corpo ainda estava lá, mas ela não estava nele. Não era mais ela.

“No dia seguinte, 15 de dezembro, Prayogamati foi cremada. Foi queimada às quatro da tarde. Todos os devotos de Indore compareceram: mais de 2 mil pessoas. Era um domingo. Na manhã seguinte, ao alvorecer, fui embora. Não havia razão para ficar.

“Foi a primeira vez como monja que caminhei sozinha.”

No dia seguinte, depois de seu café da manhã, fui me despedir de Prasannamati Mataji.

“A hora dela estava marcada”, disse a monja logo, voltando ao tema de Prayogamati, como um pombo voltando a seu viveiro. “Ela foi embora. Não está mais aqui. Tenho de aceitar a realidade. Tudo se deteriora e desaparece um dia.”

A mataji ficou em silêncio, aparentemente imersa em pensamentos. Houve uma longa pausa. “Agora que minha amiga partiu”, disse por fim, “fica mais fácil eu ir também.”

“O que você quer dizer?”

“Eu vi mais de quarenta *sallekhanas*”, ela disse. “Porém, depois de Prayogamati, descobri que era hora de eu me preparar também.”

“Você quer dizer que está pensando em seguir...?”

“Já estou a caminho”, disse a mataji. “Comecei a reduzir a comida. Renunciei a leite e coalho, sal e açúcar, goiaba e papaia, vegetais de folhas e quiabo. Todo mês renuncio a algo novo. Tudo que quero agora é visitar mais alguns lugares sagrados antes de partir.”

“Mas por quê?”, perguntei. “Você não está doente como ela. Não é uma perda absurda de vida? Você tem apenas 38 anos.”

“Eu lhe expliquei antes”, ela disse. “O *sallekhana* é o objetivo de todo muni jainista. É a derradeira renúncia. Primeiro você renuncia à sua casa, depois às posses. Por fim você renuncia ao corpo.”

“Você faz a coisa parecer muito simples.”

“Quando você começa a compreender a natureza da realidade, tudo fica muito simples. É uma boa maneira — a melhor maneira — de dar o último suspiro e deixar o corpo. Não é mais do que deixar uma casa para entrar em outra.”

“Você acha que vai encontrá-la em outra vida?”, perguntei. “É isso?”

“É incerto”, disse a mataji. “Nossas escrituras estão cheias de pessoas que encontram velhos amigos, maridos, esposas e professores de vidas anteriores. Mas ninguém controla essas coisas.”

De novo a mataji fez uma pausa e olhou pela janela. “Embora nós duas possamos ter muitas vidas diante de nós, em diversos mundos”, ela disse, “quem sabe se nos encontraremos de novo? E se nos encontrarmos, em nossos novos corpos, quem disse que nos reconheceremos?”

Ela olhou para mim com tristeza enquanto eu me levantava para sair e disse apenas: “Essas coisas não estão em nossas mãos”.

2. O dançarino de Kannur

Em meio às sombras da meia-noite, em uma clareira na floresta, limitada, de um lado, por um pequeno curso de água e um arrozal à luz da lua e, do outro, pela escuridão de uma plantação de borracha e um dossel verde de coqueiros, iluminados apenas por uma fogueira e um tapete de luzes bruxuleantes de lamparinas de cânfora, uma grande multidão se reunia, com a silhueta projetada contra as chamas. A maioria das pessoas caminhara muitas milhas na escuridão para chegar lá. Elas esperavam, atentas, pelo momento em que, uma vez por ano, os deuses descem à Terra e dançam.

Havia vinte minutos, um grupo de seis percussionistas dalits de pele escura, brilhando de suor, seminus, intensificavam o ritmo: as batidas insistentes nos tambores *cenda* de pele de cabra, com as baquetas pequenas, duras, de madeira de tamarindo, tornavam-se gradual mas claramente mais altas, mais rápidas e mais excitadas. A canção que narrava o mito do deus prestes a se encarnar havia sido entoada em frente ao santuário, no centro da clareira, e o primeiro dançarino acabava de ser possuído — tomado pelos deuses, como eles diziam. Ele executava piruetas frenéticas em volta da clareira, empertigando-se e desferindo golpes com a espada desembainhada em uma das mãos, um arco e um punhado de flechas na outra. Instintivamente, a multidão recuou em direção às sombras.

Atrás do santuário, no limite da clareira, havia uma cabana de palha de palmeira requisitada pelo grupo theyyam para ser seu camarim. Em seu interior, o dançarino seguinte, uma figura feminina com caninos proeminentes representando a deusa Bhagavati, com o rosto pintado de vermelho, carregando na cabeça um imenso ornamento vermelho e dourado, cheio de espelhos, estava pronto para convocar a deidade. O jovem dançarino que iria incorporar a deusa aplicava os toques finais na armadura e ajustava o adereço na cabeça para que sua superfície brilhasse à luz das chamas.

Prostrada em um colchão de palmeira em meio às roupas descartadas, as fantasias e os adereços de cabeça pela metade, imóvel no fundo da cabana, estava estirada a figura escura e musculosa do homem que eu tinha ido ver. Hari Das, um dos dançarinos theyyam mais famosos e articulados da região, usando apenas um *lungi* branco, estava deitado de costas enquanto um rapaz aplicava maquiagem em seu rosto e em seu corpo. Seu peito e a parte superior dos braços estavam cobertos de tinta amarela, e as bochechas, lambuzadas de açafrão laranja, que exalava um cheiro intenso e penetrante. Havia duas estampas negras pintadas em volta de seus olhos e um par de manchas em formato de manga nas bochechas, borradas com uma pasta branca, brilhante, de arroz. Nelas, usando uma fina tira de folha de coqueiro, o rapaz desenhava com destreza círculos, volteios e espirais como caudas de escorpiões, para em seguida finalizar os efeitos com uma linha vermelha delgada que atravessava os malares.

Sentei no chão de terra a seu lado e conversamos enquanto o maquiador começava a lenta transformação de Hari Das no deus Vishnu. Perguntei se ele estava nervoso e como a possessão acontecia: como era ser tomado por um deus?

“É difícil descrever”, disse Hari Das. “Antes de acontecer sempre fico muito tenso, embora eu faça isso há 26 anos. Não é pela chegada do deus que me sinto nervoso. É mais pelo receio de que ele possa se recusar a vir. A intensidade da devoção determina a intensidade da possessão. Se perdermos o sentimento de devoção, se uma única vez ele se tornar banal ou impensado, os deuses podem deixar de vir.”

Ele fez uma pausa enquanto o maquiador continuava a pintar seu rosto com o pigmento que misturava em uma folha de bananeira na mão esquerda. Hari Das abriu a boca, e o maquiador, com cuidado, aplicou um pouco de ruge em seus lábios.

“É como uma luz que cega”, ele disse por fim. “Quando os tambores tocam e a maquiagem está terminada, você pega um espelho e vê seu rosto transformado no rosto de um deus. Em seguida, ele vem. É como se houvesse uma explosão de luz. Abre-se uma visão de luminosidade total — ela cega os sentidos.”

“Você tem consciência do que acontece?”

“Não”, ele respondeu. “A luz nos acompanha o tempo todo durante a apresentação. Nos transformamos na deidade. Perdemos todo o medo. Até a voz muda. O deus vive e assume o comando. Somos somente o veículo, o meio. No transe é o deus quem fala, e todos os atos são atos do deus — sentindo, pensando, falando. O dançarino é um homem comum, mas seu ser é divino. Somente quando o adereço da cabeça é retirado a coisa termina.”

“Como é quando você volta do transe?”, perguntei.

“É como o corte de um cirurgião”, ele explicou, fazendo um gesto de incisão com uma das mãos. “De repente, tudo acaba, foi-se. Você não tem nenhum acesso ao que aconteceu durante a possessão ou a apresentação. Você não se lembra de nada que ocorreu durante o transe. Fica apenas uma sensação de alívio, como se você se livrasse de alguma coisa.”

O segundo dançarino fitava com atenção um pequeno espelho na entrada da cabana, identificando-se com a deusa. Enquanto eu o observava, o dançarino bateu os pés, fazendo soar os sinos e as conchas de cauri nos tornozelos. Ele bateu de novo, alto e mais rápido. Em seguida, jogou de súbito o corpo para um lado, como se fosse atingido por uma corrente elétrica, antes de estender as mãos e de se encolher em uma posição estranha, de cócoras. Seu corpo se sacudiu, as mãos tremeram e os olhos se moveram de um lado para o outro. A figura que segundos antes estivera imóvel, contemplativa, se transformou, rodando a cabeça em uma série misteriosa de movimentos que eram em parte os de um peixe tropical, em parte os de um inseto peçonhento, em parte de um réptil, em parte de uma ave-do-paraíso. Então ele saiu, emergindo na clareira, sob as estrelas, seguido de perto por dois ajudantes que levavam dois bastões em fogo.

Hari Das se levantou e se preparou para vestir a fantasia. Perguntei: “Este é um trabalho em tempo integral, tornar-se um deus?”

“Não”, ele respondeu, com certa tristeza. “Durante nove meses do ano trabalho com as mãos. Construo poços durante a semana e, nos fins de semana, trabalho na Prisão Central de Tellicherry. Sou carcereiro.”

“Carcereiro?”

“Preciso ganhar a vida. Sou pobre o bastante para me dispor a fazer quase qualquer coisa se alguém

me pagar uma diária. Não o faço por prazer — é um trabalho muito perigoso.”

“Em que sentido?”

“Os presos controlam a prisão. Muitos têm proteção política. Ninguém tem coragem de se meter com eles. As autoridades da prisão estão sob o controle total deles.” Ele deu de ombros. “Todos os dias o jornal local tem uma nova história de horror. Sempre aparecem narizes ou mãos de rivais políticos decepados no pátio ou nas celas à noite.

“Na verdade, há duas prisões por aqui: uma para a RSS [Rashtriya Swayamsevak Sangh, organização hindu de extrema direita] em Tellicherry, e outra em Kannur para seus rivais políticos, do Partido Comunista [Partido Comunista da Índia (Marxista) — PCI(M)]. Os dois partidos estão em guerra: ainda ontem o RSS atacou uma aldeia PCI(M) perto de Mahe, matando três pessoas com bombas caseiras. Em Kannur se diz que não é a boca que fala, mas a espada. Se você ofender o pai de uma pessoa, ela pode perdoá-lo. Mas, se você ofender o partido, ele o cortará em pedaços imediatamente. Nas duas prisões ficam aqueles que a polícia captura por tais crimes, e elas são famosas por abrigar os piores assassinos políticos. Se um comunista algum dia for parar em Tellicherry ou se um *kar sevak* [ativista] do RSS for levado a Kannur, você pode ter certeza de que eles não vão durar mais que 24 horas — ou ao menos terão perdido várias partes do corpo quando chegar a hora do próximo café da manhã.”

“Não se pode evitar isso?”, perguntei.

“Às vezes alguém tenta”, disse Hari Das. “Um dia veio para cá um novo superintendente do Bihar e puniu severamente um dos grandes chefes de gangue. Antes de ele chegar em casa naquela noite, ela havia sido destruída por um incêndio.”

Hari Das riu. “Todos os prisioneiros têm telefone celular e podem ordenar qualquer tipo de ação de dentro da prisão. O carcereiro-chefe uma vez levou um bloqueador de sinais para tentar detê-los, mas em menos de uma semana alguém o descobriu e derramou água de mar no aparelho, de modo que ele mesmo ficou bloqueado. Foi o fim da história.”

Ele sorriu. “Eu mantenho a cabeça baixa. Nunca bato em um preso, e tento evitar de apanhar. Sei que, se tentasse desempenhar o trabalho corretamente, logo seria decapitado — deixaria de ter um corpo. O próprio superintendente tem a mesma preocupação. Nós todos procuramos passar o dia vivos, e inteiros.”

“E todos os dançarinos theyyam levam uma vida dupla como você?”

“É claro”, disse Hari Das. “Chamundi, ali, trabalha com decoração para festas de casamento e Narasimha é garçom em um hotel. O menino que faz Bhagavati é motorista de ônibus e Guligan, o Destruidor” — ele apontou com a cabeça para outro dançarino que passava maquiagem nas costas no fundo da cabana —, “extraí suco de palmeira. Seu trabalho é apanhar cocos no alto dos coqueiros e colher o suco fermentado.”

“Então vocês são deuses em tempo parcial?”

“Somente durante a época do theyyam, de dezembro a fevereiro. Abrimos mão de nosso trabalho e nos tornamos artistas theyyam. Nesses meses nos tornamos deuses. Tudo muda. Não comemos carne nem peixe e somos proibidos de dormir com nossas esposas. Levamos bênçãos para as aldeias e os moradores, e exorcizamos os maus espíritos. Somos o veículo pelo qual as pessoas podem agradecer os deuses por atenderem suas preces e realizarem seus desejos. Embora sejamos todos dalits, mesmo os

brâmanes namboodiris mais preconceituosos, defensores do sistema de castas, nos veneram e fazem fila para tocar nossos pés.”

Ele agora vestiu a fantasia e pegou o espelho, preparando-se para invocar a deidade. “Durante três meses do ano somos deuses”, disse. “Em março, quando a estação termina, guardamos as fantasias. E, depois disso, ao menos no meu caso, volto para a cadeia.”

Separada do resto do país pelas paredes altas de laterita das montanhas Ghates Ocidentais, a faixa tropical escorregadia, úmida e verde de costa que se estende ao longo do flanco sudoeste do subcontinente indiano é talvez a paisagem mais fértil e bucólica da Índia — “O país de Deus”, como os malaialas denominam seu estado.

Durante muitos séculos o Kerala foi o ponto final indiano da Rota da Seda e o posto comercial mais importante da grande rede de comércio medieval que se estendia a partir de Veneza, atravessava o Egito, seguia ao sul para o mar Vermelho e cruzava o golfo até a Índia. O antigo comércio de especiarias e pimenta que por séculos cresceu — e ainda cresce — em tanta abundância no lugar trouxe gerações de imigrantes a essa parte do país, todos eles, por sua vez, lentamente absorvidos por sua civilização ricamente mesclada.

O Kerala foi provavelmente a Ofir bíblica de onde o rei Salomão recebeu macacos, marfim e pavões. Foi nesse período que negociantes judeus pioneiros parecem ter atravessado pela primeira vez os mares Vermelho e Arábico para levar os sabores penetrantes da Índia ao Oriente Médio e o mundo mediterrâneo. O agora desaparecido porto de Muziris, no Kerala, descrito por Plínio, o Velho, como *primum emporium Indiae*, era o entreposto de especiarias para o qual a frota mercante romana do mar Vermelho se dirigia a cada ano para comprar pimenta, pérolas, especiarias e escravas indianas para o mercado mediterrâneo.

Os árabes seguiram os judeus e os romanos. Assim, em 18 de maio de 1498, o marinheiro português Vasco da Gama chegou à costa de Malabar vindo da Europa, com a intenção de tirar o comércio de especiarias das mãos dos mouros. A praia em que Vasco da Gama aportou, um pouco ao norte de Calicute, é assinalada hoje por um obelisco. A duas horas de carro para o norte fica a cidade costeira de Tellicherry, local não só da célebre prisão de Hari Das, mas também de um dos mais antigos entrepostos da Companhia das Índias Orientais.

Atrás das sombrias paredes de pedra preta com postos de sentinela em forma de pimenteiro, e para além do portão com seu campanário elisabetano, decorado com duas estátuas surpreendentes de senhores jacobitas em trajes de cavaleiro e chapéus de abas largas, fica uma sequência de armazéns, arsenais e calabouços. Lá, os primeiros britânicos na Índia armazenaram suas mercadorias e fizeram planos de se expandir a partir dos armazéns para controlar o interior mais extenso. Alguns deles ainda jazem ali, descansando em seus túmulos abobadados clássicos no terreno sobre os quebra-mares onde um dia foram carregadas as mercadorias que temperariam os guisados da Londres de Shakespeare.

A fertilidade quase sobrenatural do solo que atraiu mercadores durante séculos ainda define a terra. Aparentemente, tudo pulula de vida, e a vida jorra dos pátios para remansos e cursos de água, para as lagoas amplas e canais inchados. Dos degraus dos canais vem o som da roupa molhada batida sobre a

pedra, onde mulheres de camisolão ficam com os tornozelos na água, ocupadas com a lavagem ou descascando legumes ou limpando o arroz do dia em meio a jacintos aquáticos azuis espalhados. Próximas delas, homens consertam barcos ou tecem cordas de fibras de coco sob as redes chinesas de pesca, enquanto meninos nus se encharcam até os tornozelos na lama do rio. As casas são cobertas de treliças para as rosas trepadeiras, e a roupa lavada é dependurada para secar entre as palmeiras. Bandos de patos grasnam e abrem as asas. Uma garça de súbito desliza baixo sobre a água, um lampejo de branco em contraste com o verde.

Tudo sugere a paisagem mais suave, benigna e benevolente que se possa imaginar; entretanto, o Kerala sempre foi uma das sociedades mais conservadoras, socialmente opressivas e rigidamente hierárquicas da Índia. Quando o médico e viajante inglês Francis Buchanan passou pela região no início do século XIX, encontrou desigualdades entre castas e restrições tão severas que era legítimo que um guerreiro da casta nayar decapitasse imediatamente um homem de casta inferior se este ousasse aparecer ao mesmo tempo na mesma estrada em que ele passava. As distâncias precisas que as diferentes castas tinham de manter umas das outras eram estabelecidas em códigos legais antigos, assim como o modo específico em que as diferentes castas deveriam atar seus *lungis* ou arrumar os cabelos.

Mesmo nos primeiros anos do século XX, arrendatários de casta inferior eram regularmente assassinados pelos patrões nayers por não presenteá-los com doces como símbolo de submissão. Hoje as pessoas raramente são assassinadas por violações das restrições de casta — exceto, às vezes, na eventualidade de casos de amor entre castas diferentes —, mas na presença de membros de castas superiores ainda se espera que os dalits curvem a cabeça e se mantenham a uma distância respeitosa.

Essas desigualdades constituem o solo fértil no qual cresceu o theyyam, e a dança sempre foi uma inversão consciente e ritualística das estruturas habituais da vida no Kerala — não foi nos brâmanes puros e santificados que os deuses escolheram se encarnar, mas nos dalits evitados e insultados. O sistema todo é livre do controle dos brâmanes. Os theyyams acontecem não em templos brâmanes, porém em pequenos santuários em lugares santos e bosques sagrados do campo, e os sacerdotes não são brâmanes, mas dalits. A única participação da casta superior ocorre quando, por ser proprietária de terras, ela às vezes tem o direito de indicar os membros de determinada família para serem dançarinos theyyam, por herança, em um santuário particular, como quando um nobre em uma aldeia inglesa tem o direito de escolher o padre da paróquia.

A palavra theyyam deriva de *daivam*, a palavra sânscrita para “deus”. Alguns estudiosos afirmam que os theyyams do Malabar do norte são raros sobreviventes de um sistema religioso pré-ariano, não brâmane, dravídico, que teria sido absorvido mais tarde pelo amplo abraço do hinduísmo. Outros argumentam que os theyyams eram tolerados como uma válvula de escape aceitável que permitia que as queixas contra os delitos das castas superiores fossem expressadas de um modo ritualístico e não violento. Seja como for, não há dúvida de que eles propiciam um palco em que as normas sociais da vida cotidiana se invertem e onde, por um breve período do ano, posição e poder são quase milagrosamente transferidos aos insignificantes e pobres.

As histórias em torno das quais as apresentações do theyyam são construídas se estendem de lendas de *yakshis* bebedoras de sangue parecidas com vampiros, devis, feiticeiras e mitos de deidades em forma de serpentes e animais até os feitos de ancestrais e heróis locais. Muitas, porém, se concentram

no problema das castas e nas injustiças sociais e morais que as tensões entre elas causam. As histórias frequentemente questionam os limites do comportamento aceitável, sobretudo do abuso de poder, quando as castas superiores lutam para preservar o lugar no topo da pirâmide e para tal oprimem as inferiores. Em muitas histórias dos theyyam, um membro das castas inferiores infringe ou transgride as restrições aceitas e é injustamente punido com o estupro (no caso de mulheres) ou a morte (no caso de homens, e às vezes também de mulheres) e depois é santificado pelos deuses, horrorizados ante as injustiças perpetradas pelos brâmanes e outras castas dirigentes.

Em uma história theyyam, por exemplo, um menino dalit da casta tiyya é levado pela fome a roubar uma manga enquanto pastoreia o gado de um fazendeiro de casta superior. Quando ele está no alto de uma árvore devorando a fruta do fazendeiro, a sobrinha deste passa por ali e se senta debaixo da árvore. Enquanto ela está lá, a manga que o menino segura cai sobre ela, sujando-a e denunciando o roubo. O menino foge, mas ao voltar, muitos anos mais tarde, é pego pelo fazendeiro quando se banha no lago da aldeia e é imediatamente decapitado. Como reparação, o dalit morto é deificado e se torna imortal na forma local de um dos grandes deuses hindus; e é nessa forma que ele reencarna no corpo dos dançarinos theyyam de hoje. Com o estabelecimento de um culto, os mortos são redimidos e a moralidade triunfa sobre a imoralidade, a justiça sobre a injustiça.

Hari Das acredita que a obsessão com as infringências das castas e o abuso da autoridade pelas castas superiores ou nobres, com a divindade, com o protesto e a reordenação das relações de poder está no cerne dessa forma de arte ritual, e ele vê o theyyam tanto como um instrumento quanto como uma arma para resistir e revidar contra um sistema social injusto como uma revelação religiosa. Dois meses depois de assistir à sua apresentação, quando encontrei Hari Das de novo para interrogá-lo sobre isso tudo, ele não estava usando a fantasia do theyyam; na verdade, não vestia nada a não ser uma tanga encardida e tinha o peito lambuzado de lama.

“Pensei que você não fosse me reconhecer”, ele disse, enxugando o suor e a lama da testa. Apontou para o poço do qual acabava de sair com a picareta na mão. “No mês passado um brâmane me venerou durante um theyyam, tocou meus pés com reverência, com lágrimas nos olhos, ajoelhou-se diante de mim para uma bênção. Na semana seguinte fui à casa dele para cavar um poço como um trabalhador comum. Ele certamente não me reconheceu.”

“Como você sabe?”

“Éramos cinco na equipe, e ele nos deu almoço. Mas tivemos de consumi-lo fora, na varanda, e não havia hipótese de entrarmos na casa. Ele usou uma concha especialmente longa para que pudesse nos servir de uma distância segura. E usou folhas de bananeira para que pudesse jogá-las fora quando terminássemos: ele não queria usar nada que pudéssemos ter tocado, e disse que não queria que entrássemos na casa e lavássemos nós mesmos os pratos. A própria água nos foi deixada em um balde separado e ele não permitiu que tirássemos água do poço que havíamos cavado para ele. E isso aconteceu agora, nos tempos atuais! Posso cavar um poço na casa de um namboodiri [brâmane] e ser proibido de tirar água dele.”

Hari Das deu de ombros. “Muitos integrantes das castas superiores mudaram seu jeito de se comportar conosco, os dalits, mas outros ainda se apegam à intolerância e se recusam a se misturar ou a comer conosco. Podem expressar respeito por um artista theyyam como eu durante o theyyam

propriamente dito, mas depois defendem as castas como sempre fizeram.”

Sentamos na beirada do poço, e Hari Das limpou as mãos em um balde de água trazido por um de seus companheiros. “O theyyam vira o mundo de ponta-cabeça”, explicou. “Se os brâmanes o aconselham a ser puro, abstinente e vegetariano, um deus theyyam como Mutappan lhe dirá que coma carne, que beba e seja feliz.”

“Você acha que o theyyam pode ajudar as castas inferiores a lutar contra os brâmanes?”

“Sem dúvida — é disso que se trata”, disse Hari Das. “Durante os últimos vinte ou trinta anos ele modificou completamente a estrutura de poder por estas bandas. Os artistas theyyam mais brilhantes usaram o theyyam para inspirar autoconfiança no restante da comunidade. Nossa gente viu as castas superiores e os namboodiris se curvarem ante as deidades que entravam em nós. Essa autoconfiança encorajou a geração seguinte, de modo que mesmo os que não são personagens do theyyam adquiriram instrução, foram à escola e às vezes para a universidade. Eles ainda podem ser pobres, mas a educação e a autoestima melhoraram — e foi o theyyam que os ajudou.”

“As histórias do theyyam servem como inspiração?”, perguntei.

“Sem dúvida”, respondeu Hari Das. “Muitas das histórias do theyyam fazem troça dos brâmanes e dos nanyars. Elas os criticam pelo modo como eles tratam os semelhantes, especialmente nós, dalits. Vou lhe contar uma história da deidade conhecida como Pottan Devam. Nossos ancestrais a transformaram em um dos theyyams mais populares, o Theyyam Pottan, e o usaram para mostrar aos brâmanes que eles não podiam nos tratar como lixo.”

A essa altura toda a equipe de construtores do poço havia saído do buraco no chão, muitos deles carregando cestas de pedras e lama, e estava sentada à nossa volta, com os machados e baldes a um lado, escutando o que Hari Das tinha para dizer.

“Um dia”, ele prosseguiu, “segundo a história do Theyyam Pottan, o grande deus Shiva quis ensinar uma lição aos brâmanes. Queria que eles parassem de ser tão orgulhosos e escolheu uma maneira muito inteligente de consegui-lo. Ele decidiu humilhar o mais importante e inteligente dos brâmanes do Kerala, o grande santo e professor Adi Shankacharya. Ele era um homem muito próximo da iluminação, um grande santo, impedido de atingir o nirvana pelo seu orgulho arrogante e sua recusa de ver o que ele compartilhava de humano com todos os homens, fossem eles de um nível mais elevado ou mais baixo.

“Assim, um dia, para lhe dar uma lição, para apagar essas noções de sua mente e retirá-lo do pedestal do orgulho, o Senhor Shiva e sua mulher, Parvati, lhe pregaram uma peça e assumiram a forma de um casal pullaya [dalit] pobre e sem terras, e o filho Nandikesan os acompanhou. Eles estavam vestidos como boias-frias — como eu hoje —, cobertos de sujeira e lama dos campos. Pior, o Senhor Shiva cheirava a carne e bebida, e bamboleava por aí como se tivesse passado a noite toda tomando grogue. Para completar o efeito, ele pôs uma grande jarra de grogue debaixo do braço e na mão direita levava uma grande casca de coco, que usava para tomar a aguardente.

“Nesse estado, eles se encontraram com Adi Shankacharya bem na hora em que o santo cruzava o passadiço estreito que atravessava um arrozal. Na sociedade do Kerala sempre foi regra que pullayas e outras pessoas de casta inferior deveriam saltar na lama do arrozal para não obstruir a passagem de um brâmane, mas dessa vez o Senhor Shiva e sua família continuaram a caminhar na direção de

Shankacharya; balançando como um bêbado de um lado para o outro, Shiva pediu ao velho que vinha em sua direção que lhe desse passagem.

“Naturalmente, Shankacharya ficou furioso e repreendeu os três com severidade. Como ousava uma família de intocáveis sujos, malcheirosos, embriagados, comedores de carne, se pôr no caminho de um brâmane puro e casto? ‘Vocês fedem como se nunca tivessem tomado um banho na vida’, ele gritou. Tal coisa nunca havia acontecido. Se eles não saíssem do passadiço imediatamente, Shankacharya se certificaria de que eles todos fossem decapitados — nem um deus, disse ele, poderia perdoar tal crime.

“O Senhor Shiva bamboleou e disse: ‘Muito bem, reconheço que tomei um copo ou dois. E sem dúvida faz um bom tempo que tomei banho pela última vez. Mas, excelência, por favor, se for para eu descer desse passadiço talvez o senhor possa primeiro me explicar: qual é a verdadeira diferença entre o senhor — um alto brâmane, admirável, como os senhores dizem — e minha família aqui, que o senhor diz que é tão impura e suja? O senhor me fez uma pergunta, agora responda a algumas das minhas. Responda satisfatoriamente a essas perguntas e lhe prometo que descerei para a lama feliz, e pedirei para que minha esposa e meu filho façam o mesmo.

“Esta é minha primeira pergunta: se eu cortar minha mão e o senhor cortar a sua, teremos, ambos, sangue vermelho. Talvez o senhor queira me dizer qual é a diferença, se é que existe. Em segundo lugar, comemos o mesmo arroz, dos mesmos campos, não? Em terceiro, o senhor não usa as bananas que minha casta cultiva para oferecê-las a seus deuses? Em quarto, o senhor não usa as guirlandas de flores que nossas mulheres fazem para vestir suas deidades? E, em quinto, a água que o senhor bebe e usa nos rituais de seu templo não vem dos poços que nós, pullayas, suamos para construir?’

“Shankacharya não conseguiu responder às perguntas, e, ao ver seu silêncio espantado, o Senhor Shiva lhe fez mais perguntas e continuou a repreendê-lo. ‘Somente porque o senhor usa belos pratos de metal para comer e nós usamos folhas de bananeira e copos de folha de bétele não pertencemos à mesma espécie? Vocês, namboodiris, andam sobre elefantes enquanto nós andamos sobre bois; isso nos transforma em bois também?’

“O questionamento impiedoso não só confundiu Shankacharya, como também o fez refletir sobre como um dalit analfabeto, sem instrução, podia lhe fazer perguntas filosóficas tão sofisticadas e penetrantes. Assim, ele começou a meditar, enquanto continuava parado sobre o passadiço do arrozal. Em seguida, seu sexto sentido se abriu e, em vez do pullaya e sua família, ele começou vagamente a divisar o Senhor Shiva, Devi Parvati e o filho Nandikesan. Shankacharya sentiu-se horrorizado com o que havia feito, e na mesma hora se atirou na lama do arrozal e se prostrou ante seu mestre, recitando uma série de *slokas* em sua homenagem:

Saudações, ó Senhor das montanhas!

Saudações, ó Senhor da crista em forma de crescente!

Saudações, ó Divino recoberto de cinzas!

Saudações, ó Cavaleiro do touro eterno!

Saudações, ó Senhor dos Senhores!

“Depois que o Senhor Shiva o perdoou, Shankacharya fez por sua vez uma pergunta: ‘Diga-me, ó Senhor, por que assumiu essa forma estranha para se apresentar a mim, seu mais devotado devoto?’. A

isso o Senhor Shiva respondeu: ‘Na verdade, você é um homem sábio e adiantado no caminho da salvação! Mas nunca chegará lá a não ser que compreenda que todos os homens são dignos de respeito e compaixão. Foi para lhe ensinar isso que assumi essa forma, pois me dei conta de que somente assim você compreenderia. Você tem de lutar contra o preconceito e a ignorância e usar seu grande conhecimento para ajudar as pessoas de todas as castas, e não apenas seus brâmanes. Somente então você alcançará a verdadeira iluminação’.

“Shankacharya curvou a cabeça e respondeu: ‘Obrigado, meu senhor. Agora compreendo. Mas, para fazer com que as gerações futuras também compreendam, vou criar um theyyam que irá celebrá-lo com essa aparência. Antes, porém, consagrarei alguns templos, onde vou colocar sua imagem com a aparência de Pottan Devam, para que nós, humanos, possamos venerá-lo’. Assim, Shankacharya construiu o santuário, e a aparência de Shiva como um pullaya é hoje uma das principais deidades desta região de Malabar, e esse theyyam é um dos mais populares entre todos os theyyams. É também um dos mais longos”, acrescentou Hari Das. “Vi rituais Pottan Theyyam que se prolongaram por 24 horas.”

“Isso aconteceu há milhares de anos”, prosseguiu Hari Das. “Foi uma forma de verdadeira iluminação. Os grandes reformadores modernos como Karl Marx ou [o líder político dalit] Ambedkar somente reforçam as lições ensinadas a nós pelo grande deus Shiva.”

Algumas horas mais tarde, depois que havíamos tomado banho e trocado de roupa, Hari Das veio à casa em que eu estava hospedado fora de Kannur, em um costão sobre o mar. Tomamos *chai* na varanda enquanto o sol se punha, e ele começou a contar sua história.

“Cresci numa pobreza extrema”, disse Hari Das. “Como eu, meu pai era um boia-fria que também apresentava o theyyam durante a temporada. Hoje o theyyam pode render muito mais que o trabalho — em uma boa temporada, fora as despesas, talvez umas 10 mil rupias por mês —, mas naquela época o lucro era escasso; talvez somente dez rupias e um saco de arroz por uma noite.

“Perdi minha mãe quando tinha três anos. Ela teve uma pequena ferida — um pedaço de metal cortou seu pé — que infeccionou, e, como não podia pagar um médico de verdade, ela consultou um homem na aldeia. Ele deve ter piorado as coisas. Com certeza ele não conseguiu curá-la. Ela morreu desnecessariamente; ao menos é o que sinto.

“Para ser sincero, mal me lembro dela. Lembro apenas de sua bondade, e dela me beijando e me incentivando a ser bom. Mas não sei ao certo se o rosto que vejo quando tento pensar nela é real. Não existe nenhuma fotografia. Naqueles dias ninguém em nossa comunidade tinha acesso a câmeras ou coisa parecida.

“Passado um ano, meu pai se casou de novo. Nunca morei com minha madrasta. Não tenho certeza do que aconteceu — provavelmente meu pai pensou que não daria conta —, mas fui entregue à minha *peri-amma*, a irmã mais velha de minha mãe, para que ela cuidasse de mim. Ela morava em outra aldeia, a dez quilômetros de distância. A casa tinha dois quartos. Não era rebocada, mas tinha uma cobertura de telhas de primeira. Como meu pai não tinha dinheiro para lhe dar, minha *peri-amma* foi obrigada a pagar por tudo. Tive sorte: embora também fosse muito pobre, ela me amava e era muito boa para mim. Assim como eram também minhas três irmãs e meu irmão, filhos dela. Eles todos

tinham dez anos a mais que eu e me encheram de amor.

“Meu pai nos visitava de vez em quando e eu gostava dele, embora naquela época pais fossem pais e filhos fossem filhos. Nunca brincávamos juntos — ele era muito formal comigo, como se fosse meu guru — e às vezes, quando vinha nos visitar, eu preferia sair correndo a enfrentar o interrogatório muito severo que ele fazia sobre a escola. Ele jamais a frequentara, era completamente analfabeto, de modo que considerava a educação um assunto muito sério, quase religioso. Minha afeição real era pela minha *peri-amma*, que estava sempre à minha disposição. Não tenho informações sobre minha madrasta. Ela está bem, imagino.

“Talvez o theyyam esteja no meu sangue, porque, embora nunca tenha morado com meu pai, sempre quis ser um artista theyyam como ele. Mesmo na infância eu tocava no theyyam, batendo num pedaço de lata para fazer um som igual ao dos tambores do theyyam. Mais velho, sentia muito orgulho dele, e vê-lo sendo venerado por tanta gente me inchava de felicidade — quem não teria orgulho de ver o pai venerado pela aldeia inteira? Eu o vi apresentando o theyyam regularmente desde os cinco anos, e aos nove tinha certeza de que era isso que queria fazer.

“Por fim, pouco depois de completar dez anos, procurei meu pai e lhe pedi que começasse a me ensinar a dança. Ele olhou para mim e disse: ‘Hari Das, o theyyam é seu direito por herança, mas seu corpo ainda não é forte o suficiente. Para ser um dançarino você precisa ser forte como um lutador. Pense apenas no peso de algumas das fantasias que vai ter de carregar’. Eu sabia que ele tinha razão: certos adereços para a cabeça têm doze metros de altura. Assim, ele pediu que eu esperasse meu corpo se desenvolver e que me tornasse mais forte. Fiz musculação com pedras pesadas e lutava, corria e treinava todas as noites depois da escola.

“Quatro anos mais tarde, com catorze anos, comecei a ter aulas formais com meu pai, e apenas aos dezessete fiz minha primeira apresentação. Nesse meio-tempo houve três anos de treinamento intensivo. Juntos, construímos um abrigo temporário, uma cabana de folhas de coqueiro, que veio a ser meu lugar de treinamento. Primeiro, ele me ensinou a tocar tambor, não em um tambor de verdade, mas em uma placa de pedra que batíamos com pedaços de pau. Era para que eu me sensibilizasse às diferentes batidas e ritmos dos percussionistas do theyyam, pois cada theyyam tem um ritmo diferente, e precisamos ter consciência de todas as formas pelas quais os tocadores podem sutilmente modificar a atmosfera de um theyyam alterando a batida.

“Depois, ele narrou as histórias das canções thottam que invocam a deidade de cada theyyam, e tive de aprendê-las de cor para compreender as palavras com exatidão. Algumas são curtas, mas certos thottams são muito longos; existe um thottam de Vishnu que leva duas horas para ser cantado inteiro. Depois, aprendemos os mudras [gestos], os nadanas [passos] e as expressões faciais de cada deidade, bem como a execução da maquiagem: é fundamental que ela seja exata para cada um dos diferentes theyyams, porque, a não ser que o dançarino tenha competência e conheça todos os movimentos, os deuses não podem encarnar no dançarino por inteiro — é como não se ter o equipamento adequado para fazer com que uma máquina funcione. Meu pai era um bom professor, formal e rígido, mas também muito paciente. Às vezes a paciência era necessária, porque eu era lento para aprender.

“Por fim, ele tomou um empréstimo do prestamista da aldeia e comprou minha primeira fantasia. Algumas são muito caras: os adereços de cabeça — thallapaali — para alguns theyyams podem custar 5

mil rupias, ao passo que uma argola de tornozelo de prata pode custar 2500 rupias.

“Antes da primeira apresentação eu estava muito nervoso. Ambicionava me tornar um grande theyyakkaran, ser capaz de fazer bons improvisos e acrescentar bastante cor à maneira tradicional de se executar um theyyam. Como ator você jamais pode ser entediante, as pessoas perdem o interesse, e eu constantemente procurava formas de melhorar minha apresentação; mas também temia o fracasso. Ao contrário de outras formas de dança do Kerala, como o kathakali, o theyyam não é uma composição fixa — depende do artista e de suas habilidades e força física. Além disso, em um theyyam não há uma tela entre o ator e os devotos, de modo que antes de sua primeira apresentação você precisa estar o mais próximo possível da perfeição. Você pode ensaiar a maquiagem, os passos, a história e a fantasia, mas não pode treinar um transe — ele vem somente com a apresentação real do theyyam.

“Na minha primeira apresentação eu seria Guligan, o Destruidor, e usaria um adereço de cabeça de mais de cinco metros de altura. Acho que nunca senti tanto medo na vida. Eu estava preocupado com pequenas bobagens: o que aconteceria se tivesse de fazer xixi no meio da apresentação? O que aconteceria se eu me enganasse? Mas na verdade minha primeira apresentação transcorreu muito bem.

“Lembro apenas de ter entrado no camarim para me preparar e vestir a fantasia. Depois fui ao santuário de Guligan e curvei a cabeça diante da deidade, rezando com as mãos entrelaçadas. Geralmente a deidade vem quando você olha no espelho e vê seu rosto como o rosto do deus; mas na primeira vez isso aconteceu antes mesmo que eu olhasse, quando fiz o gesto de erguer as mãos sobre a cabeça. Ele é um convite formal para que o deus entre em você. O ato de fé, o chamado, dirigido aos céus traz o deus para baixo. No momento em que você reza a Deus com o coração sincero e se concentra em uma deidade com toda a sua mente — como Arjuna apontando a mira de sua flecha para o olho do peixe no *Mahabharata*, de modo que você não vê nada a não ser o alvo, e o resto do mundo não existe —, você deixa de ser um dançarino e se transforma na divindade. A partir de então, não é o dançarino que dança, mas o deus.

“Depois disso não tenho as coisas claras. Lembro de ter deixado de me sentir como um homem. Tudo, corpo e alma, é completamente envolvido pela divindade. Uma *shakti* [energia sagrada] desconhecida domina toda a vida normal. Você não se lembra da família, dos pais, dos irmãos e irmãs — de nada.

“Minha sensação ao voltar naquela primeira vez foi de nervosismo: queria saber se meu deus e a plateia e especialmente meu pai tinham gostado da apresentação. Senti um contraste entre meu corpo, cansado do exercício e da necessidade de carregar o peso durante várias horas, e meu coração, que se sentia muito leve a despeito de todas as minhas preocupações. Havia um sentimento de alívio, um pouco como o final de uma dor de cabeça. Em seguida meu pai veio ao camarim e me felicitou, dizendo que eu havia me saído bem, e lembro de me sentir como se tivesse saciado uma grande sede.

“Depois disso perdi todo o medo de me apresentar e tive certeza de que este era o caminho sagrado que deveria seguir.”

Na noite seguinte, depois do trabalho, Hari Das se encontrou comigo de novo. Fomos a um restaurante de rua no bazar principal de Kannur e pedimos *appam* e carne ensopada. Ele parecia

exausto e lhe perguntei o que era mais cansativo: construir poços, policiar a prisão de Tellicherry ou representar o theyyam durante a noite toda.

“O theyyam é o mais cansativo”, ele respondeu. “Sem dúvida. Durante a temporada o dançarino não consegue comer nem dormir direito depois que escurece — você dança a noite toda, quase todas as noites. O deus o abençoa, e você de algum modo encontra forças. Tudo que você pode fazer é descansar entre as apresentações e dormir o dia inteiro para recuperar as energias. Se não fizer isso, seu corpo não aguenta. Os dançarinos do theyyam têm uma expectativa de vida muito baixa; a maioria morre antes dos cinquenta. É muito exaustivo: as fantasias são pesadas demais e são presas com cordas que pressionam e inibem a circulação. Muitos dos meus companheiros se entregam à bebida porque o grogue lhes dá forças e ajuda a executar as expressões faciais.

“Dito isso, todos os diferentes trabalhos são duros. O trabalho na prisão é o mais assustador, mas o menos exigente do ponto de vista físico. Basta andar o dia todo com um *lathi* [bastão] e evitar uma facada. Esse trabalho não traz nenhuma satisfação — a única razão para ele é o cheque de 6 mil rupias que vem no primeiro dia de cada mês. Nada mais.

“Meu segundo trabalho, de construtor de poços, é diferente. Como trabalhador você vive do suor do seu rosto.” Hari Das abriu as palmas das mãos para mostrar os calos e as bolhas. “Existe certa satisfação nesse trabalho, em conseguir construir um bom poço, com o revestimento de pedras bem-feito. Você viu minha equipe. Todos os dias escavamos e revestimos as paredes de poços para as casas de fazendeiros, em geral namboodiris ou nanyars. Quando o poço fica profundo — quinze, dezesseis, dezessete, dezoito metros —, temos de nos pendurar com cordas de fibra de coco e roldanas e descer pela abertura dele, às vezes nos apoiando em sarrafos de madeira ou pneus jogados fora. É difícil e pode ser muito penoso. Continuamos a descer, baixando a plataforma à medida que avançamos, e quando achamos água temos de tirar a lama em cestas. Às vezes escorregamos, e alguns dos meus amigos se feriram com gravidade dessa maneira. Raramente o poço desaba, e quando isso acontece podemos nos machucar muito. Essa possibilidade cria um medo permanente, mas não temos opção a não ser continuar e terminar o serviço. É um trabalho sujo, em todos os sentidos. Minha mulher não deixa que eu me aproxime de casa sem antes tomar um banho decente.

“Como trabalhador você sua sangue nas estradas ou no buraco do poço. Mas no theyyam você tem de investir o corpo, o coração, a mente e a alma. Se você não sentir a história, seus olhos não terão alma e serão inexpressivos. O sangue tem de subir do coração para o rosto. Tecnicamente, o theyyam mais difícil é o Vishnumurti, especialmente a cena inicial em que o rei demônio Hiranyakashipu duvida da existência do deus Narasimha, e, para puni-lo, Narasimha, que é meio homem, meio leão, quebra um dos pilares do palácio com a clava e o devora, arrancando-lhe o coração e bebendo seu sangue.

“O theyyam é exigente também para a mente. Quando o artista se prepara para uma apresentação, por mais triste e desanimado que ele se sinta, seu rosto não pode demonstrá-lo. Ele tem de parecer feliz, e deve espalhar bondade e bom humor quando chega a uma aldeia. Mas ser artista do theyyam é também o mais gratificante, o único trabalho dos três que rende dinheiro e satisfação.

“Minha esposa sem dúvida prefere o theyyam, pois ele faz com que eu seja famoso nas aldeias. Antes de me casar, todas as garotas se interessavam por mim por essa razão. Para ser franco, há muito amor não correspondido na vida de um ator. Devemos ser respeitados como veículos dos deuses, mas na

verdade muitas garotas que assistem à apresentação pensam em coisas bem diferentes. Imagino que seja natural. Muitos amigos dizem que não devo me queixar, mas não gosto. As coisas podem ficar bastante complicadas. É difícil levar uma vida doméstica feliz e ter admiradoras. Nesse trabalho é importante ter uma boa reputação — um escândalo pode destruir você. Portanto, mantenho as mulheres a uma distância segura.

“Os brâmanes são outro problema. Há vinte ou trinta anos eles eram muito arrogantes. Agora estão melhores, mas continuam detendo todo o poder. Quando assistem ao theyyam eles têm uma sensação de desconforto, pois sabem que as histórias frequentemente criticam sua casta e procuram modificar suas atitudes. Muitas canções do theyyam, por exemplo, contam histórias que mostram a importância de se praticarem boas ações para os semelhantes, lembrando os brâmanes que as más ações contra os que nasceram inferiores não podem escapar do escrutínio do sol e da lua, que zelam por tudo. As más ações deles não passam despercebidas e as canções recomendam que eles adotem comportamentos bons e generosos. Algumas são muito inflamadas. Outras ensinam as lições de maneira muito suave e poética.

“Uma das minhas canções preferidas conta a história de dois discípulos de um guru, chamados Chaitra e Maitra. Um dia o guru deu uma rupia a cada um deles e os levou para dois quartos vazios. Ele lhes pediu que usassem a rupia para encher o quarto. Maitra correu para o bazar a fim de encontrar alguma coisa que custasse uma rupia com que pudesse encher o quarto. Naturalmente, não havia nada por esse preço. Ele pensou: ‘Vou procurar o vendedor de lixo’, e dele comprou uma montanha de dejetos malcheirosos e, orgulhoso, os amontoou no quarto. Já Chaitra ficou meditando no quarto e depois saiu calmamente e comprou uma caixa de fósforos, um bastão de incenso e uma lamparina a óleo. Ele os acendeu e preencheu o quarto não apenas de luz, mas também de um belo perfume.

“Quando examinou os dois quartos, o guru recuou enojado do quarto com o lixo, mas entrou feliz no quarto iluminado que cheirava a jasmim e sândalo. A canção recomenda que os ouvintes reflitam sobre a beleza da história e a lição que ela contém: que boas ações e um bom carma aproximam as pessoas de nós e fazem com que elas nos amem, enquanto as más ações as enojam e as afastam.

“A despeito das críticas que os theyyams recebem, muitos brâmanes ainda acreditam neles e os reverenciam, e quando seus sacerdotes, templos e astrólogos não conseguem resolver seus problemas, eles nos procuram e pedem orientação às deidades. Na verdade, gente de todos os lugares desta parte do Kerala continua muito devotada ao theyyam; o mesmo acontece com todas as diferentes castas hindus, e também com alguns muçulmanos e cristãos, embora eles mantenham a devoção em segredo. Acho que as pessoas gostam do theyyam porque em um templo ou em uma igreja você vê apenas imagens inanimadas. Aqui você vê o deus de carne e osso e pode falar com ele e se dirigir a ele para contar de suas aflições. As pessoas acreditam firmemente que em um theyyam o deus lhes fala diretamente. É por isso que elas fazem longas viagens para assistir a um espetáculo e, uma vez ali, ficam pacientemente na fila para trocar uma palavra com o deus.

“Quanto ao futuro, é verdade que muitos dos pequenos santuários dedicados a deidades nas aldeias desapareceram, e muitos dos pequenos deuses locais e suas histórias se perderam e foram esquecidos. Mas ultimamente tenho a impressão de que houve uma renovação. Algumas aldeias que descuidaram de seus theyyams descobriram que as colheitas foram fracas e seus habitantes passaram por *dosham* —

azares de um tipo ou de outro. Assim, consultaram astrólogos, que lhes recomendaram que nos chamassem de volta e começassem a celebrar os diferentes theyyams de cada aldeia novamente.

“Em outros lugares, alguns dos santuários de aldeia mais famosos estão se transformando em grandes templos, e vem gente de Cochin e mesmo de Trivandrum para assistir aos espetáculos. As pessoas começaram também a vender pôsteres e DVDs dos theyyams mais célebres. Os diferentes partidos políticos começaram a apoiar diversas deidades — o RSS adotou uma deidade do theyyam, embora seja na realidade um partido das castas superiores, e o PCI(M) apoia outra, embora seja supostamente ateu. De modo que existe um novo patrocínio, e com isso podemos viver bem melhor do que meu pai jamais imaginou.

“Com certeza esta geração parece muito mais interessada que a do tempo do meu pai. À época, muitas pessoas nas cidades desprezavam o que fazíamos como sendo superstição, diziam que não há nada nos Vedas sobre o theyyam e que ele é um amontoado de absurdos dalit. Apesar do desenvolvimento e da tecnologia que temos hoje, as pessoas ainda não se esqueceram do poder do theyyam. Elas sabem, por exemplo, que um Theyyam Pottan pode deter as piores epidemias, e que outros theyyams têm o poder de proporcionar empregos ou de ajudar as mulheres a conceber filhos saudáveis. Um brâmane veio à minha casa na semana passada dizendo que estava desempregado havia seis meses, embora frequentasse o templo e rezasse todos os dias. Mas depois de assistir a um de meus theyyams o homem arrumou um emprego no escritório da Receita no dia seguinte. Ele disse que o theyyam havia realizado o que o templo familiar não havia conseguido.

“Espero que meus dois filhos assumam meu manto quando forem mais velhos. Eles já exibem algumas qualidades. Um tem três anos e o outro, cinco. Eu me sinto bem quando os vejo brincando durante o theyyam e quando pedem para tocar tambor para eles. A única preocupação deles é com dinheiro. Os dois estão na escola e não sei se continuarão a tradição da família, caso consigam ganhar mais dinheiro adquirindo outra aptidão no futuro. Alguns amigos meus que são artistas do theyyam educaram os filhos e estes progrediram a ponto de serem oficiais da polícia ou mesmo militares. De vez em quando esses filhos conseguem uma dispensa e vêm para casa no verão para representar os theyyams, mas em muitas profissões isso é impossível. À medida que nossa gente cresce e obtém uma educação melhor, temo pelo futuro. Quem nas aldeias será capaz de tirar três meses de folga para esse trabalho? Veremos.”

Nove meses mais tarde, voltei ao Kerala para o Natal e fui a Kannur para me encontrar com Hari Das. Era de novo a temporada do theyyam, e planejei minha visita para que ela coincidissem com o dia em que Hari Das se apresentaria no mesmo santuário *kavu* da floresta em que eu o conhecera no ano anterior.

Cheguei de manhã cedo, entre o final de um theyyam noturno e o início do espetáculo do dia. As pessoas vagueavam na clareira da floresta de teca, acomodando-se onde achavam que teriam a melhor visão ou, no caso de algumas mulheres, levando cadeiras brancas de plástico para debaixo de um encerado erguido em um lado do local. Os atores estavam sentados em um banco fora da cabana em que se preparavam, bocejando; um dançarino, encolhido sobre uma esteira de fibras de palmeira,

roncava na sombra. Hari Das estava de novo sendo preparado para apresentar o Theyyam Vishnumurti, e, enquanto esperava que ele aparecesse, conversei com alguns devotos que tinham vindo para ver o espetáculo.

Prashant, um homem grande, de pele escura, com cerca de trinta anos, recém-chegado do Golfo Pérsico, patrocinava o espetáculo e estava dirigindo as atividades de seu assento sobre um tronco à margem da clareira. Ele tinha estado dois anos na Arábia Saudita, trabalhando em construções, e havia gostado: “Ganhei muito dinheiro”, disse. “Os sauditas são duros, mas sabem como recompensar os trabalhadores.” Ele estava patrocinando o espetáculo para agradecer aos theyyams de sua aldeia por seu retorno seguro, com todas as economias intactas. Havia uma bela ironia, pensei, em se usar o dinheiro do mais intolerante e puritano dos wahabitas para pagar uma cerimônia pagã tão fabulosa e impenitente.

Junto de Prashant estava seu amigo de infância Shiju, que tinha percorrido a distância toda desde seu local de trabalho na ferrovia de Chennai até ali para ver o espetáculo. “Em 1995, quando tinha treze anos, recebi um diagnóstico de câncer”, ele me disse. “Era um linfoma não Hodgkin e fiz quimioterapia em Chennai. Passado algum tempo, os médicos disseram que não poderiam fazer mais nada por mim — eu tinha de me voltar para Deus. Meus avós, que moram em uma aldeia não muito longe daqui, vieram e falaram com a deusa Bhagavati sobre mim. Ela lhes disse que em um mês eu estaria completamente bom. O poder dela fortaleceu as mãos do médico que me tratava, e tive uma recuperação imediata, milagrosa. Como ninguém — e muito menos os médicos — sabia explicá-la, todos acreditamos que fora a deusa que tinha me curado. Desde então, minha família nunca perdeu um único theyyam nesse santuário. A cada ano fazemos a viagem de Chennai até aqui em busca de bênçãos e para agradecer.”

Estávamos conversando quando os tambores começaram a soar. Em alguns minutos o som estava alto a ponto de ferir os ouvidos, golpeando nosso corpo com um impacto quase físico. Afastei-me um pouco do santuário e da cabana e me sentei na primeira fileira da multidão, enquanto a canção thottam invocatória era entoada.

Dessa vez, Chamundi foi a primeira deidade a surgir, em um theyyam muito mais sinistro do que aquele que eu havia assistido no ano anterior. Com rosto vermelho, olhos pretos e braços brancos, lábios cheios de batom, grandes seios de metal vermelho e um halo de espinhos de palmeira que parecia a lâmina de uma serra circular gigante, a deusa emergiu na clareira chacoalhando os braceletes e sibilando como uma cobra. Ela contornou o santuário com o rosto distorcido e se contraindo de um lado para o outro, como um lagarto gigante. Sua boca se abriu e se fechou em silêncio, seu rufo de espinhos de palmeira girava, e de tempos em tempos ela emitia um grito agudo como uma cacatua. Havia algo de agitado, inquieto e imprevisível nessa figura estranha que se pavoneava malevolamente próxima da multidão, de vez em quando encarando alguém cujo olhar encontrava o dela; entretanto, havia nela também algo de inconfundivelmente régio, que demandava atenção e respeito. Dois sacerdotes, nus até a cintura e de cabeça baixa, se aproximaram, com uma cuia de grogue que ela tomou de um gole.

Enquanto ela bebia, os tambores atingiram um novo clímax e de repente saltou na clareira uma segunda deidade, com uma coroa de sete cabeças de naja vermelhas, à qual vinham presos dois brincos

redondos imensos. Tinha um disco de chakra com incrustações de prata no meio da testa, e em volta da cintura um saiote largo de grama, como se uma costureira elisabetana tivesse de algum modo aportado na selva de uma ilha perdida e fosse forçada a reproduzir a moda da corte da Rainha Virgem a partir de materiais do lugar. Seus pulsos eram envolvidos por braceletes de espinhos de palmeira e flores de ixora. Somente depois de um minuto me dei conta de que era Hari Das. Ele estava irreconhecível. Com os olhos arregalados, inflamados e fixos, a personalidade toda parecia ter se transformado. O homem calmo, algo severo e reflexivo que eu conhecera nos encontros anteriores havia se transformado em um atleta divino arrebatado. Ele fez uma série de saltos espetaculares no ar enquanto contornava o *kavu*, rodopiando e dançando, pulverizando a multidão com uma chuva de oferendas de arroz.

Depois de várias rodadas, o ritmo dos tambores lentamente cedeu. Enquanto Chamundi ocupou seu lugar em um trono a uma extremidade da entrada principal do santuário, ainda se contorcendo desconfortável, o theyyam Vishnumurti se aproximou das fileiras de devotos, com um passo ensaiado, em parte pomposo, em parte dançado. Todos os devotos e peregrinos haviam se levantado respeitosamente de suas cadeiras ou do chão e estavam de pé com a cabeça curvada diante da deidade.

Em uma das mãos Vishnumurti segurava um arco e uma aljava de flechas; na outra, uma espada, usando esses objetos para abençoar os devotos, que curvavam a cabeça à medida que se aproximavam. Com a lâmina da espada, ele tocou as mãos estendidas de alguns espectadores. “Tudo vai ficar bem”, entoou, numa voz grave em malaiala. “Toda a escuridão vai desaparecer! Os deuses cuidarão de vocês. Eles vão protegê-los e serão seus amigos! Não se preocupem! Deus está em toda parte!” Entre as frases encorajadoras em dialeto local, ele murmurou uma série de mantras e encantamentos em sânscrito. A personalidade do deus era bem distinta da exibida por Chamundi — bom e tranquilizador, ao passo que ela era perturbadora e potencialmente perigosa, até mesmo psicótica.

A deidade então voltou ao santuário e, acomodada em um trono, examinou os diferentes sacerdotes e criados que se prostraram diante dela, cada um oferecendo uma dose de grogue. Como Chamundi, Vishnumurti tomou a oferenda de um gole. Era um sinal para o início da cirurgia espiritual e para que os devotos se enfileirassem e se aproximassem das deidades para aconselhamentos e bênçãos individuais. A fila de Vishnumurti era visivelmente mais longa que a da deusa; somente os corajosos — na maioria mulheres idosas — se aproximaram de Chamundi.

Um a um, os pedidos foram apresentados. Velhas pediam netos, desempregados pediam empregos, moças pediam maridos, e fazendeiros, boas colheitas. A cada um Vishnumurti oferecia uma notícia ou conselho reconfortante. “Sua família será inundada de bênçãos”, ele disse a uma mulher. “Os maus tempos acabaram. A paz e a tranquilidade voltarão a seu lar. Você será como Saraswati iluminando a escuridão.” “Eu vou cuidar de você”, disse a um velho, “e de seus filhos. Os dois vão ficar bem. Não escolha o caminho do mal, e você será sempre capaz de erguer a cabeça em público! Nunca se aflija.” Para um menino: “Ouça seus pais e você irá bem nos exames e terá um futuro brilhante”.

Depois de cerca de uma hora as filas começaram a diminuir e os tambores soaram de novo. Tal foi a calma reconfortante da cirurgia dos deuses que nada havia me preparado para o que se seguiu. À medida que o ritmo se intensificava, os assistentes entregaram cocos às deidades. Elas os levaram a um altar sacrificial e os atiraram no chão com tal força que eles explodiram.

Em seguida os deuses receberam duas talhadeiras imensas. De um lado apareceu um par de galinhas,

cada uma delas presa pelos pés, batendo as asas e cacarejando desesperadamente. Outro assistente surgiu, trazendo uma oferenda de arroz sobre um prato de folha de palmeira. Segundos depois, as talhadeiras desceram e as galinhas foram decapitadas. A cabeça de cada uma delas foi descartada e o sangue jorrou em um grande jato sobre o arroz. Em seguida, à medida que o som dos tambores chegava a um clímax, as deidades ergueram as carcaças agitadas à altura do rosto, e a hemorragia se espalhou sobre suas fantasias e adereços. Ao mesmo tempo, Chamundi e Vishnumurti levaram, cada um, o pescoço cortado da galinha à boca, e beberam o sangue, com sofreguidão, por um minuto inteiro. Depois puseram as carcaças no chão, apoiadas sobre os pés, de modo que as galinhas degoladas saíram correndo, arrastando-se e batendo as asas como se estivessem vivas. Somente passado mais um minuto elas por fim caíram e descansaram junto da multidão.

Seguiu-se uma última volta triunfal em torno do santuário antes de as deidades se curvarem ante os devotos e voltarem para o camarim. Lá, enquanto se postavam com as mãos erguidas em *namaskar*, seus adereços de cabeça foram retirados pelos assistentes. Quando consegui atravessar a vaga da multidão, Vishnumurti havia partido e Hari Das estava de volta. O maquiador retirou sua armadura e ele se deitou de costas sobre uma esteira de fibra de palmeira. Estava exausto, respirando com dificuldade, de olhos fechados. Por fim abriu os olhos e, ao me ver, sorriu. Perguntei-lhe se sentia um resto do espírito da deidade nele.

“Nada”, ele disse. “Acabou — ele se foi. Agora não existe nenhuma relação com aquele estado. Sinto apenas exaustão e leveza, e às vezes também fome. Mas, acima de tudo, sinto um profundo cansaço.”

“Quando é seu próximo theyyam?”, perguntei.

“Hoje à noite. O *kavu* fica a cerca de três horas de ônibus.”

“Dura a noite toda?”

“É claro.” Hari Das deu de ombros. “Não estou me queixando”, ele disse. “A temporada é de trabalho duro, mas é para isto que eu vivo, é isto que espero durante o resto do ano.”

O menino que havia representado Chamundi estava sem a fantasia e se encaminhava para o riacho na extremidade da clareira para se banhar. Ele olhou para Hari Das para ver se ele também iria, mas este fez um gesto indicando que ele podia seguir adiante.

“Esses dois meses são muito felizes”, disse Hari Das. “Eu estou muito satisfeito. Adoro vir para lugares remotos como este para me apresentar. O theyyam fez de mim o que eu sou. Toda a minha autoestima vem dele. Estou em uma aldeia distante da minha graças à minha fama como artista do theyyam. Durante o resto do ano, ninguém aqui me cumprimenta ou me convida para uma xícara de chá. Mas durante a temporada ninguém me conhece como Hari Das. Para eles sou como um templo, ou mesmo um deus. De repente, tenho uma posição e sou respeitado.”

O maquiador estava limpando o pigmento, o suor e o sangue de galinha coagulado de seu rosto.

“É difícil voltar à vida normal?”, perguntei.

“Sim”, ele disse. “Naturalmente. Para todos nós.” Ele sorriu. “No final da temporada juntamos nossas coisas e nos preparamos para voltar ao trabalho — para ser motorista de ônibus, construtor de poços ou para a vida na prisão. Há uma desconexão total com esta vida. Ficamos todos tristes, mas ao menos sabemos que voltaremos na próxima temporada.”

Hari Das se levantou, e juntos descemos na direção dos degraus da passagem armada onde

Chamundi estava mergulhado até o pescoço na água, lavando-se.

“Os outros dez meses são muito duros”, disse Hari Das. “Mas não há saída. É a realidade, não? É a vida. A vida é dura.”

3. As filhas de Yellamma

“É claro que às vezes temos prazer”, disse Rani Bai. “Quem não gosta de fazer amor? Um jovem bonito, alguém delicado...”

Ela fez uma pausa, olhando para o lago, sorrindo para si mesma. Em seguida seu rosto se anuviou. “Mas na maioria das vezes é horrível. Os fazendeiros daqui, eles não são como os rapazes de Bombaim.”

“E oito por dia”, acrescentou sua amiga Kaveri. “Às vezes dez. Gente desconhecida. Que vida é essa?”

“Nós temos uma canção”, disse Rani. “Todo mundo dorme com a gente, mas ninguém se casa com a gente. Muitos nos abraçam, mas ninguém nos protege.”

“Todos os dias meus filhos me perguntam: ‘Quem é meu pai?’. Eles não gostam de ter uma mãe nesta profissão.”

“Uma vez tentei abrir uma conta bancária com meu filho”, contou Rani. “Fomos preencher o formulário, e o gerente disse: ‘Nome do pai?’. Depois disso meu filho ficou furioso. Ele disse que eu não deveria tê-lo trazido ao mundo dessa forma.”

“Lamentamos ter de fazer esse trabalho. Mas qual é a alternativa?”

“Quem vai nos dar emprego? Somos todas analfabetas.”

“E o futuro?”, disse Kaveri. “Qual é nossa expectativa?”

“Quando não formos mais bonitas, quando nosso corpo estiver feio, estaremos todas sós.”

“Se vivermos o bastante para ficarmos velhas e feias”, disse Kaveri. “Muitas morrem.”

“Uma mulher da nossa comunidade morreu na semana passada. Duas outras morreram no mês passado.”

“Na minha aldeia quatro meninas mais jovens morreram”, disse Kaveri. “Meu próprio irmão tem a doença. Ele era motorista de caminhão e conhecia todas as moças nas estradas. Agora fica deitado em casa bebendo, e diz: ‘Que diferença faz? Vou morrer mesmo’.”

Ela se voltou para mim. “Ele bebe tudo que pode”, contou. “Se alguém lhe dissesse que sua própria urina tem álcool, ele a beberia também.”

“Não deve ser fácil conviver com isso.”

Kaveri riu estrepitosamente. “Se fosse para me sentar debaixo de uma árvore e lhe contar a tristeza que sofremos”, ela disse, “as folhas da árvore cairiam como lágrimas. Meu irmão está completamente confinado à cama. Ele tem febre e diarreia.”

Ela fez uma pausa. “Ele era um homem muito atraente, com um rosto bonito e olhos grandes. Agora os olhos estão fechados e o rosto está coberto de bolhas e feridas.”

“Yellamma nunca quis que as coisas fossem assim”, disse Rani.

“A deusa está em silêncio”, disse Kaveri. “Não sabemos o que ela sente por nós. Quem sabe de verdade o que ela pensa?”

“Não”, disse Rani com firmeza, balançando a cabeça. “A deusa cuida de nós. Quando estamos angustiadas, ela vem. Às vezes em sonhos. Às vezes na forma de um de seus filhos.”

“Isso não é obra da deusa.”

“O mundo fez as coisas assim.”

“O mundo e a doença.”

“A deusa enxuga nossas lágrimas”, disse Rani. “Se você se dirige a ela com o coração puro, ela alivia sua tristeza e suas penas. O que mais ela pode fazer?”

Tínhamos — Rani Bai, Kaveri e eu — ido a Saundatti justamente para encontrar a deusa Yellamma. Havíamos chegado naquela manhã de Belgaum, passando pelas planícies verdes ondulantes da região algodoeira, nas alturas do platô de Decão, no norte de Karnataka. As mulheres, que haviam sido consagradas à deusa durante a infância, normalmente tomavam o velho e lento ônibus para visitar o templo da mãe, de modo que não perderam a oportunidade de fazer a viagem até lá no conforto de um táxi.

O tempo estava quente e úmido, pouco depois do final das chuvas, e o céu estava brilhante e sem nuvens. A estrada passava por longas avenidas de figueiras-de-bengala, cada uma delas com um emaranhado intrincado de raízes aéreas. Estas estavam cortadas e formavam um arco sobre a pista de asfalto, de modo que a estrada parecia passar às vezes por um longo túnel escuro de madeira, com raízes erguendo-se acima e de cada lado do caminho, como arquitraves que flanqueavam a longa nave de uma catedral gótica.

Quando nos aproximamos de Saundatti, o túnel verde terminou e os campos de cada lado deram lugar a um terreno mais seco, poeirento, mais pobre. As árvores, os caniços e os campos de algodão foram substituídos por faixas secas de girassóis. Cabras cavavam, cansadas, restolhos poeirentos. Mulheres em roupas esfarrapadas vendiam cebolas expostas em esteiras trançadas de palmeira junto da estrada. A existência lá parecia mais marginal, mais tenaz.

Passado algum tempo, uma longa cumeeira de rocha vermelha surgiu em meio ao mormaço. A serra se prolongava na grande vertente de Saundatti, e, no alto, erguendo-se de penhascos quase verticais, via-se a silhueta do templo de Yellamma. Embaixo, a um lado, estendia-se um lago de um azul quase extraterreno. Era lá que, segundo a lenda, a história havia se iniciado.

Yellamma era esposa do poderoso rishi Jamadagni, encarnação do deus Shiva — ele havia emergido do fogo ritual enquanto seu pai, o rei da Cachemira, realizava um mahayagna, ou grande sacrifício. O casal e os quatro filhos moravam em uma ermida simples de madeira junto do lago. Lá, o sábio mortificava o corpo e executava feitos de grande austeridade, que, depois do nascimento do quarto filho, passaram a incluir um voto de completa castidade.

Todos os dias Yellamma servia o marido e buscava água do rio para seus rituais. Para tanto, ela usava um pote feito de areia e o levava para casa em meio à espiral formada por uma cobra viva. Um dia, quando pegava água, Yellamma viu um ser celestial, um gandharva, fazendo amor com sua consorte à margem do rio. Fazia muitos anos que Yellamma não gozava dos prazeres do amor e a visão a atraiu. Espiando de trás de uma pedra, ela ouviu os gritos de prazer dos amantes e se viu desejando ocupar o

lugar da amada.

O fluxo súbito de desejo destruiu sua compostura. Quando se distanciou para buscar água para o marido como de costume, ela descobriu, horrorizada, que não era mais capaz de fazer um pote de areia, e que seus poderes iogues de concentração haviam desaparecido. Quando voltou para casa sem a água, Jamadagni suspeitou do acontecido de imediato. Furioso, ele amaldiçoou a mulher. Em segundos, Yellamma se tornou doentia e feia, coberta de bolhas e feridas abertas. Foi expulsa de casa, condenada a vagar pelas estradas do Decão, pedindo esmolas. Ninguém a reconhecia como aquela que fora um dia a bela esposa de Jamadagni.

Mais tarde, quando ela voltou para casa e pediu perdão, Jamadagni ficou ainda mais bravo. Impedido de completar seu grande sacrifício, ele ordenou que cada um dos filhos decepasse a cabeça da mãe rejeitada. Os três primeiros se recusaram, mas o mais jovem e mais poderoso, Parashurama, por fim concordou; ele cortou a cabeça da mãe de um só golpe. Satisfeito com a obediência, Jamadagni ofereceu uma bênção a Parashurama: o que ele pedisse seria feito. Parashurama, porém, não era apenas um filho obediente; era também amoroso, e sem hesitar pediu que Jamadagni ressuscitasse a mãe. O sábio não teve escolha, a não ser cumprir a promessa, e fez o que Parashurama pedira. Mas não se apaziguou. Jurou nunca mais olhar no rosto de Yellamma, e continuou a realizar as práticas de ascetismo em uma caverna no alto do Himalaia. Lá, mais tarde, o filho foi a seu encontro, e a história de Parashurama é contada no *Mahabharata*, onde ele aparece como professor de mantras poderosos e armas secretas para outro desterrado errante, Karna.

A história é dura e violenta, e Jamadagni pertence à classe de homens santos irascíveis que povoam a literatura sânscrita com sua fúria ferosa e implacável. Em contraste, a deusa Yellamma, como Sita no *Ramayana*, é uma vítima, injustamente suspeita de infidelidades que jamais cometeu. Ainda que fosse uma boa esposa, o marido a expulsou, desfigurou sua beleza e a amaldiçoou para que ela mendigasse para viver. Ela foi rejeitada por todos.

Embora a história seja cheia de tristeza e de injustiça, as devadasis — como são conhecidas as mulheres que foram oferecidas ou “se casaram” com um deus ou uma deusa —, como Rani Bai, contam, pois acreditam que ela mostra como a deusa é especialmente solidária com seus destinos. Afinal, a vida dessas mulheres é pouco melhor que a dela: são amaldiçoadas por crimes de amor fora dos laços do casamento, rejeitadas pelos filhos, condenadas como Yellamma a viver nas estradas, implorando favores, desfiguradas pela tristeza e sem a proteção de um marido.

Tive um vislumbre das tensões da vida de uma devadasi ao chegar em Saundatti. Por sugestão minha, tínhamos procurado uma casa de chá perto do lago. Foi uma má ideia. As devadasis são uma visão comum em Saundatti, onde frequentemente mendigam nos bazares nos dias sagrados de Yellamma, segurando pequenas estátuas da deusa sobre a cabeça, às terças e sextas-feiras, e durante seu festival de um mês de duração. Mas elas geralmente não enfrentam as casas de chá da rua principal, ao menos se chamam a atenção como Rani Bai. Muito antes da chegada dos copos de chá quente e doce, os fazendeiros nas outras mesas começaram a apontar para Rani Bai e a tagarelar sobre ela.

Eles tinham vindo das aldeias para vender algodão no mercado e, tendo obtido um bom preço, estavam em um estado de espírito turbulento. Embora tanto Kaveri quanto Rani Bai usassem na testa o *tikka* vermelho da mulher casada, o *muttu* — colar de contas vermelhas e brancas de devadasi — e as

joias, o rosto pintado e o sári de seda muito elegante de Rani Bai a denunciaram; Kaveri era quase uma idosa, ou ao menos assim aparentava; na verdade, era apenas alguns anos mais velha que eu, perto dos cinquenta. Embora se visse que fora bonita um dia, a dureza da vida e as muitas tristezas passadas a transformaram prematuramente em uma quase matrona, e ela não chamava mais a atenção.

Mas Rani Bai era diferente. Ela era ao menos dez anos mais nova que Kaveri, próxima dos quarenta, inegavelmente alta, com pernas compridas, adorável. Tinha uma grande boca pintada, lábios cheios, um corpo moreno firme e modos libidinosos vivazes e atraentes. Não mantinha os olhos baixos, como se espera das mulheres hindus nas aldeias; em vez disso, falava alto e a toda hora gesticulava acerca de alguma coisa — as mãos dançavam o tempo todo enquanto ela falava, e seus braceletes chocalhavam. Usava um sári de seda lavanda brilhante e tinha anéis brilhantes em cada dedo dos pés e na curva das orelhas. Assim, enquanto bebericamos nosso chá, os fazendeiros com bigodes de morsa em seus *dhotis* de algodão ficaram sentados olhando ávidos para ela, despindo-a com os olhos.

Pouco tempo depois eles estavam especulando em voz alta sobre a relação que ela teria comigo, o *firangi*, seu preço, o que ela faria ou não, os prós e contras de seu corpo, perguntando-se onde ela trabalhava e se dava desconto. No carro, Rani me falara dos privilégios de ser devadasi, sobre como as pessoas a respeitavam, sobre como era vista como portadora de bom augúrio e de como era chamada para casamentos de castas superiores para dar suas bênçãos. Assim, o incidente e o desrespeito claro que lhe dedicaram a deixaram particularmente perturbada.

Quando por fim fugimos da casa de chá sob um coro de risadas e observações indecentes dos fazendeiros, seu humor mudou. Não estava mais num estado de espírito festivo, de comemoração, e quando se sentou sob a figueira junto do lago na extremidade da aldeia, ficou melancólica. Nessa hora, ela me contou como havia começado aquela vida.

“Eu tinha apenas seis anos quando meus pais me votaram”, disse. “À época não senti nada, somente me perguntei por que fizeram isso. Éramos muito pobres e tínhamos muitas dívidas. Meu pai estava desesperado por dinheiro, pois havia gasto tudo que ganhara e mais em bebida e jogo, e disse: ‘Isso vai nos tornar ricos, vai nos dar uma vida decente’.

“Naquela idade eu não tinha nenhuma devoção pela deusa e sonhava apenas em ter mais dinheiro e viver uma vida luxuosa em uma casa de primeira, com cobertura de telhas e paredes de concreto. De modo que me senti feliz com a ideia, embora não entendesse de onde viria o dinheiro ou o que eu teria de fazer para ganhá-lo.

“Pouco depois da minha primeira menstruação, meu pai me vendeu a um pastor de uma aldeia próxima por quinhentas rupias, um sári de seda e um saco de painço. Àquela altura eu sabia um pouco sobre o que me esperava, pois tinha visto outros vizinhos que haviam feito o mesmo com as filhas e vira gente entrando e saindo das casas deles. Eu havia feito perguntas sobre essas coisas a meu pai e dissera repetidas vezes que não queria trabalhar com sexo. Eles tinham demonstrado seu assentimento e pensei que de fato tivessem concordado.

“Mas um dia eles me levaram a outra aldeia, sob o pretexto de cuidarem do filho recém-nascido de minha irmã, e lá fui oferecida à força ao pastor. Tinha apenas catorze anos.

“Aconteceu assim. Na noite em que chegamos lá com minha irmã eles mataram uma galinha e fizemos uma grande festa com *rotis* e arroz — todo o luxo com que os ricos sonhariam. Em seguida minha mãe voltou para casa em nossa aldeia e fui dormir com minha tia. Eu estava adormecida quando o homem veio, por volta das nove. Estava tudo planejado.

“Eu me dei conta de que alguma coisa ia acontecer e comecei a chorar. Porém minha tia, que também era devadasi, disse: ‘Você não deve chorar. Este é seu darma, sua obrigação, seu trabalho. Chorar não traz boa sorte’. O homem tinha cerca de 22 anos e era muito forte. Minha tia saiu da casa e tentei chutá-lo e arranhá-lo, mas ele me possuiu à força. Depois, ele me enganou e não me deu as quinhentas rupias que havia prometido a meu pai. Embora eu tivesse lhe dado meu corpo, ele me usou e depois me enganou.

“Na manhã seguinte, gritei com minha tia: ‘Você é prostituta e me transformou em uma prostituta’. Ela apenas riu de mim. Ainda amaldiçoo minha mãe muitas vezes. Por causa daquela mulher minha vida foi destruída. Durante dois anos me senti muito perturbada, e não nos falamos. Durante esse período me recusei a fazer qualquer trabalho sexual. Em vez disso, trabalhei nos campos de cebola daqui ganhando cinquenta rupias por dia.

“Um dia fui a Bombaim com minha tia devadasi, que me prometera mostrar a cidade. Fomos de trem, e eu me sentia muito empolgada, pois era minha primeira visita. Não sabia que seria traída de novo. Mas quando chegamos, tomamos um riquixá e ela me levou diretamente para um bordel. Lá, me entregou à *gharwalli* — a madame —, que era sua amiga.

“A *gharwalli* era bastante ardilosa. Não me forçou e foi muito boa comigo. Ela me deu muitos doces e chocolates e me apresentou às outras garotas. Todas usavam roupas bonitas e bons sáris, e joias incríveis nos pulsos. Eu nunca tinha visto tanto ouro e tanta seda! Na verdade, nunca havia visto nada parecido em nenhuma mulher em Belgaum. Pensei que aquela era a boa vida. A *gharwalli* ofereceu 2 mil rupias à minha tia por mim porque eu era muito bonita; mas não pediu que eu fizesse nenhum *dhandá* [trabalho sexual] no início e me deixou à vontade. No primeiro mês, tudo que tive de fazer foi ajudar na cozinha e na limpeza da casa, e isso me deixava feliz. Eu gostava de Bombaim. Comi um *biryani* extraordinário no Sagar Hotel e certa vez quando estava na rua vi Amitabh Bachchan passar em seu carro.

“Pouco tempo depois um homem rico apareceu e me viu ocupada, limpando a casa. Ele recusou todas as outras garotas e pediu para me ter. Eu estava apavorada porque ele era muito pesado, muito gordo. Muito mais gordo que você. Assim, em vez dele, a *gharwalli*, muito esperta, me mandou alguns rapazes mais jovens. Eles eram magros e atraentes, combinavam comigo. Um dia concordei em dormir com um deles. Eles eram cuidadosos comigo, não eram como os outros homens. Não usávamos preservativo — eu não conhecia isso na época.

“Por fim concordei em aceitar o grandão. Ele ofereceu 5 mil rupias por mim e a *gharwalli* me deu a metade — 2500 rupias! Eu teria levado vinte anos para ganhar isso colhendo cebolas na minha aldeia e nem era virgem; eu era mercadoria usada. Assim, apesar de ter contraído algumas doenças no primeiro ano, fiquei na casa durante quatro anos.

“Naquela época, tive meus dois primeiros filhos — uma menina e um menino —, e foi em parte por eles que voltei à minha aldeia. Morei com minha mãe, e por dezoito anos fiz *dhandá* em nossa casa na

aldeia. Algum tempo depois de minha chegada, arranjei um amante — um homem importante do lugar. Ele tinha família — mulher, dois filhos e duas filhas — e costumava me dar dinheiro. Com ele tive minha segunda filha. Ele desejava ter mais filhos comigo, mas eu não quis. Foi assim que acabamos nos separando, embora tenhamos sido felizes juntos.

“Como ainda tenho uma boa aparência, tive sorte e fiz um bom dinheiro. Chego a ganhar duzentas ou trezentas rupias de um único cliente. É verdade que às vezes penso que meu trabalho não é digno. A insegurança é grande. Mas cuidei de minha irmã e a casei, alimento minha mãe e meu filho, e agora tenho oito acres de terra, fruto do dinheiro que ganhei. Nela temos quatro búfalas e quatro bois. Graças à generosidade da deusa, me livrarei deste trabalho quando tiver guardado um pouco mais de dinheiro e viverei da venda de leite e coalho dos animais.”

Foi só quando perguntei especificamente sobre as três filhas que Rani me disse o que lhes havia acontecido.

“Uma era cantora. Fugiu quando tinha catorze anos. Voltou um ano depois, mas ninguém quis se casar com ela. Assim, ela se tornou devadasi.”

“E a outra?”

“A outra pegou uma doença de pele e tinha manchas brancas nas coxas. Fomos a muitos médicos, mas eles não conseguiram curá-la. Como a irmã, ela teve dificuldade para se casar, de modo que tive de consagrá-la também.”

“Mas como você pode fazê-lo, uma vez que sentia tanta raiva de sua própria mãe por tê-la consagrado? Você acabou de dizer que esse trabalho é indigno.”

“Minhas filhas brigaram comigo”, reconheceu Rani Bai, “exatamente como briguei com minha mãe.”

“Você não se sentiu culpada?”

“Eu não gostei”, disse Rani. “Mas não tinha alternativa.”

“E onde elas estão agora?”, perguntei. “Aqui? Ou em Bombaim?”

Depois da pergunta houve um longo silêncio. Em seguida Rani disse simplesmente: “Eu as perdi”.

“O que você quer dizer?”, perguntei.

“As duas morreram. Talvez a deusa tenha me amaldiçoado por alguns pecados em alguma vida passada. Uma delas perdeu peso e morreu do estômago. A outra teve crises de febre.”

Rani não disse explicitamente à época, mas depois eu soube que as duas filhas morreram de aids. Uma tinha morrido havia menos de um ano, com apenas quinze anos. A outra, seis meses mais tarde, aos dezessete.

As devadasis se situam na linha direta de uma das profissões mais antigas da Índia. A palavra vem do sânscrito: *deva* significa deusa e *dasi* significa “mulher serviçal”. No cerne da instituição vive a ideia da mulher que dedica a vida a servir ao deus ou à deusa. A natureza do trabalho e o nome dado a ele têm grandes variações regionais e mudaram ao longo do tempo; apenas recentemente as devadasis, em sua maioria, vieram a trabalhar exclusivamente no comércio sexual.

Alguns especialistas reconhecem as origens da instituição no século ix. Outros sustentam que ela é muito anterior e afirmam que a peça de arte indiana supostamente mais antiga que existe, o pequeno

bronze de uma dançarina nua de Mohenjo-dato datado de cerca de 2500 a.C., é tida por alguns arqueólogos como uma representação de uma antiga devadasi. No tempo de Ashoka, de 300 a.C., a parte de um grafite em uma caverna das colinas Vindhya, na Índia Central, relembra o amor de Devadonna, um pintor, apaixonado por “Sutanuka, a escrava do deus”. Existe um grande número de imagens de dançarinas de templos a partir do século I d.C., e inscrições detalhadas e referências literárias do século VI. A poesia do santo shaivita do século IX Manikkavacakar, por exemplo, descreve adolescentes de templos com “olhos promissores”, “fileiras de braceletes”, “seios pesados enfeitados de pérolas e ombros brilhantes de cinzas” decorando o templo em preparativos para um festival.

Muitas dessas inscrições primitivas são da região em torno de Saundatti. Uma delas, de 1113, fica em Alanahalli, a apenas alguns quilômetros do templo de Yellamma, uma das primeiras a utilizar a palavra devadasi. Outra, em Virupaksha, perto de Bijapur, registra uma devadasi ofertando um cavalo, um elefante e uma carruagem a seu templo. A maior coleção de inscrições, entretanto, vem dos templos Chola, em torno de Tanjore, em Tamil Nadu, onde os grandes reis Chola dos séculos XI, XII e XIII se vangloriam por ofertar milhares de devadasis, ou tevaratyars, aos templos fundados por eles. Esses templos reais foram concebidos como palácios dos deuses, e, exatamente como o rei Chola era servido por 10 mil dançarinas — elas se revezavam, segundo o viajante chinês Chau Ju-kua, de modo que 3 mil o atendiam a cada momento —, os deuses também tinham sua devida parcela de assistentes devotadas. Os vastos cortejos incrementavam o status dos governantes, terrenos ou celestiais, e acreditava-se que eles os rodeavam de uma presença feminina luminosa e promissora.

Nem todas as “mulheres dos templos” referidas nas inscrições eram necessariamente dançarinas, cortesãs ou concubinas, como às vezes se pensou. Algumas mais parecem devotas, ocupadas com o trabalho de limpeza e adoração dos templos. Outras aparentemente eram serviçais domésticas e pessoais dos brâmanes dos templos. Algumas tinham papéis honrosos e importantes nos rituais do templo, mantendo as imagens das divindades livres de moscas, abanando os ídolos, honrando-os com pasta de sândalo e coroas de jasmim, “levando jarros de água ante a presença divina”, dedicando rezas e alimentos à deidade, cantando e tocando música no santuário e alimentando as luminárias do templo.

Por volta do século XVI, porém, no tempo em que comerciantes portugueses de Goa começaram a visitar a grande capital hindu de Vijayanagara, no sul da Índia, há descrições mais completas e mais explicitamente sensuais das mulheres dos templos, que

alimentam o ídolo todos os dias, pois dizem que ele come; e, quando ele come, as mulheres que pertencem ao pagode dançam diante dele e lhe dão frutas e todo o necessário, e todas as meninas nascidas dessas mulheres pertencem ao templo.

Essas mulheres têm temperamento desinibido e vivem nas melhores ruas da cidade; o mesmo acontece em todas as cidades, suas ruas têm as melhores fileiras de casas. Elas são muito respeitadas, e são classificadas entre as honradas as que são amantes dos capitães; todo homem respeitável pode frequentar as casas delas sem risco de culpa.

Se a natureza em parte sexualizada das mulheres dos templos é descrita por antigas fontes portuguesas, o mesmo se evidencia na grande profusão de imagens das dançarinas de templo voluptuosas que recobrem as colunas de tantos templos do sul — somente Tiruvannamalai tem várias centenas. Essas imagens altamente sugestivas parecem sugerir que a confusão e o constrangimento

modernos ante a ideia de trupes de jovens mantidas para entreter os deuses e os sacerdotes que as assistiam não eram, evidentemente, compartilhados pelos reis e mercadores que construíram e apadrinharam os grandes templos medievais do sul da Índia.

Existe, além de tudo, um conjunto de poesias explicitamente sexuais do sul da Índia do século XVI, em que o amor de um devoto pela deidade é tido como análogo ao amor de uma dançarina de templo pelo cliente. Alguns dos poemas mais famosos foram descobertos entalhados em chapas de cobre em uma forma primitiva do idioma télugo e guardados em uma sala trancada no templo de Tirupathi. Embora as chapas de cobre tenham chamado a atenção de estudiosos pela primeira vez no início da década de 1920, foi somente no final do século XX que suas inscrições foram traduzidas para o inglês, pelo poeta A. K. Ramanujan (1929-93). Na maioria delas, o deus, em geral um aspecto de Krishna, leva vantagem: ele é um amante atraente e desejável, mas completamente indigno de confiança, que se entrega a jogos e leva as devotas ao desespero. Em alguns casos, as cortesãs claramente não se dão conta de quem é o cliente:

*Você é belo, não é,
Adivaraha?
E bem habilidoso também.
Pare com esses jogos bobos.
Você acha que não há outros homens por esses lados?
Me pedindo a crédito,
Adivaraha?
Eu lhe disse
Que não sustentaria suas mentiras.
Você é atraente, não é?
Príncipe dos playboys, você pode ser,
Mas é justo pedir
Que eu esqueça do dinheiro?
Eu o ganhei, afinal,
Passando tempo com você.
Pare com essas trapaças imediatamente.
Apareça com o ouro que você me deve
E depois você pode falar,
Adivaraha.
Você é atraente, não é?
Rapaz:
Por que você tenta se fazer de importante,
Como se fosse Muvva Gopala [Krishna]?
Você faz amor como ninguém,
Só não faça promessas
Que não pode cumprir.
Pague,
É errado quebrar a palavra.
Você é atraente, não é?*

Em outros poemas mais tardios, porém, é a devadasi que leva vantagem:

*Eu não sou como as outras.
Você pode entrar na minha casa,
Mas somente se tiver dinheiro.
Se você não tiver quanto eu peço,
Um pouco menos serve.
Mas não vou aceitar muito pouco,
Senhor Konkanesvara.
Para atravessar o limiar
Da porta de entrada,
Vai lhe custar cem em ouro.
Por duzentos você pode ver meu quarto,
Minha cama de seda,
E entrar nela.
Basta você ter o dinheiro.
Para sentar a meu lado
E pôr a mão
Ousada no meu sári:
Vai lhe custar dez mil.
E setenta mil
Lhe permitirão tocar
Meus seios fartos arredondados.
Basta você ter o dinheiro.
Três vezes dez milhões para
Aproximar sua boca da minha,
Tocar meus lábios e beijá-los.
Para me abraçar forte,
Para tocar meu ponto do amor,
E para conseguir a união total,
Ouça bem,
Você precisa me banhar
Numa ducha de ouro.
Mas apenas se tiver o dinheiro.*

Esses poemas de união e separação têm sido lidos às vezes como metáforas da nostalgia da alma pelo divino e do devoto por deus. Mas eles são uma expressão clara da alegria incontida ante a sexualidade, parte de uma tradição cultural complexa da Índia pré-colonial, onde o devocional, o metafísico e o sexual não eram vistos como opostos; ao contrário, eram tidos como intimamente ligados. Por causa da fertilidade, as garotas dos templos eram auspiciosas.

Nos dias atuais as devadasis ainda guardam o bom augúrio em Karnataka, e exatamente pela mesma razão: são vistas como símbolos da fertilidade. Existe, entretanto, um abismo quase inimaginável separando as devadasis dos poemas e inscrições antigos e as vidas de mulheres como Rani Bai hoje. Na Idade Média as devadasis vinham das famílias mais importantes do reino, entre elas princesas da família real Chola, bem como de escravas capturadas em guerras. Muitas eram alfabetizadas e algumas eram poetisas consumadas; na verdade, tudo indica que na época elas eram as únicas mulheres alfabetizadas da região. Sua autoconfiança e serenidade é evidente em muitos dos poemas, ao passo que

a riqueza é exibida nas inscrições que registram seus generosos presentes para os templos.

Hoje, porém, as devadasis vêm exclusivamente das castas inferiores — em geral da casta dalit madar — e são quase inteiramente analfabetas. Cerca de um quarto delas vem de famílias em que existem devadasis entre os parentes próximos, e em algumas existe a tradição segundo a qual uma garota de cada geração deve ser ofertada à deusa.

Enquanto muitas moças de templos medievais tinham postos dignos na hierarquia dos templos, a enorme maioria das devadasis modernas não passa de trabalhadoras sexuais; as devadasis com quem conversei estimaram que apenas uma em cada vinte ofertadas na infância conseguiam escapar para outras carreiras, também porque quase todas começavam a trabalhar logo depois da puberdade e, assim, deixavam a escola muito antes de obter as qualificações que poderiam lhes abrir outras oportunidades. Elas em geral trabalham em casa em vez de nos bordéis ou nas ruas, tendem a começar no ofício mais jovens e recebem mais clientes que as trabalhadoras sexuais comerciais. Talvez em parte por causa do maior número, o índice de doenças sexualmente transmissíveis das devadasis é também mais alto que os das outras trabalhadoras sexuais.

As linhas principais da vida de trabalho das filhas de Yellamma são na verdade pouco diferentes das demais trabalhadoras do comércio sexual. Porém, isso não impede que as devadasis elaborem distinções entre a vocação sagrada e o trabalho de suas irmãs comerciais, que elas sentem grande prazer em desprezar.

Ironicamente, foi em parte uma reforma social bem-intencionada que contribuiu para sua queda marcante de status. No século XIX, reformadores hindus, reagindo a insultos de missionários vitorianos, começaram a atacar a instituição das dançarinas de templos e a prostituição sagrada. Ondas sucessivas de legislação colonial e pós-colonial aos poucos romperam os antigos elos que existiam entre as devadasis e os templos, expulsando-as dos recintos destes e erodindo sua posição social, econômica e espiritual. Recentemente, o Ato Devadasi de Karnataka de 1982 (Proibição da Consagração) empurrou a prática inteiramente para o submundo, criminalizando a consagração de garotas e ameaçando com anos de reclusão severa todo sacerdote que auxiliasse nas cerimônias. Em toda a volta do lago e na estrada para o templo o governo afixou enormes placas de advertência: NÃO CONSAGRE SUA FILHA. EXISTEM OUTRAS MANEIRAS DE MOSTRAR SUA DEVOÇÃO E CONSAGRAR SUA FILHA É COMPORTAMENTO NÃO CIVILIZADO.

A despeito de todos os esforços, porém, os reformadores não conseguiram acabar com o costume, mas apenas aviltá-lo e criminalizá-lo. Atualmente estima-se que existem por volta de um quarto de milhão de devadasis nos estados de Maharashtra e Karnataka, com cerca de metade delas morando em torno de Belgaum. Todo ano muitos milhares se acrescentam a esse número — as estimativas variam muito, de mil a 10 mil consagrações anuais — e elas ainda somam um quarto do total de trabalhadoras sexuais em Karnataka. Para os muito pobres e os muito religiosos, o sistema das devadasis ainda é tido como uma saída para a pobreza e, ao mesmo tempo, um acesso às bênçãos dos deuses, as duas coisas a que os desvalidos aspiram mais desesperadamente.

É por essa razão que muitos milhares de garotas, em geral entre os seis e nove anos de idade, continuam a ser consagradas à deusa a cada ano. Hoje, a cerimônia de consagração tende a acontecer à noite, em pequenos templos de aldeia, e às vezes sem a presença de brâmanes. Quando estes

consentem em participar, chegam a cobrar 5 mil rupias dos pais da menina pelo risco que correm. Faz-se uma festa, recitam-se orações, em seguida a jovem devadasi é apresentada com seu *muttu*, que representa a insígnia do ofício de prostituta sagrada, e seus deveres e privilégios lhe são explicados. Se as garotas são consagradas muito jovens, o caso mais comum, elas voltam à infância normal. Somente quando chegam à puberdade são arrancadas da vida que levavam e oferecidas para a primeira noite, a fim de serem defloradas por quem oferecer mais na aldeia, em geral por somas que variam entre 50 mil e 100 mil rupias.

Mais tarde, naquele dia, visitei o templo de Yellamma com Rani Bai e Kaveri. Era uma bela construção do século IX, cheia de peregrinos de todo o estado, e tivemos de ficar na fila por algum tempo para obter o darshan da deusa. À nossa frente havia um grupo de empolgados eunucos de Bijapur. As garotas recobriram o ânimo e tagarelaram com eles enquanto esperavam. Estavam visivelmente felizes por se verem na casa da protetora.

“Eu me sinto muito devotada sempre que estou aqui”, disse Rani.

“A gente sente a presença dela com muita força no templo”, disse Kaveri.

“Ela está muito próxima”, disse Rani.

“Como você sabe?”, perguntei.

“É como eletricidade”, ela respondeu. “Você não pode vê-la, mas sabe que ela está aí, e você vê seus efeitos.”

Quando chegamos diante do ídolo, os sacerdotes nos abençoaram com uma lamparina de cânfora, e Kaveri explicou que a imagem da deusa emergira da encosta da colina. “Ninguém a fez”, ela sussurrou.

Depois de me curvar diante da deidade e fazer uma oferenda, perguntei a um dos brâmanes se eles ainda realizavam consagrações de devadasis. O sacerdote pareceu cauteloso.

“O que sabemos sobre essas mulheres?”, ele disse, olhando em redor em busca do apoio de seus pares.

“Antes nós abençoávamos seus colares”, disse um sacerdote mais velho. “Depois os devolvíamos a elas. Mas isso agora é ilegal.”

“Era nosso único papel.”

“O que elas fazem agora é por conta delas”, disse o primeiro. “Não tem nada a ver conosco.”

Naquela noite, depois que deixamos Kaveri em Belgaum, levei Rani Bai de volta para a casa em que ela morava e trabalhava, em uma cidade próxima. Era localizada em Mudhol, em uma travessa obscura da cidade em que muitas devadasis haviam se instalado. Mais de cem trabalhavam lá, em um pequeno labirinto de ruas ao lado da estrada principal que levava a Bangalore.

A ruela era escura, iluminada por uma única luz baça. Havia cães sentados junto do esgoto a céu aberto, enquanto crianças seminuas brincavam nas vielas laterais. Talvez a natureza deprimente das cercanias tenha levado Rani — sempre otimista, sempre sobrevivente — a falar do lado positivo de sua carreira.

“Ainda temos muitos privilégios”, ela disse à medida que nos aproximávamos da casa dela a pé, uma vez que as ruelas eram demasiado estreitas para o carro. “Se uma búfala tem um filhote, o primeiro leite depois do nascimento é levado para as devadasis em agradecimento à deusa. Durante o festival de Yellamma, as pessoas trazem cinco novos sáris de presente para nós. A cada lua cheia somos chamadas para ir à casa dos brâmanes e eles nos alimentam. Eles tocam nossos pés e rezam por nós porque acreditam que somos a encarnação da deusa.”

“Isso ainda existe?”, perguntei, pensando na atitude dos brâmanes no templo.

“Existe”, disse Rani. “Quando somos chamadas para pujas como esse, sentimos muito orgulho.”

“Existem muitas outras coisas”, ela continuou. “Quando nasce uma criança, os pais fazem uma touca para o bebê de um dos nossos sáris velhos. Esperam que o amor de Yellamma envolva a criança. Quando uma moça se casa, eles tomam de nós um pedaço de coral e o colocam em seu *mangalsutra* [colar de casamento]. Com isso, acredita-se que a mulher terá uma vida longa e nunca experimentará a viuvez.”

“Também”, ela prosseguiu, “ao contrário de outras mulheres, podemos herdar a propriedade de nosso pai. Ninguém ousa nos amaldiçoar. E, quando morremos, os brâmanes nos oferecem uma cerimônia de cremação especial.”

Passamos por cima de um cão adormecido, metade dentro, metade fora do esgoto a céu aberto.

“Veja, não somos como prostitutas comuns”, disse Rani, quando por fim nos aproximamos da casa. “Temos certa dignidade. Não pegamos pessoas na beira das estradas. Não vamos atrás de arbustos ou coisa parecida. Passamos tempo com nossos clientes e conversamos com eles. Estamos vestidas sempre com decência — usamos sempre bons sáris de seda. Nunca as camisetas ou as minissaias que as mulheres usam em Bombaim.”

Tínhamos chegado à porta da casa. Fora, suspenso na parede, havia um pequeno balcão para a venda de cigarros e *paan*. Lá estava sentada a irmã mais nova de Rani Bai, acorada distribuindo aos passantes *beedis* individuais e cigarros. As irmãs se cumprimentaram, e fui apresentado formalmente. Enquanto seguia na frente Rani continuou: “Veja, moramos juntas como numa comunidade, e isso nos dá certa proteção. Se algum cliente tenta nos queimar com um cigarro, ou tenta se impor à força sem usar preservativo, gritamos e todo mundo vem correndo”.

Dentro, em contraste com a rua, tudo era imaculadamente limpo. O espaço era dividido em dois por um grande armário que quase tocava o teto do barraco. A metade da frente era dominada pela grande cama em que Rani exercia seu ofício. A um lado, sobre uma prateleira, viam-se vários retratos de calendário da deusa. Na parte do fundo havia uma segunda cama — em que Rani dormia. Lá ficavam todas as suas panelas e potes bem limpos, empilhados em ordem em estantes, e embaixo havia um queimador de querosene para cozinhar. Acima de tudo, sobre um armário, havia um grande espelho e as fotografias de família de Rani: retratos do filho e do antigo namorado — um homem atraente com bigode de estrela de Bollywood e óculos escuros. Ao lado havia instantâneos pequenos, do tamanho de fotos para passaporte, das filhas mortas. As duas eram meninas bonitas, retratadas sorridentes quando tinham cerca de doze ou treze anos, cheias de juventude e esperança.

Rani tirou as fotos da minha mão e as recolocou sobre o armário. Em seguida ela me levou de volta para a parte da frente e fez um gesto para que eu me sentasse na cama. Talvez levado pela associação,

perguntei-lhe se seu status auspicioso fazia alguma diferença para os clientes que lá se entretinham.

“Não”, ela disse. “Não há sentimentos devocionais na cama. Trepar é trepar. Aqui sou apenas uma mulher. Apenas mais uma prostituta.”

“E você se sente livre da doença aqui?”, perguntei. “Você confia em que os preservativos a protegem?”

“Não”, ela disse. “Sempre tenho medo. Sabemos que, mesmo que convençamos todos os clientes a usar camisinha, uma delas rompida pode nos infectar. E, uma vez infectadas, não existe cura. Vamos morrer — se não hoje, amanhã.”

Ela fez uma pausa. “Eu sei como é. Vi minhas duas filhas morrerem, bem como ao menos seis das minhas amigas. Cuidei de muitas delas. Algumas perderam os cabelos. Algumas tiveram doenças de pele. Algumas simplesmente ficaram magras, muito magras, e se consumiram. Uma ou duas das garotas mais bonitas ficaram tão repulsivas que nem eu queria tocá-las.”

Ela estremeceu, quase imperceptivelmente. “É claro que sentimos muito medo”, ela disse. “Porém temos de continuar trabalhando se quisermos comer. Temos de suportar muitas desgraças. Mas é nossa tradição. É nosso carma. Procuramos mostrar nosso lado alegre para os clientes para continuar a atraí-los, e fazemos todo o esforço para realizar um bom trabalho.”

“Você tem alguma esperança para o futuro?”

“Estou guardando dinheiro”, ela disse. “Como eu falei, comprei um pequeno pedaço de terra, e um dia espero conseguir mais algumas búfalas e algumas cabras, quem sabe economizarei o suficiente para me aposentar e viver da venda de leite e coalho. Yellamma vai cuidar de mim.”

“Você sabe disso?”

“É claro. Se não fosse por ela, como uma mulher analfabeta como eu poderia ganhar 2 mil rupias em um dia? Yellamma é uma deusa muito prática. Eu a sinto muito próxima. Ela está conosco nas horas boas e más.”

Despedimo-nos pouco depois e voltei a Belgaum. Mais tarde perguntei a uma das diretoras de projeto da ONG que trabalhava com as devadasis sobre a aids e sobre como as famílias delas reagiam à doença.

“É terrível”, ela disse. “As famílias gostam de viver do ganho delas e de usar o dinheiro que elas ganham. Mas, assim que se infectam, ou ao menos caem de cama e adoecem, elas são atiradas em uma vala — às vezes literalmente. Simplesmente abandonadas. Tivemos o caso de uma garota antes do Natal. Ela foi levada a um hospital privado em Bijapur depois que se queixou de fortes dores de cabeça. O hospital fez alguns exames e descobriu que ela era HIV positivo e que, além disso, tinha um tumor cerebral. Ela começou o tratamento, mas a família a tirou do hospital por causa das despesas e a levou para casa. Quando tentamos encontrá-la, a família fez relatos contraditórios de onde ela estava — diferentes membros da família disseram que ela estava em diferentes hospitais. Na verdade ela havia sido levada para casa, jogada em um canto e largada para que morresse de fome. Nós a encontramos em um estado semicomatoso, completamente desassistida pelos mesmos familiares que ela sustentara durante anos. Ela não recebia nem água. Nós a levamos diretamente de volta ao hospital, mas era tarde. Ela morreu duas semanas depois.”

“Então é bom que Rani Bai se aposente logo”, eu disse.

“Foi o que ela lhe disse?”

“Ela disse que teria um pedaço de terra e algumas búfalas e tentaria viver disso.”

“Rani Bai?”

“Sim.”

“Eu não deveria lhe contar”, ela disse. “Mas Rani está infectada — ela é HIV positivo há dezoito meses. Vi os exames.”

“Ela sabe?”

“Claro que sim”, ela disse. “Não é aids em atividade, ao menos ainda não. Os medicamentos podem retardar o início dos sintomas piores. Mas eles não podem curá-la.”

Ela deu de ombros. “Seja como for, é pouco provável que ela se aposente na fazenda”, ela disse. “É como aconteceu com as filhas. É tarde para salvá-la.”

4. O cantador de epopeias

A paisagem, à medida que nos aproximamos de Pabuser, consistia em um terreno branco, ensolarado, de planícies desérticas secas, e arbustos espinhosos de acácia. O vazio era quebrado apenas pelo raro pastor de turbante amarelo levando pacientemente seus animais através da poeira e por um longo e lento comboio de nômades em carroças puxadas por camelos, seguidos por uma escolta de cães latindo.

Uma vez, quando saímos da estrada principal entre Jaipur e Bikaner, passamos por um grupo de mulheres da casta rabari em sáris de cores primárias fortes descansando sob a sombra estreita da única árvore retorcida do deserto; em volta delas se espalhava o equipamento para a construção de estradas, abandonado. Um pouco mais tarde, vimos um grupo de três monjas jainistas de túnicas brancas, com máscaras no rosto, puxando uma quarta em uma cadeira de rodas em pleno deserto enquanto as ondas de calor tremulavam sobre elas e as tornavam indistintas. Embora fosse inverno, ainda fazia calor, e um vento quente e seco soprava dos arbustos e pela janela aberta do carro, infiltrando-se em nossa boca, irritando os dentes e espalhando areia nos assentos.

Comigo, atravessando a terra sombria, estava meu amigo Mohan Bhopa e sua mulher, Batasi (que significa “Bola de Açúcar”). Mohan Bhopa era um homem alto, magro, de pele escura, de cerca de sessenta anos, com um bigode cinza, eriçado, como um guidão de bicicleta, e um sorriso malicioso, que lembrava o de uma caveira. Ele usava uma longa túnica vermelha e um turbante da mesma cor firmemente amarrado. Batasi era algo mais nova que ele, uma mulher do deserto silenciosa, ríspida, de uns cinquenta anos, que tinha passado a vida toda na imensidão vazia. Enquanto seguíamos adiante, ela conservou quase todo o rosto coberto por um véu vermelho de pala alta.

Mohan era bardo e xamã de aldeia; porém, o mais raro e intrigante, ele e Batasi, embora completamente analfabetos, eram dois dos últimos cantores herdeiros de um grande poema medieval do Rajastão, *A epopeia de Pabuji*. Esse poema de seiscentos anos é uma história fabulosa de heroísmo e humor, luta e perda e, por fim, martírio e vingança. Ao longo do tempo ele parece ter evoluído de uma saga local sobre os feitos heroicos de um comandante rufião que protegia seu gado à história épica do guerreiro semidivino e deus encarnado Pabu, que morreu protegendo os rebanhos magníficos de uma deusa contra ladrões de gado demoníacos. Os sequestradores de gado são liderados pelo malvado Jindrav Khinchi, que Pabuji derrota e mata. Pabuji também protege a honra de suas mulheres de outro vilão, um saqueador muçulmano bárbaro, assassino de vacas, chamado Mirza Khan Patan, e consegue uma grande vitória contra Ravana, o rei-demônio de dez cabeças de Lanka, de quem ele rouba um bando de camelos como presente de casamento para sua prima preferida.

Quando esse poema palaciano de 4 mil versos é recitado do começo ao fim — o que raramente acontece hoje —, ele leva cinco noites inteiras de apresentações de oito horas, do cair da tarde ao nascer

do sol, para se desenrolar. Dependendo do número de intervalos para chá, *bhajans* (hinos devocionais), canções de filmes híndis e outras distrações acrescentadas ao programa, ele pode às vezes demorar muito mais. Mas a apresentação não é tida apenas como uma forma de entretenimento. Ela é também um ritual religioso que invoca Pabuji como uma deidade viva e pede sua proteção contra a má sorte.

O poema é sempre apresentado diante de um *phad*, uma longa pintura narrativa feita em uma tira de tecido, que serve tanto para ilustrar os pontos altos da história quanto como um templo portátil de Pabuji, o deus. A Índia tem muitas outras tradições de lendas, histórias e epopeias contadas por apresentadores de imagens itinerantes; porém, em nenhuma das outras tradições as imagens foram elevadas à categoria de *murti* encarnados, equivalentes em santidade a uma imagem em um templo. A audiência é primariamente constituída da casta *rabari*, tradicionalmente pastores de camelos nômades para quem Pabuji é a deidade principal; mas outras castas também assistem às apresentações, em especial os *rajputs* da casta guerreira do próprio Pabu.

Enquanto passávamos pela paisagem aparentemente vazia do deserto, Mohan apontou para os aspectos invisíveis aos olhos destreinados de um estrangeiro: ali, ele disse, a um lado, onde se viam apenas alguns tocos, existira havia pouco tempo um antigo *oran*, ou bosque sagrado. Era sagrado para o aliado e amigo de Pabu, a deidade cobra do Rajastão, de nome Gogaji, que também tinha um poema oral e um culto vivo à sua memória. Por séculos ninguém teve coragem de tocar o *oran*, disse Mohan, por acreditar que quem roubasse a madeira seria abatido pelas serpentes que a guardavam. Porém, três ou quatro anos antes, madeireiros tinham cortado todas as árvores e levado a madeira para Jaipur. “Se as pessoas não se incomodam mais com as ameaças de picada das cobras de Goga”, ele disse, “como terão medo da ira de Pabu?”

Perguntei se ainda restavam *oran* sagrados de Pabu.

“Sim”, ele disse. “Existe um perto de nossa aldeia. Até agora conseguimos proteger as árvores. As pessoas recolhem somente a madeira caída para cremações. Mas quem sabe por quanto tempo elas estarão a salvo em tempos como esses?”

Mohan passou a contar a história de como a casta *bishnoi*, que acredita em uma ética de não violência muito rígida para com todas as formas de natureza, tinha conseguido preservar suas árvores *khejri* dos madeireiros enviados pelo marajá de Jodhpur. Eles tinham abraçado as árvores enquanto os homens do marajá, com machados, as derrubavam. Trezentos haviam morrido antes de a ordem ser por fim suspensa, e as pessoas ainda se reuniam todos os anos para comemorar o sacrifício. Perguntei há quanto tempo aquilo tinha acontecido.

“Oh, não muito”, ele respondeu, dando de ombros. “Há uns 320 anos.”

Eu conhecia Mohan e Batasi havia cerca de cinco anos quando parti com eles de Jaipur naquela manhã. Tínhamos acabado de participar de uma conferência sobre o poema épico de Pabuji e seguíamos para a aldeia deles, Pabuser, que ficava embrenhada no deserto na direção de Bikaner.

Pouco depois de ter conhecido o casal em 2004, escrevi um longo artigo sobre Mohan na *New Yorker*, e, depois que ele foi publicado, Mohan e eu nos apresentamos juntos em vários festivais; porém, durante todo o tempo em que trabalhei com ele, eu nunca visitara sua casa. Pabuser, ele me disse, era um pequeno oásis verde no deserto seco, assim chamado em homenagem ao herói da epopeia; de fato, acreditava-se que o suprimento de água doce da aldeia havia surgido graças à intervenção milagrosa de

Pabuji. Agora era o décimo dia da lua cheia, o dia de Pabu, quando seu poder estava no auge e ele era incapaz de se recusar a atender um devoto. Dessa vez o poema deveria ser recitado não em parte, mas na íntegra, a meu pedido, e eu estava ansioso por ver a apresentação de Mohan.

Na estrada esburacada, de uma pista, para Pabusar, a última etapa da viagem, começamos a encontrar outros peregrinos que chegavam para celebrar as modestas festividades de aldeia que assinalavam o dia de Pabu. Alguns estavam a pé: figuras solitárias que se arrastavam pela imensidão do deserto na meia-noite branca. Outros aldeões andavam juntos em tratores, puxando trailers cheios de mulheres em sáris de um azul intenso. Ocasionalmente, passávamos por uma aldeia abrigada sob uma fortaleza de paredes altas em ruínas, onde víamos outros peregrinos descansando à sombra de poços junto dos templos. À medida que seguíamos adiante, os povoados se tornavam mais pobres e a estrada era cada vez mais coberta de areia em movimento. Os campos de painço irrigados por orvalho se tornavam mais raros e mais áridos; e os espinhos de acácia fechavam o caminho. Ervas daninhas secas se dobravam e trepidavam ao vento do deserto.

Ao final, embora a distância de Jaipur não chegasse a 190 quilômetros, a viagem levou quase o dia todo. As estradas ficavam quase intransitáveis por causa da areia, e sem tração nas quatro rodas derrapávamos e serpenteávamos no caminho, tendo de empurrar o carro por duas ou três vezes em morros baixos usando aniagem para que as rodas tivessem tração.

Por fim chegamos a Pabusar quase ao crepúsculo. As cabras estavam sendo levadas para casa, e as sombras dos arbustos de plantas leitosas em volta da aldeia se alongavam. Era temporada de poda, e alguns pastores de cabras haviam subido nas árvores khejri para cortar alimento para as cabras, camelos e vacas. Na extremidade da aldeia vi uma mulher solitária em um sári amarelo batendo numa árvore kikkur com um bastão longo — não se tratava de um ritual popular do Rajastão, como pensei na hora, mas, Mohan me assegurou, simplesmente de uma pastora de cabras idosa tentando conseguir que as vagens com sementes caíssem para os filhos famintos que choramingavam.

A aldeia de Pabusar — a fonte de Pabu — era, como as estradas em torno dela, em parte submersa pela areia em movimento e cercada por todos os lados por arbustos de espinhos secos. Largamos o carro em uma última duna a apenas algumas centenas de metros da casa de Mohan e fizemos o último trecho a pé. Em volta do templo branco dedicado a Pabu, junto de um pequeno tanque de água, uma grande multidão começava a se reunir para a apresentação noturna de Mohan. Uma tenda *shamiana* de cores fortes havia sido erguida junto do templo, e a um lado um gerador resfolegava como um trator velho. Os fazendeiros estavam num estado de espírito descontraído, acorados em grupos, de turbante, sorvendo *chai* e fumando *beedis*, e, essencial para pastores de deserto, também haviam recebido água — conforme o episódio-chave e o clímax da epopeia de Pabuji:

Oh, Pabuji, os pequenos bezerros das vacas estão chorando,

Os pequenos bezerros das vacas estão gritando para Pabuji,

Oh, Pabuji, que seu nome seja imortal na terra;

Oh, Pabuji, que seus bravos guerreiros sejam imortais!

Fora da pequena, mas recém-construída, casa de concreto de Mohanji — um sinal de certo status em uma aldeia pobre, de cabanas cônicas de barro, como Pabusar —, Mahavir, seu filho mais velho, nos

esperava, impaciente. Nas mãos ele segurava o phad enrolado. Outro filho de Mohan, Shrawan, que eu tinha encontrado muitas vezes antes, também estava lá, segurando seu tambor *dholak*.

Estávamos sendo esperados mais cedo naquela tarde, e os dois rapazes, que estavam preocupados porque perderíamos a apresentação da noite, falaram agitados com o pai. Mas Mohan apenas sorriu e me levou até a bomba, onde nos lavamos. Engolimos um copo de chá *masala* oferecido por uma nora. Depois, pegando o phad respeitosamente, Mohan me conduziu para o pequeno santuário Pabu que ele havia construído em sua propriedade. Lá ele agradeceu pela viagem segura e pediu as bênçãos da deidade para a apresentação. Em seguida, sem esperar pelo jantar, saímos, passando pelas trilhas arenosas, em uma curta caminhada para a barraca onde ele iria se apresentar.

O templo era simples, de aldeia, porém recém-construído em mármore. Tinha uma única câmara, que abrigava uma figura de pedra de um herói antigo que mostrava Pabuji montado, de perfil, com a espada erguida bem alta. O templo, a cisterna, o poço e a aldeia de Pabuser eram todos inexoravelmente ligados, explicou Mohan. Certa noite, durante uma grande seca, Pabu aparecera em sonho para um dos poetas da casta charan da região. Ele dissera ao homem que seguisse as pegadas a partir de sua porta, pela areia, para um vale raso distante, onde encontraria uma pedra. “Pegue a pedra como um marcador”, prosseguira o deus, “e cave a uma profundidade de trinta mãos, e lá você vai encontrar uma fonte inexaurível da água mais doce de toda Shekhawati.” A pedra do herói era a pedra do sonho, disse Mohan. Houvera um tempo em que tinha sido parte do parapeito do poço, mas agora, com o novo templo, ela era venerada como um murti.

Enquanto falava, Mohan pôs os dois bastões de bambu no chão e desenrolou o phad da direita para a esquerda. Era como um belíssimo afresco de Shekhawati transferido para um tecido: um grande panorama de cinco metros, vibrante, caótico, do Rajastão medieval: mulheres, cavalos, pavões, carruagens, arqueiros, batalhas, lavadeiras e pescadores, reis e rainhas, imensos elefantes cinza e manadas de vacas brancas e camelos lanosos, demônios de muitos braços, criaturas encantadas com rabo de peixe e deuses de pele azul, todos dispostos em torno da figura central em tamanho exagerado de Pabuji, sua magnífica égua preta, Kesar Kalami, e seus quatro grandes companheiros e irmãos em armas.

Enquanto Mohan se preparava, examinei o phad de perto. O durbar e os palácios dos diferentes personagens do poema constituíam as imagens maiores, com Pabuji e seus guerreiros no centro, e as cortes dos inimigos, Jindrav Khinchi e Ravana, o mais distante possível dele nas duas extremidades. Entre eles, toda a vida da Índia figurava no tecido lindamente vivo, vívido, cheio de *joie de vivre* e prazer artístico. O phad tem uma energia fervilhante que parece de algum modo se originar do poder maior que a vida da mitologia da epopeia para produzir imagens narrativas magnificamente ousadas e poderosas. Ele também é marcado por um amor profundo pela natureza: elefantes de pele escura atacam, com as trombas e os rabos enrolados de prazer; pares de pavões exibem as caudas, pombos brancos e poupas de coroa vermelha adejam entre pomares de mangueiras e plantações de banana. Guerreiros travam batalhas contra tigres amarelos rugindo, com as espadas prontas.

Os diferentes personagens e cenas não eram compartimentados, mas claramente ordenados segundo uma lógica estrita. Como as antigas pinturas budistas nas cavernas de Ajanta, a história era organizada segundo uma lógica geográfica e não narrativa: era mais um itinerário da geografia épica do Rajastão

palaciano que um conto em quadrinhos da história. Se havia duas cenas contíguas, era porque elas aconteciam no mesmo lugar, e não porque aconteciam em sucessão cronológica, uma após a outra.

Ao me ver examinando o phad de perto, Mohan contou que ele era o trabalho do célebre artista têxtil Shri Lal Joshi, de Bhilwara. Sua família confeccionava phads havia quase setecentos anos, e as imagens tinham mais poder que as de qualquer outro artista.

“Mesmo enrolados, os phads de Joshiji mantêm o mal à distância”, disse Mohan. “O modo como ele pinta, o envolvimento que ele tem com o poema, faz com que os phads tenham mais *shakti* [poder, energia divina] que qualquer outro. Seus phads têm o poder de exorcizar qualquer espírito. Simplesmente abri-lo é como oferecer uma bênção.”

Mohan me explicou que, uma vez acabado o phad, com os olhos do herói pintados, ele não era visto como uma obra de arte nem pelo artista nem pelo bhopa. Em vez disso, ele se tornava, instantaneamente, um templo móvel: como os devotos de Pabuji eram pastores seminômades, era seu templo — o phad — que visitava os fiéis, e não o contrário. Acreditava-se que o espírito do deus passava a morar nele e que, portanto, o phad era um vau que ligava um mundo ao seguinte, um lugar de travessia do humano ao divino.

A partir de então o phad era tratado com a maior reverência. Mohan lhe fazia oferendas diárias e disse que o passaria a um dos filhos quando se tornasse velho demais para se apresentar. Se o phad se rasgasse ou desbotasse, ele chamaria o pintor original e o levaria com ele ao Ganges ou ao lago sagrado em Pushkar. Lá, juntos, eles suprimiriam seus poderes, ou, como ele disse, *thanda karna* — tornariam-no frio, retirariam a *shakti* da deidade —, antes de entregá-lo às águas sagradas, como Excalibur devolvida ao lago nas lendas do rei Artur.

“É sempre um momento triste”, disse Mohan. “Todo phad presta grandes serviços, mas um dia ela se desgasta e não se vê mais nada. Depois que o colocamos para descansar, damos uma festa, como se tratássemos da cremação de um parente. Depois consagramos um novo phad. É como a morte de um velho e o nascimento de uma criança.”

Batasi estava limpando a área diante do phad e acendendo um punhado de bastões de incenso. Shrawan apertou os parafusos do tambor *dholak* e começou a tocar em um ritmo lento. Mohan acendeu uma pequena *jyot* (lâmpada) de esterco de vaca e a fez circular diante da imagem de Pabu. Em seguida, soprou uma concha anunciando que a apresentação ia ter início. Os fazendeiros da aldeia encerraram os jogos de cartas, esvaziaram as xícaras de *chai* e começaram a se aproximar. Estava ficando frio, a temperatura caía rapidamente à noite nas regiões desérticas, e muitos fazendeiros apertaram os xales, enfiando a extremidade solta sob o queixo.

Mohan então pegou seu *ravanhatta* — uma espécie de cítara do deserto, um violino pontudo com dezoito cordas e sem trastes — e passou a dedilhá-lo ritmicamente com o polegar.

“Seria bom começar”, ele disse. “A leitura do phad deve se iniciar não muito depois do pôr do sol. Temos uma noite longa pela frente, e a chama da minha voz somente começa a brilhar depois da meia-noite.”

Eu tinha conhecido os bhopas — xamãs e bardos — do Rajastão vinte anos antes, quando fui morar

em um forte fora de Jodhpur para começar a trabalhar em um livro sobre Delhi.

Bruce Chatwin era meu herói à época, e sua viúva, Elizabeth, me falou sobre uma fortaleza remota no deserto, onde Bruce havia escrito seu belíssimo estudo sobre o desassossego, *The songlines*. Rohet Garh foi construída por um chefe rajput que recebera terras do marajá como recompensa por sua bravura no campo de batalha. Era cercada por uma parede alta, fortificada, que dava para um lago. De manhã, a luz inundava o quarto através de arcos com cúspides e reflexos da água se propagavam pelas vigas do teto. Havia garças em um ninho no lago e pavões nas árvores das margens.

Embora relativamente próxima de Nova Delhi — a apenas nove horas de carro para oeste —, Rohet existia em um mundo completamente diferente, quase em um século diferente. Em Delhi, a classe média indiana em meio à qual eu vivia habitava uma bolha frágil, ambiciosa. Por todo lado novos subúrbios surgiam, cheios de blocos de apartamentos elegantes, ginásios e complexos de cinemas. À medida que seguíamos ao longo da autoestrada de Jaipur, porém, os ornamentos da modernidade desapareciam, e quanto mais nos aproximávamos de Jodhpur, mais seco ficava o clima. Campos férteis cheios de mostardas amarelas de inverno eram substituídos por canteiros arenosos de melões e campos de girassóis curvados. Era como se as cores se retirassem da paisagem, a não ser pelo brilho estranho de um sári vermelho: uma mulher resfolegando na direção do poço da aldeia.

Rohet Garh era a residência de um *thakur* — um cavaleiro proprietário de terras do Rajastão. Recluso em seu oásis no deserto de Thar, ele tinha preservado o modo de vida sossegado, metódico, herdado dos antepassados feudais, um modo de vida não inteiramente diverso do dos proprietários reclusos do czarismo imortalizados por Tchekhov e Turgueniev. Entrar pelos portões de Rohet Garh era penetrar no mundo familiar de *Um mês no campo* ou *Relatos de um caçador*. Cachorrinhos de colo corriam sobre campos de críquete. Avós enviuvadas havia muito e tias-avós cortejavam de vastas alas de viúvas. Filhas solteiras ruborizavam em suas sedas enquanto o pai examinava os pretendentes em voz alta.

Somente a expedição quinzenal para a “cidade” quebrava a rotina diária. A família toda, com os cachorrinhos de colo, os labradores e um séquito de serviçais, se aglomerava em seu jipe. Em seguida eles partiam, pelo terreno de vegetação rasteira, para a casa da cidade em Jodhpur. Lá as tias-avós eram levadas para os templos rivais, as filhas solteiras e primas visitantes compravam *salwars*, e os meninos faziam estoques de cartuchos para suas caçadas de galináceas do deserto. Thakur Sahib visitava seu gerente bancário e o clube. Eu ficava no velho forte e apreciava a solidão. Visto de minha mesa, o deserto era plano e seco, e a aspereza favorecia a concentração. Nas semanas seguintes, as páginas do novo manuscrito começaram a se empilhar.

O Rajastão era um estado profundamente conservador, mesmo pelos padrões indianos. Durante o Raj, o reino britânico na Índia, cerca de dois quintos da vasta extensão de terra do país permaneceram sob o controle de seus dirigentes principescos nativos, e uma proporção razoável desse território autônomo ficava no Rajastão, onde um regime semifeudal se manteve em vigor até 1971, quando Indira Gandhi por fim aboliu o marajanato.

A ausência de toda forma de intrusão colonial britânica significou que muitos aspectos surpreendentes da sociedade medieval indiana permaneceram intactos. Por um lado, isso significou que o poder dos antigos proprietários feudais — como Thakur Sahib — era mais forte lá que em outros

lugares; casos de cremação ritual de viúvas, ou *suttee*, não eram desconhecidos. Por outro lado, as castas de músicos nômades, miniaturistas e muralistas, ilusionistas e acrobatas, bardos e mímicos ainda praticavam suas artes. Descobri que toda família ilustre da casta de proprietários rajputs herdava uma família de genealogistas orais, músicos e cantores que celebravam a linhagem e os feitos da família. Considerava-se uma grande desgraça se um desses trovadores fosse forçado por negligência a se “divorciar” formalmente de seus patronos. Então eles quebravam as cordas de seus instrumentos e os enterravam diante da casa do patrono, desligando a família de séculos de canções, histórias e tradições ancestrais acumuladas. Era o equivalente oral de uma biblioteca magnífica transformada em cinzas.

Foi durante minha permanência em Rohet que ouvi sobre o que parecia ser a sobrevivência mais extraordinária de todas: a existência de certo número de poemas épicos, transmitidos oralmente, exclusivos do estado. Os mais comuns, nos arredores de Rohet, celebravam pastores endeusados que morriam salvando o gado de uma comunidade de ladrões. Um longo acúmulo de hagiografia havia transformado os personagens históricos em deuses: a história de um *bhomiya*, ou herói-mártir, era preservada, memoriais de pedra eram erguidos e, na sequência, histórias milagrosas começavam a se espalhar, contando como o herói havia se manifestado para salvar seu povo após sua morte. Memoriais de pedra se transformavam em santuários, e ao longo dos séculos as lendas se transformavam em poemas épicos, e os heróis em deuses, de modo que os diferentes guerreiros no núcleo de cada epopeia se transformavam na deidade particular da comunidade de determinada casta.

Dessa forma, os pastores agiam como mediadores entre os membros da comunidade e os céus, e os poemas épicos evoluíram para se aproximar do que seriam liturgias. Porém, diferentemente dos antigos poemas épicos da Europa — *Ilíada*, *Odisseia*, *Beowulf* e *A canção de Rolando* —, que pertencem hoje somente ao terreno acadêmico e às aulas de literatura, as epopeias orais do Rajastão ainda vivem, preservadas por uma casta de bhopas nômades que viajam de aldeia em aldeia, apresentando espetáculos.

“O bhopa é uma aldeão normal até que o deus Pabuji apareça”, explicou uma das tias de Rohet. “Então ele passa a ter muito poder. As pessoas lhe trazem os possuídos e Pabuji os cura.”

“Como?”, perguntei.

“Às vezes o bhopa apenas diz um mantra. Ele tenta fazer com que o espírito fale — para que revele quem ele é. Mas”, ela acrescentou sombria, “às vezes ele tem de bater na pessoa possuída com bastões, ou cortá-la e tirar sangue dela.”

Certa tarde, durante uma longa caminhada pelo deserto, encontrei um bhopa sentado diante de um santuário simples, caiado de branco, encimado por um par de bandeiras cor de açafrão. Ele era muito velho e usava um *kurta dhoti* branco, esfarrapado. Tinha catarata no olho esquerdo e a grande barba era repartida no meio do queixo. Ele trabalhava como o exorcista da aldeia, e naquela noite fui levado para vê-lo expulsando o mau espírito que, dizia-se, tinha entrado em uma das moças da aldeia. À luz de chamas de cânfora, tocaram-se tambores, recitaram-se mantras, e com um grito dramático ele ordenou que o espírito saísse.

Depois, fiquei sabendo que havia muitos outros bhopas, em lugares selvagens do deserto, cujo trabalho era recitar os grandes poemas épicos, alguns deles com milhares de estrofes. Eles eram os homens que eu queria encontrar: meus homeros do Rajastão.

Logo comecei a ler sobre as diferenças entre as tradições orais para tentar descobrir por que elas haviam sobrevivido em algumas partes do mundo, como o Rajastão, e por que em outros lugares as tradições pareciam ter desaparecido completamente.

No verão de 1933, um jovem de Harvard estudioso dos clássicos, chamado Milman Parry, tomou um navio para a Iugoslávia. Parry partiu em viagem com a intenção de provar *in loco* uma ideia brilhante que ele havia concebido nas bibliotecas de Cambridge, Massachusetts: que os trabalhos de Homero, a fundação sobre a qual toda a literatura europeia subsequente se apoiou, devem ter sido originalmente poemas orais. Para se estudar Homero da forma adequada, acreditava Parry, era preciso primeiro compreender como a poesia oral funcionava, e a Iugoslávia era o lugar na Europa onde essas tradições pareciam ter sobrevivido melhor.

Intermitentemente, durante os dois anos seguintes, Parry visitou os cafés dos Balcãs. Um de seus assistentes, Albert Lord, descreveu a abordagem que adotaram: “O melhor método para se encontrar cantores era visitar um café turco”, ele escreveu, “e, uma vez lá, fazer perguntas”:

Ele é o centro para o camponês no dia de mercado e o cenário de entretenimento noturno durante o ramadã. Encontramos um lugar assim numa travessa, entramos e pedimos café. Sobre um banco não muito distante de nós havia um turco fumando um cigarro em uma piteira antiga de prata [...]. Ele sabia de cantores. O melhor, ele disse, era um certo Avdo Mededovich, um camponês fazendeiro que vivia a uma hora de distância. Que idade ele tinha? Sessenta, sessenta e cinco. Ele sabe ler e escrever? *Ne zna, brate!* [Não, irmão!] [...].

Por fim Avdo apareceu e cantou para nós sobre a tomada de Bagdá nos dias do sultão Selim. Ouvimos com interesse crescente o rústico fazendeiro, cujo pescoço era deformado pelo bócio. Ele se sentou de pernas cruzadas em um banco, deslizando o arco no *gusle*, balançando-se ao ritmo da música [...]. Os dias seguintes foram reveladores. As canções de Avdo eram as mais longas e as melhores dentre todas que tínhamos ouvido antes. Ele era capaz de prolongar uma delas por dias, e algumas chegavam a 15 mil ou 16 mil versos.

O que Parry encontrou nos meses seguintes superou todas as suas expectativas. Quando voltou para os Estados Unidos, em setembro de 1935, ele havia gravado nada menos que 12500 poemas e canções heroicos e epopeias — lendas sobre a grande derrota sérvia ante os otomanos em Kosovo ou sobre os feitos de heróis balcânicos mortos em tempos remotos — e acumulara meia tonelada de discos de alumínio gravados.

Parry, a quem muitos se referem com frequência como “o Darwin da literatura oral”, morreu pouco depois, devido a um tiro acidental, aos 33 anos; mas seu trabalho revolucionou a compreensão dos clássicos gregos. Mesmo quando Parry ainda trabalhava, a tradição oral já começara a morrer nas cidades da Iugoslávia. Desde então, ela quase desapareceu como instituição viva, com seu final acelerado pela guerra civil sangrenta que devastou a região nos anos 1990.

Na Índia, porém, parecia que uma tradição ainda mais elaborada havia sobrevivido relativamente intacta. Um velho amigo antropólogo tinha me contado que encontrara certo dia um contador de histórias viajante em uma aldeia no sul da Índia no final dos anos 1970. O bardo conhecia o *Mahabharata* — o equivalente indiano da *Ilíada*, da *Odisseia* e da Bíblia reunidas. A epopeia narra a história da rivalidade de dois grupos de primos reais cuja animosidade culmina em uma guerra no estilo Armagedon no campo de batalha de Kurukshetra; em seu cerne se acha o *Bhagavad Gita*, para muitos

o texto mais sagrado e profundo do hinduísmo, um diálogo, às vésperas da batalha, entre o deus Krishna e um dos heróis reais sobre dever, ilusão e realidade.

Com seus 100 mil *slokas*, o *Mahabharata* tem quinze vezes a extensão da Bíblia. Meu amigo perguntara ao bardo como ele havia conseguido memorizá-lo. O menestrel respondera que em sua mente cada estrofe era escrita sobre um seixo. A pilha de seixos estava sempre diante dele; tudo que ele tinha de fazer era lembrar a ordem em que eles estavam organizados e “ler” um seixo após o outro.

A população da Índia pode não ser particularmente alfabetizada — o índice de alfabetização oficial é de 65%, comparado a 77% nos Estados Unidos —, mas é surpreendentemente erudita. Em 2001, Anthony Lane observou, na sequência dos ataques islâmicos contra os Estados Unidos, que os habitantes de Nova York compararam repetidamente o que lhes havia acontecido com filmes ou programas de tv: “Foi como *Independence day*”; “Foi como *Duro de matar*”; “Não, foi como *Duro de matar 2*”. Em contrapartida, por ocasião do grande tsunami no oceano Índico no final de 2004, os indianos puderam recorrer a uma narrativa mais consistente do que filmes de catástrofes: as calamidades apocalípticas e inundações de fim de mundo, abundantes no *Mahabharata* e na literatura oral indiana em geral. Como disse a grande estudiosa americana do sânscrito Wendy Doniger, “os mitos reúnem os pedaços onde a filosofia se rende. Os grandes mitos podem ajudar os sobreviventes a elaborar a catástrofe impensável, para encontrar um sentido nela por analogia”.

Enquanto o *Mahabharata* é hoje o mais célebre dos poemas épicos indianos, originalmente ele era um entre muitos. Durante o período mogol, por exemplo, o mais popular deles era a grande epopeia muçulmana *Dastan-i Amir Hamza*, ou *História de Hamza*. O bravo e cavalheiresco Hamza, sogro do Profeta, viaja errático do Iraque ao Sri Lanka, via Meca, Tânger e Bizâncio, a serviço do justo imperador Naushervan. No caminho ele se enamora de diversas belas princesas persas e gregas, enquanto escapa das armadilhas preparadas por seus inimigos: o cruel vilão Bakhtak e o necromante e arqui-inimigo Zumurrud Shah.

Ao longo dos séculos, à medida que a história de Hamza era contada no mundo islâmico, os alicerces factuais da narrativa eram recobertos de camadas de tramas secundárias e de um elenco de dragões, gigantes e feiticeiros. Foi na Índia, porém, que o poema épico sobre Hamza ganhou vida própria. Lá ele adquiriu uma dimensão sem precedentes, absorvendo bibliotecas orais inteiras de mitos e lendas indianos. Nessa forma ele começou a ser apresentado regularmente em espaços públicos das grandes cidades mogóis. Em feiras e festivais, nos degraus do Jama Masjid em Delhi ou no Qissa Khawani, a rua dos contadores de histórias em Peshawar, os contadores profissionais, ou *dastan-gos*, apresentavam de memória recitais que duravam a noite inteira; alguns podiam durar sete ou oito horas, com apenas um breve intervalo. Havia também uma grande tradição em que a elite mogol encomendava apresentações privadas do Hamza — o maior poeta de amor de língua urdu, Ghalib, por exemplo, era celebrado por suas festas *dastan*, nas quais a história era engenhosamente recitada.

Em sua forma mais completa, a lenda de Hamza cresceu a ponto de conter um conjunto sólido de 360 histórias separadas que durava várias semanas de récitas de noite inteira; a versão impressa mais completa, cujo último volume foi publicado em 1905, preenchia nada menos que 46 volumes, cada um deles com mil páginas em média. Essa versão urdu mostra quão longe o poema épico foi reimaginado em um contexto indiano ao longo de muitos anos de narrativas subcontinentais. Embora os nomes

mesopotâmicos originais dos lugares tenham sobrevivido, o mundo representado é o da Índia mogol, com sua obsessão por jogos de palavras poéticos, seu amor por jardins e o refinamento extremo da comida, do vestuário e dos modos. Muitos personagens têm nomes hindus; eles fazem juras como “Rama é minha testemunha” e montam elefantes com *howdahs* cravejados de joias. Lê-lo é se aproximar o máximo que é possível hoje do mundo das fogueiras de acampamento mogóis — as reuniões noturnas de soldados, sufis, músicos e seguidores que vemos ilustradas nas miniaturas mogóis: um contador de histórias começa seu conto em uma clareira na floresta enquanto as brasas das labaredas brilham vermelhas e os rostos ávidos iluminados pelo fogo se aglomeram à sua volta.

Hoje, porém, enquanto crianças na Pérsia, no Paquistão e em partes da Índia podem ter familiaridade com alguns episódios, o *Dastan-i Amir Hamza* completo não existe mais como epopeia oral. Na Índia, o último dos *dastan-gos* que sabiam o poema de cor, Mir Baqar Ali, morreu em 1928, apenas alguns anos antes de o som revolucionar a indústria nascente de filmes indianos, que, ela própria, tinha tomado de empréstimo muito de seu estilo e muitas de suas tramas da tradição das histórias orais. Atualmente receia-se que o *Mahabharata* e outras narrativas hindus possam partilhar o mesmo destino no século XXI, sobrevivendo apenas de forma gravada.

Assim, pareceu-me extraordinário encontrar no Rajastão moderno apresentadores que ainda detivessem toda uma cultura oral. Além de tudo, eu ansiava saber como os bhopas, que eram invariavelmente simples aldeões, pastores, vaqueiros e assim por diante, muitas vezes analfabetos, conseguiam se lembrar de quantidades tão colossais de versos.

De acordo com as tias de Rohet, enquanto talvez chegassem a existir vinte poemas épicos completos no Rajastão ainda apresentados pelos bhopas, dois eram particularmente populares. O mais famoso contava a história dos feitos, feudos, vida, morte e vingança de Pabuji. Pabuji, elas ressaltavam, era um rajput do clã Rathore, membro da linhagem dirigente que acabaria produzindo os marajás de Jodhpur, bem como a própria família; à época do poema, porém, Pabuji parecia ser simplesmente o chefe de uma pequena aldeia chamada Kolu, no deserto próximo de Jaisalmer.

O outro grande poema, de Dev Narayan, era o único rival verdadeiro de Pabuji. Quatro vezes maior, mais antigo e atualmente mais raro que o poema de Pabu, *A epopeia de Dev Narayan* é uma história mais ambiciosa, sobre um pastor de gado humilde chamado Bhuj Bhagavat que foge com a bela e jovem esposa de um rajá velho rajput e assim desencadeia uma monumental guerra entre castas. Ela leva, ao final, à morte sangrenta de Bhuj e de seus 24 irmãos — mortes que são vingadas, à moda siciliana, pelo filho de Bhuj, Dev Narayan, o herói da lenda, e o deus que desde então se tornou a deidade especial da comunidade de vaqueiros gujar.

Ambos os poemas populares eram aparentemente baseados em um núcleo de verdade histórica — Pabuji e Dev Narayan parecem ter sido figuras históricas do século XIV — antes que o processo mitológico começasse a elaborar as histórias e os transformasse em deuses. Significativamente, a divindade das figuras não é aceita pelos brâmanes, e os sacerdotes e bhopas ligados a esses deuses são oriundos das castas inferiores.

Segundo as tias de Rohet, a epopeia de Dev Narayan tinha sido escrita pela primeira vez somente cerca de trinta anos antes. A autora era vizinha e amiga distante delas, uma irascível rani do Rajastão, chamada Laxmi Kumari Chundawat. As tias disseram que Laxmi Chundawat, embora frágil e velha,

ainda vivia em Jaipur, e arranjaram um encontro entre nós lá, na casa da família na cidade.

Encontrei a velha dama sentada em uma cadeira de junco na varanda de um pátio interno. A rani era uma octogenária equilibrada e inteligente, cujos ossos finos eram obscurecidos por óculos grossos de bibliotecária que se assestavam pesadamente sobre seu nariz e conferiam uma expressão de coruja. Ela me disse que havia nascido no palácio em Deogarh, de onde seu pai governara o imenso principado semidesértico. O sistema purdah — a reclusão de mulheres — ainda vigorava na época, tanto para as hindus aristocráticas quanto para as muçulmanas, mas em 1957 a rani chocara a família ao emergir da *zenana* (aposentos das mulheres) para se candidatar à Assembleia do Rajastão.

“A região onde a história de Dev Narayan se passava ficava no principado de meu pai e em meu próprio distrito eleitoral”, contou. No período que passou na Assembleia, a rani se interessou pela epopeia, que ela temia que estivesse ameaçada pela televisão e o cinema. “Quando percebi que o poema estava prestes a desaparecer”, acrescentou, “decidi fazer alguma coisa por ele.”

No início dos anos 1970, a rani começou a investigar para saber se algum dos bhopas locais ainda conhecia a saga toda de cor. Descobriu que muitos conheciam as linhas básicas e alguns conheciam partes em detalhes, mas nenhum parecia conhecer a história inteira. A certa altura, porém, ela foi encaminhada a uma aldeia próxima de Jaipur, onde morava um velho bhopa de barba grisalha chamado Lakshminarayan. Ela o convenceu a ir à sua casa, junto com outro bhopa (“para encorajá-lo”), e nesse meio-tempo foi para Delhi e comprou um gravador.

“Ele veio para ficar comigo por dez ou doze semanas”, ela disse. “Ele cantava e eu escrevia. Não fazíamos nada além disso, durante seis ou sete horas de cada vez. Levamos o outro bhopa a gritar: “*Wa!* Muito bem! *Wa! Wa!* Ótimo!”. Lakshminarayan não conseguia recitar sem que alguém lhe fizesse eco, como tambores em um campo de batalha. Para mim era assombroso que um indivíduo pudesse se lembrar de uma obra tão longa. Na minha edição impressa ela cobre 626 páginas.

“O bhopa me contou que tinha apenas quatro anos quando seu pai começou a ensiná-lo a decorá-lo”, prosseguiu a rani. “Todo dia ele tinha de aprender por repetição dez ou vinte versos, e depois recitar o poema todo até aquele ponto para não se esquecer do que vinha antes. Todos os dias seu pai lhe dava leite de búfala para que sua memória melhorasse.”

Quando perguntei à rani por que achava que os poemas épicos estavam desaparecendo, ela foi muito clara. “Quando as histórias costumavam ser contadas, todos tinham um cavalo e algum gado. Agora, quando um bhopa conta histórias sobre a beleza de um cavalo, ele não consegue a mesma ligação com a plateia. E existe a questão do tempo: quem tem tempo hoje em dia para passar quatro ou cinco noites acordado ouvindo uma história?”

“O mesmo acontece com os próprios bhopas, e também com os pintores”, ela acrescentou. “Nenhum deles conhece o poema todo, o ou significado de todos os personagens do phad.”

Perguntei se os bhopas eram analfabetos. Na Iugoslávia, Milman Parry descobriu que essa era uma condição essencial para a preservação de um poema épico oral. Foi a aptidão do bardo para a leitura, mais que as mudanças do público, que prenunciou a morte da tradição oral. Assim como um cego pode desenvolver um sentido aguçado da escuta, do olfato e do tato para compensar a perda da visão, parece

que o analfabeto conta com uma capacidade de lembrar que o alfabetizado simplesmente não tem; não era a falta de interesse que estava matando o poema épico oral, mas a alfabetização.

Essa foi também a conclusão do grande folclorista indiano Komal Kothari. Nos anos 1950, Kothari decidiu enviar uma de suas principais fontes, um cantor da casta langa, chamado Lakha, para aulas de educação de adultos. A ideia era que aprendesse a ler e escrever, tornando assim mais fácil a reunião das canções que ele havia preservado. Mas logo Kothari percebeu que Lakha tinha de consultar seu diário antes de começar a cantar, enquanto os demais cantores langas eram capazes de lembrar de centenas de canções — uma capacidade que Lakha havia de certa forma começado a perder à medida que aos poucos aprendera a ler.

“Seja como for, providenciei uma apresentação para você hoje à noite”, disse a rani. “Mohan Bhopa virá às sete. Você então poderá lhe perguntar tudo que quiser.”

Naquela noite, quando voltei à mansão de Laxmi Chundawat, o pátio havia sido transformado. Lâmpadas tinham sido penduradas em volta dos arcos, entre as buganvílias enredadas. Colchonetes brancos finos haviam sido espalhados pelo chão, com almofadas redondas de seda como apoio, e, na extremidade do recinto, estendido entre dois postes, um phad havia sido desenrolado.

“Os bhopas sempre usaram o phad como parte da apresentação”, a rani explicou. “É uma tradição muito antiga. Se você observar as pinturas nas cavernas da Ásia Central, como em Dunhuang” — no oeste da China —, “verá imagens de monges e contadores de histórias itinerantes com os rolos que eles usavam na época. Os phads são os últimos sobreviventes dessa tradição. Os bhopas gostam de dizer que o phad contém todas as nove essências, ou *navras*, da estética indiana clássica — amor, guerra, devoção e assim por diante. Mas, em especial, eles dizem que o phad contém tanta bravura que, quando você conta a história, a grama em volta dele fica queimada.”

De início, não percebi Mohan e sua família acorados nas sombras. Enquanto Mohan supervisionava os preparativos, Batasi varreu o chão em torno do phad e borrifou água sobre ele, enquanto Shrawan embalava seu *dholak* entre os joelhos. Mohan acendeu bastões de incenso na base do phad. A seguir os três ergueram as palmas para o rolo em um gesto de oração.

Pouco tempo depois Laxmi Chundawat chegou com os convidados e deu o sinal para que Mohan começasse. Ele pegou seu *ravanhatta* enquanto Batasi erguia a lamparina para iluminar o phad. Mohan tocou uma abertura instrumental e, em seguida, acompanhado pelo filho no *dholak*, começou a cantar com uma voz tão cheia de solenidade e tristeza que mesmo quem não falasse mewari — um dos cinco dialetos do Rajastão — diria que ele fazia uma espécie de invocação elegíaca do herói. A intervalos, quando Batasi levantava a lamparina, ele parava, apontava com o arco para uma ilustração no phad e em seguida recitava uma linha de verso explicativo, o *arthav*, tangendo a corda o tempo todo com o polegar.

Ao final de cada *sloka*, Batasi dava um passo à frente, com o rosto todo velado, e cantava a passagem seguinte, antes de remeter a canção de novo ao marido. À medida que a história se desenvolvia, e o marido e a esposa passavam os *slokas* de um para o outro, o ritmo aumentava, e Mohan começou a rodar e a dançar, gíngando os quadris e batendo os pés para fazer soar os sinos, e gritando “*Aa-ha! hai!*”

Wa-hai!”. Ocasionalmente, quando o público aplaudia, ele depunha a cítara para dançar com as duas mãos erguidas, deslocando-se ao longo da extensão do phad com movimentos surpreendentemente elásticos e delicados, quase femininos.

Durante a apresentação, perguntei a outro convidado, que compreendia mewari, se ele poderia comparar a interpretação de Mohan Bhopa com uma transcrição de John D. Smith, da Universidade de Cambridge, de uma versão apresentada em outra parte do Rajastão nos anos 1980. Com uma ou outra diferença no fraseado, e a omissão de um verso ocasional, as duas versões eram quase idênticas, ele disse. E não havia nada de caseiro na linguagem de Mohan Bhopa, ele acrescentou. Ela era expressa em uma dicção mewari incrivelmente fina, embora ligeiramente arcaica.

Na Iugoslávia, Milman Parry ficara empolgado pelo modo como os poetas recompunham e improvisavam a obra à medida que a recitavam: cada apresentação era única. Porém, pelo que pude entender das epopeias do Rajastão, elas eram tidas como textos sagrados, com a forma rigidamente fixa. Bhopas como Mohan não eram mais livres para manipular o texto do que, digamos, um padre católico para alterar as palavras da consagração no momento mais sagrado da missa. Nesse sentido, os poemas eram como os poemas épicos de Homero, pois tanto a *Iliada* como a *Odisseia* invocam os deuses no início.

Mohan cantou um dos episódios mais célebres: a história dos camelos-fêmeas. Ela se segue ao casamento da sobrinha de Pabuji, Kelam, com seu amigo, a divindade serpente Gogaji. Os convidados ao casamento levam presentes fabulosos: diamantes, pérolas e “um belo vestido feito do melhor tecido decani”, carruagens e correntes de sinos de ouro para os cavalos de Kelam, rebanhos de “vacas brancas excelentes” e “elefantes poderosos”. Em seguida chega a vez de Pabuji. Em vez de exhibir um presente, ele faz uma promessa: “Vou pilhar camelos-fêmeas de Ravana, o rei-demônio de Lanka”, ele diz. Os convidados todos riem, porque ninguém no Rajastão jamais viu um camelo, e eles não têm certeza da existência de tal animal. Perguntam a Gogaji, o marido de Kelam: “Que espécie de presente de casamento Pabuji lhe deu?”, e ele responde:

Oh, mãe, o presente de casamento de Pabuji vagueia e pasta em Lanka.

Quem sabe se ele é como uma colina?

Quem sabe se ele é como uma montanha?

Quem sabe se ele tem cinco cabeças e dez patas?

Mas ele me deu um animal que nunca vi.

Esse episódio era, por acaso, um dos que interessaram particularmente a Komal Kothari, porque ele ligava a epopeia de Pabuji com um dos maiores poemas épicos sânscritos clássicos, o *Ramayana*, embora no caso do *Ramayana* o herói procure salvar não camelos, mas a esposa sequestrada, a deusa Sita, que Ravana havia raptado e procurara seduzir. Para Kothari, o episódio era uma indicação de como, ao se lidar com poemas épicos, distinções entre as epopeias clássicas e as “populares” tinham pouco significado. Elas eram, ele acreditava, dois tributários do mesmo grande rio. A passagem é também especialmente sagrada para os vaqueiros rabaris, que a tomam como seu mito de origem.

Depois que Mohan cantou por um par de horas, houve um intervalo para que os convidados da rani fossem jantar. Perguntei a Mohan para quem ele habitualmente se apresentava — os proprietários

locais, talvez? Ele sorriu e balançou a cabeça. Não, disse, ele o fazia geralmente para condutores de camelos, vaqueiros e seus companheiros de aldeia. As razões deles, como ele as descreveu, consistiam menos em ouvir a poesia que usá-la como uma espécie de serviço veterinário sobrenatural.

“As pessoas me chamam sempre que seus animais adoecem”, contou. “Camelos, ovelhas, búfalos, vacas — quaisquer deles. Pabuji é muito poderoso para curar doenças em animais. Os fazendeiros enviam uma mensagem para que venhamos, e nós chegamos e recitamos — sempre à noite, nunca durante o dia: é quase um pecado ler o phad depois do nascer do sol.

“Pabuji também é bom para curar uma criança possuída por um djin”, ele acrescentou. “Ao término da apresentação, ao amanhecer, os pais acendem uma *jyot*. Sete vezes eles passam um fio sagrado em volta da chama, fazem nele sete nós, depois colocam esse *tanti* [amuleto] em torno do pescoço da criança. Nenhum djin consegue ficar depois de Pabu ter aparecido dessa forma.”

“Então Pabuji entra em você durante a apresentação?”

“Como posso fazê-la a não ser que o espírito venha?”, disse Mohan. “Você é instruído. Eu, não, mas nunca esqueço as palavras, graças a Pabuji. Seria impossível recitar o poema sem uma bênção especial de Pabuji. Desde que eu o invoque no início, e acenda uma *jyot* em sua homenagem, tudo corre bem. Uma vez que chega, ele nos obriga a recitar mais e a dançar mais. Sentimos sua força, pedindo para que demos tudo que temos. Não há transe — não é uma possessão. Mas, sempre que o invocamos e nos apresentamos, nós o sentimos. E o mesmo acontece com todos os demônios e maus espíritos — eles simplesmente fogem. Nenhum fantasma, nenhuma espírito pode suportar o poder dessa história.”

Mohan sorriu e enrolou as pontas do bigode. “O phad é seu templo”, ele disse. “A deidade reside nele, adormecida até eu acordá-la com a dança. Às vezes, quando recitamos o poema, perto do alvorecer, a lamparina adquire um brilho branco. Isso acontece quando atingimos o momento crucial da história — quando Pabuji dá água ao gado roubado que ele salvou. Nesse ponto sabemos que Pabuji está satisfeito, que as coisas começam a acontecer e que eu adquiro poder. Ocorre em geral em torno das quatro da manhã. Nessa hora posso vislumbrar o futuro... Mas isso é muito raro, e acontece somente quando fazemos uma apresentação completa. Quando acontece, e eu termino o phad, existe um maravilhoso sentimento de bem-estar e de completa paz.”

Ele acrescentou: “O negrume da fumaça da lamparina que brilha desse modo é muito poderoso. Pode ser usado para curar qualquer coisa”.

Tratava-se do antigo elo primitivo entre os contadores de histórias e a magia, o xamã e o contador de lendas, ainda intacto no Rajastão do século XXI. “Então você é tanto um curandeiro, que cura doentes, quanto um contador de histórias?”, perguntei.

“É claro” Mohan disse. “Mas graças a Pabuji. Quem cura é ele. Não eu.”

Cinco anos depois desse primeiro encontro, na manhã seguinte à récita noturna de Mohan da epopeia em sua aldeia natal de Pabuser, o bhopa e eu nos sentamos em um *charpoy* diante da casa dele. O sol brilhante do dia anterior dera lugar a uma massa de cúmulos, e uma luz cinzenta estranha pairava sobre o deserto e a aldeia. O sol tinha a cor do aço.

Mohan havia cantado o poema até o alvorecer e dormira durante apenas quatro ou cinco horas antes

de ser despertado pela visita de um vizinho, uma família de vendedores de braceletes que apareceram para um bate-papo. Estávamos no meio da manhã e observávamos um acontecimento muito raro, porém extremamente auspicioso em Pabusar: nuvens que se acumulavam para as chuvas de inverno. Mais raras ainda, algumas gotas caíam no chão.

“Chamamos esta chuva de *mowat*”, contou Mohanji, com um sorriso largo. “Mesmo algumas gotas são maravilhosas para o trigo e a cevada. Uma ou duas chuvaradas darão ração e forragem suficientes para as ovelhas e as cabras até a monção. Quatro ou cinco chuvaradas e as próprias vacas ficarão felizes.”

“Você não está cansado?”, perguntei. “Você se apresentou durante a noite toda.”

“O sono não me incomoda”, ele disse. “Sou amigo da falta de sono. Farei, feliz, outra apresentação hoje à noite. Depois de todos esses anos eu me acostumei.”

Serviram *chai* e *parathas*, e, enquanto tomávamos o café da manhã tardio, pedi que Mohan me falasse sobre sua infância e sobre como ele se tornara um bhopa. Durante a conversa, seus filhos mais novos e os netos começaram a se juntar em volta de nós para ouvir.

“Nasci e fui criado exatamente aqui”, disse Mohan. “Por três gerações minha família foi dona desta terra, e aqui a família viveu e morreu.

“Meu pai foi um bhopa. Ele era muito famoso em seu tempo — o nome dele era Girdhari Bhopa. Costumavam chamá-lo para que se apresentasse a quinhentos quilômetros de distância, e ele ganhava muito bem. Todos os meus antepassados — meu avô, seu pai, seu próprio avô — eram bhopas de Pabuji, mas foi meu pai que tornou a família famosa. Ele tinha todas as três habilidades que alguém precisa ter para ler o phad: sabia dançar, recitar e tocar o *ravanhatta*. Quando se apresentava, era um dançarino tão bom que as pessoas observavam seus pés. Quando cantava, elas olhavam para seu rosto; e quando ele tocava, elas olhavam para o *ravanhatta*.

“Somos da casta nayak. Nossos ancestrais eram próximos de Pabu e costumavam cuidar de seus cavalos. Desde que Pabuji subiu aos céus em seu palanquim, glorificamos seu nome e lemos o phad que o homenageia. Ninguém que não seja de nossa casta pode aprender o poema — é impossível. Você tem de nascer nisso.

“Apesar de tudo, nem todos os nascidos nesta família têm coração — o *hirtho* — ou cabeça para lembrar a narrativa e desempenhar esse trabalho. Dos meus cinco filhos, somente um é um bhopa praticante. Outros trabalhos são mais fáceis e pagam melhor. Mas se você tiver coração e souber se apresentar bem, este ainda é um bom meio de vida.

“O primeiro passo é ensinar um menino a dançar. Ele deve comparecer ao maior número possível de leituras dos phad e ajudar a entreter a plateia dançando junto do pai. Com cerca de doze anos de idade você consegue saber se o menino tem talento para continuar sendo treinado. Você vê se ele tem senso de ritmo, se consegue manusear um *ravanhatta* e se tem boa memória.

“Foi meu pai que me atraiu para ser bhopa. Ele era muito bom! Eu me orgulhava demais dele e aprendi o phad inspirado pelo seu exemplo. Eu era o mais novo de quatro irmãos e na infância tive liberdade para fazer o que quisesse: jogar *gindi* — hóquei de aldeia — ou levar o rebanho de cabras do

meu pai para pastar. Eu sempre ficava com os outros rapazes da aldeia. Porém mesmo nessa altura da minha vida, quando eles jogavam *gindi* ou críquete, tudo que eu verdadeiramente queria fazer era ler o phad. Eu sempre tentava assistir às apresentações do meu pai, e, durante o dia, quando ele estava fora, ou quem sabe dormindo depois de uma noite de cantoria, eu pegava seu *ravanhatta* e repetia algumas canções ou versos, da maneira como todos o víamos fazer.

“Eu era tímido demais para tocar ou cantar diante dele, ao menos no começo. Ele era um homem muito bom, mas logo chamava minha atenção caso um verso faltasse ou se eu apontasse para a imagem errada no phad. Aprendi o poema verso por verso e o sabia por inteiro quando tinha dezesseis anos. Também conhecia a localização de cada incidente no phad.

“O phad é muito complexo, mas, se você o aprende bem jovem, a complexidade não se torna um peso: em vez disso, você consegue apreciar o quanto ele é maravilhoso, pródigo e cheio de vida. Eu adoro sua riqueza, e uma boa plateia também aprecia sua complexidade. O grande número de níveis dá prazer ao público. Porém, se você deixa para aprendê-lo muito tarde, talvez nunca se lembre dele adequadamente e pode acabar desistindo. Por sorte, ensinei Shrawan da mesma forma que meu pai me ensinou, e agora Shrawan conhece o phad quase tão bem quanto eu.

“Eu me casei aos dezesseis anos. Mas não comecei a recitar o poema profissionalmente antes dos vinte, porque minha esposa tinha apenas nove anos de idade quando nos casamos. Naturalmente, Batasi era muito jovem para se apresentar comigo, de modo que tive de esperar que ela crescesse e o aprendesse. Aos doze anos ela foi trazida à minha casa, e daí em diante nós nos mantivemos ocupados porque me tornei seu professor. Embora o pai dela também fosse bhopa, Batasi não trouxe muito conhecimento do phad de seus pais: ela havia aprendido apenas um pouco da mãe, com alguns *bhajans*. Assim, toda manhã, bem cedo, eu cantava para ela e ela me acompanhava, repetindo a mesma estrofe, exatamente como fazemos nas apresentações. Ela aprendeu muito depressa, e em três anos era capaz de cantar enquanto eu tocava o *ravanhatta* para ela.

“Em nossa comunidade nos casamos muito cedo. A escolha de uma esposa é um grande jogo, porque aos nove anos você não pode na verdade dizer se uma mulher sabe cantar ou não, mas ela terá de ser sua parceira profissional na leitura do phad, bem como sua esposa. Um homem não é capaz de recitar a epopeia de Pabuji sozinho. Ele precisa do apoio da esposa, caso contrário as pessoas não gostarão do espetáculo, por melhor que seja. Meu pai teve muita sorte: minha mãe foi uma grande cantora e tinha uma voz belíssima. Poucas mulheres tinham a voz aguda como ela, ou eram capazes de manter o tom por um período prolongado. Também tive muita sorte: Batasi também tinha uma voz muito bonita, embora, para ser sincero, ela não se iguale à de minha mãe.

“Como tantas coisas na vida de um homem, a escolha de uma mulher é tudo. A apresentação conjunta oferece a oportunidade para que o casal se junte. Na verdade entramos em uma competição para ver quem canta melhor, ou executa as passagens com mais clareza. Isso prossegue durante a noite toda e desperta o amor entre nós.

“Infelizmente, meu filho mais velho não teve tanta sorte. Ele queria se tornar bhopa, mas sua mulher se revelou completamente desafinada, de modo que ele teve de se tornar trabalhador braçal: trabalha construindo estradas. Ele canta apenas ocasionalmente em hotéis para ganhar algum extra. Não há dúvida de que, se sua mulher soubesse cantar, ele agora estaria lendo o phad e provavelmente

ganhando melhor. Mas não há nada a fazer.

“Quando cheguei aos vinte anos, a fama de meu pai era tal que tive facilidade para arranjar trabalho. As pessoas supunham que eu herdaria algo do talento dele. Mas havia também desvantagens. Quando comecei a me apresentar, todos queriam ouvir meu pai, não a mim. Mesmo que ele estivesse somente escutando na plateia, e eu me apresentasse com Batasi, meu pai era obrigado a subir e cantar algumas canções. Ele tinha uma voz maravilhosa, e não tenho como me aproximar dele; mas acho que toco o *ravanhatta* melhor. Ele tinha apenas duas cravelhas para a afinação, e veja quantas eu tenho!

“É muito raro que se cante o phad inteiro nos dias de hoje. As pessoas querem ouvir episódios isolados, e você pode cantá-los na ordem que quiser. Mas é bom que haja uma continuidade entre os episódios, e você precisa aprender a acertar os tempos: alguns episódios devem ser cantados somente em certas horas da noite: por exemplo, o episódio do casamento de Pabuji deve vir sempre à meia-noite, se possível.

“Nós, nayaks, somos de uma casta muito baixa. Em algum ponto de nossa história nos tornamos nômades e, assim, caímos da alta posição que um dia tivemos: as pessoas nunca confiam em nômades. Mesmo nos dias atuais não podemos comer ou beber na casa de muita gente dessa aldeia. Mas, quando nos apresentamos ou recitamos como bhopas, somos respeitados. Posso não estar no nível dos rajputs ou dos brâmanes, mas eles vêm para me ver, me contratam para ler o phad para eles e se alegram e se orgulham pelo meu sucesso e pela minha fama nas aldeias próximas. Dizem a todos que em Pabuser temos o melhor e mais poderoso bhopa em todo o Shekhawati.

“Embora as pessoas falem mais sobre nosso canto e nossa apresentação, eu às vezes penso que elas são mais gratas pelos nossos poderes curativos. Meu pai em particular descobriu que a leitura do phad de Pabuji lhe deu os dons da profecia e da cura. Houve um caso em que um menino tinha sido mordido por uma cobra. Meu pai estava a 25 quilômetros de onde o fato acontecera, mas teve uma percepção de que alguma coisa ocorrera e parou imediatamente o que estava fazendo e saiu a pé para a aldeia em questão sob o sol do meio-dia.

“Ele passou por duas aldeias no caminho e todos lhe perguntavam: ‘O que o traz aqui, Girdhariji?’. Ele respondia: ‘Alguém precisa de mim, do contrário vai acontecer uma desgraça’. Quando chegou à aldeia em questão, ele foi direto ao chefe, dizendo: ‘Traga o menino doente para mim no santuário de Pabuji imediatamente’. A essa altura o menino estava muito inchado, mas foi trazido para meu pai em uma maca, e todos choravam e gemiam porque tinham certeza de que ele morreria. Porém meu pai pegou algumas folhas amargas de sua bolsa e as deu ao menino, assegurando-lhe e à sua família que ele ficaria bem. Na manhã seguinte, o rapaz estava completamente curado.

“Havia muitas histórias dessa natureza sobre meu pai. Ele era um grande curandeiro: dor de cabeça, dor no corpo, dor de estômago, indigestão, ele era capaz de curar qualquer uma delas com uma noite de leitura do phad e um punhado de ervas.

“Não sou o curandeiro que ele era. Mas as pessoas ainda me procuram, especialmente para que eu cure seus animais e para exorcizar djins. Acho esse trabalho bem fácil. Não faço muito pelos animais: simplesmente abro o phad, acendo um pouco de incenso, coloco um *tanti* de Pabu no pescoço do animal e deixo que Pabuji faça o resto. Acontece o mesmo com o exorcismo: não sou eu, mas é o phad de Pabu que faz o trabalho. Assim que abro o phad, todos os djins e maus espíritos fogem de seu poder.

Alguns djins levam mais tempo que outros, e muitas vezes se fez necessária uma recitação inteira do poema para retirar o espírito da pessoa; mas nunca encontrei nenhum que resistisse a seu poder completamente. Mais cedo ou mais tarde eu toco a pessoa com o phad e o espírito foge, gritando: ‘Estou ardendo! Estou ardendo!’.

“Por causa do poder do phad, cuidamos para nunca lidar com ele de modo descuidado. Para nos certificarmos de que ele jamais se estrague, nós o mantemos enrolado a maior parte do tempo. Não me apresento durante a temporada de chuvas, para que o phad não seja danificado pela água. Quando estou em casa, eu o penduro enrolado acima de minha cabeça, para que cães, gatos ou ratos não possam danificá-lo. Assim, ele também abençoa nossa família. Se maltratamos o phad, ou se cometemos algum erro, Pabuji em geral aparece em um sonho e me avisa sobre a transgressão. Na manhã seguinte lhe ofereço um coco e peço perdão em seu templo. Se a questão é mais séria, também ofereço seis quilos de açúcar mascavo às vacas da aldeia.

“Algumas das pessoas mais instruídas da aldeia hoje em dia gostam de aparecer e dizem que não acreditam no poder curativo do phad. Também há um veterinário em Bikaner que começou a recomendar às pessoas que não convocassem os bhopas, e ele diz que tudo não passa de superstição e de cura por sugestão. Talvez eles tenham razão em parte: talvez a fé e a confiança tenham seu papel. Mas a maioria das pessoas daqui só ri quando alguém lhes diz que um médico ou um veterinário tem mais poder que Pabuji. Eu certamente o faço. Ha! Mostre-me o veterinário ou o médico capaz de trazer camelos de Lanka.”

Naquela noite, depois do pôr do sol, Mohan continuou a apresentação do poema. Na primeira, a história havia chegado ao episódio do casamento de Goga com Kelam. A segunda começou com a história dos camelos-fêmeas.

Assistir ao poema sendo apresentado em um ambiente de aldeia onde todos tinham familiaridade não apenas com a trama mas com o próprio texto do poema era uma experiência completamente diferente da que eu tivera antes ao ver Mohan apresentando-o a uma espécie de plateia urbana, de classe média.

Os fazendeiros e aldeões estavam todos sentados e acorados sobre um tapete listrado vermelho e preto sob o toldo das barracas protegidos contra o frio por lenços, xales e cachecóis. Diferentemente de reclinar-se e assistir a uma apresentação formal, como havia feito a plateia de classe média, os aldeões participavam, rindo alto em alguns pontos, interrompendo em outros, brincando com Mohan e completando o verso final de cada estrofe. Às vezes, pessoas se levantavam para oferecer uma nota de dez rupias a Mohan, em geral com um pedido de uma canção ou um *bhajan* particular.

Três gerações da família se apresentavam: assim como Mohan e Batasi, Shrawan estava no *dholak*; o filho mais velho, Mahavir, participava com seu *ravanhatta*; e o filho desobediente de quatro anos de Mahavir, Onkar, neto mais velho de Mohan, dançava ao lado do avô em um *kurta dhoti* branco. Durante três horas a família cantou sem intervalo, enquanto a plateia ovacionava e batia palmas.

“Porque o phad é dedicado a nosso deus Pabuji, nunca podemos nos levantar no meio da apresentação”, disse o ferreiro da aldeia, sentado a meu lado. “Até que o bhopaji se canse e pare para o

chá, temos de ficar sentados, escutando, por respeito — mesmo que seja até o amanhecer.”

“Mas agora que temos tv nossos filhos não gostam tanto de ouvir”, acrescentou o sr. Sharma, um dos brâmanes da aldeia, que antes havia insistido comigo para me levar ao que ele chamava de “um jantar puramente vegetariano”. “A geração mais nova prefere o cd com as partes principais da história. Ele tem no máximo três ou quatro horas.”

A ideia de que a tradição oral estava seriamente ameaçada era algo que eu tinha ouvido repetida as vezes desde que começara a ler sobre os poemas épicos orais do Rajastão. O acadêmico de Cambridge John D. Smith fez seu doutorado sobre os bhopas de Pabuji nos anos 1970. Quando voltou para fazer um documentário sobre o assunto vinte anos depois, descobriu que muitos dos bhopas com quem ele havia conversado tinham desistido de se apresentar e agora trabalhavam pedalando ruiquixás ou varrendo templos. Eles lhe disseram que cada vez menos gente se interessava pelas apresentações, e os nômades rabaris que um dia tinham constituído seu principal público estavam eles próprios vendendo os rebanhos e se mudando para as cidades. “Tendo perdido os rebanhos”, escreveu o acadêmico, “eles perderam a principal ligação com Pabuji, que se associa acima de tudo com o bem-estar dos animais de criação.”

Outra ameaça, mais séria, que Smith identificou eram os DVDs e canais a cabo, e sua transmissão dos grandes poemas épicos sânscritos, que, ele acreditava, tinham começado a ter “um efeito de padronização da mitologia hindu, que inevitavelmente debilitará as variantes locais, tais como a história de Pabuji”. Não há dúvida de que a tv e o cinema são rivais formidáveis: quando o *Mahabharata* foi apresentado no canal de tv estatal Doordashan no início dos anos 1990, os índices de audiência da série nunca caíram abaixo dos 75%, e em determinado ponto teriam subido acima dos 95%, uma audiência estimada de 600 milhões de pessoas. Todos que podiam paravam o que estavam fazendo para se sentar diante do aparelho de televisão disponível.

Nas aldeias do sul da Ásia, centenas de pessoas se reuniam em torno de um aparelho para assistir aos deuses e demônios interpretando seus destinos. Nas cidades mais barulhentas e movimentadas, trens, ônibus e automóveis paravam subitamente, e um silêncio estranho caía sobre os bazares. No Rajastão, as plateias respondiam oferecendo *aarti* e bastões de incenso acesos diante dos aparelhos de televisão, como faziam para o phad do bhopa, com o templo portátil do phad dando lugar ao altar temporário da tv.

Alguns bhopas se apegavam às tradições, escreveu Smith, mas de uma forma bastarda, cantando fragmentos do poema para turistas nos hotéis de luxo do Rajastão, ou oferecendo entretenimento “exótico” nos restaurantes de Delhi e de Bombaim. Nos dois casos, Smith concluiu que “a tradição do espetáculo épico está morrendo rapidamente [...]. Assim, uma tradição que ainda florescia nos anos 1970 — embora promovesse atitudes que pareciam pertencer a uma época muito anterior — havia declinado quase completamente”.

Quando li o texto de Smith pela primeira vez, o prognóstico grave soava bastante provável. Porém, sentado em uma tenda cheia de devotos entusiasmados de Pabuji, as previsões do acadêmico pareciam desnecessariamente extremadas e sombrias. Durante um intervalo da apresentação, enquanto Mohan parava para um copo de chá, e Mahavir continuava a entreter a plateia com a canção de um filme híndi,

perguntei a Mohan o que ele poderia fazer para resistir a Bollywood e à tv, e se ele se preocupava com o futuro. Os poemas épicos se tornariam meras histórias assistidas na televisão e emprestadas de videotecas? O que os bhopas poderiam fazer para salvar seu público?

Mohanji deu de ombros. “É verdade que existe um problema crescente em relação à ignorância”, ele disse. “Aqui em Pabuser as coisas ainda vão bem. Mas nas aldeias e cidades a geração mais nova não sabe nada sobre Pabuji. Eles não compreendem o significado. Eles não conhecem o *hunkara* — as respostas corretas — e sempre pedem canções irrelevantes: as novas do último filme, que não têm nada a ver com o phad. Antes as pessoas queriam apenas uma recitação pura de Pabu — nada mais.”

“Eu procuro sempre aprimorar meu canto”, ele acrescentou. “E para a geração mais nova volta e meia introduzo uma anedota quando as pessoas estão ficando sonolentas. Nada de Bollywood ou de vulgaridade, mas somente o necessário para prender a atenção delas entre as cenas. Não é fácil para as pessoas se concentrar durante oito horas — embora aqui nas aldeias, onde não há distrações, poucos se levantem enquanto estou me apresentando.”

“O phad vai sobreviver?”, perguntei.

“Oh, sim”, ele disse com firmeza. “Vai, sim. Com todas as mudanças, ele continua no centro de nossas vidas, de nossa fé e de nosso darma.”

Essa, me pareceu, era a chave, e a resposta à pergunta de como os poemas épicos do Rajastão ainda estavam vivos, ao contrário da *Ilíada* e de outras epopeias do Ocidente. Os poemas se transformaram em rituais religiosos, e os bhopas se tornaram receptáculos das mensagens dos deuses, capazes de atravessar a divisória — na Índia, sempre uma divisória porosa — entre o divino e o mundano.

Além disso, os deuses em questão não eram seres distantes e metafísicos, mas nativos deificados com quem os pastores podiam se identificar e que, por sua vez, eram capazes de compreender as necessidades dos aldeões. A gente de Pabuser certamente cuidava de aplacar os grandes deuses “nacionais”, Shiva e Vishnu, que segundo eles controlavam a existência do cosmo mais amplo, mas para as necessidades diárias eles rezavam para as figuras menos remotas, menos intimidadoras dos reis-deuses e heróis locais, que — com o panteão quase infinito de espíritos e figuras divinas venerados e invocados em toda aldeia indiana — sabiam das coisas que os grandes deuses não sabiam, como as necessidades e sedes do gado e das cabras da aldeia. Acredita-se que os deuses locais cuidam e regulamentam a vida diária dos aldeões.

“Nesta aldeia, todos ainda gostam do poema épico como sempre gostaram”, disse Mohan. “Na realidade, existe muito pouca diferença da resposta que eu via às apresentações de meu pai quando eu era menino. É verdade que alguns dos antigos costumes desapareceram: quando eu era pequeno, por exemplo, se uma búfala tivesse um bezerro, o primeiro leite e o primeiro iogurte eram sempre oferecidos a Pabu. Nos dias de hoje ninguém parece se importar.

“E também existe um sentimento de que o próprio Pabuji anda um pouco mais distante do que de costume. Quando eu tinha a idade de Onkar, todos na aldeia ouviam o som de Pabuji percorrendo a aldeia à noite, rodeando as casas e o templo, protegendo-nos de demônios e epidemias. Mas faz muitos anos que não ouço o ruído de seus cascos. Não sei por quê. Talvez porque tenhamos menos fé do que antes, ou porque lhe dediquemos menos devoção.”

“Mas você perguntou sobre o phad”, ele acrescentou. “Sim, aqui, ao menos, o phad sobreviveu.”

Todos o conhecem.”

Perguntei-lhe por que achava que era assim.

“Veja”, disse Mohan, “essa aldeia foi fundada por Pabuji, de modo que todos somos grandes devotos. Não ignoramos os outros deuses: eles são magníficos e poderosos, a seu modo e em seu próprio lugar. Mas, aqui, quando temos um problema naturalmente buscamos primeiro a ajuda de Pabu.”

“Em especial se tivermos um problema com um animal”, disse o sr. Sharma. “É por isso que ele é mais famoso.”

“Os grandes deuses estão aqui, naturalmente”, acrescentou o ourives. “Mas Pabuji é próximo de nós, e quando precisamos de ajuda imediata faz mais sentido pedi-la a ele.”

“Pabu é um rajput”, disse um homem de turbante, que também estava nos ouvindo. “Nós, que adoramos Pabu, temos conforto em sua companhia. Como nós, ele também come carne e toma álcool.”

“Ele nos entende e conhece nossos campos e nossos animais.”

“Ele é um deus originário de nosso próprio povo”, disse Mohan. “É como nós.”

“Não que os outros deuses estejam distantes”, acrescentou o sr. Sharma. “Deuses são deuses. Seja qual for o deus que você adora, ele é próximo de você.”

“É como se dirigir ao *sarpanch* [chefe] da aldeia”, disse Mohan, “em vez de ao primeiro-ministro. Naturalmente somos mais próximos do *sarpanch*.”

Eu me perguntei se a falta de devotos era a razão pela qual o grande poema épico islâmico indiano *Dastan-i Amir Hamza* havia desaparecido — a última apresentação de que se tem notícia foi na escadaria do Jama Masjid em Delhi, em 1928. O poema épico *Hamza* sempre foi entendido primariamente como um entretenimento e, assim, morreu na medida em que a moda mudou. Porém os bhopas e seus rituais religiosos sobreviveram porque as necessidades e anseios de que eles tratavam continuaram existindo.

“Shrawan vai prosseguir a tradição?”, perguntei a Mohan.

“É claro”, ele disse. “Ele conhece o poema inteiro. Falta-lhe apenas confiança e uma esposa de voz doce. Mas ele ama Pabuji, e ele vê que se trata de uma boa vida. Quando os deuses estão adormecidos” — durante o período das monções —, “fico em casa e cuido das cabras. Nos outros meses viajo com meu phad para onde quero. Ainda há muito trabalho para um bom bhopa — todas as castas por esses lados encomendam leituras do phad quando precisam de alguma coisa.”

Mahavir e Shrawan estavam fazendo sinal para que Mohan voltasse ao phad para continuar a apresentação. Mohan sorriu e ergueu um único dedo para indicar que iria em um minuto. “De minha parte, durante toda a vida, meu coração esteve envolvido com o phad e suas histórias”, ele disse. “Nunca tive um interesse verdadeiro por agricultura ou qualquer outro trabalho. Pabuji reconheceu isso e nos protegeu. Nenhum de nós teve uma doença grave.

“Todos os dias acordo com fome de manhã”, ele prosseguiu, pegando seu *ravanhatta*, “mas, graças a ele, nem eu nem minha família vamos para a cama de estômago vazio. Nem todos na aldeia podem dizer o mesmo, nem os próprios brâmanes e rajputs.”

“Pabuji é o responsável”, disse Mohan Bhopa, voltando para o phad e tocando a primeira nota com o polegar. “Ele é quem cuida de todos nós.”

PÓS-ESCRITO

Cerca de um mês depois da minha viagem a Pabusar, Mohan e Batasi foram a Jaipur e participamos de outro evento juntos, no festival literário; Mohan estava em sua forma habitual, exuberante, travesso, flertando enquanto dançava, como alguém de dezoito anos, a despeito da idade avançada. Depois, uma quinzena mais tarde, de volta a Delhi, eu soube que ele tinha morrido.

Após a apresentação no festival, Mohan se queixara a um amigo comum de dores de estômago, e havia sido levado ao hospital principal de Jaipur. Em uma semana recebeu um diagnóstico de leucemia avançada, mas devido a um nó burocrático foi encaminhado primeiro a um pequeno hospital no Shekhawati e depois para Bikaner. Em cada um deles o tratamento foi recusado, por razões financeiras ou burocráticas, e Mohan foi enviado a outro lugar. Esse tipo de coisa acontece com frequência com os pobres e impotentes na Índia. Quando ele morreu, ainda sem um hospital, em Bikaner, dez dias depois do diagnóstico, não recebera nenhum tratamento médico, nem mesmo um analgésico.

Seu corpo foi levado para casa e cremado em Pabusar, com madeira colhida no bosque *oran* sagrado de Pabuji.

Viúva, Batasi continuou a cantar o *phad*, e começou a se apresentar com o filho mais velho, Mahavir, que antes havia desistido de se apresentar por falta de uma parceira afinada. Os dois, mãe e filho, agora cantam o *Pabuji ki phad* juntos, mantendo viva a tradição familiar até que Shrawan encontre uma esposa adequada e consiga lhe ensinar o *phad*, ou quem sabe até que o neto de Mohan, Onkar, esteja pronto para contar as histórias de Pabuji à próxima geração.

5. A fada vermelha

O Sind rural é um território de aldeias de barro vermelho, de santuários sufistas com cúpulas de azulejos azuis e de terras desérticas salgadas interrompidas, repentinamente, por planícies tropicais inundadas de uma fertilidade quase sobrenatural. Os cinturões verdes de fecundidade — campos de algodão, arrozais, clareiras de cana e quilômetros de pomares de mangueiras que lembram tabuleiros de damas — serpenteiam ao longo das margens do Indo enquanto ele meandra seu caminho modorrento, lodoso, através do sul do Paquistão até a costa do mar da Arábia.

De muitas maneiras, essa paisagem, com sua mescla áspera de horizontes secos de areia e faixas estreitas de solo fértil, lembra mais de perto o alto Egito do que o Punjab bem irrigado ao norte dela; mas ela é mais pobre que ambos — na verdade, uma das regiões menos desenvolvidas do sul da Ásia. Ali, proprietários armados, exércitos privados e prisões feudais ainda governam grandes porções de território; o trabalho servil — uma forma de escravidão por dívida — acorrenta dezenas de milhares de pessoas a seu local de trabalho. O deslocamento é também, em alguns lugares, ilegal e perigoso, em especial à noite.

Ouvi falar pela primeira vez nos *dacoits*, ou salteadores, quando tentei deixar Sukkur pouco depois do anoitecer. Ao pedir indicações sobre como chegar à grande cidade-santuário sufista de Sehwan, a cerca de três horas de carro pelas estradas principais, passantes amontoados em barracas de chá, envoltos em xales grossos, me advertiram de que eu não deveria prosseguir antes do amanhecer. Tinham ocorrido dez ou quinze roubos noturnos na estrada somente na quinzena anterior.

A mesma paisagem indomável de deserto remoto e colinas rochosas que tornou a província do Sind tão difícil de ser governada, e tão hospitaleira para salteadores e indivíduos fora da lei ao longo de sua história, também se transformou em um lugar de refúgio para seitas religiosas heterodoxas, levadas para lá de partes mais ortodoxas da região. Esse fato e a posição geográfica como ponte entre a Índia hindu e o Oriente Médio islâmico sempre fizeram do Sind o centro do sincretismo hindu-muçulmano, com toda espécie de cultos estranhos, parte hindus, parte muçulmanos, florescentes em seus vazios áridos.

Muito dessa mistura aconteceu nos santuários sufistas que ainda são o foco principal de devoção em quase toda aldeia da região. O sufismo, com seus homens santos e visões, curas e milagres, e sua ênfase na busca individual do conhecimento direto do divino, sempre teve semelhanças notáveis com certas correntes do misticismo hindu.

Todas as religiões eram uma só, defendiam os santos sufistas, simplesmente manifestações diferentes da mesma realidade divina. O importante não era o ritual vazio da mesquita ou do templo, mas a compreensão de que a divindade podia ser mais bem alcançada por meio do coração humano — todos temos o paraíso em nós, se soubermos onde procurá-lo.

Os sufis acreditavam que a procura pelo Deus interior e a busca do *fana* — imersão total no absoluto

— libertava o indivíduo das restrições da ortodoxia rigorosa, permitindo que o devoto enxergasse para além da letra da lei sua essência mística. Isso permitiu aos sufis pela primeira vez a junção do hindu e do muçulmano em um movimento acessível e popular que superou o aparente abismo que separava as duas religiões. Os ensinamentos da poesia e das canções sufistas também ofereceram uma ligação entre a devoção dos aldeões e as altas sutilezas filosóficas dos místicos. Porque os sufis não escreviam sempre no turco ou persa dos imigrantes muçulmanos, mas no sindi, punjabi ou híndi vernacular usado pela gente comum, baseando-se em símbolos rurais simples tirados das estradas poeirentas e da água corrente, da sede do deserto, do espinheiro ressecado e das bênçãos da chuva.

Se os sufis atraíram muitos hindus para o islã, também conseguiram levar uma consciência do hinduísmo aos muçulmanos da Índia. Muitos sufis consideravam que as escrituras hindus eram de inspiração divina e assumiram as práticas iogues dos sadhus hindus: ficavam sentados em meditação diante de um fogo ardente, sob o calor do verão, ou se dependuravam pelos pés para recitar orações — uma prática que ainda é executada pelos sufis sul-asiáticos, que às vezes se penduram nos cabides para chapéus ou nos bagageiros dos trens.

Essa ambiguidade sectária se evidencia em especial nos escritos dos místicos sufistas do sindi, e não menos no caso do maior poeta da língua sindi, o mestre sufista do século XVIII Shah Abdul Latif, de Bhit Shah. Latif era de uma família muçulmana relativamente ortodoxa, mas durante sua juventude, para se recuperar de uma desilusão amorosa, saiu vagando pelo Sind e pelo Rajastão na companhia de um grupo de sadhus hindus e iogues nath, uma seita de místicos shaivitas com o corpo coberto de cinzas, que inventaram a hatha ioga no século XII, e que afirmavam que seus exercícios e técnicas de respiração lhes conferiam grandes poderes sobrenaturais — voar, ver o futuro, ouvir e ver a grandes distâncias, e, por fim, caso as técnicas fossem dominadas por completo, elas tornavam os devotos imortais, ou mahasiddhas, com poderes superiores aos próprios deuses hindus. A experiência de viajar com os homens sagrados transformou profundamente a visão religiosa de Shah Abdul Latif.

Um dos capítulos mais famosos de sua grande coleção de versos, o *Risalo*, é o “Sur Ramkali”, em que ele reflete sobre os três anos de liberdade que passou vagando pelos desertos com os iogues, visitando lugares de peregrinação tanto hindus quanto muçulmanos. Para Latif, não existe distinção entre as duas fés; as divisões, como ele as vê, ocorrem entre fanáticos e ortodoxos, por um lado, e místicos livres-pensadores itinerantes, de outro. É junto a estes que Latif deseja estar:

*Iogues são muitos, mas eu amo esses sadhus itinerantes.
Cobertos de poeira, eles comem pouco,
Jamais guardando um grão nos potes em que mendigam.
Sem comida em sua bagagem, eles carregam somente a fome,
Não têm nenhum desejo de comer,
A sede eles vertem e bebem.
Esses ascetas dominaram seus desejos.
Na natureza eles encontraram o destino
Que por tanto tempo buscaram.
No caminho da verdade,
Eles a encontraram.
Ouvindo o chamado,*

*Antes do nascimento do islã,
Eles cortaram todos os laços,
E se tornaram um com o guru, Gorakhnath.
Agora, sentado à margem da estrada, procuro por eles.
Ao lembrar destes sanyasi, surgem lágrimas.
Eles foram muito bons para mim.
Irradiavam luminosidade.
Iogues são muitos, mas são estes sadhus itinerantes que eu amo,
Diz Latif.*

Há alguns anos, enquanto fazia um documentário sobre a música sufista, visitei o túmulo de Shah Abdul Latif durante seu 'Urs anual. As celebrações de noite inteira, desenfreadas e extáticas, que marcaram o aniversário da morte do santo foram quase um compêndio de tudo que os puritanos islâmicos mais desaprovam: música e poemas sufistas eram cantados em voz alta em cada pátio, homens dançavam com mulheres, fumava-se haxixe, um grande número de pessoas venerava o túmulo de um morto e todos faziam seus pedidos por meio do santo, e não diretamente a Deus na mesquita.

Porém para os *sinds* presentes ao 'Urs não eram eles os hereges, e sim os severos *mulás wahabitas* que criticavam o islã popular dos santos sufistas como sendo *shirk*, ou heresia: “Esses *mulás* são hipócritas”, disse um velho faquir com quem falei no santuário. “Sem amor, eles distorcem o verdadeiro significado do ensinamento do Profeta. Eles se interessam apenas por eles mesmos. Deveriam ser condenados à prisão perpétua.”

Enquanto conversava com os peregrinos em Bhit Shah, fui informado sobre um santuário *sindi*, ou *dargah*, que parecia mais extraordinariamente sincrético que o de Shah Abdul Latif. O *dargah* do santo sufista Lal Shahbaz Qalander, “O Falcão Real Vermelho” de Sehwan Sharif, ficava a quase duas horas de carro pelo deserto ao norte de Bhit Shah. Sehwan foi um dia um importante centro de culto do grande deus hindu Shiva; na verdade, o nome original da cidade era Sivistan, a cidade de Shiva. Lá, sessenta anos depois da Partição e da expulsão violenta da maioria dos hindus do Paquistão para a Índia, um dos *sajjada nasheens*, ou guardiães hereditários do túmulo, ainda é um hindu, e é ele que executa o rito de abertura no 'Urs anual. Homens santos hindus, peregrinos e funcionários públicos ainda cuidam do santuário, abastecem as luminárias e oferecem água para os peregrinos visitantes. Disseram-me que somente nos anos 1970 o *lingam* de Shiva, há muito o foco de veneração no centro do túmulo do santo, foi discretamente retirado para um anexo trancado.

O velho faquir em Bhit Shah, que tinha ralhado sobre a hipocrisia dos *mulás*, insistia em que havia duas coisas que eu não deveria perder quando visitasse Sehwan Sharif. A primeira era o *dhammal*, ou dança devocional para o santo, que acontecia toda noite ao pôr do sol, após as orações da tarde. A outra, ele disse, era uma famosa faquir que morava no santuário, de quem se dizia ser a mais passional dos devotos do santo. Seu nome, ele informou, era Lal Peri Mastani, ou Fada Extática Vermelha. Perguntei como a encontraria em meio à multidão.

“Não se preocupe”, respondeu o faquir. “Todos conhecem Lal Peri. Seja como for, ela é inconfundível.”

“Como assim?”, perguntei.

“Ela se veste de vermelho brilhante, é muito gorda e carrega um grande bastão de madeira.”

Cheguei a Sehwan quando o sol começava a se pôr no Indo e o chamado para a oração soava nos bazares. O dhammal estava para começar, de modo que corri pelas vielas cheias de peregrinos para entrar no santuário antes que a dança diária em honra do santo se iniciasse.

O pátio largo, com arcos, estava lotado, e claramente segregado ao meio, com as mulheres à direita e os homens à esquerda. Na extremidade mais distante do pátio, entre o recinto do túmulo e uma longa fileira de tambores feitos de tachos de cobre e imensos tambores de pele de camelo, uma grande área havia sido cercada por cordas e lá os dervixes se preparavam para dançar.

Havia homens de todas as idades e aparências: com mantos pretos ou faixas vermelhas, com *dreadlocks* ou com a cabeça raspada, cheios de amuletos e *ta'wiz* pendentes, ou enrolados em correntes e gargantilhas de metal, com os dedos pesados com anéis de crisoberilo. Vários malangs se curvavam e prendiam *gungroos* — fileiras de sinos de dança — nos tornozelos. Alguns pareciam ensaiar os passos, pulando de um pé para o outro, como dançarinos de balé esperando pela abertura das cortinas. Um velho se preparava devagar e com suavidade, enquanto segurava a neta carinhosamente sobre os ombros.

Em seguida, como a explosão de uma trovoada, o dhammal começou: lentos no início, os tambores rapidamente ganharam velocidade e as longas filas de dervixes com *dreadlocks* começaram a se movimentar à medida que sentiam o ritmo bater no corpo. Velhos começaram a balançar, com os braços estendidos, ou as mãos em taça em súplica, murmurando orações suavemente. À medida que voltavam os olhos para os céus, sorrindo em beatitude, os dançarinos pouco a pouco começaram em parte a saltar, a dançar, a correr sem sair do lugar.

O ritmo e o volume aumentaram sem parar até que a massa de tambores de cobre golpeava fisicamente todos que estavam no pátio. Aos poucos, a dança se transformou de um balanço meditativo e piedoso em alguma coisa muito mais selvagem, frenética e extática. Quando atingiu o clímax, alguns gritaram cantos em louvor do santo — “*Dum dum mustt qalander!*” (“Com cada respiração o qalander se eleva mais e mais!”) ou “*Jiya jhule lal!*” (“Longa vida ao rubi vivo!”). Alguns gritavam cantos xiitas em louvor de Ali: “*Ya Ali! Ya Haidri!*” ou “*Ali Allah! Ali Allah!*”. Um homem caiu no chão em um gesto de namaz, depois, em meio aos homens que saltavam, se contorciam e dançavam, ele se estendeu completamente no chão. O ar estava quente de suor, e o perfume intenso, doce, de pétalas de rosa se misturava com incenso e haxixe.

Muitos estudiosos acreditam que, exatamente como os faquires sufistas de Sehwan Sharif modelam seus *dreadlocks*, mantos vermelhos e corpos cobertos de pó segundo os sadhus shaivitas, o dhammal deriva do tambor *damaru* de Shiva, que o deus, em seu aspecto de Nataraja, ou Deus da Dança, o Destruidor, rufa para restabelecer a existência do mundo depois de extingui-lo pela dança. De acordo com o viajante chinês do século VI Huiyen Tsang, Sehwan era o centro de culto de uma seita shaivita dos chamados pashupatas, que acreditavam na emulação da dança de Shiva como parte de seus rituais, e usavam a dança xamanística como forma de alcançar a união com Deus. De modo notável, Sehwan Sharif parece ter conservado a antiga dança shaivita dos pashupatas em uma forma sufista,

discretamente islamizada.

Na parte direita do pátio, enquanto os homens dançavam, as mulheres acolhiam a música de uma forma bem diferente. Algumas dançavam de modo semelhante aos homens: uma bela senhora de idade saltava de um lado para o outro, erguendo a bengala no ar. Mas a maioria se juntara em pequenos grupos, cada um deles reunido em torno de uma mulher em estado de transe. Com o apoio das mães e irmãs, as mulheres possuídas estavam sentadas de pernas cruzadas, mas balançavam e agitavam a parte superior do corpo, revirando os olhos com os cabelos esvoaçantes à medida que sacudiam a cabeça com violência ao ritmo dos tambores. Ainda apoiadas pelas famílias, algumas se levantavam e giravam como piões.

“Assim que ouvem os tambores elas têm de dançar”, disse um velho a meu lado. “Mesmo que estivessem acorrentadas elas teriam de dançar.”

“Em dez dias”, disse outro, “qualquer cura que elas peçam será atendida. Lal Shahbaz não pode renegar os devotos.”

Elas, explicou o velho, eram mulheres que acreditavam estar possuídas por espíritos, ou djins, e haviam sido levadas ao santo para serem exorcizadas. Uma jovem, com a cabeça descoberta, estava sentada sacudindo-se e soluçando, com uma das mãos da mãe posta suavemente sobre seus ombros e a outra escorando-lhe as costas. Durante todo o tempo, outra mulher mais velha, talvez uma tia ou avó, interrogou calmamente o djin que ela acreditava que a possuía. “Por que você não vai embora?”, ela dizia. “Estamos na casa de Lal Shahbaz Qalander. Seria melhor que você partisse. Saia! Saia agora!”

O êxtase do dhammal é uma válvula de escape, uma saída para as tensões que de outra forma não teriam como se expressar nessa sociedade profundamente conservadora. O dhammal é famoso por sua capacidade de curar, e, no Sind — como em outros lugares no islã sufista —, é difundida a crença de que uma doença que parece ser física, mas que na realidade tem suas raízes em uma aflição do espírito, pode ser curada pelo poder da música e dos tambores sufistas. A esperança é que, ao provocar o transe nas mulheres, a tristeza e angústia se acalmarão e, ao final, elas serão curadas.

Enquanto observava os grupos de mulheres transfiguradas, vi Lal Peri. Como meu amigo em Bhit Shah indicara, ela era inconfundível. Em um canto do pátio, entre os tambores de cobre e o santuário, estava uma mulher imensa, de pele escura, vestida de vermelho, entre cinquenta e sessenta anos, dançando com um enorme bastão de madeira erguido na mão direita. Tinha braceletes de prata cobrindo os antebraços e um véu vermelho na cabeça. Imagens de Lal Shahbaz pendiam de uma corrente em volta de seu pescoço. Ela dançava com muita força e uma energia enlouquecida, pulando e saltando no ar, mais como os dervixes do que como as mulheres possuídas, sentadas com certa reserva à sua volta.

Por fim, depois de quase meia hora de intensificação, os tambores alcançaram o clímax, e Lal Peri fez uma pirueta derradeira antes de cair no chão no momento em que as batidas rítmicas cessaram tão abruptamente quanto haviam começado. Ela ficou lá, ofegante, sobre o piso de mármore, sorrindo um sorriso extático, exausto. “Quando executo o dhammal”, ela disse com a voz grave, rouca, “me sinto na companhia do próprio Lal Shahbaz Qalander — e junto de Ali e de Hassan. Eu vivo para esse momento.”

Apresentei-me, dizendo-lhe que os faquires de Bhit Sham haviam me falado dela.

“Estes santuários são minha casa”, ela respondeu com simplicidade. “E os faquires são minha família.”

“Há quantos anos você está aqui?”, perguntei.

“Perdi a conta”, respondeu Lal Peri. “Há mais de vinte. As pessoas vêm e vão, mas muitos encontram o que buscavam e ficam para sempre. Minha experiência foi assim. É *'ishq* — amor — que nos mantém aqui.”

“Como assim?”

“Uma vez que você encontra o amor e a proteção de Lal Shahbaz Qalander, você deseja senti-los de novo, de novo e de novo. Você nunca mais quer ir para outro lugar.”

Eu lhe perguntei como ele demonstrava seu amor.

“Ele me protege e me dá tudo que preciso”, ela disse, dando de ombros. “Toda vez que tenho fome, alguém vem e me alimenta. Nesta casa tudo se realiza.”

Os lábios cheios e a pele muito escura de Lal Peri a distinguiam dos sindes de pele relativamente clara, e por isso lhe perguntei se ela era *siddi* — se tinha sangue africano nas veias, como tantos pescadores da costa de Makran.

“Não”, ela disse, sorrindo e revelando dentes manchados de *paan*. “Eu sou do Bihar.”

“Do Bihar? Na Índia?”

“Sim, de uma aldeia chamada Sonepur. Não longe da fronteira de Bangladesh.”

“E como você veio parar no Sind?”, perguntei.

“Durante a maior parte da minha infância houve lutas”, ela respondeu, dando de ombros. “A cada vez, a gente tinha de partir e se deslocar. Primeiro foram os hindus matando muçulmanos no Bihar: eles cortavam as pessoas e as matavam — mesmo nas mesquitas. Depois foram os bengalis matando biharis no que é hoje Bangladesh.” Ela cuspiu no chão. “Jamais esquecerei do que vi.”

Ela ficou em silêncio por algum tempo. “Às vezes sonho com minha infância em Bihar e tenho vontade de voltar”, disse por fim. “Minha aldeia era como um jardim — muito verde, muito fértil — e muito diferente dos desertos daqui.” Ela fez uma pausa, mascarando o naco de *paan*. “Eu voltaria para Lal Shahbaz Qalander — além de minha mãe, ele é o único que me protegeu e me deu amor incondicional. Como posso deixá-lo? Mas ainda gostaria de rever a terra de meus antepassados mais uma vez.”

“É difícil viver por conta própria”, perguntei, “sem nenhum protetor a não ser Lal Shahbaz?”

Lal Peri pensou por um segundo antes de responder. “Sempre falo demais, e isso às vezes me cria problemas. Mas eu digo a verdade e, se alguém me dá *gali* [me insulta], tenho meu *danda* [bastão].” Ela sorriu e bateu o bastão na palma da mão esquerda. “E tenho a ele, Lal Shahbaz. Não tenho certeza de que o mundo pode nos oferecer felicidade, mas Lal Shahbaz pode. Deus envia muitas coisas diferentes na vida — felicidade, dor, tristeza —, mas Lal Shahbaz se certifica de que tudo corra da melhor maneira possível e para que possamos suportar as decisões do Todo-Poderoso. Sempre que me sinto só, ou com medo, rezo para ele e me sinto cuidada.”

Lal Peri era o tipo de asceta profundamente excêntrica que tanto os cristãos orientais como os sufis louvaram tradicionalmente como tolos sagrados. Era uma mulher analfabeta, simples e digna de confiança que via o divino e o milagroso por toda parte. Também era evidente que ela tinha vivido uma

vida excepcionalmente traumática que a deixara emocionalmente ferida. Ela era na realidade triplamente refugiada: primeiro, como muçulmana expulsa da Índia para o Paquistão Oriental após as revoltas hindu-muçulmanas do final dos anos 1960; depois, como bihari expulsa do Paquistão Oriental ante a criação de Bangladesh, em 1971; e, por fim, como mulher solteira refugiada nos santuários do Sind enquanto lutava para viver a vida de um sufi na sociedade paquistanesa, dominada por homens e cada vez mais talibanizada. Quanto mais eu ouvia os detalhes da história dela, mais sua vida parecia condensar a relação complexa do hinduísmo com as diferentes formas de islamismo do sul da Ásia, oscilando entre o ódio e a violência terrível, por um lado, e o amor e um sincretismo extraordinário por outro.

Com tal passado, era fácil compreender por que ela tinha encontrado refúgio nesse santuário em particular. Pois, quanto mais eu explorava Sehwan Sharif, mais claro ficava que, para além dos demais santuários sufistas, esse era um lugar onde se via a religião agindo pela união das pessoas, e não para dividi-las. Ali o sufismo não era apenas algo místico e etéreo, mas uma força que claramente agia como um bálsamo para os ferimentos religiosos abertos do sul da Ásia. O santuário propiciava abrigo e refúgio das divisões e horrores do mundo exterior aos devotos, frequentemente magoados e vulneráveis.

Lal Peri parecia ter consciência disso e me apontou os muitos hindus no santuário: os vendedores de água na entrada, distribuindo xícaras de água de fonte grátis para os peregrinos; um *sajjada nasheen* hindu orientando a limpeza da câmara do santuário; e os muitos peregrinos e ascetas hindus vindos de lugares ermos do deserto para obter a bênção de Lal Shahbaz. Dizia-se que os hindus viam Lal Shahbaz Qalander como uma reencarnação de Bhartrihari, poeta sensual de língua sânscrita que se tornara asceta shaivita, que no século IV d.C. renunciara aos prazeres da corte de Ujjain e fora para Sehwan, onde viveu como um sadhu recoberto de cinzas e foi depois cremado no lugar do santuário atual. Os hindus também conhecem Lal Shahbaz por um terceiro nome: Jhule Lal, originalmente o deus hindu das águas e Senhor do Rio Indo. Esse nome, e as lendas que o acompanham, eles passaram aos devotos muçulmanos do santo, e alguns ainda acreditam que Lal Shahbaz controla a vazante e o fluxo, as tempestades furiosas e os meandros pacíficos do grande rio de Sind. Apresentado por Lal Peri, perguntei a um grupo de hindus se eles se sentiam bem recebidos no santuário muçulmano.

“Claro que sim”, respondeu o chefe. “Nunca temos nenhum problema nos dargahs sufistas. Todos os deuses são iguais.”

“Existe apenas um deus”, concordou sua mulher, que usava o *gagra-choli* e o véu pontudo das pastoras de camelo rabaris. “Somos amigos de nossos irmãos muçulmanos e temos fé neste pir.”

“E os muçulmanos não se importam com a presença de vocês?”

“Por que se importariam?”, disse o casal, visivelmente espantado com minha pergunta.

Quando perguntei ao homem por que ele tinha feito o esforço de vir dos desertos do interior, respondeu com a seguinte história.

“Quando nosso filho era pequeno, ele ficou muito doente”, disse. “Nenhum remédio ajudava. Tentamos tudo, mas nosso filho foi ficando mais fraco. Então alguns vizinhos disseram que deveríamos vir para cá. Trouxemos o menino para o santuário e um dos pirs o curou. O que os médicos não conseguiram fazer em doze meses, ele fez em um minuto.”

“A criança estava doente e foi curada”, disse a esposa. “Por isso, acreditamos. Todo ano voltamos ao

santuário para agradecer a Jhule Lal.”

“Eu lhe garanto que ele está aqui”, disse Lal Peri enfaticamente. “As pessoas o veem na multidão. Ele cuida de cada um de seus seguidores. Ninguém sai de mãos vazias.”

Na manhã seguinte concordei em encontrar Lal Peri entre as tamareiras do jardim sagrado de Lal Bagh, a uma pequena distância da cidade.

Amigos comuns conseguiram que eu ficasse na casa de um dos *sajjada nashheens* do túmulo. Subindo ao telhado no centro do bazar da cidade cedo naquela manhã, com uma xícara de chá verde quente nas mãos, pude ver um amplo panorama do santuário, da cidade e do cinturão de jardins que a cercava. A cidade despertava lentamente da festança da noite anterior, e do telhado ouvi os sons matinais familiares de qualquer bazar do sul da Ásia: a esfregação de vassouras varrendo, pigarros, um cachoro latindo.

As casas do bazar eram todas da cor de tijolos de barro, embora algumas tivessem pequenas áreas de oração pintadas de branco nos pátios internos, onde *mihrabs* de arco triplo se erguiam em pequenos *minars* brancos, encimados por bandeiras verdes tremulantes. Fileiras de lojas de peregrinos começavam a abrir para o dia, e os vendedores armavam as bancas de nozes e grão-de-bico, *prasad* de bolas de açúcar e pétalas de rosas, ícones do santo e fitas cassete de apresentações qawwali do 'Urs. Dominando os telhados, e cercado por um halo de pombos voando em círculos, estava o grande domo dourado do santuário, ladeado por um par de minaretes em forma de pimenteiro.

Em uma extremidade do bazar, junto de uma curva em forma de chifre de boi do Indo, erguia-se o monte de tijolos de barro da antiga cidadela que Alexandre teria visto quando desceu o rio no século IV a.C. De lá, na luz clara da manhã, fileiras de búfalos de pele coriácea caminhavam através da poeira na direção das águas rasas do Indo.

Do outro lado da cidade, mais árido, distanciando-se do rio na direção do deserto, ficavam os antigos túmulos e cemitérios murados, com sua caligrafia erodida em tijolos de barro e azulejos em desintegração. Em torno deles havia pequenas elevações espalhadas, com bandeiras no alto, onde Lal Shahbaz Qalander e seus seguidores realizavam seus atos de ascetismo. Para além ficavam as folhas de tamareiras de Lal Bagh, o jardim murado em que Lal Shahbaz se instalou em um tronco de árvore oco.

Foi lá que Lal Shahbaz teria se punido com grandes atos de automortificação, testando sua autodisciplina por meio do engajamento na prática asceta hindu do tapasya, sentando-se em um caldeirão sobre fogo, fazendo com que a pele ficasse vermelha. Também foi lá, segundo os devotos, que o santo se transformou em falcão — a outra lenda que lhe deu seu nome. Certa ocasião ele voou para Meca para realizar as orações da noite na caaba; de outra vez, voou para ajudar seu amigo xeque Baha ud-Din Zakariya, que se encontrava em perigo mortal diante do rei de Multan. Lal Bagh era também cenário de outro de seus milagres celebrados: a criação das fontes de água doce que até os dias de hoje irrigam seu jardim sagrado.

Lal Shahbaz Qalander nasceu originalmente perto de Tabriz, no noroeste do Irã, e foi a pé para Sind aproximadamente na mesma época em que Marco Polo partia de Veneza para a China, no final do século XIII. Conhecido em vida como xeque Usman Marwandi, o santo foi provavelmente parte da

mesma leva de pessoas que conduziu o maior poeta sufista, Din Rumi, do Afeganistão para a Turquia — a grande diáspora de refugiados mobilizada pelo avanço dos exércitos mongóis, que por sua vez destruíram tanto Balkh, a cidade natal de Rumi, quanto Tabriz, a cidade natal de Lal Shahbaz.

Em seu modo de vida, porém, Lal Shahbaz Qalander era uma figura bem mais extremada que Rumi. Apesar de todo o seu livre-pensamento teológico, Rumi era na verdade um *maulana* ilustre em uma mesquita de Konya e, portanto, uma divindade local respeitada. Em contraste, Lal Shahbaz era um qalander, ou tolo sagrado, “um amigo rebelde de Deus”, que, arrebatado pelo amor do divino, seguiu um caminho religioso que envolveu a rejeição do mundo material, as amarras das convenções e as restrições da Sharia, buscando em vez disso a humilhação e a acusação da sociedade como provas de santidade. Como parte de sua busca, Lal Shahbaz teria se mudado de Lal Bagh para a região dos bordéis de Sehwan. Isso naturalmente horrorizou os ulemás, ou clérigos, locais, mas Lal Shahbaz Qalander, passado algum tempo, converteu as prostitutas, que logo se tornaram suas mais ardentes devotas. Ele também incentivou seus seguidores a dançarem a caminho de Deus — um poema persa atribuído a ele descreve seus qalanders extáticos dançando no fogo e nos patíbulos da vida.

Essas tradições prosseguiram no santuário, e muitos dos qalanders de Sehwan ainda abraçam um caminho interior radical e um modo de vida que, como o dos sadhus hindus e tântricos, rejeita completamente as convenções. Eles são com frequência figuras estranhas e inquietantes, *bi-shar* — “fora da lei religiosa” — que escolheram uma vida de perambulação e de impropriedades calculadas, buscando Deus nas estradas e nos santuários sufistas por meio de uma disciplina de autopunição e celibato, enquanto tentam gerar um estado de êxtase religioso com o auxílio de música, dança e alucinógenos.

Para os dervixes qalanders, que hoje vivem em e ao redor de Lal Bagh, Lal Peri é definitivamente a rainha não coroada de Sehwan, e por ser uma mulher solteira que vive sozinha nessa sociedade dominada por homens ela se encontra em uma posição perfeita para desafiar mais convenções que a maioria.

Eu a encontrei na manhã seguinte, sentada, remexendo as contas de seu *rudraksh* e dos rosários de cauri sobre um tapete de oração junto de uma árvore oca na qual, dizia-se, Lal Shahbaz havia morado. Ela pediu a um jovem dervixe, que apresentou como seu discípulo, que nos servisse chá, e nos acomodamos na esteira de junco que ela estendeu à sombra fria sob o dossel de folhas de palmeira decorado com imagens de calendário do santo. Em seguida, entre sorvos de chá verde, ela começou a me contar como uma garota do Bihar, no leste da Índia, acabou em um santuário sufista no Sind, no oeste do Paquistão.

“Nasci em uma pequena aldeia chamada Sonapur, no Bihar”, disse Lal Peri. “Hina foi o nome que minha mãe me deu.

“Nossa aldeia ficava à beira da selva. O solo era muito fértil e, embora fôssemos bastante pobres, na infância nunca passamos fome. Minhas lembranças mais antigas são de colher frutas das árvores: mangas, *jamun* e goiabas cresciam em abundância, bem como tâmaras e cocos. Você não tinha de comprar frutas: elas estavam sempre presentes, nos doze meses do ano, inteiramente de graça. Meu pai

cultivava um pouco de arroz e algumas verduras em nossa terra, e sempre havia antílopes selvagens e veados na selva — quando meu pai caçava com arco e flecha, ele com certeza voltava uma hora depois com um veado, e assim tínhamos carne de caça no jantar. Ele era um caçador muito bom, e sempre distribuía um pouco para os outros aldeões, em especial para os amigos e os pobres.

“Antes do início dos combates, tive uma infância muito feliz. Eu ajudava a carregar os cocos das árvores em grandes cestas. Em nossa aldeia os homens trabalhavam no arrozal e as mulheres só ajudavam com os cocos. Nós éramos de uma boa família, os Qureshi, de modo que as mulheres não podiam trabalhar nos campos e em geral ficavam dentro de casa. Mas quando crianças ficávamos sempre fora, correndo. Eu me lembro de pular corda e de brincar de esconde-esconde no bambuzal. Éramos uma família grande — e toda a família de minha mãe também vivia próxima, de modo que sempre havia primos para brincar, e nós nos amávamos.

“Quando eu era pequena, parecia que os hindus e muçulmanos eram como irmãos e irmãs. Havia muitos hindus na aldeia, e brincávamos com eles sem pensar em religião: minha melhor amiga era uma garota brâmane, e o melhor amigo de meu pai era hindu também. Havia uma mesquita e um templo não muito distantes um do outro, e quando as pessoas queriam alguma coisa elas em geral visitavam os dois. Crescemos lado a lado, e não me recordo de nenhum problema até muito mais tarde.

“Nossa casa era de bambu e sapé e tinha uma cobertura inclinada. A lembrança é de uma vida bem simples. Não havia energia elétrica, nem estradas *pukkas*. Ouvei dizer que o Bihar agora está bastante desenvolvido e que há estradas e também eletricidade, mas naqueles dias não havia nada. Nada a não ser água — ela estava em todo lugar. As pessoas aqui no Sind ficam muito empolgadas com uma pequena fonte de água clara, doce, e andariam quilômetros para bebê-la; mas em minha aldeia a água era tão comum que ninguém pensava nela duas vezes.

“Os primeiros problemas surgiram quando meu pai morreu. Ele pegou tuberculose e morreu depois de um ano de doença — eu me lembro dele ficando cada vez mais magro e cuspiendo sangue. Quando seu pai morre você se dá conta que não tem nem abrigo nem protetor. Um dia depois do enterro, meu tio paterno se apoderou de nossa terra, e minha mãe, meus irmãos e eu tivemos de buscar abrigo com meu tio materno. Estávamos todos muito perturbados, mas o que poderíamos fazer? No ano seguinte, minha mãe se casou de novo, e meu padrasto não gostava de mim. Ele dizia que eu era feia e se perguntava por que trabalharia para me alimentar. Ele era bom para minha mãe, mas cruel comigo e com meus irmãos também. Duas vezes, embriagado, ele tentou me bater. Mas minha mãe me protegeu e se assegurou de que eu sempre teria comida suficiente. Ela me amava de verdade. Às vezes ela ainda aparece em meus sonhos e tenta me ajudar.

“Em minha aldeia havia um pequeno santuário entre a figueira e o poço, e um faquir de manto preto e cabelos compridos costumava ficar sentado lá. Ele sempre se sentava com as pernas cruzadas e cantava: ‘*Mustt! Mustt! Mustt!*’. Eu me aproximava dele e ele me ensinava orações, me fazia meditar sobre a *kalimah* e dizia: ‘*Allah hoo! Allah hoo! Allah hoo!*’. Ele dizia muitas outras coisas que eu não compreendia na época — eu era muito jovem —, mas o homem me fascinava, e eu me sentia cada vez mais atraída por faquires. Sempre que via um, eu conversava com ele.

“Logo depois que encontrei o faquir, aos treze anos de idade, tudo começou a dar errado. Primeiro, minha melhor amiga hindu se envenenou e morreu: ela estava enamorada de um rapaz muçulmano, e

sua família não permitiria que ela se casasse com ele. Depois os hindus começaram a ficar bravos conosco por razões políticas. Havia muitas histórias de hindus maltratados do outro lado da fronteira, no Paquistão Oriental, e alguns políticos hindus começaram a dizer que deveríamos pagar por eles, e que os hindus podiam matar todos os muçulmanos de Bihar como vingança. Não sabíamos nada sobre o que acontecia no Paquistão Oriental, mas eles diziam que éramos muçulmanos, de modo que teríamos de arcar com a culpa. Eles costumavam cantar uma canção:

*Eu vou retalhar os muçulmanos e vou fazer uma ponte,
Em seguida vou cruzar o rio Rupsha
E vou me banhar no sangue dos muçulmanos.*

“As coisas pioraram cada vez mais. Houve assassinatos isolados: hindus matavam um muçulmano, em seguida os muçulmanos matavam um hindu. Mas em nossa aldeia a maioria era muçulmana, de modo que nunca nos preocupamos muito, e, além de tudo, em vez de vivermos com medo, estávamos escondendo a família do amigo hindu de meu pai. Não sentíamos um perigo real.

“Porém um dia houve um grande ataque na aldeia. Um grande grupo de *gundas* apareceu em Sonepur numa sexta-feira, quando todos os homens estavam na mesquita para as orações do meio-dia. Eles tinham punhais e longos bastões, cercaram a mesquita e desafiaram os homens a sair, gritando insultos e chamando-os de covardes circuncidados. Por fim, quando puseram fogo no telhado da mesquita, nossos homens saíram correndo, mas estavam desarmados e, completamente cercados, foram todos mortos. Foi assim que perdi meu padrasto, meu tio paterno — o que tomara nossa terra — e meu primo.

“Por sorte, nenhuma das crianças estava na mesquita naquele dia — estávamos todas fora, brincando no bambuzal. Quando vimos as pessoas correndo e a fumaça subindo da mesquita, corremos para a floresta. Minha mãe acabou nos achando escondidos lá. Ela estava com o irmão dela, nosso tio, que também se encontrava nos campos e, assim, conseguira escapar. Ele cavou um pequeno buraco na mata, no meio de uma plantação de banana, e o cobriu com folhas de palmeira. Nós nos escondemos ali durante quinze dias e às vezes nos esgueirávamos para casa à noite para pegar comida.

“Por fim minha família decidiu que deveríamos cruzar a fronteira para o Paquistão Oriental e buscar refúgio com alguns primos de minha mãe que moravam junto da fronteira, até que as coisas melhorassem. Eu estava muito empolgada com a perspectiva da viagem e tinha vontade de encontrar primos novos. Depois do medo de viver no buraco, partir era um alívio. Nem por um segundo pensei que seria para sempre.

“Saímos tarde certa noite e caminhamos por vários dias na mata na direção da fronteira, levando os bens que conseguíamos salvar na aldeia. Meu tio tinha subornado um guarda da fronteira, e passamos a noite com ele antes da travessia. A família do guarda foi gentil conosco e nos deu *dal* e arroz. Depois, justo antes do amanhecer, ele atravessou o rio a remo e nos deixou na outra margem, junto de um campo. Ele apontou na direção certa e ordenou que corrêssemos. Eu me lembro de correr através do campo. Estava muito apavorada, pois ele dissera que poderíamos levar um tiro; mas ele tinha dito ‘Não gritem, apenas corram, corram’, e assim fizemos.

“Na noite seguinte, finalmente chegamos à aldeia de meu primo. A aldeia era muito maior do que a nossa, e nossos primos foram muito bons para nós e fizeram com que nos sentíssemos acolhidos. Eles construíram uma casa para nós no meio de um jardim, e tínhamos todas as frutas e árvores que poderíamos desejar: mangas, cocos, bambus, nozes de bétele, uvas, romãs. Eles até me mandaram para uma escola — a única que frequentei. Meus primos eram gente poderosa no lugar, e não receávamos sofrer nenhuma agressão.

“Na verdade, no primeiro ano, o único medo que sentimos foi das enchentes. Os campos da aldeia eram muito ricos, mas a cada monção eles ficavam inundados, o rio irrompia pelas margens e tínhamos de nos abrigar em plataformas improvisadas sobre as árvores. Nas ramagens estávamos seguros — mas o rio arrastava tudo, inclusive nossos pertences. As casas que havíamos feito eram *kuchas*: feitas de bambu e barro e ramos de palmeira, elas não suportavam a enchente. A água estragava tudo. De modo que precisávamos começar de novo, e dessa vez construímos um dique em torno da aldeia. Mas no ano seguinte, durante as chuvas, aconteceu a mesma coisa.

“O ano era 1971; um ano verdadeiramente ruim. Os paquistaneses orientais lutavam contra os ocidentais, e os biharis se aliaram aos paquistaneses ocidentais contra os bengalis. Não sabíamos de nada disso, e a violência não chegou à nossa aldeia. Mas ficamos sabendo que muita gente havia sido morta nas cidades próximas, e que os dois lados estavam se matando de todas as formas possíveis. Também ouvimos dizer que biharis estavam sendo sequestrados por milícias bengalis e obrigados a se submeter a trabalho escravo. Outros eram sequestrados e depois decapitados. Muitos dos nossos se refugiaram nos campos, mas depois morreram por falta de comida. As coisas estavam tão ruins que paramos de comer peixe do rio por causa da quantidade de corpos que apodreciam na água. Todos estavam apavorados, e ninguém sabia o que fazer, ou mesmo qual era a razão de tudo aquilo. Chegávamos a compreender por que hindus queriam matar muçulmanos, mas por que muçulmanos desejariam matar muçulmanos? Parecia que o mundo todo estava banhado em sangue.

“Então, quando as coisas se tornaram insuportáveis, os paquistaneses anunciaram que qualquer bihari de Bangladesh que quisesse vir para o Paquistão ganharia terras no sul do Punjab. Não sabíamos nada sobre o Punjab, mas tínhamos ouvido dizer que era muito rico, de modo que nos sentimos tentados, especialmente porque Bangladesh era muito, muito pobre, depois das cheias e da guerra.

“No final, a família se dividiu. Minha mãe ficou em Bangladesh com a prima, dizendo que era muito velha para se mudar de novo e que correria o risco junto dos bengalis. Mas meu irmão mais novo e eu aceitamos a oferta de um pouco de terra no Paquistão. Voluntários biharis de um campo perto de Khulna organizaram nossa viagem. Eles nos deram documentos e nos levaram em caminhões, primeiro para Calcutá, em seguida para Delhi. De lá cruzamos para o Paquistão e fomos alojados em um campo próximo de Lahore. Por fim, eles nos levaram a uma fábrica de algodão perto de Multan. Não havia terra quando chegamos lá, mas ao menos nos deram um pequeno quarto e um trabalho.

“Para todos nós, era tudo muito estranho. Não falávamos punjabi, e nenhum de nós sabia como descaroçar algodão. Estávamos acostumados a comer peixe e arroz, e recebemos apenas carne e *roti*. Mas ao menos estávamos seguros, e por turno de oito horas na fábrica recebíamos quinze rupias. Quando não estava trabalhando, eu passava o tempo visitando santuários em Multan e conversando com os faquires. Foi nessa época que comecei a pensar que um dia também poderia me tornar uma sufi

nômade.

“Vivi essa vida durante dez anos e cheguei a me acostumar com o trabalho na fábrica. Meu irmão cuidava de mim o tempo todo. Mas então ele morreu em um acidente na fábrica, e sua esposa se comportou mal comigo, disse que eu era burra e amaldiçoada, que eu sempre vivera do dinheiro de meu irmão sem dar nada em troca e que minha má sorte havia causado a morte dele. Ela disse que não queria mais viver comigo. No quadragésimo dia depois da morte dele, quando todas as cerimônias terminaram, decidi partir. Como poderia ficar depois de tudo que acontecera, depois que todas as palavras haviam sido ditas?

“Na véspera do dia em que parti, visitei o santuário do xeque Baha ud-Din Zakariya e em minhas preces pedi orientação. Naquela noite tive um sonho. Vi um velho com uma barba comprida. Ele estava sentado em um grande pátio e disse: ‘Agora você está completamente só. Serei seu protetor. Venha a mim’. No sonho, respondi: ‘Mas não sei quem você é ou onde você está’. Ele disse: ‘Apenas suba em um trem e ele a trará até mim. Mas deixe todo o seu dinheiro e não pague pela passagem ou por comida. Eu as providenciarei’.

“Segui as instruções. Não disse à minha cunhada que iria partir. Peguei o primeiro trem que chegou à estação de Multan, e, exatamente como o homem em meu sonho havia dito, o cobrador não pediu meu bilhete — em vez disso, ele dividiu sua comida comigo. No dia seguinte, quando o trem chegou a Hyderabad, no Sind, havia uma grande multidão de peregrinos e faquires na plataforma. Alguns tocavam tambores, e um deles gritou: ‘*Dum dum mustt qalander!*’. Olhei para fora para ver o que estava acontecendo, e devo ter chamado a atenção do faquir, porque através das grades do trem ele me entregou um amuleto e disse: ‘Ele vai protegê-la — guarde-o’.

“Olhei para baixo e vi que no *ta’wiz* havia uma imagem do homem do meu sonho. Saí correndo do trem e corri atrás do faquir, perguntando-lhe onde estava o velho. ‘É Lal Shahbaz Qalander’, ele respondeu. ‘Estamos a caminho de seu ’Urs. Perguntei se poderia ir também, e ele concordou. Tomamos o ônibus juntos e, quando chegamos, reconheci que o santuário era o lugar do meu sonho. O pátio em que Lal Shahbaz estava sentado no sonho era onde o dhammal acontece todos os dias.

“Isso ocorreu mais de vinte anos atrás. Desde então nunca deixei o santuário, a não ser uma vez por ano, quando vou para o ’Urs no santuário de Shah Abdul Latif em Bhit Shah. No primeiro ano dormi no pátio, no dargah. Naquela época eu não era faquir ou malang — era somente uma mulher comum sem lar. Mas fazia o dhammal todos os dias, dava água aos peregrinos sedentos e varria o piso da câmara mortuária. À medida que ficava lá, mais gente passou a me conhecer. Eles me aceitaram, e me tornei parte da família do santuário. Adotei um pir que me ensinou a viver como sufi, e por fim me mudei para cá, para Lal Bagh, para o lugar em que Lal Shahbaz vivia e meditava. Estou aqui desde então e agora tenho meus próprios discípulos.

“Este lugar é muito calmo, mas tem um grande poder. Em qualquer outro lugar seria muito difícil viver só enquanto mulher, porém aqui sou protegida e aceita — ninguém me incomoda. Minha comida é fornecida pelos pirs do santuário. Há outras mulheres santas que vêm ocasionalmente, por uma semana ou um mês, mas sou a única que vive aqui permanentemente. Meu pir e os demais malangs me ensinaram a viver esta vida. Eles me contaram tudo que sei sobre Lal Shahbaz e Shah Abdul Latif, e o modo de vida de um qalander. Lal Shahbaz virou uma espécie de pai. Ele é tudo para mim. Shah Abdul

Latif é como um tio. Embora eu seja uma estrangeira aqui no Sind e não tenha estudo, o que Latif diz em sua poesia me toca diretamente. Acho que ele compreende a dor das mulheres.

“Nos dias de hoje, porém, às vezes sinto que é minha obrigação proteger esses dois santos, tal como eles me protegeram. Atualmente, em nosso Paquistão, há tantos mulás, wahabitas e tablighis que dizem que prestar homenagem aos santos de seus santuários é shirk. Os hipócritas! Eles ficam lá sentados lendo os livros de direito e discutindo sobre o comprimento de suas barbas, e deixam de escutar a verdadeira mensagem do Profeta. Mulás e Azazeel [Satã] são a mesma coisa. Meu pir uma vez me ensinou alguns versos de Shah Abdul Latif:

*Por que se chamar estudioso ou mulá?
Você se perde com as palavras
Você continua a dizer coisas sem sentido,
E depois reverencia a si mesmo.
Embora veja Deus com seus próprios olhos,
Você mergulha na imundície.
Nós, sufis, tomamos a carne do Corão sagrado,
Enquanto vocês, cães, lutam uns contra os outros.
Sempre dilacerando uns aos outros,
Pelo privilégio de roer os ossos.*

Lal Peri não estava só com seus receios do avanço dos wahabitas e o que isso significava para o sufismo na região.

O islã no sul da Ásia estava mudando, e mesmo um santuário popular e famoso como o de Sehwan se encontrava em uma posição semelhante à das grandes catedrais e túmulos de santos esculpidos no norte da Europa há quinhentos anos, às vésperas da Reforma. Como na Europa do século XVI, os reformadores e puritanos estavam em ascensão, desconfiados da música, das imagens, dos festivais e das superstições devocionais dos santuários. Como na Europa da Reforma, eles buscavam a autoridade somente no texto, e recrutavam o grosso dos seguidores na nova classe média urbana educada, que desprezava o que via como superstições corruptas do campesinato iletrado.

Isso havia ficado especialmente claro na semana anterior, com a dinamitação do santuário do poeta santo pashto do século XVII Rahman Baba, aos pés do passo de Khyber, na região da fronteira noroeste do Paquistão. Por acaso esse era um santuário que eu conhecia muito bem. Como jovem jornalista que cobria o conflito entre os soviéticos e os mujahedin no final da década de 1980 em Peshawar, eu costumava visitar o santuários nas quintas-feiras à noite para assistir a músicos afegãos refugiados cantando canções para o santo à luz da lua. Durante séculos o santuário de Rahman Baba foi um lugar em que músicos e poetas se reuniam, e os versos sufistas de Rahman Baba na língua pashto havia muito o tornaram o poeta nacional dos pashtuns — de muitas maneiras, o Shah Abdul Latif da fronteira. Algumas das noites mais mágicas que passei no sul da Ásia aconteceram no jardim do santuário, sob as palmeiras, ouvindo o canto sublime dos sufis afegãos.

Depois, há cerca de dez anos, uma madrassa wahabita financiada por sauditas foi construída no final da trilha que levava ao dargah. Em pouco tempo seus alunos assumiram a responsabilidade por deter o que viam como práticas não islâmicas do santuário. Em minha última visita, em 2003, falei sobre a

situação com o guardião do santuário, Tila Mohammed. Ele descreveu como jovens islâmicos vinham regularmente e se queixavam de que o santuário era um centro de idolatria, imoralidade e superstição. “Minha família canta aqui há gerações”, disse Tila. “Mas agora esses estudantes de madrassa árabes vêm e criam problemas.”

“Que espécie de problemas?”, perguntei.

“Eles nos dizem que o que fazemos é errado. Dizem para as mulheres não virem de modo algum e para ficarem em casa. Pedem às pessoas que estão cantando que parem. Às vezes ocorrem discussões — até mesmo trocas de socos. Antes este era um lugar em que as pessoas vinham para ter paz de espírito. Agora, quando vêm, elas simplesmente encontram mais problemas, de modo que aos poucos deixam de vir.”

“Há quanto tempo isso vem acontecendo?”, perguntei.

“Antes da guerra afegã não havia nada disso”, respondeu Tila Mohammed. “Mas depois vieram os sauditas, com sua propaganda pelo fim da visita aos santuários e para que parássemos de pregar o *'ishq*. Agora os problemas acontecem com frequência cada vez maior.”

Certificando-se de que ninguém o estava ouvindo, ele se curvou para a frente e sussurrou: “Na semana passada eles quebraram o *saz* de um músico famoso de Kohat. Nós rezamos para que o certo subjugu o mal, para que o bem supere o mal. Mas nossa via é pacífica. Como diz Rahman Baba,

*Eu sou um amante e negocio em amor. Semeie flores,
Para que os arredores se transformem num jardim.
Não semeie espinhos; eles ferirão seus pés.
Somos todos um só corpo,
Quem tortura o outro fere a si mesmo.”*

O fim chegou em 4 de março de 2009, uma semana antes de minha visita a Sehwan. Um grupo de talibãs paquistaneses chegou ao santuário antes do amanhecer e colocou dinamite em torno dos arcos da cúpula. Ninguém se feriu, mas a câmara do santuário foi completamente destruída. Os talibãs divulgaram uma nota na imprensa acusando o santuário de abrir as portas a mulheres e permitir que elas rezassem e buscassem curas lá. Desde então diversos outros santuários em áreas sob o controle dos talibãs foram explodidos ou fechados, e um deles — Haji Sahib Turangzai, em Mohmand, na região de administração tribal federal do Paquistão — foi transformado em quartel-general talibã.

Por trás da violência existe um conflito teológico que divide o mundo islâmico há séculos. Rahman Baba, como Lal Shahbaz no Sind ou Rumi na Anatólia, acreditavam apaixonadamente na importância do uso da música, da poesia e da dança como um caminho para lembrar e alcançar Deus, como maneira de abrir os portões do paraíso. Mas o uso da poesia e da música em rituais e o modo como os sufis acolhem as mulheres em seus santuários são alguns dos muitos aspectos da prática sufista que atraíram o ódio dos modernos wahabitas e seus aliados teológicos do sul da Ásia, os deobandis e tablighis. Pois, embora não haja nada no Corão que proíba especificamente a música, a tradição islâmica sempre a associou a dançarinas e à imoralidade e à contaminação pelo hinduísmo, e há muito existe uma longa tradição de oposição clerical.

Na longa história da complexa relação triádica entre hinduísmo, islamismo sufista e ortodoxia

islâmica — em que a determinação dos sufis em absorver ideias e práticas hindus sempre se chocou com o desejo dos ortodoxos de destruí-las por serem desvios e impurezas perigosos —, Sehwan desempenhou um papel historicamente importante. Ela foi o berço do grande poeta filósofo sufista Mian Mir, que, por sua vez, se tornou o pir do príncipe mogol do século xvii Dara Shikoh, o regente de quem se pode dizer que fez mais que todos na tentativa de unir as duas grandes religiões do sul da Ásia. Dara aprendeu com seu pir nascido em Sehwan que havia uma unidade essencial nos caminhos místicos hindu e islâmico. Fortemente influenciado pela filosofia de Mian Mir, Dara escreveria, em *A bússola da verdade*, seu grande tratado sobre o sufismo:

*Tu estás na caaba em Meca,
Bem como no templo [hindu] de Somnath.
Tu estás no mosteiro,
Bem como na taverna.
Tu és ao mesmo tempo a luz e a mariposa,
O vinho e a taça,
O sábio e o tolo,
O amigo e o estranho.
A rosa e o rouxinol.*

Dara também fez com que o *Bhagavad Gita* e os *Upanishads* fossem traduzidos para o persa como *Os mistérios dos mistérios*, e escreveu um estudo comparativo entre o hinduísmo e o islã, *A combinação de dois oceanos*, que enfatizava a compatibilidade das duas fés e a fonte comum de suas revelações divinas. Especulava que a natureza essencial do islã era idêntica à do hinduísmo e, seguindo a injunção corânica de que nenhuma terra havia sido deixada sem orientação do Profeta, convenceu-se de que os Vedas constituíam as escrituras misteriosas ocultas mencionadas no Corão como as escrituras definitivas do monoteísmo. No final, porém, as especulações de Dara, influenciadas por Sehwan, se mostraram muito radicais para a elite muçulmana da Índia, e enquanto o sufismo sempre teve um grande número de seguidores, sua influência entre os ulemás islâmicos sempre foi controversa e frequentemente questionada. O que acontece hoje é apenas o ciclo mais recente de um conflito ideológico muito mais antigo e intratável no interior do mundo islâmico.

Agora as mesmas madrassas que foram tão radicais e bem-sucedidas ao desafiar as tradições sufistas da fronteira começavam a estender sua teia em volta do Sind rural. Lal Peri me falara sobre uma nova madrassa deobandi que havia acabado de ser aberta naquele mês na extremidade do bazar de Sehwan, de modo que, depois de deixá-la em Lal Bagh naquela noite, fui para lá e encontrei seu diretor, Maulana Saleemullah.

A madrassa ficava em uma antiga *haveli*, recentemente reformada a um custo alto em mármore polido, mas apenas semimobiliada. Os cerca de vinte alunos residentes ainda dormiam sobre colchões no chão, e a única mobília nas salas de aula onde as crianças sentadas de pernas cruzadas entoavam o Corão era uma mesa para o professor.

Saleemullah se revelou um rapaz inteligente e bem-educado, que me recebeu calorosamente. Ele era bem articulado para debater; mas não havia disfarce para a severidade puritana de alguns de seus pontos de vista.

Para Sallemullah, a teologia da disputa entre os sufis e os ortodoxos era bastante simples. “Não gostamos da adoração de túmulos”, ele disse. “O Corão é bem claro nesse ponto, e os estudiosos do outro lado simplesmente ignoram o que ele diz. Não devemos rezar para homens mortos e lhes pedir coisas, nem mesmo aos santos. No islã acreditamos que não existe poder a não ser o de Deus. Convido as pessoas que vêm para cá a retornarem à verdadeira via do Corão. Lal Shahbaz morreu, eu lhes digo. Não rezem para um cadáver. Vão à mesquita, não a um túmulo.”

“As pessoas escutam você?”, perguntei.

“Infelizmente esta cidade está cheia de shirk e adoração de túmulos”, ele respondeu, afagando a longa barba preta esparsa. “A responsável é a influência hindu. Antes essas pessoas eram economicamente poderosas na região e, como elas adoravam ídolos, os muçulmanos sem instrução se contaminaram com práticas hindus. Esta é a situação em todo o Paquistão, mas no Sind é pior. É como o que aconteceu com Moisés e o faraó. Os filhos de Moisés foram influenciados pelos filhos do faraó, e quando Moisés os deixou para falar com Deus, um mágico fez um ídolo de um carneiro e os filhos de Moisés começaram a adorá-lo. Nosso trabalho é trazer os adoradores de ídolos e de túmulos de volta do *kufir* [infidelidade] para o verdadeiro caminho da Sharia.”

“E os tambores, a música e os *qawwalis* que são tocados no santuário?”

“A música também é contra as leis do islã”, ele respondeu. “Instrumentos musicais desviam as pessoas e são pecaminosos. Eles são proibidos, e os músicos são pecadores. Por meio da educação esperamos que mudem seus hábitos.”

“Então você acha que não há nada de islâmico no que acontece nos santuários?”

“O sufismo não é islâmico”, respondeu Maulana. “Ele é *jadoo*: truques mágicos apenas. Não tem nada a ver com o verdadeiro islã. É somente superstição, ignorância, perversão, falta de instrução e estupidez. Esta cidade é cheia de idiotas — se as pessoas aqui fossem menos burras, poderíamos ter enchido esta madrassa. Podemos acomodar quatrocentos, mas apenas dez famílias mandaram os filhos. Você conversou com os faquires no santuário? São todos analfabetos. De verdade — o que eles sabem do Corão? Ainda assim, as pessoas os procuram e pedem sua opinião como se fossem estudiosos. Temos um longo caminho pela frente. No momento somente os pobres mandam os filhos para nós, e também só porque os alimentamos. Temos de ser pacientes e explicar às pessoas que a superstição delas leva ao Jahannam — inferno —, mas o caminho para o verdadeiro islã leva ao Jannah — paraíso.”

“E a ideia sufista de que o paraíso está dentro de cada um de nós?”, perguntei. Aqui, parecia haver um pequeno, mas importante, confronto de civilizações, não entre o Oriente e o Ocidente, ou o hinduísmo e o islã, mas no interior do próprio islã. Entre os hábitos rigidamente regrados dos wahabitas e os costumes dos sufis heterodoxos havia duas concepções inteiramente diferentes sobre como viver, como morrer e como percorrer a viagem final, a mais importante e difícil — para o paraíso.

“O paraíso dentro de nós?”, disse Saleemullah, erguendo as sobrancelhas. “Não, não: isso é uma conversa sentimental — um sonho, apenas. Existe alguma evidência disso no Corão? Não há nada no Corão sobre o paraíso dentro do corpo ou no coração: o coração é muito pequeno para Deus. O paraíso

é fora, um lugar concreto nos céus que Deus criou para seu povo. De acordo com nossas crenças existem muitos níveis de paraíso, oito no total, com um lugar para cada crente. Há divãs para nos deitarmos na sombra, e rios de leite e mel e água fresca, límpida, de fonte. Para chegar lá você deve seguir os mandamentos do Todo-Poderoso. Então, quando você morrer, *Insh'Allah*, a jornada termina. No Dia do Juízo os mares e oceanos e a terra se transformarão no inferno, mas os muçulmanos seguidores da lei e que fizeram boas ações serão transportados para o paraíso.”

Ele fez uma pausa e acariciou a barba de novo. “O verdadeiro islã é uma disciplina”, disse. “Não se trata apenas de sugestões do coração. Existem regras e regulamentos que devem ser seguidos sobre o que comer, como se lavar, e mesmo como aparar o bigode. O coração e ideias de amor são todos irrelevantes se você deixa de seguir os rituais e práticas ordenados pelo Santo Profeta.”

A organização de Saleemullah, ele contou, dirigia 5 mil madrassas no Paquistão, e estava prestes a abrir mais 1500 no Sind. Os números aparentemente são apenas a ponta do iceberg. Segundo um estudo recente, existem hoje 27 vezes mais madrassas no Paquistão do que em 1947: de 245 no tempo da independência, o número subiu para mais de 8 mil. No Paquistão a tendência religiosa também se radicalizou: a forma barelvi, tolerante, de espírito sufista, está cada vez mais fora de moda, superada pela ascensão das formas deobandi de linha dura, mas politizadas, do wahabismo, que muitos veem hoje como uma força incontrolável a oprimir a cultura do país.

“Estou cheio de esperanças”, disse Saleemullah. “Veja o que aconteceu em Bhit Shah. Temos uma grande madrassa lá e sete mesquitas sob o controle dos deobandis. No início as pessoas se apegaram ao shirk e resistiram à verdade. Mas aos poucos as crianças voltaram para casa e educaram os pais. Hoje nossa força cresce a cada dia.”

Levantei-me para partir. “Guarde minhas palavras”, disse Saleemullah enquanto me acompanhava, “uma forma mais extremada do Talibã está chegando ao Paquistão. Sem dúvida há muitos desafios. Mas as condições neste país são bem ruins. As pessoas estão muito desesperadas. Estão cansadas dos antigos hábitos e da decadência e da corrupção. Elas querem mudanças radicais — um retorno ao califado.”

“E qual é seu papel nisso?”, perguntei.

“A maior parte do trabalho vem sendo feita pelo governo e pelas agências [de inteligência]. Independentemente do que eles dizem aos americanos, sabemos que na verdade estão conosco. Nosso papel? Ensinar às pessoas que somente nosso sistema islâmico pode proporcionar a justiça que elas buscam. Somos os únicos a dar educação para os pobres. Damos o conhecimento que os grupos islâmicos no Paquistão estão usando para mudar o país para sempre.”

“Vocês planejam trazer essa batalha para o santuário?”

“Por enquanto não podemos desafiar as pessoas diretamente, nos santuários. Não queremos atrair problemas ou lutar. Tudo que podemos fazer é nos aproximar das pessoas, dizer a elas o que é certo e errado, educar seus filhos e lentamente fazê-las mudarem de ideia. Se pudermos trazer as crianças de suas casas para se hospedarem conosco, seremos capazes de influenciá-las melhor. Com a educação esperamos que a atração do shirk e do sufismo diminuam, para que não haja necessidade de punições.”

“E quando vocês conseguirem o califado?”

“Quando o califado vier”, ele disse, “sim, nesse dia não haverá dúvida. Será nosso dever a destruição

de todos os *mazars* e os *dargahs* [santuários sufistas] — começando por este aqui em Sehwan.”

Ninguém sabe se os sufis do Sind serão capazes de desviar os ventos gélidos do wahabismo que atualmente sopram com tanta força; porém Lal Peri, ao menos, tinha certeza de que os mulás não conquistariam seguidores em Sehwan. Para prová-lo, ela disse que eu deveria falar com seu pir em seu refúgio no deserto. Seu nome era Sain Fakir, e ele era, segundo ela, um grande poeta e estudioso que sabia de cor e na íntegra o *Risalo*, de Shah Abdul Latif. Ninguém, disse Lal Peri, era maior defensor dos sufis que ele.

No dia seguinte, meu último dia em Sehwan, apanhei Lal Peri em Lal Bagh às sete da manhã. Ela entrou no carro, com seu *ta'wiz* chocalhando e seu bastão batendo no teto do carro. Em seguida saímos, passando pelo círculo de túmulos, na direção dos arbustos.

Cinco quilômetros fora da cidade, passamos por um lago azul plácido, com garças, martins-pescadores e flamingos aninhados nas margens. Um cisne negro voou acima de nós. Lal Peri apontou para alguns barcos com coberturas de palha, que serviam como moradias, ancorados às margens. “Pertencem aos pescadores”, ela disse. “Eles são grandes devotos de Lal Shahbaz Qalander. Acreditam que ele os provê de peixes.”

De lá saímos na direção do deserto. Para mim, os cumes secos e os arbustos áridos rodeados de pedras, sem verde, eram ásperos e deprimentes, mas Lal Peri observava tudo com uma espécie de veneração arrebatada. Perguntei-lhe o que ela estava olhando.

“Todo lugar tem sua própria beleza”, ela disse. “A areia, os contrafortes das colinas, as montanhas ao longe: são todas manifestações de Deus.”

“De que forma?”, perguntei.

“Todo lugar leva o nome de Deus. Cada um tem seu próprio significado. Deus diz no Corão: ‘Há sinais de mim em todo lugar: nas rochas, nas árvores e na paisagem’. Mas a maioria das pessoas não percebe que essas coisas estão por aí.”

À medida que seguíamos, refleti sobre a conversa do dia anterior na madrassa. Maulana Saleemullah se mostrara muito confiante, embora parecesse haver boas razões para esperar que a balbúrdia saudável e maravilhosa de Sehwan e o abrigo que ele oferecia a gente como Lal Peri pudesse sobreviver. Pois, exatamente como a Itália e a Espanha nunca passaram pela Reforma, que varreu o norte da Europa com uma onda de ruptura iconoclasta de imagens e destruição de santuários, também o Sind é um lugar muito diferente da fronteira noroeste, com uma variedade bem diferente do islã. Nos desertos dessa província parece que o islã sufista e o culto profundamente enraizado dos santos, com todos os seus empréstimos tomados das tradições religiosas nativas da região, pode ainda agir como um movimento de resistência nativo poderoso aos wahabitas e à sua intolerância jihadística de todas as outras fés.

Uma hora de carro através de um vale profundo e seco nos levou ao final de um pequeno oásis. Passamos por um cinturão de túmulos, em seguida surgiu uma pequena plantação de tamareiras e, no centro, um modesto *dharamsala* para peregrinos que seguiam na direção do *yatra* para Lahut. Junto dele havia um jardim murado, com uma água de fonte borbulhante.

“Este é o Jardim de Panjethan, as Cinco Personalidades Sagradas”, disse Lal Peri. Um menino

estava sentado cuidando de suas cabras na margem lamacenta de um córrego de irrigação que levava da fonte ao jardim, e Lal Peri o chamou pelo nome e lhe pediu para que chamasse o avô. Passados alguns minutos, Sain Fakir apareceu, manquitolando com uma bengala, e nos indicou um abrigo de treliças no meio do jardim. Próximo, um grupo de malangs de *dreadlocks* a caminho de Lahut estava sentado em silêncio fumando *chillums* de haxixe, enquanto uma família de mainás chilreava em volta deles.

Sain Fakir era um velho sábio venerável, frágil, de nariz adunco, de mais de oitenta anos, com manchas escuras debaixo dos olhos e mãos extraordinariamente curtidas. Ele se sentou de pernas cruzadas sobre a esteira, e em pouco tempo estava falando de sua veneração pelos dois grandes santos da região.

“Sou *murid* [discípulo] de Lal Shahbaz Qalander”, ele disse, “e *talib* [aluno] de Shah Abdul Latif. No Sind nós na verdade não diferenciamos os dois. Os dois são inseparáveis, como Alá e o Santo Profeta.”

Ao dizer isso, ele de súbito começou a entoar um verso do *Risalo*, cantando em uma voz surpreendentemente forte e melódica para um homem daquela idade. Ao completar cada verso, Lal Peri gritava: “*Haq!*” (Verdade), “*Jiya Latif!*” (Vitória para Latif). Ao terminar ele sorriu e se recostou, aceitando o *paan* que Lal Peri lhe havia enrolado.

“Meus ancestrais eram todos seguidores de Lal Shahbaz”, ele disse. “Mas é a poesia de Latif que sempre incendiou meu coração. Acreditamos que seus versos sejam mais que poesia — são a essência do espírito do Corão. O Corão nem sempre é fácil de ser compreendido, e como resultado nós, muçulmanos, não conseguimos apreender a verdadeira mensagem do Profeta. Somente os sufis ensinam o verdadeiro caminho, o caminho do amor.”

“E os mulás?”

“Os mulás distorcem a mensagem do Profeta para seus próprios propósitos”, disse Sain Fakir. “Homens cegos como eles não veem nem o brilho do sol. O credo deles é extremamente duro. Não compreende as fraquezas humanas.”

“Ele exclui todos”, disse Lal Peri. “Mesmo os outros mulás, às vezes.”

Sain Fakir deu de ombros. “Neste mundo todos pecam. Os sufis sempre compreenderam isso. Eles entendem a fraqueza humana. Eles oferecem perdão, e as pessoas sempre amarão os que perdoam.”

“Então você se preocupa quando fica sabendo que os talibãs explodiram santuários sufistas em outros lugares do Paquistão?”, perguntei, e em seguida lhe contei sobre meu encontro com Saleemullah.

“Sem dúvida é verdade que eles querem destruir todos os túmulos e santuários sufistas”, disse Sain Fakir. “Exatamente como os wahabitas fizeram com os túmulos dos Companheiros do Profeta em Meca. E nós com certeza nos preocupamos com isso.”

“Com essa nova madrassa eles vão tentar envenenar as pessoas daqui contra nós”, disse Lal Peri.

“Mas como resultado a ira de Deus cairá sobre eles”, disse Sain Fakir. “Latif tinha um ditado: ‘Lide apenas com coisas que são boas. Se negociar carvão, você ficará coberto de fuligem negra. Mas, se negociar almíscar, ficará perfumado’. Boas ações têm bons efeitos. Más ações têm maus efeitos. Veja como esses wahabitas estão sempre se matando uns aos outros: na Lal Masjid em Islamabad, em Swat, no Afeganistão, no Iraque. Agora é o começo do fim para eles. Eu sinceramente acredito nisso.”

“Então você acha que o que aconteceu no santuário de Rahman Baba não poderia acontecer aqui?”

Ele balançou a cabeça. “Não”, disse com firmeza. “Eles nunca conseguirão destruir os santuários aqui”

no Sind. Os sindes conservaram seus valores. Eles nunca vão permitir.”

“Lal Shahbaz Qalander vai nos proteger”, disse Lal Peri. “E nós vamos protegê-lo.”

“E o que vocês diriam aos mulás e wahabitas que dizem que o que acontece nos santuários sufistas não é islâmico?”, perguntei.

“Os wahabitas são comerciantes que vendem a fé por lucro”, disse Lal Peri, irritada. “Eles não são verdadeiros muçulmanos — somente combustível para os fogos do inferno.”

“Muito disso tem a ver com poder”, disse Sain Fakir, mais calmo. “Os sufis são uma ameaça para os mulás porque nós fazemos jus ao amor, à lealdade e à fé da gente comum. Ninguém é excluído. Você pode ser um pária, uma mulher perdida, e pode vir e rezar no santuário, e os sufis irão perdoá-lo e abraçá-lo.”

“Você nem precisa ser muçulmano e também será bem-vindo”, disse Lal Peri.

“Que diferença faz se você chama Alá pelos seus nomes hindus — Bhagwan ou Ishwar?”

“São apenas palavras de línguas diferentes”, disse Lal Peri.

“Os mulás tentam sempre lutar uma jihad com suas espadas”, disse Sain Fakir, “sem se dar conta de que a jihad real é interior, a luta contra si mesmo, a vitória sobre os próprios desejos e o inferno que o mal pode criar no coração do homem. Lutar com espadas é uma espécie baixa de jihad. Lutar contra si mesmo é a grande jihad. Como Latif disse: ‘Não mate infiéis, mate seu próprio ego.’”

“*Jiya Ltif*”, gritou Lal Peri.

Conversamos a manhã toda sobre o sufismo no Sind e sobre a crença de Sain Fakir de que ele jamais sucumbiria aos wahabitas. Um dos filhos de Sain Fakir trouxe chá verde, e sentamos à sombra junto de um córrego de água de fonte borbulhante sob o sol escaldante do meio-dia, sorvendo chá e rasgando grandes tiras de *naan* recém-assado. Volta e meia, pai e filho irrompiam em um canto, ilustrando um ponto teológico com um verso ou dois do *Risalo*.

“Você precisa entender”, disse Sain Fakir, pondo uma mão sobre o coração, “tudo está no interior. É nisto que acreditamos. Tanto o inferno quanto o paraíso — tudo está dentro de você. Muito poucos compreendem...”

“Há uma história sobre Lal Shahbaz Qalander que Sain Sahib uma vez me ensinou”, disse Lal Peri. “Um dia Lal Shahbaz estava vagando pelo deserto com seu amigo Baha ud-Din Zakariya. Era inverno, começo de noite, e eles começaram a fazer uma fogueira para se aquecer. Encontraram um pouco de lenha, mas depois se deram conta de que não tinham fogo. Assim, Baha ud-Din sugeriu que Lal Shahbaz se transformasse em um falcão e obtivesse fogo do inferno. Ele saiu voando, porém uma hora mais tarde voltou de mãos vazias. ‘Não há fogo no inferno’, ele contou. ‘Todos que vão para lá levam o próprio fogo e a própria dor deste mundo.’”

6. A história do monge

“Uma vez que você se torna monge, fica muito difícil matar um homem”, disse Tashi Passang. “Mas, às vezes, pode ser sua obrigação fazê-lo.”

Estávamos sobre uma plataforma do Tsuglag Khang, o templo anexo à residência no exílio do dalai-lama, bem acima do vale Kangra e das planícies poeirentas do Punjab. À nossa volta, peregrinos tibetanos circulavam o deambulatório a céu aberto, em torno do recinto de oração situado no terraço superior do templo. Alguns, em seus *chubas* de pele de carneiro que chegavam até os tornozelos, eram visivelmente recém-chegados, nômades e pastores do Tibete ocidental, que acabavam de cruzar os altos passos nevados; outros eram moradores havia muito desse Tibete no exílio: monges refugiados de túnicas vermelhas executando três vezes ao dia o parikrama ou a circunvolução da residência-templo do dalai-lama. Havia um odor forte de incenso e de lamparinas de manteiga acesas, e a atmosfera era preenchida pelo murmúrio de orações e mantras sussurrados.

“Eu sabia que, se ficasse em um mosteiro sob o domínio dos chineses, não haveria sentido em ser monge”, continuou Passang. “Eles não me deixariam praticar minha religião. Portanto, para proteger os caminhos do Senhor Buda, o darma budista, decidi lutar.”

O velho monge tinha um rosto largo coriáceo, ombros fortes e um ar de calma e dignidade serenas. Ele vestia túnicas castanho-avermelhadas que se recobriam, um vistoso gorro tricotado vermelho e meias grossas de lã. Apesar da idade, a fronte não era franzida e o rosto quase não tinha rugas. “A não violência é a essência do darma”, ele disse. “Especialmente para um monge. O mais importante é amarmos uns aos outros e a todos os seres sensíveis. Mas, diante de uma causa maior, você pode às vezes ser obrigado a abrir mão dos votos e a lutar para proteger o darma.”

De pé, a um lado dos peregrinos circulantes, parecíamos ser as únicas figuras imóveis em meio a um grande curso religioso. Alguns peregrinos faziam uma pausa em seu parikrama para girar a fileira de rodas de oração de metal montadas em um recesso da parede exterior da câmara do santuário; outros executavam prostrações rituais, alguns deles sobre pranchas de madeira estendidas para essa finalidade. Os peregrinos se voltavam na direção das grandes imagens douradas do Buda e do Bodhisattva Avalokitesvara que podiam ser vislumbradas, brilhando suavemente à luz de mil lamparinas, através das grandes portas abertas do templo. Eles se levantavam, encarando as imagens, e com as mãos entrelaçadas em um gesto de oração se punham de joelhos. Em seguida caíam para a frente sobre as pranchas, estendidos sobre elas, com as palmas das mãos unidas, os dedos esticados, antes de se levantarem lentamente de novo até ficarem de pé. Eles repetiam esse exercício diversas vezes, embora muitos fossem octogenários alquebrados que entre as prostrações se arrastavam com dificuldade em volta do templo, girando as rodas de oração e curvando-se num esforço visível diante das imagens.

Mais tarde estávamos sentados sob o sol de inverno na barraca de chá do templo, bem acima dos

caminhos tortuosos de montanha do Dharamsala. Passang falava com descontração, quase distraído, sobre a juventude de nômade nos planaltos tibetanos; do tempo em que estudara em um mosteiro hoje destruído; e de sua ambição de se tornar eremita, morando sozinho em uma caverna. Ele também descreveu a rapidez com que as esperanças evaporaram com a chegada dos chineses. As tentativas destes de impor o credo ateu a um Tibete cujos valores não podiam ser mais diferentes e a campanha para fechar os mosteiros tinham, ele disse, encerrado aquela vida para sempre.

Porém mais surpreendente foi o que Passang disse sobre sua decisão de desistir dos votos monásticos e pegar em armas para resistir — algo que parecia contrariar todas as minhas concepções prévias sobre a não violência dos monges tibetanos.

“Eu não queria matar soldados chineses individualmente”, ele disse. “E, sem dúvida, não tinha sede de sangue nem sentia prazer algum em matar.” Ele fez uma pausa, inseguro sobre como se explicaria, revirando as contas de oração, pensativo, entre o polegar e o indicador. “Eu sabia que os soldados chineses estavam cometendo o mais pecaminoso dos crimes — tentando destruir o budismo. E sabia que está escrito em nossas escrituras que em certas circunstâncias pode ser justo matar alguém, desde que sua intenção seja evitar que a pessoa cometa um pecado grave. Você pode optar por assumir o mau carma de um ato violento para salvar outra pessoa de um pecado muito pior.”

“E inspirado por esses ensinamentos”, perguntei, “você pegou um fuzil e combateu os chineses?”

“Eu tentei”, respondeu o monge. “Mas éramos apenas idiotas. Embora tivéssemos adquirido alguns fuzis velhos, éramos menores em número e não sabíamos nada sobre luta. Tudo que sabíamos era rezar, não matar. Assim que cruzamos com as tropas chinesas, elas nos puseram para correr. Foi um fiasco completo.”

Assim, ele disse, depois de fugir do Tibete e passar muitos anos em uma unidade tibetana especial no Exército indiano, ele se retirou para uma pequena cabana de madeira no Dharamsala, com a intenção de passar seus últimos anos expiando a violência que havia cometido. Lá, começou a buscar a virtude, fazendo blocos de madeira e imprimindo bandeiras de oração. Por fim, encorajado por um sermão do dalai-lama, e com vários outros antigos monges, ele uma vez mais assumiu os velhos votos e trajes monásticos, trinta anos completos depois que renunciara a eles pela primeira vez.

“Agora todos os dias recito os mantras de arrependimento”, ele disse. “Aprendemos que, quando lamentamos de verdade nossas ações, e nos arrependemos, e nos curvamos na direção do Buda, o mau carma pode ser eliminado. Afinal, o próprio Buda perdoou um assassino de massas.

“Houve um homem chamado Angulimala, que matou 999 pessoas e pendurou um dedo de cada uma delas em volta de seu pescoço em uma guirlanda. Ele esperava que o Buda fosse a milésima vítima; mas, em vez disso, ao encontrar o Senhor ele se converteu e se tornou monge. Muitos criticaram a decisão, porém o Senhor Buda insistiu em que o arrependimento era verdadeiro, e que ele deveria ser autorizado a expiar os crimes. Se ele pode ser perdoado, talvez eu também possa...”

Passang sorriu, o rosto amplo se iluminou por um instante. “Desde que me recolhi, busquei e me arrependi diante de muitos lamas. Visitei muitos templos, garantindo que jamais faria aquelas coisas novamente. Rezei pela alma dos homens que matei e pedi que renascessem bem. Mas ainda me preocupo.”

As contas de oração giraram nervosamente em torno de seus dedos de novo. “Os lamas me disseram

que se minha motivação foi pura e se pratiquei atos violentos para ajudar outros à custa de meu próprio carma, ainda posso ser salvo. Mas todo ser sensível tem vida, e a própria ideia de matar me faz infeliz. Na verdade, não sei quanto perdão reuni. Não sei ainda se no leito de morte vou me sentir sereno e realizado. Talvez nunca venha a saber...”

Passang sorveu o chá de manteiga, esquentando as mãos com a xícara: “As escrituras dizem que alguém que vive o darma dorme sereno neste mundo e também no próximo; mas ainda tenho a sensação de que fiz algo terrível. Quando você pega em armas, tem de obedecer a ordens — não tem o direito de agir como deseja. Às vezes ordenam que você mate. Ainda assim, às vezes tenho sonhos. À noite, ouço o ruído da guerra...”

O monge parou e ficou em silêncio, olhando para a xícara vazia. “Venha me ver amanhã”, ele disse, levantando-se de repente, “e vou lhe contar como tudo aconteceu.”

McLeod Ganj, o assentamento tibetano acima da cidade de Dharamsala, no norte da Índia, é um Tibete em miniatura fora do Tibete. É o lugar para onde se dirigiram incontáveis lamas e proprietários de terras expatriados, camponeses e fazendeiros refugiados, moradores de cidades e negociantes exilados, aglomerados como cracas em um rochedo em torno da residência-templo do dalai-lama.

O complexo fica em um dos cumes mais altos da cidade. Acima dele, na luz invernal cinzenta, assomam as paredes negras de rocha e as linhas descontínuas do Himalaia, elevando-se em uma série de picos brancos nevados que brilham estranhamente com a luz refratada na altura das nuvens.

Abaixo, estradas sulcadas e trilhas pavimentadas levam ao Parlamento tibetano, que, a despeito do nome grandioso, é na verdade pouco maior que um pavilhão de escoteiros de aldeia. A um lado, fica o igualmente modesto Ministério Tibetano do Interior, amarelo-ocre. Mais abaixo, em meio a uma ladeira de cedros e cedros-do-himalaia, e abaixo das águias que circulam lentamente, há uma sequência de contrafortes. Ela leva ao fundo enevoadado do vale Kangra, onde os cumes das colinas emergem do lençol plano de neblina da manhã de inverno como os dorsos de um cardume de baleias alçando-se das profundezas.

O lar de idosos para veteranos tibetanos onde Passang por fim encontrara abrigo ficava a uma pequena distância a pé abaixo da biblioteca, em uma saliência de rocha ao abrigo de um pequeno templo. Era fim de tarde quando cheguei. Os velhos veteranos, antes sentados em bancos, no sol, jogando cartas ou assistindo à luz que revolia em torno dos picos, agora estavam na sombra e a temperatura caía rapidamente. Assim, eles enrolaram os xales e ajustaram os cachecóis e gorros tricotados. Em seguida, começaram a se arrastar para dentro para tomar o chá de manteiga da noite antes de seguir para o templo para as orações noturnas. Mais tarde eu soube que, dos 150 internos do lar, nada menos que trinta haviam sido, como Passang, monges que tinham desistido dos votos para lutar na desafortunada resistência tibetana.

Passang me levou a seu quarto, um espaço quente e aconchegante no fundo do lar, à sombra dos rochedos. Ele o dividia com outro veterano do exército monástico. Em uma prateleira na extremidade do quarto ficava uma fileira de imagens semelhantes a bonecas, de santos e rinpoches tibetanos. Uma lamparina de manteiga ardia em um braseiro de metal, e uma lâmpada elétrica vermelha imitava uma

vela bruxuleante sob uma imagem emoldurada do dalai-lama. Acima da porta, Passang havia pendurado um pouco de carne gorda de iaque para secar em uma armação de espetos improvisada.

Por alguns minutos o velho se ocupou de um fogareiro, para fazer o chá que ele verteu de uma panela em pequenas xícaras. Ele me deu uma delas, em seguida passou a sorver o próprio chá ruidosamente. Apenas depois de terminar ele começou a falar.

“Nasci em 1936, na região Dakpa da província de Kham”, disse Tashi Passang. “Como muitas no Tibete oriental, minha família levava uma vida seminômade. Embora fôssemos pequenos proprietários de terra, com uma casa de pedra de três andares, também tínhamos muitos iaques e *dris*. O rebanho contava quase cem cabeças, e no verão o trabalho dos rapazes da família era ajudar meus avós e tios a levar os animais para os pastos altos de verão.

“Quando pequeno eu via meus irmãos mais velhos partindo com o rebanho e me sentia triste por ser deixado para trás. Porém o vale em que morávamos era muito bonito no verão. As árvores ficavam todas floridas e havia tantas flores selvagens — loios, papoulas, gencianas púrpuras escuras — que eu não era capaz de nomear a metade delas. Havia um grande rio que levava a um lago próximo da casa, e no verão garças vermelhas e patos brancos vinham aos milhares e construía seus ninhos. As aves punham os ovos às margens do lago, e meus pais me advertiam para que não me aproximasse da área dos ninhos, para que eu não tocasse os ovos. Do contrário, a mãe farejaria a presença de um ser humano, abandonaria os ninhos e os filhotes morreriam — minha mãe dizia que era pecado e que isso poderia atrair um carma ruim para todos nós.

“No outono as aves voavam para o sul, e nós começávamos a preparar as lamparinas de manteiga que nos iluminariam na escuridão e no frio do inverno. Lembro-me de ajudar meu pai a enrolar o algodão para as mechas, segurá-las no centro dos potes e verter a manteiga derretida, para depois separá-las para que esfriassem. Enquanto isso, meu pai entoava mantras em voz baixa, como se aquilo fosse parte de uma cerimônia religiosa.

“Pouco depois chegava o inverno, e o rio e os lagos congelavam. Fazia muito muito frio, e as nevascas traziam uma cobertura de neve espessa. O gelo no rio era tão duro que você podia caminhar ou patinar nele. Cada um de nós tinha um par de patins chatos de madeira que minha mãe guardava em uma caixa especial e tirava apenas quando tinha certeza de que o gelo estava suficientemente duro para suportar nosso peso. Durante a estação os iaques eram abrigados em um recinto coberto, e somente no início do degelo tirávamos os animais jovens e furávamos seus focinhos para passarmos uma corda neles, e os arrastávamos para arar a terra.

“Quando tinha doze anos, perguntei a meus pais se poderia acompanhar os rebanhos nas montanhas para o verão. Por fim, depois que pedi muito, eles concordaram. Para mim seria uma vida completamente nova. Naquela parte do ano todos dormíamos em um único *ba* redondo feito de peles. Dentro não havia divisórias, somente um fogo aceso no centro; a fumaça saía por um pequeno buraco no teto. Minha mãe empacotava *tsampa* — cevada torrada — e manteiga, utensílios para cozinhar e muita roupa de cama, e os carregava com as barracas no lombo dos iaques.

“Cinco famílias reuniam os rebanhos e se dirigiam juntas para as montanhas. Fazíamos o caminho

todo a pé, conduzindo os animais à frente. Os iaques têm um temperamento muito bom, e eu sempre me sentia seguro com eles. Pareciam apreciar a viagem, e minha avó era especialmente hábil com eles. Ela os conhecia pelo nome e falava com cada um deles quando os ordenava à noite. Toda noite as famílias da migração se juntavam para jantar e recitar orações para a deusa Tara.

“Quando chegávamos às pastagens de verão, as diferentes famílias se separavam e nos dirigíamos ao nosso acampamento. Meu trabalho era subir com os iaques para as altas pastagens verdes toda manhã e evitar que os lobos das montanhas os atacassem. No início eu tinha medo dos lobos, mas logo ficou evidente que eles sentiam mais medo de nós do que nós deles — ao menos durante o dia. Apenas quando estavam esfomeados no inverno eles eram realmente perigosos. Bastava você gritar ou quem sabe dar um tiro de advertência e a matilha toda fugia. Ocasionalmente, eu tinha de atirar neles, mas era muito jovem para manejar um rifle naqueles dias e nunca consegui acertar nenhum. Havia histórias sobre yetis nas montanhas, porém nunca vi nada. Muito mais ameaçadores eram os *dremongs* — ursos marrons ferozes — que às vezes atacavam os iaques, em geral quando os conduzíamos montanha abaixo para a noite.

“No meu terceiro verão nas montanhas, meu tio-avô foi conosco. Ele era monge, embora não vivesse mais em um mosteiro, e foi ele quem me convenceu a ser monge também. Minha mãe havia me ensinado a ler e escrever um pouco de tibetano, e ele achava que eu era um garoto promissor que poderia se beneficiar de uma educação monástica. Todos os dias ele se sentava comigo e me ensinava a escrever em uma lousa ou na casca de um carvalho-anão, pois naturalmente não havia papel nas montanhas. Ele também amava história e era muito bom para contá-las. Enquanto cuidávamos dos animais, ele me contava longas histórias sobre Songtsan Gampo e os reis e heróis do Tibete.

“Mas seu amor principal era pelo darma, e ele me disse que, se continuasse a levar uma vida de leigo, eu poderia adquirir muitos iaques, mas não teria nada para levar comigo quando morresse. Ele também disse que a vida de casado era um negócio muito complicado, cheio de responsabilidades, dificuldades e distrações, e que a vida de monge era bem mais fácil. Disse que ela lhe dava mais tempo e oportunidades de praticar sua religião. Sempre fui uma criança muito religiosa e refleti sobre o que ele disse.

“No final do verão eu tinha decidido que tentaria a vida monástica. Pensei que se de fato me dedicasse à religião, teria mais chances de um bom renascimento na próxima vida e teria a oportunidade de atingir o nirvana. Meu tio e eu imaginávamos que meus pais me proibiriam de me tornar monge, e assim decidimos que eu deveria entrar no mosteiro e somente depois avisar a família. No fim do verão, quando descemos dos passos, meu tio e eu fomos ao mosteiro de Dakpa, e lá ele me entregou ao prior.

“Eu estava preocupado com a falta que as montanhas me fariam. Mas logo descobri que no mosteiro eu me sentia mais feliz do que nunca. Na vida de pastor eu tinha de me preocupar com os lobos e meus iaques, e cuidar de meus avós — a vida era cheia de angústias. Mas como monge precisava apenas praticar as orações e meditar, e esperar e trabalhar pela iluminação.

“Além disso, a vida nas montanhas, a despeito de toda a beleza, era bastante solitária. Em Dakpa havia quase quinhentos monges e muitos garotos da minha idade. Logo fiz vários amigos. Sabia que tinha tomado a decisão correta. Em pouco tempo meus pais também se reconciliaram com o que eu

havia feito.

“O modo como você começa a vida de monge pode determinar o restante da sua vida. Uma escritura diz: ‘Homens que não adquiriram tesouros espirituais na juventude perecem garças velhas em um lago sem peixes’. Trabalhei duro para memorizar as escrituras e provei ser bom para lembrá-las.

“A principal luta, em especial quando você é jovem, busca evitar quatro coisas: desejo, avidez, orgulho e apego. É claro que você não alcança esse objetivo completamente — nenhum ser humano consegue —, mas existem técnicas para desviar a mente. Elas o impedem de pensar em iaques, ou em dinheiro, ou em mulheres bonitas, e em vez disso o ensinam a se concentrar em deuses e deusas. Os lamas que eram nossos professores nos treinavam para que nos concentrássemos nessas coisas. Fomos ensinados sobre como deveríamos nos concentrar — fixando a estátua do Senhor Buda ou do Guru Rinpoche, e absorvendo detalhes do objeto, a cor, a postura e assim por diante, refletindo sobre o que sabíamos de seus ensinamentos. Aos poucos você vai mais fundo, visualiza a mão, a perna e o *vajra* na mão dele, fechando os olhos e procurando viajar internamente. Quanto mais se concentra em uma deidade, mais você se desvia de pensamentos mundanos. Como dizem as escrituras:

*A mente agitada, vacilante,
Difícil de controlar, difícil de conter,
O sábio endireita,
Como o arqueiro sua flecha.*

“É difícil, naturalmente, mas é também essencial. No Sermão do Fogo, o Senhor Buda disse: ‘O mundo está ardendo, e cada solução que não seja o nirvana é como a tentativa de se cair uma casa incendiada’. Tudo que temos agora é como um sonho, impermanente. Veja: este piso parece de pedra, este armário parece de madeira, mas na realidade são ilusões. Ao morrer você não pode levar nada disso, você tem de deixar tudo para trás. Temos de deixar o próprio corpo humano.

“O treinamento para se tornar monge era muito rigoroso. Durante três anos recebemos textos e mais textos das escrituras para decorar. O processo era muito lento. Primeiro, tivemos de dominar os alfabetos tibetanos. Em seguida tivemos de aprender alguns mantras, e, depois, lentamente, nos ensinaram as versões mais breves das escrituras. Por fim, nos graduamos nas versões mais longas e aprendemos as técnicas de debate. Quando eu não conseguia me lembrar das palavras, os professores ficavam muito desapontados. Às vezes eu tentava enganá-los dando uma olhada nos textos. Uma vez fiquei tão frustrado pela minha incapacidade de lembrar mais que rasguei um dos textos, e os professores ficaram muito bravos comigo.

“Por fim, depois de três anos, cada um de nós foi enviado a uma caverna por quatro meses para praticar as orações na solidão. Esperava-se que dominássemos a arte de ser eremita, de estar só. Havia sete outros rapazes por perto, na mesma face da rocha, mas não tínhamos permissão para nos falarmos.

“No início me senti apreensivo. A caverna era fria e escura, e pensei que poderia haver maus espíritos escondidos lá. Mas, uma vez que assumi a rotina de meditação e de orações, ganhei mais confiança. Fiz um pequeno altar e pus sobre ele a imagem do Guru Rinpoche que havia levado do mosteiro. Ofereci-lhe flores e acendi uma lamparina de manteiga. Costumava me levantar à uma hora da manhã e até as seis rezava e ficava prostrado, até que meus joelhos ficassem tão machucados que eu não conseguia

mais me prostrar. Às seis horas preparava chá de manteiga e fazia uma pausa de meia hora. Depois voltava a meditar sobre as raízes da compaixão, até fazer um pequeno almoço de *tsampa* ao meio-dia. Às sete da noite comia um pouco de arroz, descansava por uma hora e adormecia às oito horas.

“No início me senti um monge fracassado. Estava só e apavorado, e tinha uma dor terrível nos joelhos pelo número de prostrações — esperava-se que fizéssemos 4 mil por dia. Mas ao final da primeira quinzena comecei a me encontrar. Só então comecei a refletir profundamente sobre as coisas e comecei de fato a ver a vaidade presente nos prazeres e nas ambições. Havia cumprido o que tinham me ensinado e segui o conjunto de ritmos do mosteiro.

“Na caverna senti que havia me encontrado, e pela primeira vez estava praticando o verdadeiro dharma. Descobri uma capacidade para a solidão que não imaginava possuir, nem mesmo em meus dias na montanha. Minha mente clareou, e sentia que os pecados estavam sendo limpos pela austeridade da vida de eremita; senti que me purificava. Todas as minhas preocupações começaram a desaparecer e não havia distrações. Eu estava feliz. Não é fácil alcançar o estágio em que você de fato suprime o mundo de seu coração. Isso aconteceu na caverna, e desde então sempre tive o desejo de voltar e passar mais tempo como eremita.

“Mas isso nunca aconteceu. Pouco depois que voltei dos quatro meses de solidão os chineses apareceram.”

Os chineses invadiram o Tibete no verão e no outono de 1950. Eles atravessaram o rio Driчу e dividiram suas forças em três, rapidamente sobrepujando e cercando o antiquado e primitivo Exército tibetano com sua velocidade, eficiência e superioridade numérica.

Um ano depois, em maio de 1951, com mais de 40 mil soldados do Exército de Liberação do Povo (ELP) postados fora de Lhasa, os chineses pressionaram os tibetanos para que assinassem o Acordo de Dezessete Pontos. Ele supostamente protegeria algumas liberdades dos tibetanos em troca de oferecer aos chineses o direito de conduzir e reformar o governo tibetano. Na realidade, ele autorizava os chineses a instalarem tropas em todo o país, a construírem rotas de suprimento e a estabelecerem o regime comunista no Tibete.

“A invasão chinesa de nosso país acontecera antes de minha entrada no mosteiro”, Passang me disse. “Eu tinha doze ou treze anos quando os vi pela primeira vez — longas fileiras de soldados que passavam por nosso vale com armas e cavalos. Naqueles dias não havia estradas para caminhões ou carros. Eu não fazia ideia de por que eles estavam lá nem do que eles queriam, mas no início eram muito poucos e eles não interferiam em nossa vida.

“Então um dia as tropas chinesas foram ao mosteiro. Havia um coronel e cerca de cinquenta ou sessenta soldados armados. Sem fazer nenhuma pergunta, eles afixaram cartazes de seu presidente nas paredes e penduraram alto-falantes no pátio para que fôssemos obrigados escutar o que diziam. O coronel usava óculos. No início ele foi educado. Disse que viera para ajudar o Tibete a ser autossuficiente e que eles voltariam para casa quando nos ensinassem a ser modernos. Disse que tinha vindo para trazer justiça e para ajudar os pobres e fazer do Tibete um país bom, como a China. Disse que a China era como nosso irmão mais velho, e que seria bom para nós se aceitássemos a autoridade

deles até que a gente do Tibete estivesse pronta para se governar de um modo moderno, comunista. O coronel chegou a nos dizer que viera para nos libertar. A isso o prior respondeu que ele não poderia nos libertar, uma vez que o Senhor Buda nos havia mostrado que cabia a cada homem se libertar. O coronel só fez uma careta — não acho que ele de fato entendeu o que o prior quis dizer.

Depois disso, os chineses iam ao mosteiro todo mês e faziam uma palestra — eles as chamavam de encontros de doutrinação. Às vezes os cartazes eram blasfemos — insultavam o Senhor Buda e diziam que os monges tentavam manter o povo do Tibete na pobreza e na ignorância. Aos poucos as palestras se tornaram mais rudes e mais diretas: diziam que tudo que os mosteiros faziam estava errado e que não havia opção a não ser aceitar as mudanças propostas pelos chineses. Até quando os chineses eram agradáveis e polidos — distribuindo sementes e iaques grátis para os pobres e assim por diante —, sentíamos o tempo todo que não podíamos confiar neles. Até no isolamento do mosteiro víamos que eles traziam cada vez mais gente para construir estradas e cada vez mais tropas. Eu percebia que alguma coisa estava errada, embora eles tentassem parecer nossos amigos. Eu sentia que algo ruim aconteceria — que havia uma maldade por trás dos sorrisos deles.

“À medida que a programação de palestras avançava, comecei a ter noites de insônia, pensando no que acontecia ao Tibete, e como os chineses — e chineses *leigos*, além de tudo — nos diziam sem parar o que deveríamos fazer em nosso próprio mosteiro. Eu não queria estar sob o comando deles, mas não via outra saída. Alguns monges começaram a falar sobre luta, dizendo que os chineses estavam determinados a destruir o budismo e que não deveríamos simplesmente nos render ao que eles queriam. Em algumas noites, acordado, eu me perguntava se os monges não estavam certos.

“Então, no verão de 1954, começaram a se espalhar rumores de que os chineses haviam matado muitos monges e bombardeado um mosteiro na outra extremidade de nossa província de Kham. Também soubemos que tinha havido uma rebelião entre alguns nômades goloka e khampa. Dizia-se que, quando os rebeldes se abrigaram no mosteiro de Lithang, os chineses o tinham bombardeado, matando todos que lá estavam. Depois fomos informados que o mesmo acontecera mais perto de nós, em Changteng Gompa, e que o mosteiro tinha sido primeiro bombardeado e a seguir profanado.

“Havia também outras histórias: de que os chineses obrigaram alguns monges em Kham a se casar e forçaram outros a se juntar ao ELP para construir estradas ou para trabalhar em campos de trabalho escravo. Alguns diziam que se os pais se recusavam a mandar os filhos para escolas chinesas, eles eram amarrados a postes e seus olhos eram perfurados com pregos.

“Pouco depois de começarmos a ouvir tais coisas, o Exército chinês apareceu e pediu que entregássemos todas as armas e espadas do arsenal do mosteiro. O prior disse que os objetos nos haviam sido dados por nossos pais e ancestrais e que os chineses não tinham o direito de levá-los. Mas eles o ignoraram, reviraram o mosteiro e levaram todas as armas que encontraram.

“Depois disso tivemos uma reunião — não apenas com os monges, mas com muitos leigos das aldeias próximas. Os monges eram unânimes sobre nossa necessidade de lutar, pois os chineses pareciam claramente decididos a destruir o darma budista e portanto eram *tendra*, Inimigos da Fé. Tínhamos sido informados de que muitos combatentes — alguns falavam em 15 mil — haviam se reunido em Lhokha, ao sul, e fundado um movimento de resistência chamado Chu-zhi Gang-drung, ou Quatro Rios, Seis Cordilheiras. Muitos diziam que deveríamos todos partir e nos unir a eles.

“Assim, procuramos o prior e diante dele renunciamos aos nossos votos. Dissemos simplesmente que não podíamos continuar sendo monges. Tínhamos de lutar para proteger o darma. Não houve cerimônia; o prior apenas disse: ‘Está bem. Vocês têm minha permissão para desistir dos votos. Agora podem ir’. Não sabíamos ao certo se isso de fato nos liberava de nossas promessas; parecia muito superficial, uma vez que ainda usávamos nossas túnicas. Mas não havia tempo para essas preocupações naquela hora, embora elas nos atormentassem muito, em especial mais tarde, quando tivemos de pegar em armas.

“Muitos partiram a cavalo — alguns monges eram da aldeia ao pé do mosteiro, e as famílias lhes deram cavalos para se juntarem à resistência. Quanto a mim, peguei a arma que usava quando era pastor de onde a escondera e também deixei o mosteiro; mas eu não tinha cavalo. Saí a pé, sozinho, com minha arma. Tudo o que realmente queria fazer era ir para casa e rever minha família. Mas o ELP tinha construído um pequeno acampamento junto de nosso terreno, e eu sabia que não seria seguro. Assim, com a arma, voltei-me na direção do acampamento nas montanhas onde costumávamos levar os iques e *dris* para pastar no verão.

“O que eu não sabia era que o mosteiro estava cheio de informantes. Assim que os chineses souberam que eu tinha pegado minha arma e me dirigido para as montanhas, foram à minha casa e começaram a bater na minha mãe, perguntando-lhe detalhes de onde eu estava. Foram muito cruéis. Bateram em seus pés e a arrastaram pelos cabelos, deixando-a quase careca, e assim fizeram por meses. Eles a amarraram em um poste fora da casa, deixaram-na nua e jogaram água fria sobre ela. Deixaram-na lá a noite toda para que a água congelasse e ela quase morreu pela exposição ao frio.

“Voltaram todos os dias, a cada vez batendo nela e inventando novas torturas para que ela dissesse para onde eu tinha ido, ou para que eu voltasse e me entregasse. Mas eu estava nas montanhas, e passou-se mais de um mês antes que ficasse sabendo o que havia acontecido a ela.”

Quando Passang chegou a essa parte da história, era muito tarde e ele tinha de se recolher para a noite: ele acordava às três da manhã para começar sua série de orações e sua meditação.

Na manhã seguinte, Passang disse que teria de visitar o Ministério do Interior para tratar do subsídio que recebia, e me ofereci para ajudá-lo a descer a montanha. Fomos juntos e, enquanto ele estava lá, aproveitei a oportunidade para visitar a biblioteca e o arquivo, que ficavam vizinhos. Ela continha alguns dos textos e objetos mais preciosos que haviam sido trazidos clandestinamente do Tibete. Como o edifício do Parlamento adjacente, era de proporções modestas, porém construída no estilo de um gompa tibetano, com paredes irregulares e pilares de madeira, vagamente inspirados no palácio Potala. Dentro, as paredes estavam carregadas de livros, enquanto uma sala continha prateleiras de textos antigos, em sânscrito e páli, embrulhados em capas de algodão amarelo.

Enquanto explorava os livros, pedi ao estudioso que guardava os manuscritos que me explicasse as regras que se aplicavam a um monge que renunciava a seus votos. Em resposta, ele tirou das prateleiras uma série de velhos volumes encadernados em couro das traduções de Max Müller dos textos budistas mais antigos sobre regras e conduta monástica, o *Vinnaya Sutra* (em sânscrito, literalmente, O Texto Sobre a Submissão), que, dizia-se, haviam sido reunidos em 499 a.C. no grande concílio convocado

após a morte do Buda; antes disso, as regras eram transmitidas oralmente do Buda a seus discípulos. Ele também pegou o célebre comentário sobre o *Vinnaya Sutra* feito pelo monge Tsonawa no mosteiro de Debung no século XIV, e uma tradução do *Pratimoksha Sutra* (literalmente, O Caminho que Leva à Moksa), o texto budista fundamental sobre os votos.

Pelos textos era evidente que havia uma longa tradição de monges que podiam renunciar aos votos em situações de emergência. Diferentemente da ordenação, para a qual havia instruções cerimoniais muito detalhadas, a renúncia aos votos era um tema muito claro. Desde que satisfizesse critérios bem estritos — notadamente a necessidade de lutar pelo darma —, o monge simplesmente se dirigia a um rinpoche, ou a um lama mais graduado, ou, se nenhum deles estivesse disponível, a uma estátua do Buda, e explicava o que desejava fazer e que sua intenção era defender, e não causar dano ao darma.

Havia também muitos exemplos na cosmologia e na história do budismo tibetano que justificavam a violência em defesa do darma; em especial, o muito popular Bodhisattva da Sabedoria, Manjushri, que se transformou em seu aspecto aterrorizante e furioso para se tornar a mais violenta e destrutiva das deidades tibetanas, Yamantaka, o Conquistador da Morte. Em 1984, como um mochileiro de dezoito anos recém-chegado da Escócia, eu encontrara pela primeira vez o deus temível em uma visita ao mosteiro de Alchi, no Ladakh. Hoje pertencente à Índia, o Ladakh foi durante a maior parte da Idade Média uma região importante do Tibete ocidental. Nessa época os grandes imperadores tibetanos, como Songtsan Gampo, reinaram da Bengala e das fronteiras da Cachemira por toda a China até a Mongólia, ao norte.

Em Alchi, um imenso mural de Yamantaka fora colocado acima da entrada no Sumtsek do mosteiro. O deus era exibido sentado, vestido apenas com uma pele de tigre, cercado por um halo flamejante em um cemitério coalhado de corpos humanos cobertos de ataduras e decapitados. Ele era representado com presas, pele azul, com seis cabeças e seis armas, apertando nas garras a espada, o arco e a maça, bem como o laço de estrangular, o cabelo enfeitado com os crânios das vítimas e no pescoço uma guirlanda de serpentes. Setecentos anos depois de ter sido pintado, ainda tinha o poder de arrepiar.

Yamantaka não está sozinho na cosmologia tibetana. Há também, por exemplo, o Chakrasamvara de quatro cabeças e seis armas, representado em murais dançando sobre os demônios inimigos prostrados. Envolvido em chamas, rugindo de fúria, embora estranhamente equilibrado, como se dançasse um balé, ele é coroado e usa uma guirlanda de crânios, brandindo raios e cetros encimados por caveiras; acima da cabeça ele segura a pele esticada de um elefante morto. Tais protetores irados e violentos são comuns na arte do budismo tibetano e gozam de uma popularidade correspondente na devoção dos tibetanos; eles utilizam seus poderes para o bem da humanidade, rechaçando demônios e criaturas das trevas, subvertendo as antigas imagens guerreiras do Tibete e utilizando-as para fins pacíficos. Acredita-se que mesmo as figuras mais benignas, como Guru Rinpoche, têm o poder de se transformar em matadores terríveis, capazes de realizar atos muito violentos a fim de proteger o budismo e derrotar os inimigos, tanto humanos quanto demoníacos.

A tradição de violência para proteger o darma também não é privilégio único dos tratados religiosos e da iconografia. O grande poema épico secular do rei Gesar conta como o soberano do lendário Reino Tibetano de Ling matou centenas de milhares de inimigos do darma. Se essas figuras puderam pegar em armas para proteger a fé, os monges também poderiam. A mensagem do dalai-lama tem sido

sempre de estrito *ahimsa* (do sânscrito “não fazer mal”), e foi reforçada depois de sua chegada à Índia pela leitura de Mahatma Gandhi; mas é claro que nos anos 1950 alguns monges ouviram tanto as antigas tradições guerreiras tibetanas quanto a herança budista da não violência.

Enquanto caminhava com Passang de volta para a casa dele no fim da tarde, perguntei-lhe como ele se sentia quanto a pegar em armas depois de praticar a não violência por tanto tempo.

“Existe uma história didática sobre isso em nossos contos *Jataka*. Vou contá-la.

“Era uma vez um rinpoche do mais elevado estado mental. Muito próximo da iluminação. Um dia ele estava viajando ao longo do Ganges com quinhentos de seus confrades em um barco. O capitão do barco era um homem malvado que odiava o darma budista e, em particular, os monges que o viviam e o protegiam. Secretamente, ele planejou levar o barco cheio de monges para o meio do rio, virar o barco e afogá-los todos. Mas, por conta de seus dons espirituais, o rinpoche conseguiu ler a mente do homem e perceber o que ele planejava. Portanto, depois de hesitar e orar por orientação, decidiu atirar o homem do barco antes que ele pudesse executar seu plano. Ele assim fez, e o homem foi arrastado sob as ondas e se afogou quase imediatamente.

“Os demais monges ficaram horrorizados e perguntaram: ‘Rinpoche, você é um monge superior, a reencarnação de uma grande alma e um exemplo para todos nós. Como pôde fazer isso? Como pôde realizar um ato tão violento e matar um homem?’. O rinpoche explicou o que o homem planejava e disse que se dispunha a se responsabilizar por seus atos, e pelo carma ruim que adviria de suas ações, para salvar a vida de quinhentos monges. Ele foi extraordinariamente desprendido, sacrificando a si e a seu lugar na roda da vida em nome do darma, para que os outros monges pudessem seguir no caminho da iluminação. Sempre penso no sacrifício desse rinpoche e me pergunto se ele estava certo. Eu acho que sim.”

Quando lhe perguntei como ele havia parado de lutar, Passang me disse que estava nas montanhas havia um mês, conseguindo evitar os grupos de busca enviados pelos chineses em seu encalço, quando lhe chegaram as notícias do que havia acontecido à sua mãe. Seu tio monge subiu as montanhas para lhe contar que ela tinha sido torturada. Ele pediu que Passang entregasse a arma para salvar a mãe, e ele, naturalmente, cedeu de imediato. O tio então a levou para os chineses, que acabaram libertando a mãe de Passang. Nesse meio-tempo Passang fez contato com vários de seus confrades que também estavam escondidos nas montanhas e decidiu caminhar com eles para Lhasa a fim de avisar os monges do que estava acontecendo e tentar assim estimular a resistência.

“Andamos durante sete ou oito meses”, ele disse, enquanto voltávamos para a casa dos veteranos, montanha acima. Passang à frente e eu ofegante um pouco atrás, lutando para acompanhar o homem quarenta anos mais velho. “No início viajamos somente à noite, mas depois de algum tempo, quando começamos a nos aproximar de Lhasa, nos sentimos mais seguros para caminhar de dia. Havia muitos postos de controle, porém havia uma grande quantidade de outros peregrinos e monges nas estradas. A todos que encontrávamos dizíamos que éramos peregrinos e íamos a Lhasa, para a cerimônia de Monlam, em que o dalai-lama se dirige ao povo por meio de sermões durante duas semanas.

“Quando finalmente chegamos a Lhasa, peregrinos apinhavam as ruas e a atmosfera estava muito tensa. Mas nosso governo não tinha soldados de verdade, e ele pouco podia fazer para impedir os chineses de agirem exatamente como quisessem. Eu e meus companheiros monges planejamos nos

abrigar no mosteiro de Sera, nossa casa-mãe, porque, embora tivéssemos tentado renunciar a nossos votos, ainda usávamos as túnicas e na realidade nos pensávamos como monges. Sera fica ao norte da cidade, onde o planalto de Lhasa encontra um grande arco de montanhas. Lá tivemos o prazer de descobrir que vários monges irmãos haviam chegado antes de nós.

“Eu tinha certeza de que os chineses iriam a Sera também, pois via os acampamentos do Exército assentados em volta da periferia de Lhasa, e estava decidido a não me curvar diante deles. Falei aos demais monges sobre os chineses, de como eram muito fortes e muito cruéis, e de como deveríamos resistir a eles. Concordamos em que os monges deveriam pegar suas armas enquanto ainda as tinham e juntar-se aos rebeldes. Porém os monges mais velhos não quiseram nos escutar. Achavam que nosso governo poderia nos proteger e que os poderes mágicos do dalai-lama manteriam os chineses à distância. Replicamos que, se fosse esse o caso, por que os chineses estavam lá, nos arredores de Lhasa, e não do outro lado da fronteira?”

“Então chegou a Lhasa a notícia de que minha mãe havia morrido. Ela não era velha — não tinha mais de cinquenta anos. Mas nunca se recuperou das agressões dos chineses e morreu em decorrência dos ferimentos internos que sofreu pelo que eu tinha feito.”

Passang olhou para baixo, e por um instante seu rosto se crispou; mas ele se conteve. “Naturalmente, chorei com a notícia. Durante longos dias fiquei paralisado de tristeza, sem conseguir pensar em outra coisa. Mas estava também preocupado, porque agora sentia um ódio de verdade contra os chineses. A violência pode ser justificada por nossas escrituras em algumas circunstâncias, porém a ira e o ódio são sempre proibidos. Eu sabia que corria um risco mortal de cometer um pecado de fato, mas isso só me fazia odiar os chineses ainda mais.”

Durante a quinzena seguinte, enquanto revirava o assunto em sua mente, Passang executou a ronda habitual de orações pelas almas dos mortos, prescrita pelo budismo tibetano. Quando as completou, era o início de março de 1959, e Lhasa estava em crise.

No dia seguinte, Dharamsala amanheceu escura e ameaçadora, com nuvens negras concentradas sobre a cidade, cobrindo os picos nevados.

Eu havia programado um novo encontro com Passang na casa de chá abaixo do templo depois que ele terminasse o parikrama matinal. O tempo havia virado e, como fazia um frio áspero, sentamos no interior e pedimos chá, *momos* e um pote de *thukpa* para nos aquecer.

Enquanto comemos, Passang descreveu como a tensão em Lhasa tinha chegado a um ponto crítico durante a primeira semana de março, quando os chineses convidaram o dalai-lama, então com 25 anos de idade, para assistir a uma apresentação teatral no acampamento do Exército fora de Lhasa. O convite chegou quando o líder tibetano conduzia um debate no grande templo Jokhang. Dois oficiais chineses irromperam em meio à multidão e exigiram ver Sua Santidade imediatamente, quebrando todas as regras do protocolo tibetano. Disseram que, ao contrário do hábito, o dalai-lama não deveria levar guarda-costas quando fosse ao acampamento para assistir à apresentação.

A notícia do convite suspeito logo se espalhou, e a população de Lhasa, com a multidão de peregrinos que tinha ido até lá para o Monlam, convergiu em torno dos jardins do palácio de verão do

dalai-lama em Norbulingka, em uma tentativa de evitar que ele comparecesse e — como muitos suspeitavam — fosse sequestrado para a China.

“Na noite de 15 de março, eu e 25 outros monges de Sera fomos avisados de que deveríamos nos aprontar para nos encontrarmos com Sua Santidade”, disse Passang. “À nossa frente, chefiando o grupo, iriam dois monges superiores no lombo de burros. Os demais caminhariam. Imaginamos que nos juntaríamos à multidão que se reunia em Norbulingka, e eu estava excitado e esperava que ouvíssemos um dos ensinamentos públicos de Sua Santidade. Mas não paramos em Norbulingka; em vez disso, seguimos na escuridão. Atravessamos o largo rio Tsangpo em um pequeno barco, e durante os dois dias seguintes caminhamos e caminhamos, através de planícies vazias, com apenas bolas duras de *tsampa* para comer. Os monges que nos lideravam se recusavam a dizer para onde íamos ou o que estávamos fazendo, e, como éramos todos monges juniores, não tínhamos opção a não ser obedecer.

“Por fim, na aldeia de Chi Thu Shae paramos para descansar e comer. Estávamos lá havia somente duas horas quando um grupo de cavaleiros khampa apareceu no albergue. Entre eles, para nosso espanto, estava Sua Santidade, com um rifle atado às costas. De início nenhum de nós o reconheceu, uma vez que estava vestido como um guarda comum, mas seus óculos o denunciaram. Ele havia fugido de Lhasa disfarçado, e disseram-nos que seria nossa tarefa escoltá-lo. Nenhum de nós sabia que ele estava se dirigindo para o exílio. Não tenho certeza nem de que àquela altura ele o soubesse. Sabíamos apenas que tínhamos de escapar dos chineses e evitar que os soldados prendessem o dalai-lama. Naturalmente, estávamos muito excitados e muito honrados. Compreendemos que a responsabilidade era grande.

“Caminhamos durante vários dias por uma região muito difícil, lutando para acompanhar Sua Santidade, até chegarmos a Lhuntse Dzong. Lá encontramos um rinpoche na rua. Pedimos que ele nos liberasse dos votos pela segunda vez, pois ainda usávamos os trajes monásticos e era claro que nosso dever agora seria pegar em armas para defender Sua Santidade, e retardar o ELP se ele tentasse nos seguir para capturá-lo. Obviamente não poderíamos fazê-lo enquanto usássemos as túnicas de monge, e sentíamos com força que deveríamos acabar com a ambiguidade. A primeira cerimônia de devolução dos votos em Dakpa parecera apressada e imprópria, e não tínhamos certeza da nossa condição exata: éramos ou não monges?

“Assim, o rinpoche nos fez um longo discurso, quase um sermão, e disse que a simples devolução dos votos não significava que podíamos nos entregar a uma vida sem limites e a coisas mundanas. Estávamos fazendo aquilo para proteger o dalai-lama. Se fosse preciso, deveríamos lutar contra os chineses e mesmo matá-los, mas ele nos advertiu: ‘Não façam nada mais que vá contra os votos monásticos’.

“Tiramos as roupas e recebemos *chupas* comuns e armas. Sua Santidade já tinha partido, apressando-se para escapar dos chineses, que eram esperados a qualquer momento. Ficamos para trás com os combatentes khampa do movimento Chu-zhi Gang-drung, dispostos a deter os chineses caso tentassem segui-lo. Estávamos orgulhosos pela tarefa e planejamos resistir heroicamente e morrer em defesa de Sua Santidade. Mas não foi isso que aconteceu.

“Passou-se apenas um dia antes da chegada de uma imensa força chinesa. Eram centenas, com caminhões, tanques e artilharia e metralhadoras. Pior de tudo, tinham dois caças e nos excediam

completamente em número. Tenho vergonha de admitir, mas quando os aviões começaram a nos bombardear, fugimos para as montanhas, depois de disparar uns poucos tiros, na direção do passo Mango-la. Sem comida, armas ou suprimentos, pareceu inútil ficar e morrer. Não podíamos lutar, então fugimos. Alguns voluntários do Chu-zhi Gang-drung morreram combatendo em Lhuntse Dzong, mas quase todos os monges giraram sobre os calcanhares e correram, esperando poder se redimir em outra ocasião e prestar melhor serviço a Sua Santidade.

“Na verdade, acho que lhe prestamos certa ajuda simplesmente por fugir, embora na realidade não fosse essa nossa intenção. Porque as patrulhas chinesas nos seguiram, talvez pensando que Sua Santidade estivesse conosco. Muitos que estavam comigo foram mortos. Os aviões nos procuravam. Nós nos escondíamos durante o dia e viajávamos somente à noite, e mesmo assim os chineses acendiam labaredas e atiravam em qualquer um que vissem.

“Quando chegamos mais no alto, nos vimos marchando penosamente em neve profunda. Nesse momento, em que nos vimos obrigados a comer os burros mortos — não tínhamos mais nada —, a nevasca era intensa. Não havia abrigo e fazia muito frio. Perdemos muitos no caminho, ziguezagueando em meio aos tiros na neve espessa vermelha de sangue. Estávamos congelados, e nossos pés e mãos estavam insensíveis e amortecidos. No final éramos apenas seis, meio andando, meio adormecidos.

“Depois de dez ou quinze dias finalmente chegamos à fronteira indiana. Só então soubemos que nossa Joia Preciosa, o dalai-lama, havia escapado. Mas também soubemos o que tinha acontecido em Lhasa — que os palácios Potala e Norbulingka haviam sido bombardeados, e que milhares morreram quando os chineses enviaram tanques ao templo Jokhang.

“Em meu coração eu sabia que tínhamos de reconquistar nosso país e, se tivesse de aprender a combater para consegui-lo, eu o faria. O mesmo havia acontecido antes, na época do 13º dalai-lama, quando os chineses invadiram pela primeira vez o Tibete e depois de algum tempo os que tinham fugido retornaram e os chineses voltaram a seu país. Nunca imaginei que dessa vez levaria tanto tempo. Não apenas eu; a maioria dos tibetanos achava que em um ano ou dois estaríamos de volta.”

Perguntei: “O que aconteceu prejudicou sua fé? Você se perguntou como tal catástrofe pôde ter atingido o Tibete?”

“Ao contrário”, disse Passang. “Minha fé aumentou. Como teríamos sobrevivido, a despeito do ELP todo nos seguindo? Eu usava amuletos com textos religiosos para proteger minha vida e, quando as balas vieram, elas simplesmente passaram a meu lado. Certa ocasião, quando estávamos sendo bombardeados à noite, uma bomba caiu muito próxima de mim. Por um instante, na luz súbita que me cegou, pensei ter visto a deusa protetora Palden Lhamo. Embora a bomba tenha caído a alguns centímetros de nós, ninguém se feriu. Portanto, não, minha fé não foi afetada. Eu me senti completamente protegido.

“Nós, budistas, acreditamos no carma e em causa e efeito. Uma ação tem consequências; somos as consequências de nossos atos. Talvez porque houve uma época no século VII em que nós, tibetanos, invadimos a China e torturamos os chineses, estamos sofrendo a mesma tortura agora. É nossa vez de sofrer pelo que fizemos em nossas vidas passadas.”

Durante algum tempo Passang esperou na fronteira para ver se a resistência precisava dele.

“Tínhamos um plano de voltar a Tsona, que, pelo que soubemos, ainda estava livre”, ele disse. “Achávamos que lutaríamos contra os chineses a partir de lá. Mas não tínhamos nem comida nem balas. Achávamos que deveríamos tentar, que alguém viria nos ajudar e nos traria suprimentos. Esperamos por duas semanas, mas nada aconteceu e não havia ninguém que nos organizasse em uma força de combate. Hesitamos em entrar na Índia. Estávamos apavorados pela perda do país e furiosos por não podermos voltar e lutar. Por fim, não houve alternativa: a fome nos obrigou a cruzar a fronteira. Mas, quando decidimos cruzá-la, nós o fizemos apenas porque achávamos que era a via mais provável para que continuássemos a lutar pelo darma.”

A tempo, o governo da Índia deu aos refugiados lugares para que se instalassem, e foi especialmente generoso com os que tinham se associado à resistência: Passang foi alojado com um dos integrantes do Chu-zhi Gang-drung em um velho bangalô britânico. Somente nos meses seguintes, quando ex-monges e combatentes foram obrigados a se juntar aos bandos de salteadores indianos das estradas para comer e sobreviver, todas as implicações do acontecido se aclararam.

“Eu me sentia péssimo”, contou Passang. “Foi o ponto mais baixo da minha vida. À noite falávamos sobre como tudo estava acabado. Havíamos perdido o país. Estávamos exilados, dependentes dos outros, sem vontade ou direito de fazer o que quiséssemos. Nossa única esperança era seguir Sua Santidade.”

Com o tempo os refugiados foram divididos, e Passang foi enviado ao novo assentamento tibetano criado em Bylakuppe, nas florestas de Karnataka, no sul da Índia. Lá aprendeu a fazer tapetes e artesanato, e durante dois anos viveu da venda deles. Não era privação, mas certamente parecia um beco sem saída.

Entretanto, o destino da resistência tibetana mudou radicalmente dois anos mais tarde. Quando a China atacou posições indianas em Aksai Chin, na breve Guerra Sino-Indiana de 1962, tomando a zona disputada de fronteira que ligava a Cachemira ao Tibete, a política de apaziguamento de Nehru diante da China ficou em frangalhos. A Índia se deu conta de que os refugiados tibetanos formavam um grande contingente de tropas em potencial que se disporia a lutar contra a China e que, além disso, estava habituado a combater em grandes altitudes. Recrutadores foram enviados aos acampamentos de refugiados tibetanos, e Passang estava entre os que se alistaram no Exército indiano.

Junto com muitos de seus antigos irmãos monásticos, Passang foi persuadido a se integrar a uma unidade tibetana do Exército indiano conhecida como Força Especial de Fronteira, ou Setor 22. Essa tropa secreta foi treinada em conjunto pela Índia e a CIA em um campo próximo de Dehra Dun. Como para todos os demais tibetanos, assegurou-se a Passang e seus companheiros monges que eles seriam lançados de paraquedas no Tibete para combater por seu país e por sua fé.

“Disseram-nos que treinaríamos por alguns meses e seríamos enviados de volta ao Tibete para iniciar uma revolução. Nós nos alistamos, pois pensávamos que era a forma de reconquistar a terra e de restabelecer o darma budista. Fazer artesanato em Karnataka obviamente não resolveria, e o plano parecia ser a ajuda pela qual esperávamos desde que tínhamos fugido de Lhasa.”

Porém a promessa nunca se cumpriu. Em vez disso, depois de muitos anos, inicialmente de treinamento para guerra em grande altitude, dirigido por oficiais americanos, depois guardando os altos

passos e geleiras para a Índia e sendo ocasionalmente enviados pela fronteira de Assam ao Tibete para executar serviços de inteligência, Passang e os irmãos foram lutar na guerra que resultou na criação de Bangladesh.

“A primeira vez em que nos deparamos com ação real foi na guerra de 1971”, disse Passang. “De Dehra Dun fomos transportados de avião para Guwahati, e depois levados de caminhão para Manipur. Atravessamos um rio para Bangladesh e conseguimos cercar o Exército paquistanês por três lados. Foi uma grande vitória, ao menos no que diz respeito aos indianos. Porém, para mim, a sensação era de completa derrota.

“Tive de atirar e matar outros homens, mesmo quando eles fugiam desesperados. Faziam com que bebêssemos rum e uísque para que praticássemos esses atos sem hesitação e não nos preocupássemos com as consequências morais de nossas ações. Eu via cadáveres todos os dias. Às vezes, ainda hoje, eu os vejo à noite — a cena toda: gente atirando, outros sendo atingidos, aviões jogando bombas e mísseis, napalm, casas incendiadas e homens e mulheres gritando. A guerra é muito pior do que se imagina. É a última coisa com que um budista deveria se envolver.

“A despeito de tudo, tentamos agir o máximo possível como monges. Levamos nossos breves textos budistas e recitamos nossos mantras, mesmo durante o combate. Entre as batalhas continuávamos rezando — quando marchávamos, quando combatíamos. Ao menos, eu rezava mais no Exército do que fizera enquanto monge. Mesmo quando cavávamos trincheiras na selva, carregávamos imagens sagradas nas mochilas e acendíamos lamparinas de manteiga em homenagem a elas.

“Mas em meu coração eu sabia que estava contrariando o *ahimsa* e os princípios budistas mais importantes — não era para combater os paquistaneses que eu havia renunciado aos votos monásticos. Eu sabia que não libertaria o Tibete, por mais paquistaneses que matasse. Era pela causa tibetana e para derrotar a China que eu me alistara no Exército; mas me ocorreu que eu não era melhor que os chineses. Eles também atiravam felizes em pessoas com quem não tinham nenhuma desavença. Somente as armas e balas lhes davam poder. O mesmo era verdade para nós em Bangladesh.

“Não nos sentíamos felizes com a luta, mas o que podíamos fazer? É quase impossível deixar o Exército uma vez que você se alistou. Eu sentia que não teria um renascimento bom, pois não estava fazendo nada de bom com minha vida — apenas aprendera a matar e depois pusera a competência em prática, matando gente de verdade. E lamentava porque a guerra não parecia ser uma disputa entre o bem e o mal e certamente não era sobre o darma. Era por causa de alguns políticos poderosos em Delhi e Islamabad que as pessoas tinham de sofrer e matar.”

Perguntei se ele sentia que fora enganado pelos indianos para que se alistasse no Exército.

“Para refugiados como nós, que não tinham direitos, o Exército indiano era um compromisso para a vida toda, embora não nos déssemos conta disso quando nos alistamos. Minha consciência estava muito perturbada pelo que eu vira e pelo que fizera em Bangladesh. Durante minha licença anual, como penitência, comecei a percorrer os locais de peregrinação budista da Índia e do Nepal, em busca de paz de espírito. Fui a Bodhgaya, Varanasi, Sarnath e Lumbini. Lá passei um bom tempo rezando e meditando, executando prostrações em uma tentativa de recuperar parte do mérito que havia perdido. Fui para onde o Senhor Buda tinha morado, para onde ele nascera, para onde ele atingira a iluminação e onde pregara o primeiro sermão. E jurei que no dia em que pudesse deixar o Exército tentaria

compensar o que fizera como soldado.

“Meus papéis chegaram somente em 1986. Eu me aposentei e no mesmo dia tomei um ônibus para Dharamsala. Por casualidade, cheguei no meio da cerimônia do Monlam, quando o dalai-lama oferece ensinamentos em público — exatamente a cerimônia que eu vira em Lhasa em 1959, quase trinta anos antes. Enquanto ouvia os sermões, eu refletia sobre o que poderia fazer para pagar por tudo que havia feito. Em seguida, vi algumas bandeiras de oração presas ao templo e pensei que aquilo era algo que eu poderia fazer.

“Em comparação com o Tibete, há poucas bandeiras de oração na Índia, mesmo em Dharamsala, e muitas são mal impressas: você não consegue ler os mantras e eles com frequência são escritos incorretamente. Eu conhecia todos os mantras devido a meu treinamento como monge e decidi que tentaria fazer bandeiras de oração bem impressas. Eu me ocuparia delas com afinho para que elas trouxessem bons, e não maus augúrios. Dessa maneira, poderia ajudar o darma do Senhor e servir à comunidade. Pensei que poderia levar uma vida calma e pacífica e também ganhar algum dinheiro para complementar a pensão do Exército.

“Encontrei uma pequena cabana de madeira para morar. Tinha teto de zinco e era montada sobre quatro pequenas estacas de madeira. Também descobri um velho lama que me ensinou a técnica de impressão. Como parte da penitência e reparação pelo que tinha feito, eu fazia questão de que cada pequena bandeira fosse perfeita, de que cada palavra estivesse correta e legível. Quando uma pessoa compra minhas bandeiras, ela investe nelas sua fé, e não quero enganá-la. É como quando desenhávamos pinturas de *thangkas* quando eu era menino, no mosteiro de Dakpa. Aprendemos que era um grande pecado se alguém se esquecesse de alguma coisa, ou se errasse no número de dedos ou atribuísse o mudra errado a um Bodhisattva. Assim, quando faço bandeiras, tento pensar na pessoa que vai comprá-las e no mérito que ela irá obter ao agitá-las, e sempre rezo para que ela encontre o caminho correto e não cometa os mesmos erros que eu.

“Por fim, em 1995, decidi me tornar monge de novo. Não foi uma decisão difícil. Eu havia renunciado aos meus votos somente para que, em caso de necessidade, pudesse matar para proteger o darma. Mas em meu coração eu nunca renunciara de fato aos votos. Sempre fui monge em meu coração — apenas meu dever às vezes me levou a outros lugares. Falei sobre isso com vários companheiros do Exército, incluindo dois que tinham sido monges comigo em Dakpa, e decidimos vestir os hábitos de novo. Sua Santidade nos devolveu nossos votos e nos deu novos nomes para simbolizar o recomeço, embora bem tardio, em nossas vidas.

“O período desde que retomei a vida religiosa tem sido o mais feliz — ao menos, o mais feliz desde os dias de nômade nas montanhas, ou desde quando fui à caverna em Dakpa para viver como eremita. Pode parecer estranho: muita gente acha que a velhice é uma atribulação. Porém, desde a juventude sempre aceitei que teria de envelhecer — acontece com todos. Agora tenho tempo para ler todas as escrituras, o que nunca pude fazer no Exército. O que está feito está feito, e não posso desfazer meus atos em Bangladesh. Mas me sinto venturoso por ter tido uma segunda chance. Agora ao menos posso morrer como monge. Pode ser mais difícil memorizar e aprender de cor as escrituras do que quando eu era jovem; mas na velhice há muito menos distrações e a concentração é mais fácil. É duro conseguir cumprir todas as leituras do dia na minha idade — tenho de começar às três da manhã ou não consigo

terminar, mas ao menos minha mente não vagueia como um iaque que escapou do pastor.

“O lar dos veteranos é um lugar bom, quase como um mosteiro. Certamente, existe certa perda de liberdade, mas sei que, se adoecer, serei cuidado. Outros se ocupam de tudo, e você pode se concentrar nas orações. Como nos velhos tempos, me levanto às três e rezo e medito até as seis e meia. Às oito e meia vou ao templo. Depois tomamos chá e em seguida dou a primeira volta em torno da residência do dalai-lama. Duas outras se seguem à tarde e à noite.

“Pela primeira vez em trinta anos sinto que passo o dia praticando o darma de novo. Não tenho bens materiais nem tentações. Penso na hora de minha morte e em como poderei abraçá-la melhor. Estou aqui em Dharamsala, próximo de Sua Santidade. Sempre que o dalai-lama prega, posso participar, ouvi-lo e aprender com sua sabedoria.

“Sou especialmente afortunado porque ultimamente sinto que venci o ódio que sentia pelos chineses. Sua Santidade prega sempre que o ódio é nosso maior inimigo, não os chineses. Desde que os chineses torturaram minha mãe, eu sentia um ódio profundo por eles e sempre lutei por uma retaliação violenta. Sempre que via um restaurante chinês na Índia eu tinha vontade de apedrejá-lo. A própria cor vermelha me fazia ferver de raiva pelo que os chineses haviam feito. Mas, depois que ouvi Sua Santidade dizer que deveríamos vencer o ódio, me decidi a comer uma refeição chinesa em um restaurante chinês para tentar me curar da ira. Eu queria lavar o ódio, como diz Sua Santidade, purificar o sangue.

“Assim, um dia, quando fazia uma peregrinação a Bodhgaya, vi um pequeno restaurante chinês à margem da estrada. Era dirigido por duas chinesas — uma senhora de setenta anos e a filha, que devia ter uns quarenta. Entrei lá certa noite e pedi macarrão. Devo dizer que estava delicioso. Depois de comer, agradei à mãe e lhe pedi que se sentasse comigo para que pudéssemos conversar. Perguntei: ‘De onde você é?’, e ela respondeu: ‘Antes dos comunistas, eu era da China’. Ela revelou que seu pai havia sido torturado e morto pelos soldados de Mao durante a Revolução Cultural e seus parentes tinham fugido para Hong Kong e de lá para Calcutá. A essa altura a mulher estava em lágrimas: chorava e chorava enquanto contava como sua família tinha sofrido. Eu lhe disse: ‘Antes dos comunistas, eu era do Tibete, e minha mãe também foi torturada e morreu pelo que os soldados de Mao lhe fizeram’. Depois disso nós dois irrompemos em lágrimas e nos abraçamos. Desde então me libertei de meu ódio por todas as coisas e pessoas da China.

“Há outra razão para que eu me sinta tão venturoso. Três anos atrás, eu estava fazendo o parikrama quando vi um homem de minha aldeia. Eu não o via fazia cinquenta anos, mas o reconheci imediatamente. Ele acabara de chegar à Índia, vindo do Tibete, e me deu notícias de minha família, dizendo que um de meus irmãos mais velhos estava vivo. Mais que isso, ele sabia seu número de telefone.

“No dia seguinte liguei para casa. Depois de trinta anos consegui falar com meu irmão, embora eu não o entendesse muito bem, de tanto que ele chorava. Ele me contou que todos os meus outros irmãos haviam morrido e somente nós dois tínhamos sobrado. Ele disse que os chineses tinham tomado a casa da família, nossa terra e todos os iaques e *dris*, alegando que éramos proprietários de terras e, portanto, Inimigos de Classe. Eles deram os iaques para uma fazenda coletiva e fizeram a família viver no galpão dos iaques. Mas isso foi tudo que consegui de fato ouvir. Meu irmão continuou soluçando e pedindo

para que eu voltasse. ‘Volte, volte, e tudo vai ficar bem.’ Eu me perguntei se deveria. Mas depois pensei: de que ajuda eu seria, com a minha idade? Seria somente um peso.”

Enquanto voltávamos para o lar de veteranos na luz noturna, com o sol se pondo atrás dos picos, os galos chamavam para a noite, rodas gemiam e sapos coaxavam entre os cedros das colinas à nossa volta. Passang estava em silêncio, de modo que perguntei: “Você não gostaria de voltar para o Tibete só para vê-lo uma última vez? Não é lá que você deveria terminar seus dias?”

Ele não respondeu de imediato. “Sempre achei que voltaria ao Tibete nesta vida”, disse por fim, enquanto descíamos para a casa pela última vez. “Por isso me alistei no Exército, para lutar por ele. A Índia ainda é uma terra estrangeira para mim, embora eu esteja aqui há quarenta anos e as pessoas sejam muito hospitaleiras.”

Vi as contas de oração zumbindo nas mãos de Passang — sempre o sinal de que ele estava pensando intensamente.

“E, é claro”, ele prosseguiu, “me sinto triste por ter me afastado de meu país e de minha família, e porque mesmo agora, na velhice, não voltei para casa. Sinto-me triste por ter passado por tanta violência e sofrimento em minha vida. Tenho agora 74 anos. Estou no exílio e o Tibete ainda não é livre.

“Espero que um dia o Tibete seja livre, e, quem sabe, os próprios chineses não acreditem mais no comunismo, de modo que em tempo o darma pode se espalhar do Tibete para a China. Talvez antes de meu fim eu volte para casa. É meu último desejo, voltar ao Tibete e morrer lá.”

Passang olhou para as encostas arborizadas do vale Kangra, bem abaixo do lar de veteranos. “Mas, sabe... sempre senti que nós todos fugimos juntos e deveríamos esperar pela hora de voltarmos juntos.

“Não seria direito voltar sozinho”, ele disse. “Depois de todo esse tempo, não seria direito.”

7. O fabricante de ídolos

“Os deuses criaram o homem”, disse Srikanda Spathy, “mas aqui somos tão abençoados que, homens simples que somos, ajudamos a criar os deuses.”

A chuva caía a cântaros e estávamos sentados assistindo à tempestade da varanda da casa do sr. Krishnamurthy. Homens de *lungis* brancos passavam de bicicleta, com a mão direita nos guidões e a esquerda segurando um guarda-chuva. Riquixás deslizavam pelas ruas inundadas, com as rodas cortando ondas na água à altura dos tornozelos, como lanchas em um canal.

Mais cedo, o sr. Krishnamurthy me vira apanhado pelo aguaceiro e acenara para mim. Enquanto esperávamos que a chuva parasse e a procissão anual dos deuses da aldeia começasse, ele me apresentou seu amigo. Srikanda, explicou o sr. Krishnamurthy, era um brâmane e um fazedor de ídolos, ou Spathy: o 23º em uma longa linhagem hereditária que se estendia aos grandes fundidores de bronze do império Chola que governou a maior parte do sul da Índia até o final do século XIII. Sua oficina ficava a uma pequena distância na grande cidade de templos de Swamimalai. Lá, ele e os dois irmãos mais velhos se ocupavam do ofício, fazendo deuses e deusas à maneira de seus ancestrais.

Srikanda era um homem atarracado de meia-idade com o cabelo penteado para um lado e uma leve deficiência no olho esquerdo. Ele vestia um *lungi* branco recém-lavado e uma longa camisa branca folgada, que quase, mas não inteiramente, escondia a protuberância de seu estômago de arroz. Do lado esquerdo do peito, usava uma pequena estrela esmaltada que, explicou orgulhoso, era o emblema de seu ofício de presidente do Lions Club de Swamimalai; nosso anfitrião, o sr. Krishnamurthy, proprietário do Sri Murugan Hotel, que também chefiava o comitê local do templo, era o vice-presidente. O sr. Krishnamurthy havia contratado Srikanda para que fundisse um par de ídolos que seriam carregados em procissão pela aldeia pela primeira vez, antes de serem levados para visitar o grande templo de Murugan em Swamimalai.

Eu havia chegado a Tamil Nadu apenas alguns dias antes. Era a semana do ano-novo tâmil e eu fora até lá para ver uma das muitas procissões de carruagens de templos que todos os anos marcam a ocasião. As monções ainda não haviam se irrompido, mas a umidade era alta e as chuvas que caíam nos finais de tarde eram pesadas e insistentes. Fachos de luz tremulavam sem origem aparente para além das nuvens carregadas distantes. Durante uma hora por dia os arquipélagos escuros de nuvens que se acumulavam sobre o delta do Kaveri despejavam uma grande cascata branca que inundava os arrozais e lavava as folhagens empoeiradas das palmeiras, descia pelas vertentes esculpidas dos *gopuras* dos templos e encharcavam as coberturas de sapé das cabanas das aldeias.

A aldeia, quando finalmente a encontrei, não parecia prestes a celebrar a festividade anual. Era verdade que uma *rath*, ou carruagem, improvisada, construída a partir de uma carroça de fazenda

encimada por um dossel de madeira de cores vivas, estava estacionada diante do templo, sob um abrigo provisório de bambu e folhas de palmeira, e no interior da carruagem estavam as imagens das deidades da aldeia, vestidas, unguadas e decoradas com guirlandas. Porém, embora a procissão estivesse marcada para partir às cinco da tarde, quando cheguei, apenas meia hora antes de começar, não havia nenhuma multidão reunida na rua molhada da aldeia e nenhum brâmane com a função de supervisor. Em vez disso, a área fora do templo estava deserta, a não ser por um bezerro ajoelhado, um par de cabras pretas molhadas bebendo água em poças e vários galos que se exibiam por lá observando um bando de galinhas. Mais acima, na rua, um grupo de crianças descalças jogava críquete na chuva, usando um banquinho quebrado como taco.

O sr. Krishnamurthy, porém, estava confiante que, a despeito da chuva, a festividade seguiria adiante e a procissão aconteceria: “Sem problemas”, ele disse. “O pandit virá. A hora chegou.”

Enquanto esperávamos que a chuva parasse, conversamos sobre o negócio de Srikanda e ele me contou a história de sua família. Os Spathy, explicou, haviam sido escultores de ídolos de pedra em Vellore antes de serem chamados a Tanjore para aprender a arte da fundição em bronze na época de Rajaraja I (985-1014), um dos grandes reis do império Chola. Depois de auxiliar na construção dos dois maiores templos Chola, em Tanjore e Gangakondacholapuram, eles se estabeleceram em Swamimalai no século XIII. Isso aconteceu depois que um de seus ancestrais descobriu por acaso que a argila feita do lodo especialmente fino da curva do Kaveri na extremidade da cidade era particularmente adequada para os moldes em que o bronze era fundido. O negócio de ídolos de bronze os ocupara por quase setecentos anos. “Foi com a bênção do Todo-Poderoso”, ele disse, orgulhoso, “que nascemos assim e pudemos ganhar a vida desse jeito, criando deuses com forma de homens.”

Na verdade, acrescentou Srikanda, os negócios iam muito bem e a oficina tinha uma lista de pedidos que levaria ao menos um ano para ser atendida. Havia um mercado crescente para o que ele chamava de “peças de exibição” para turistas e colecionadores, mas o trabalho principal da família consistia nos ídolos criados exatamente da maneira transmitida pelos textos religiosos hindus antigos, os *Shilpa Shastras*, e especificamente desenhados para a adoração nos templos. Naqueles dias, ele disse, a maioria dos pedidos não vinha mais do delta do Kaveri, o mercado tradicional, nem mesmo de Tamil Nadu, mas dos novos templos que brotavam em todo lugar em que a diáspora indiana — e em especial a tâmil — se estabelecera no mundo, de Neasden a Nova Jersey. O maior pedido de todos os tempos viera de Iskcon, sede do Hare Krishna na Califórnia.

Enquanto estávamos sentados sorvendo uma xícara de café quente e doce do sul da Índia, trazido pela sra. Krishnamurthy, perguntei a Srikanda como era fundir os ídolos adorados por outras pessoas.

“Quando vejo um ídolo que fiz em um templo, ou em uma procissão”, respondeu Srikanda, “tento não pensar que se trata de algo feito por mim, ou feito pelo homem. Nem considero se a estátua é boa ou ruim. Eu penso: é uma deidade.”

“É claro que fico muito orgulhoso”, ele acrescentou. Ele sorriu e lentamente balançou a cabeça de um lado para outro. “É humano.”

“Deus está dentro de nós”, prosseguiu. “É de nosso coração, de nossa mente e de nossas mãos que o deus é formado e revelado na forma de uma estátua de metal. Minhas estátuas são como meus filhos. Como dizemos, *silpi matha, pitha shastra*: o escultor é a mãe e os shastras sagrados, o pai. Em geral

tenho vontade de ficar com elas, mas esta é minha profissão, de modo que cedo ou tarde elas têm de me deixar, como a filha deixa o pai quando se casa. Uma vez que os olhos são abertos com as pupilas cinzeladas com um bom buril, uma vez que a deidade assume a forma do ídolo e ganha vida, ela deixa de ser minha. Está plena de poder divino e não posso mais nem tocá-la. Não é mais uma criação do homem, mas apenas um deus.”

“Ela contém o espírito do deus? Ou ela é um deus?”

“Ela é um deus”, ele respondeu com firmeza. “Ao menos aos olhos dos fiéis.”

“O que você quer dizer?”

“Sem fé, naturalmente, ela não passa de uma escultura. É a fé dos devotos que a transforma em um deus.”

Tive a impressão de que Srikanda havia mencionado três maneiras bem diferentes pelas quais uma estátua inanimada podia se transformar em um deus: pela canalização da divindade através do coração e das mãos do escultor; por uma cerimônia de invocação, quando os olhos eram abertos; e por meio da fé do devoto. Fiz essa observação a Srikanda, mas ele não viu nenhuma contradição; o que importava era que a certa altura um milagre acontecia, e a estátua feita por ele se tornava divina.

“Nossa mente jamais deveria voltar ao que era ou a como surgiu”, ele disse. “Acontece o mesmo com um bebê ou uma criança pequena. Quando ele é jovem, você brinca com ele, mas, quando cresce, você o trata de modo diferente — como um adulto, com mais respeito e mais reverência.”

Fora, na rua, a chuva tinha quase parado. Enquanto conversávamos, um brâmane grande, forte, de peito nu, com a cabeça raspada deixando apenas um chumaço de cabelo, subiu com dificuldade para a *rath* do templo. Ele começou a tirar as guirlandas velhas dos dois ídolos, e de uma grande sacola de compras de plástico pegou um novo conjunto: hibiscos vermelhos para a deusa e jasmim branco para o deus. Ele os colocou com reverência sobre as deidades, depois passou um novo *tikka* de pasta de sândalo na frente de cada um. Enquanto trabalhava, um elefante do templo passou lentamente pela rua, com um condutor nas costas e o rabo balançando de um lado para o outro; sinos soavam em torno de seu pescoço. Em alguns minutos a rua começou a ficar cheia de espectadores curiosos; até os jogadores de críquete pararam o jogo para ver o que estava acontecendo.

O festival homenageava Valli, a segunda esposa de Murugan, que, acreditava-se, tinha sido uma garota daquela aldeia. Ela nascera de uma corça que engravidara pelo olhar do sábio Sivamurti e fora adotada pelo rei dos caçadores, Nambiraja. Valli era a garota mais bela em todo Tamil Nadu. Um dia, quando ela estava fora, nas terras do pai, guardando o painço com o estilingue, o Senhor Murugan, filho de Shiva, passara por lá e imediatamente se enamorara dela.

Para testá-la, ele assumiu a forma de um velho fraco. Primeiro, pediu-lhe um gole de água, que ela de bom grado lhe deu. Em seguida ele pediu um pouco de comida; ela também lhe deu. Por fim, o velho pediu a mão dela em casamento, ao que Valli naturalmente hesitou: como ela, uma garota tão jovem, poderia se casar com um homem tão velho, sendo que, de todo modo, ela somente poderia se casar com um homem escolhido pelo pai?

Ao se dar conta de que precisava de ajuda, Murugan orou para seu irmão Ganesha e este de imediato apareceu no campo de milho, na forma de um elefante selvagem enlouquecido. Valli ficou aterrorizada e, abraçando o velho, lhe prometeu que ela de fato se casaria com ele se ele a salvasse do

elefante ameaçador que estava prestes a pisoteá-la. Com um único gesto da mão estendida Murugan espantou o elefante, mas, quando ele se foi, Valli de novo hesitou, dizendo que só poderia se casar com um homem escolhido pelo pai. Assim, Murugan rezou para Ganesha uma segunda e uma terceira vez, mas a cada vez Valli concordou e depois hesitou quanto a se casar com um velho tão decrépito.

Somente na quarta vez Murugan por fim se revelou em toda a sua beleza divina, e de imediato, e inevitavelmente, Valli se apaixonou. Isso tudo, disse o sr. Krishnamurthy, acontecera nos campos da aldeia, e o festival desse dia celebraria o casamento divino. Murugan e Valli já esperavam pela cerimônia de casamento em seu templo em Swamimalai. Era privilégio tradicional da aldeia acompanhar a família de Valli da casa deles ao grande templo na cidade. Antes, fora necessário que os aldeões levassem um par de ídolos icônicos muito simples na procissão *barat* para o casamento. Agora, graças a Srikanda, eles tinham novos ídolos de bronze brilhantes, equivalentes a qualquer um em Swamimalai.

“Normalmente temos de ir ao templo para rezar para os deuses”, disse o sr. Krishnamurthy, “mas hoje eles vêm a nós em nossas casas na aldeia. Para nós este é o dia mais auspicioso do ano.”

“Se você rezar aqui hoje”, Srikanda, “suas orações serão certamente bem-sucedidas.”

“Mais do que em outros dias?”

“É claro que sim”, disse Srikanda. “Deus está em todo lugar, mas, da mesma forma que sabemos que um ídolo é capaz de concentrar o poder de um deus, existem certos dias em que suas orações são mais ouvidas e realizadas.”

Era, pensei, uma linda ideia: exatamente como havia imagens e lugares sagrados, havia também concentrações de horas sagradas. Para fiéis hindus era como se uma janela se abrisse nos céus por um momento, oferecendo aos devotos acesso direto ao divino.

Enquanto conversávamos, houve um rufar de tambores e um som de *nadeswaram*, o gigantesco oboé tâmil cujas notas roucas encheram o ar como o grito de pavões. Dois músicos que eu tinha visto mais cedo abrigados da chuva em uma cabana próxima apareceram nesse momento entre a carruagem e o elefante, e quando eles deram início à música, a rua de repente ficou cheia de gente, inclusive vários vendedores de frutas e balões surgiram como que por mágica, com carrinhos que exibiam as mercadorias.

A essa altura a chuva tinha parado completamente e a luz da noite começava a se filtrar em meio às nuvens. Mais acima, na rua, as garotas da aldeia se ocupavam varrendo a frente das casas e fazendo desenhos em estilo de *rangoli* com sal nas soleiras da entrada. Em vinte minutos o clima se transformou completamente — não é por nada que esses festivais são conhecidos como *utsavas* — “o que espanta a tristeza”.

Enquanto eu observava, Srikanda se dirigiu à carruagem e apresentou um *thali* de prata com oferendas para o brâmane: nele havia cocos, pedaços de jaca, duas bananas, alguns bastões de incenso e uma pequena pilha de doces de leite *ladoo*. O brâmane quebrou os cocos na lateral da carruagem, em seguida acendeu os bastões de incenso e circulou a bandeja de oferendas diante dos dois ídolos.

De todas as casas, devotos, a maioria mulheres, emergiram nesse momento levando *thalis*, guirlandas de jasmim e outros presentes para as deidades. Durante vinte minutos cocos foram quebrados e oferendas feitas. Em seguida o brâmane gritou uma palavra de comando, e todos os jogadores de

críquete e suas irmãs igualmente maltrapilhas começaram a empurrar a carruagem por trás, enquanto os pais e tios da aldeia puxavam as cordas que tinham sido amarradas na frente. À medida que a carruagem começou a se arrastar lentamente rua acima com o elefante na dianteira, as cabras e galinhas se espalharam, e os aldeões caíram de joelhos diante dos ídolos. A despeito da umidade e das poças, alguns deles se prostraram na rua.

Perguntei a Srikanda se ele não deveria ser levado na carruagem junto de seus dois novos ídolos brilhantes, como eu fora informado que acontecia em certos festivais. “Não nessa ocasião”, ele disse. “Eles são deidades. Não estou no nível deles, de modo que não posso estar na mesma posição. Mas, quando entregamos uma nova carruagem a um templo, os brâmanes nos dão novos anéis de ouro e turbantes e ganhamos uma volta — um parikrama — dos quatro portões do templo na carruagem que construímos. Nessa ocasião apenas nós adquirimos o mesmo grau de respeito de um ídolo.”

“Agora”, ele acrescentou, “eu só vou caminhar ao lado deles.”

No fim, caminhamos juntos. A certa altura, o topo da carruagem arrancou uma gambiarra esticada sobre a rua para puxar energia elétrica da rede e houve uma pequena debandada do público para fugir do fio em curto-circuito; a não ser por esse incidente, a procissão seguiu lenta e solene pelos montes de feno e estábulos da aldeia, parando brevemente num pequeno santuário para prestar homenagem a outra divindade protetora da aldeia, Mariamman. A cada vinte ou trinta metros a carruagem do templo se detinha para que as deidades recebessem as oferendas de um novo grupo familiar.

“Veja todas as pessoas honrando os deuses”, disse Srikanda, feliz. “Me faz muito bem deixar a oficina de vez em quando para assistir a esses festivais. Ficamos tão enterrados nos detalhes diários do trabalho que às vezes nos esquecemos que os ídolos são a base da fé hindu: todo o resto se erige sobre isso. Sem um murti, não haveria puja, nem templos, nenhum lugar para que as pessoas viessem com suas orações e problemas. De fato, um devoto pode contar a um ídolo segredos que ele não pode contar nem à esposa nem aos filhos.”

Srikanda fez um gesto na direção dos devotos que agora rodeavam a carruagem por todos os lados. “Toda essa gente tem muitas preocupações — sobre dinheiro, sobre a família, sobre o trabalho. Mas, quando eles se dirigem ao deus em um templo ou em um festival como este, por algum tempo os problemas desaparecem e eles se sentem satisfeitos.”

Ele sorriu. “Quando vejo os fiéis rezando para um deus que ajudei a criar, minha felicidade é completa. Sei que, embora meu tempo de vida seja de apenas oitenta ou noventa anos, as imagens vivem mil anos, e vivemos nelas. Podemos ser mortais, mas nosso trabalho é imortal.”

Em poucos lugares no mundo a paisagem e o divino têm uma ligação mais íntima do que no sul da Índia.

Na topografia sagrada do sul, acredita-se que cada aldeia hospeda um panteão incontável de espíritos e deidades menores, espíritos das árvores e deuses-cobra, que guardam e ordenam o fluxo da vida cotidiana. Eles são adorados e aplacados, pois conhecem a lavoura e o solo dos campos da região e a água doce dos poços, e também as necessidades e sedes do gado e das cabras da aldeia.

Se as aldeias são o abrigo de deidades menores e deusas obscuras, nas cidades ricas em templos que

salpicam as planícies do sul muitas das características da paisagem são animadas por histórias e mitos que as ligam aos grandes deuses pan-indianos, Shiva, Vishnu e a Devi: nessa costa, nesse templo, a Devi se penitencia à espera do Grande Dilúvio Cósmico, depois do qual ela por fim celebrará seu casamento; tal rocha foi um elefante mau que tentou pisotear os brâmanes da cidade antes de ser transformado em pedra pelo Senhor Shiva; o templo marca o lugar em que uma pavoá com belos olhos na cauda se revelou ser a deusa Parvati disfarçada; o rio foi criado pelo Senhor Murugan para aplacar a sede de um dos convidados de seu casamento que desenvolveu uma avidez insuportável por água depois de comer um excesso de arroz salgado.

No centro dessas cidades, os grandes templos de Tamil Nadu foram concebidos como palácios para os deuses. Mas os deuses desse país são tidos como deidades ciumentas, ciosas de seus territórios, e, em vez de ficarem em seus palácios-templos, os devotos acreditam que eles gostam de percorrer seus domínios. Por essa razão, nos grandes festivais eles são retirados de sua morada sagrada, vestidos, enfeitados com joias e guirlandas, colocados sobre um palanquim ou carruagem do templo, ganham oferendas de folhas de bétele e nozes de areca, e, depois, como um rajá que supervisiona seus domínios, são levados a percorrer um roteiro a fim de que possam firmar sua soberania, passando pelas fronteiras de seus reinos.

Nas ruas e nos campos eles recebem tributos e oferendas, enquanto os devotos e súditos — inclusive os das castas mais baixas, que tradicionalmente não podem entrar nos templos — podem vê-los e fazer darshan, proporcionando assim prazer aos deuses e propiciando ao mesmo tempo mérito espiritual para os devotos. Tais expedições terminam às vezes com o deus tomando um banho na boca do delta de um rio sagrado, ou fazendo uma viagem de barco pelo tanque de um templo. Ao voltar, os ídolos são banhados em leite, coalho, manteiga, mel e açúcar, antes de serem ungidos com pasta de sândalo e vestidos com as sedas mais finas.

Quando os templos foram construídos, os grandes ídolos de pedra de seus santuários eram com frequência grandes demais para serem transportados. Por essa razão, no século X começaram a ser fundidas as primeiras deidades portáteis de bronze no sul da Índia. A arte parece ter se iniciado na corte dos monarcas Pallava, de Kanchipuram, mas foi sob o patrocínio de seus inimigos, os reis Chola, de Tanjore, que os escultores da região levaram a arte à perfeição. Ao terminar o grande templo dinástico de Tanjore em 1010 d.C., os Chola doaram à nova construção nada menos que sessenta imagens de bronze de divindades, das quais cerca de dois terços foram oferecidos por Rajaraja I, enquanto o restante foi dado por suas irmãs, rainhas, oficiais e nobres. Segundo Srikanda, o Spathy que supervisionou a fundição toda era seu ancestral direto, Kunjaramalla Rajaraja Perunthatchan.

Delicadamente equilibradas e leves, as deidades de bronze Chola são algumas das maiores obras de arte criadas na Índia. Elas se postam mudas sobre seus plintos, mas com as mãos falam com suavidade aos devotos por meio da língua franca silenciosa dos mudras — gestos — da dança do sul da Índia. Para os devotos as mãos se erguem em bênção e encorajamento, prometendo favores e proteção e, acima de tudo, casamento, fertilidade e fecundidade, em troca da veneração que é claramente seu direito divino.

Nataraja, Shiva como Senhor da Dança, é provavelmente a maior criação artística de toda a dinastia Chola. Em um plano, Shiva dança em triunfo ao derrotar os demônios da ignorância e da escuridão, e para o prazer de sua consorte. Em outro nível — com os *dreadlocks* esvoaçantes, cercado de um halo de

fogo —, também dança para levar o mundo à extinção e trazê-lo de volta à existência a fim de que ele possa ser criado e protegido novamente. O deus aparece com uma das mãos segurando fogo, com o sentido de destruição, ao passo que com a outra ele bate o tambor *damaru*, cujo som denota a criação. Renovado e purificado, Nataraja dança o universo da perdição à regeneração em um símbolo circular, a natureza circular do próprio tempo.

Na arte ocidental, poucos escultores — a não ser talvez Donatello ou Rodin — alcançaram a essência pura da sensualidade da forma espetacular com que ela é evocada pelos escultores Chola, ou alcançaram tal sentimento de celebração da beleza divina do corpo humano. Existe uma limpidez e uma pureza espantosas no modo como os corpos *seminus* dos deuses e santos são representados, embora por meio dos artifícios mais simples os escultores realcem seus espíritos e poderes, suas alegrias e prazeres, e seu gozo recíproco na beleza deles.

Em um ídolo do Museu Tanjore, o Senhor Shiva estende a mão e toca carinhosamente o seio de sua consorte, Uma-Parvati, que está nua e usa braceletes, argolas de tornozelo e cintas que prendem uma manta diáfana de seda. Em outro, ele se abriga entre suas espáduas nuas ou toca o lóbulo de sua orelha. Trata-se de uma forma caracteristicamente contida dos Chola de sugerir os poderes eróticos inigualáveis de um deus cuja imagem icônica é um símbolo fálico, celebrado nas escrituras por seus surtos de atividade sexual que duram milênios no Himalaia. Em alguns templos tâmeis, o último ato dos sacerdotes, antes de fecharem as portas do santuário interior, é a remoção da joia do nariz do ídolo de bronze da consorte de Shiva, para que ela não fricção ou irrite o marido quando fazem amor — um ato, dirão os sacerdotes, que assegura a preservação e a regeneração do universo.

Em outros lugares, a escultura devocional hindu pode muitas vezes ser explicitamente erótica, sem constrangimento: em toda a Índia se encontram templos hindus medievais cujas paredes externas contêm cenas vívidas de sexo oral e grupal — as mais famosas e inventivas em Khajuraho e Konarak. A mesma sensualidade também se faz presente na poesia tâmil espantosamente bela da época:

*Seus braços têm a beleza
De um bambu que se movimenta suavemente,
Os olhos são cheios de paz.
Ela está distante,
Não é fácil chegar a esse lugar.
Meu coração está frenético
Com a pressa
De um lavrador com um único boi
Em uma terra toda molhada
E pronta para a sementeira.*

Ou também:

*Meu Amor,
cujos braceletes
brilham, chocalham,
enquanto ela persegue caranguejos,
de súbito se detém envergonhada,*

*com a cabeça baixa,
os cabelos escondendo o rosto;
mas apenas até que a indigência da noite
passe, quando ela vai me dar
o prazer pleno
de seus seios.*

Até certo ponto nada disso surpreende. A sexualidade na Índia sempre foi tida como tema de inquirição legítima e sofisticada. Tradicionalmente ela foi vista como parte essencial do estudo da estética: *sringara rasa* — a *rasa* ou sabor erótico —, uma das nove *rasas* que compreendem o sistema estético hindu. A tradição religiosa judaico-cristã, que tende e enfatizar o pecado da carne, os perigos da sexualidade e a idealização da renúncia sexual e da virgindade, começa seu mito de origem com a criação da luz. Em contrapartida, a escritura mais antiga da tradição hindu, o *Rig veda*, começa seu mito com a criação de *kama* — desejo sexual: no começo havia o desejo, e o desejo estava com Deus, o desejo era Deus. Na concepção hindu das coisas, o *kama* é um dos três objetivos fundamentais da existência humana, com o *darma*, dever ou religião, e *artha*, a criação da riqueza.

Talvez o mais surpreendente seja que as mesmas preocupações eróticas encontradas na poesia secular da Índia clássica são igualmente evidentes na poesia religiosa e devocional da época: o poema *O nascimento de Kumara*, de Kalidasa, por exemplo, tem um canto inteiro de 91 versos intitulado “A descrição do prazer de Uma”, que descreve em detalhes explícitos a relação sexual entre o Senhor Shiva e sua divina consorte. A poesia dos santos tâmeis, que caminhavam de templo em templo na região durante os primeiros séculos da era cristã, cantando e convertendo jainistas e budistas locais, também se ocupa longamente da beleza sensual das deidades que eles adoram. O santo-menino Sambandar, por exemplo, foi especialmente capturado pela beleza de Uma-Parvati, que, dizia-se, assumira a forma humana e o amamentara e o confortara quando, ainda lactente, ele foi deixado chorando no *ghat* de um templo, enquanto o pai saía para se banhar:

*Lisa e curva,
sua barriga
como a coroa dançante
da cobra,
seu porte perfeito
zomba da graça do pavão.
Com os pés macios
como algodão
e a cintura
como uma trepadeira delgada.*

Não só as deidades femininas eram imaginadas como seres sexuais magníficos. O santo Appar, um convertido do jainismo, escreveu com a mesma sensualidade sobre o Senhor Shiva em sua encarnação como o Mendicante Encantador, uma forma do deus particularmente popular entre os Chola e esculpida nas paredes de muitos dos grandes templos Chola. Nesse poema, Appar se imagina como uma das jovens que se enamora de Shiva na forma do belo mendigo, cuja impressionante boa aparência

seria capaz de aprisionar qualquer mulher de quem ele se aproximasse com sua tigela de pedinte:

*Ouçã, meu amigo,
ontem,
em plena luz do dia,
eu tenho certeza de ter visto
um santo.
Enquanto ele me fitava
minhas vestes escorregaram
e me vi hipnotizada,
eu lhe dei esmolas,
mas em nenhum lugar divisei
o Astuto —
Se eu o vir de novo
vou pressionar meu corpo
contra o dele,
não vou deixar que parta
o viajante
que mora em Ottiyur.*

Se a poesia Chola é por vezes explícita, na escultura Chola a natureza sexual dos deuses é fortemente sugerida, mais que expressada diretamente. Está presente no ritmo extraordinariamente animado das figuras eternamente imóveis, em seus torsos curvos e braços delgados. As figuras jamais estão nuas por completo; esses seres divinos podem personificar o desejo humano, mas diferente das esculturas em Khajuraho, as deidades Chola, se por um lado se preparam claramente para desfrutar do gozo erótico, por outro nunca são exibidas *in flagrante*; seu desejo está permanentemente congelado em um ponto que antecede a consumação definitiva.

A energia nitidamente sensual dos bronzes não é apenas uma leitura moderna: devotos do período Chola que viam as imagens dos deuses arrebatados pela beleza da consorte deixaram inscrições que pediam às deidades que transferissem o êxtase sensual que experimentavam a seus seguidores menos afortunados. Há razões para se acreditar que algumas imagens de deusas foram baseadas em rainhas Chola reais — uma Parvati no Museu Tanjore é um exemplo —, e parece que a graça física e a maestria sexual eram tidas entre os Chola não como assuntos privados, mas como atributos vitais e admirados tanto no deus como no governante. Quando a dinastia se estabeleceu em Tanjore em 862 d.C., a declaração oficial comparava a conquista da cidade ao esporte do amor do monarca Chola: “Ele, a luz da raça solar, se apossou [da cidade]... exatamente como agarraria a mão da própria esposa, que tem belos olhos, cachos graciosos, um tecido que cobre o corpo, para se divertir com ela”. O que era verdadeiro para os governantes também o era para os deuses, e há muitos poemas devocionais bakhti aparentemente inspirados pelos sentimentos de um devoto-poeta perdido em um enlevo sensual-espiritual intenso diante da beleza de um ídolo em um templo:

*Assim minha mente toca os pés de lótus do Senhor de Ranga,
Deleita-se com seus tornozelos delicados, agarra-se
Às coxas gêmeas e, lentamente,*

Subindo, alcança

O ventre.

Para por um instante no peito,

Em seguida, depois de escalar

Seus ombros largos,

Bebe o néctar de seu belo rosto.

O hinduísmo sempre defendeu que existem muitos caminhos para Deus. Entretanto, ao longo dos séculos tem havido uma tensão central entre o ascetismo e a sensualidade. O príncipe-poeta Bhartrihari, de Ujjain, que provavelmente viveu no século IV d.C., oscilou nada menos que sete vezes entre a renúncia monástica rigorosa e o desprendimento do sensualista palaciano. “Há dois caminhos”, ele escreveu. “A devoção do sábio, que é belíssima porque transborda com as águas nectárias do conhecimento da verdade”, e “a empreitada luxuriosa de se tocar com a palma da mão a parte escondida nos colos firmes de mulheres de lindas pernas, com grandes extensões de seios e coxas”.

“Diga-nos com convicção, qual devemos escolher?”, ele pergunta no *Shringarashataka*. “As encostas inclinadas das montanhas no deserto? Ou as nádegas de uma mulher cheia de paixão?”

Na escultura dos Chola, e nas que Srikanda ajudou a manter viva a chama no delta do Kaveri desde então, essa tensão é ao menos em parte resolvida. Mais do que em qualquer outra tradição artística indiana, os deuses aqui são tanto intensamente corpóreos como corporalmente esplêndidos. A sensualidade de um deus era compreendida como um aspecto de sua perfeição sem forma e da beleza divina interior. Celebrar e se deleitar ante a sensualidade de um deus era, portanto, central à expressão de amor de um devoto pela deidade.

Nessa concepção teológica, não se considerava necessária a renúncia ao mundo para se conquistar a iluminação, ao modo dos jainistas, budistas ou sadhus hindus; também não era necessária a realização de sacrifícios animais sangrentos ou cerimônias com fogo descritas nos Vedas. Em vez disso, acreditava-se que a devoção amorosa intensa e pujas regulares para imagens trariam a salvação com a mesma eficácia. Pois, se os deuses são universais, e se estendem no tempo e no espaço, eles também estão forçosamente presentes em alguns lugares sagrados e, mais especialmente, nos ídolos dos grandes templos. Aqui o clímax da adoração ainda era ter darshan: ver de fato a beleza da imagem divina e se deparar com os olhos do deus. O olhar da deidade de bronze encontra os olhos do fiel, e a troca de olhares — ver e ser visto — age como um foco para bakhti, a adoração passional do devoto.

A ideia dos bronzes como foco devocional para um enlevo religioso em que o deus é com frequência tido como um amante é algo que seria inteiramente familiar para os antigos babilônios, gregos e romanos, mas é o mais distante possível, teologicamente, das três religiões filiadas a Abraão, com sua suspeita escritural de ídolos e imagens gravadas e seu profundo receio do prazer sexual.

Como Srikanda mais tarde me disse, “o que é tão estranho quanto às estátuas serem belas e atraentes? O erotismo é parte da vida dos homens — a parte secreta —, e o ídolo é a forma humana do deus, o deus na forma de homem. Se ele não fosse atraente e sim feio, quem rezaria para ele? Os *Shilpa Shastras* que orientam os escultores estabelecem certas normas sobre as proporções corretas de cada deus. Acreditamos que, a não ser que as proporções sejam exatas e perfeitas, o deus não pode viver no ídolo. Enquanto escultores, lutamos para nos tornarmos mestres artífices para que possamos transmitir a

beleza da deidade”.

“Somente assim”, ele disse, “uma deidade irá atrair devotos. Somente assim nós, escultores, começaremos a fazer justiça à tradição que herdamos de nossos ancestrais.”

Swamimalai, onde a tradição Chola e a confecção de ídolos sobreviveu nas oficinas da família de Srikantha Spathy, situa-se a algumas horas de carro da pequena pista de pouso de Trichinopoly, que fica a uma distância de 45 minutos de um voo sacolejante em um velho bimotor vindo de Madras.

Ao voltar à região dois meses depois da primeira visita, à medida que o avião se inclinava e emergia sob as nuvens da monção, vi pela primeira vez o solo rico do delta do Kaveri: uma planície rasa, a essência do verde, partida em uma colcha de retalhos espelhada de arrozais inundados, cada quadrado brilhando com uma refração ligeiramente diferente na luz do sol do fim de tarde. No meio corria a fita prateada fina do Kaveri, abrindo um caminho tortuoso através de uma avenida de palmeiras que ladeiam as margens do rico delta, antes de circular o templo de Srirangam sobre uma ilha e a grande pedra lisa de Trichinopoly.

Outras partes da Índia podem estar saltando agressivamente para adiante, para o novo milênio, mas, ao menos para o visitante, o Tamil Nadu rural ainda parece enganosamente inocente e atemporal. No caminho que sai do aeroporto de Trichy, os aldeões espalham os cereais recém-colhidos na estrada para serem separados e sovados pelas rodas dos carros que passavam. As aldeias se parecem com as das histórias de R. K. Narayan, com lojas à beira da estrada cheias de sacos de chili vermelho seco e talos recém-cortados de bananas verdes. Búfalos chafurdam nos bancos de areia do Kaveri e carroças de bois se arrastam pelas estradas de terra vermelha, juntos de tanques de patos nas aldeias e das pás altas, molhadas de chuva, das bananeiras. Idosas de sáris azuis estão sentadas nas varandas, enquanto as netas se atropelam nas estradas com flores de jasmim nos cabelos. O gado é forte e branco, e tem os longos chifres pintados de azul.

Contemplando do alto a paisagem, por quilômetros em todas as direções, fica o pináculo piramidal *vimana* do grande templo Tanjore. Ele se eleva a 65 metros acima do plano horizontal, dominando as casas da aldeia de telhados chatos e a terra cultivada ao redor tão completamente quanto as catedrais da Idade Média devem ter dominado um dia a paisagem da Europa: como Chartres ou Colônia, esse era o edifício mais alto do país quando foi construído. O templo foi criado pelo grande Rajaraja I, cujo reinado foi de muitas maneiras a idade do ouro da cultura tâmil, período de renascimento da literatura, da erudição, da filosofia e da poesia tâmil. Ele enviou embaixadores à China e armadas de guerra até Bali; conquistou o Sri Lanka, as Maldivas, o Kerala e o Decão, exerceu hegemonia sobre Java e fez de Tanjore a capital do sul da Índia.

Somente no final do reinado Rajaraja ergueu o magnífico templo para comemorar sua glória. Afirmação imperial maciça de autoconfiança, ele era cinco vezes maior que todos os santuários Chola anteriores, embora construído inteiramente sem argamassa. O remate do ápice da pirâmide é de pedra maciça e pesa oitenta toneladas; foi erguido por meio da construção de uma rampa de seis quilômetros de comprimento e elevado a seu encaixe no alto por milhares de bois.

Ao entrar no grande templo hoje e passar sobre o pavimento quente através de dois pátios

magníficos, cada um deles acessível por um portão monumental, podemos ver em todos os lados imagens de pedra preta escorregadia, de deuses e demônios, santos e eremitas, e, em particular, do Senhor Shiva e suas consortes. Diante de algumas, peregrinos se prostram; diante de outras, pequenas, há oferendas de flores ou se acendem pequenas lamparinas de cânfora.

Os Chola perderam o poder no século XIII, embora a civilização de Tamil Nadu que eles cultivaram no sul ainda sobreviva parcialmente intacta. Alguns rituais que vemos hoje no templo de Tanjore são descritos no *Rig veda*, escritos quando as Pirâmides e Stonehenge ainda eram usados. Porém o sânscrito, a língua dos Vedas, ainda vive, e, enquanto Zeus, Júpiter e Ísis estão todos mortos e esquecidos, o Senhor Shiva é hoje mais reverenciado do que nunca, e os grandes templos Chola em Chidambaram e Tanjore ainda são prósperos e agitados.

Além disso, o mundo devocional que conferiu existência aos bronzes Chola ainda está, por pouco, intacto. A caminho do aeroporto para a oficina de Srikanda em Swamimalai, marquei um encontro no pátio do templo com Shankara Narayana, um dos últimos cantores profissionais das canções devocionais *Thevaram*. Existem sete volumes de hinos devocionais escritos por Appar, Sambandar e os demais grandes santos tâmeis, e executados pela primeira vez nesse templo há mais de mil anos. Perguntei a Srikanda como era cantar diante de um dos grandes bronzes do templo. “Como cantores, procuramos nos entregar à beleza do Senhor Shiva”, ele respondeu. “Os bronzes nos dão acesso à sua beleza, e em contrapartida nossas palavras dão vida ao ídolo.”

Foram os hinos *Thevaram* — a memória oral difundida que somente agora começa a correr o risco de desaparecer — que criaram o mundo bakhti intenso, místico e muitas vezes sensual que usava os bronzes Chola como focos da devoção. A ligação familiar direta entre os fundidores dos bronzes Chola e a oficina da família de Srikanda em Swamimalai é apenas um aspecto de uma continuidade muito mais ampla da teologia e da devoção tâmil.

Ao chegar em Swamimalai, encontrei Srikanda trabalhando duro na pequena fábrica da família na rua principal da cidade do templo.

Ele não estava mais com o *lungi* elegante e limpo com que eu o vira em minha viagem anterior. Dessa vez estava sentado, com um velho colete manchado e uma cinta, a barba por fazer, e tinha o meio da testa lambuzado de cinzas e pasta de sândalo. Estava firmemente concentrado em um pequeno ídolo de Mariamman, a deusa-mãe e deidade principal de muitas aldeias da região, cinzelando-a suavemente com um martelo e uma talhadeira. Enquanto ele terminava o trabalho, corri os olhos pela oficina.

As salas mais arrumadas eram as próximas da rua. Ali, dois escritórios com ar-condicionado continham pilhas de livros de pedidos e uma enorme máquina de escrever das antigas, da qual emergiam diversas folhas de papel-carbono. Ela era manejada por uma matrona em um sári branco engomado, que a dedilhava com a regularidade de um metrônomo. Havia alguns recortes de jornal emoldurados nas paredes, bem como uma grande fotografia de Srikanda com o pai e dois irmãos recebendo um prêmio do sr. Karunanidhi, o ex-roteirista de óculos escuros que agora era o ministro-chefe de Tamil Nadu.

A sala seguinte era a oficina propriamente dita. Sobre uma mesa estava o braço abandonado de uma deusa, moldado em cera de abelha fresca e resina de árvore; junto dele havia uma pequena cuba de cera aquecida sobre um braseiro, com uma faca, um escalpelo e bolinhas e aparas de barba em desordem que um artesão deixara lá enquanto fazia uma pausa para o chá. Uma segunda bacia, cheia de água, continha uma coleção de partes terminadas de corpos, como se pertencessem a uma unidade de feridos em um hospital vitoriano de campanha.

Junto dela havia outra mesa em que um irmão mais velho de Srikanda se ocupava misturando, alisando, cortando e enrolando certa quantidade de cera no que logo seria o braço de uma deidade. A moldagem acontecia com uma velocidade inacreditável e com a facilidade de uma criança brincando com massinha. Parecia ser feita inteiramente de memória: não havia nenhum livro de moldes ou modelo diante dele para orientá-lo. Quando a peça estava quase pronta, com os dedos trabalhados na forma do mudra apropriado, o irmão de Srikanda a segurou na mão esquerda e começou a terminar a modelagem das curvas com um escalpelo quente. Este ele substituíria a cada par de minutos a partir de uma coleção de cinzéis dispostos com as pontas para cima em potes aquecidos sobre brasa de carvão na extremidade da bancada. À medida que ele acariciava a peça com suavidade com uma série de golpes com a lâmina chata e quente, ela primeiro se liquefazia, em seguida desaparecia, com um chiado da cera e uma lufada de resina perfumada.

No piso do outro lado da sala, oito trabalhadores sentados de pernas cruzadas, todos nus até a cintura, aparavam, limavam, davam acabamento e decoravam os bronzes fundidos. Um menino os polia com um vidro de Brasso e um pano velho; outro apoiava a cabeça de uma deusa quase pronta sobre uma escora de madeira enquanto trabalhava em suas pulseiras. A toda a volta dos trabalhadores havia fileiras de ídolos brilhantes de bronze em diversos estágios de acabamento, alguns sombrios e opressivos, recém-saídos da fornalha, outros brilhantes e com aspecto de novos, enquanto alguns exibiam o mesmo cinza opaco militar que vemos nos museus.

A sala ao fundo — que se abria em um pátio e um estábulo — era a parte da oficina que abrigava as fornalhas e era cercada de todos os lados por uma confusão de detritos e moldes quebrados. Ali, dois homens se ocupavam calmamente em converter um dos modelos de cera em um punhado de argila, enquanto um terceiro embalava um molde terminado em uma treliça de arame, pronto para o fogo.

Do lado oposto, a uma pequena distância, dois trabalhadores de pele escura descalços, suando em bicas, remexiam uma fornalha instalada sobre o chão de barro, enquanto outro a atiçava com um par de foles gigantes. Na fornalha cada vez mais quente, os dois fogueiros jogavam fragmentos velhos — uma série de potes *lota* de bronze quebrados, pedaços de fio de cobre e chapas de metal. A temperatura estava muito alta, e chamas de cor laranja, verde e amarelo pálido se erguiam à medida que o inferno era alimentado.

Então, enquanto eu observava, um dos trabalhadores pegou um cadinho de metal derretido do fogo e o derramou na boca do molde preparado, com o líquido verde brilhante escorrendo com a facilidade da água de uma chaleira. A um lado da cena furiosa da fornalha havia uma guirlanda de cravos frescos, restos do puja que precedera o início da moldagem, e mais adiante duas vacas mascavam o alimento que ruminavam.

Srikanda veio a meu encontro, explicando que o papel das vacas era fornecer leite para pujas e criar

um ambiente hindu apropriado e auspicioso. Então demonstrou o processo da cera com a qual os bronzes eram feitos. Ele me mostrou de que modo, exatamente como fizeram seus ancestrais, primeiro executava um modelo perfeito de um deus em uma mistura mole e moldável de cera de abelha e resina; como o modelo era encaixado em argila de granulação fina do aluvião do Kaveri, tingido com cascas de coco chamuscadas e sal, depois posto para secar ao sol durante uma semana. O bolo de argila, explicou, era então enterrado e aquecido de modo que a cera escorresse, deixando um molde em que depois se despejava o bronze derretido — um processo que ele comparou à concepção, com o molde fazendo as vezes de útero do futuro deus, e o restante no papel do sangue e da placenta, com o escultor sendo a parteira e ama de leite. Dez minutos depois o molde era quebrado e a escultura do deus estava pronta para o início do processo de acabamento.

Enquanto ele falava, os dois trabalhadores que haviam vertido o metal líquido no molde agora estavam pondo em um tanque de água para resfriá-lo. Em seguida eles começaram a partir o molde. “Esta é a parte mais mágica”, disse Srikanda enquanto observávamos, “e a mais imprevisível. Você não sabe se a moldagem deu certo antes desse momento.”

Batendo suavemente com os martelos, os dois homens quebraram a argila, de modo que a cabeça, as pernas e o tridente de uma imagem de Kali começaram a ganhar forma em meio à massa de barro fundido. Era um pouco como observar uma escavação arqueológica, enquanto um objeto familiar emergia da terra por conta da cavação cuidadosa dos especialistas. “O acabamento que se segue é a parte mais árdua do processo”, disse Srikanda. “Para um ídolo grande, somente isso pode levar até seis semanas.”

Este, ele acrescentou, era o único ponto em que ele acreditava que sua técnica divergia dos mestres fundidores Chola: o trabalho dos antepassados Chola era tão delicado e habilidoso, disse Srikanda, que as peças não precisavam de virtualmente nenhum acabamento depois que emergiam dos moldes. Atualmente, ele disse, de certa forma sempre havia defeitos, e os ídolos saíam dos moldes precisando de muita regularização e polimento antes de estarem prontos para a cerimônia de abertura dos olhos. Em algum lugar na linhagem geracional dos Segredos Chineses o segredo da moldagem sem defeitos se perdera.

O processo todo, explicou Srikanda, era ele próprio engastado em um molde fino de ritual antigo: um modelo podia ser iniciado ou moldado somente na lua nova ou cheia; nenhum trabalho a não ser o acabamento podia ser feito quando a lua desaparecia. Os olhos dos ídolos deviam ser abertos entre quatro e seis da manhã, quando não havia som ou perturbação que pudesse incomodar a deidade; não se podia consumir carne ou álcool enquanto se fabricava uma peça de bronze; uma série de encantamentos sânscritos antigos — os *Admartha Slokas* — devia iniciar o processo, e outra série — os *Dhyana Slokas* — devia ser pronunciada durante o trabalho. Todas as orações e pensamentos deviam ser concentrados na deidade a quem se pedia que se apossasse do ídolo. Todas as proporções, gestos e geometria sacra eram estabelecidos precisamente pela tradição, e apenas as famílias mais elitizadas dos brâmanes Spathy, conhecedores do sânscrito e de todos os shastras apropriados, podiam trabalhar nos lugares destinados ao culto.

“Nossa oficina deve ser como um templo”, disse Srikanda. “Cada segundo é sagrado. Alguns pensam que fazemos arte, mas pensamos principalmente em um ato de fé. Para nós, arte e religião são

inseparáveis: apenas quando existe uma oração o artista pode fazer uma escultura perfeita. Mesmo os modelos de cera que criamos contêm um pouco do *jivan* (vida) de Deus, de modo que reverenciamos também a eles, e quando trabalhamos pensamos somente em Deus, dizendo os mantras adequados enquanto esculpimos e modelamos.

“Os ídolos são reflexos de nossa mente e nosso espírito, de modo que enquanto trabalhamos em uma escultura temos de agir como se estivéssemos em um templo sagrado: devemos dizer apenas a verdade, e ser gentis e educados com todos. Até que a escultura esteja terminada, durante semanas devemos seguir todas as regras e regulamentos estabelecidos.”

Era verdade, ele disse, que havia outras oficinas em Swamimalai que não seguiam essas tradições. Nelas não se conhecia o sânscrito, de modo que os trabalhadores eram incapazes de ler as *Shipa Shastras* e quebraram muitas das regras e convenções sagradas. Elas empregaram *dalits* — intocáveis — e ateus, e consideravam a fabricação de ídolos fundamentalmente um negócio, voltado às vendas aos turistas. “Parte do trabalho deles é tecnicamente muito bom”, ele disse. “Os amantes de arte ficam satisfeitos, mas não acho que os ídolos deles sejam divinos. Nenhum templo respeitável receberá bronzes fabricados assim. Essa espécie de trabalho jamais me toca ou emociona. Como alguém de fora você talvez não consiga perceber a diferença, mas nós a percebemos. Pode parecer injusto hoje, e todos respeitamos o talento, seja qual for a casta em que ele apareça. Mas as regras dos *shastras* são bem claras, e acreditamos que Deus estará lá apenas se determinada imagem for feita exatamente segundo as regras.”

Perguntei se os deuses ficavam nas imagens para sempre. Srikanda explicou que os hindus acreditam que, como os humanos, os ídolos de deidades também têm um tempo de vida definido: o *jivan* não permanece em uma escultura para sempre, embora possa fazê-lo, se ela for cultuada de maneira apropriada e com fidelidade, por até 850 anos, e a fé dos devotos mantém os ídolos vivos na velhice. Porém, à medida que o ídolo se aproxima de seu milênio, mesmo que seja o mais adorado e bem cuidado, o *jivan* começa a esmaecer e desaparecer.

Se o ídolo não for bem cuidado, o *jivan* pode se retirar muito mais cedo, e se ele for roubado ou maltratado, a deidade deixa a estátua imediatamente. Foi o que aconteceu com todos os ídolos em museus, nenhum dos quais está vivo. Cada escultura tem um astro de nascimento e, de acordo com seu tamanho e proporções, os *shastras* dão formulações astrológicas precisas que permitem a determinação da vida de uma escultura, da mesma forma que se acredita que a vida de um ser humano pode ser determinada por um horóscopo cuidadosamente calculado. Se o deus foi projetado para um *puja* privado em uma casa, faz-se o horóscopo do marido e da mulher, e as proporções do deus são sutilmente alteradas para se adequar aos astros da família.

Enquanto conversávamos, Srikanda desbastava com o formão os seios arredondados da deusa. Perguntei se era às vezes difícil para os escultores a necessidade de lidar com formas deliberadamente sensuais. Srikanda reconheceu o problema: “Temos de ver o ídolo como uma deusa”, ele disse. “Jamais como um corpo humano.”

Ele sorriu. “Uma vez, quando estava instalando um de meus ídolos no templo Murugan em Londres, visitei os trabalhos de cera de Madame Tussauds. Lá vi uma imagem de Aishwarya Rai, e naturalmente ela nos faz pensar de imediato em todos os filmes de amor em que a vimos. Quando você faz um ídolo

da Devi, deve sempre lutar contra esses pensamentos e se concentrar nas orações.”

Ele fez uma pausa. “Nesse trabalho a autodisciplina é o mais importante. É tão importante quanto a habilidade. Muitos perderam a habilidade por falta de autocontrole. Se há um deus no coração e se esse coração for corrompido, a deidade não pode fluir através do escultor para o ídolo. Bons Stpathy — alguns dos melhores artistas, artistas únicos — perderam a habilidade dessa forma. Você tem de preservar não apenas a habilidade, mas também a disciplina.”

* * *

Quando voltei, às nove horas da manhã seguinte, Srikanda estava trabalhando havia cinco horas: o dia dele começava quando a oficina abria, às quatro da manhã.

Enquanto ele trabalhava com o formão, terminando um grande ídolo do deus da montanha do Kerala, o Senhor Ayappa, perguntei sobre sua infância. “Não me lembro da primeira vez em que visitei a oficina de meu pai”, disse Srikanda. “Provavelmente eu era bebê. Passei muito da infância lá, e mesmo antes de irmos para a escola meu pai nos encorajava para que brincássemos na oficina, fazendo animais de brinquedo com a cera e a resina. Primeiro, fiz uma cobra, depois um elefante. Tudo isso veio do modo como um peixe aprende a nadar, sem ter de ser ensinado. Está no meu sangue.”

Srikanda disse que foi enquanto observava uma procissão dos deuses por Swamimalai que ele pensou pela primeira vez que deveria se tornar escultor, como o avô, o pai e os tios.

“Era o festival de Kartika”, contou, “e grandes multidões estavam chegando à aldeia para assistir à procissão de Murugan pela cidade. Muitos levavam uma jarra de leite na cabeça para banhar os ídolos. Dizem que, se alguém vai ao templo nesse dia, tudo que ele deseja será alcançado.

“Todo mundo estava decorando a fachada das casas, e meu pai tinha posto centenas de ídolos de bronze diante de nossa loja. A certa altura a carruagem do templo passou diante da loja — era muito menor naquela época —, e enquanto ela passava meu pai me sussurrou que nossos ancestrais haviam feito a imagem de Murugan e a doado ao templo. Senti muito orgulho disso e me dei conta de que as habilidades herdadas eram um presente dos deuses para a família. Desde então minha única ambição foi ser mestre artesão e tentar igualar minhas habilidades às de meu pai e de meu tio.

“Treinei observando meu pai. Ao mesmo tempo meu avô nos ensinava sânscrito durante três horas por dia para que pudéssemos ler e entender a complexa geometria sagrada dos *Shilpa Shastras* e compreender a natureza de cada deidade. A partir dos dezoito anos, como tínhamos uma vaga na universidade, pudemos começar a instrução formal nas férias. Primeiro aprendemos a trabalhar a cera e a fazer modelos, enquanto meu pai supervisionava o trabalho. Apenas depois pudemos nos graduar na gravação e no acabamento de todas as joias e artigos ornamentais das deidades. Fazer os rostos e mãos, acabá-los, e todo o processo de fundição: são as aptidões mais difíceis. O cinzelamento é a parte mais árdua: se você trabalha duro por um único dia, pode acabar com uma dor forte nas espáduas.

“Em casa meu pai era bem livre. Ele brincava com todos nós, e apenas sorria quando fazíamos barulho ou se os três irmãos brigavam. Mas na oficina era completamente diferente. Se fizéssemos algum ruído ou não nos concentrássemos no trabalho, ele se revelava bem severo — tudo girava em torno de regras e normas. Ele queria que tratássemos o trabalho como se fosse ioga, e que nos

perdêssemos em um transe de concentração total.

“Quase todos os meses ele nos levava ao Museu Tanjore, onde está exposta a maior coleção do mundo de bronzes Chola. Nem mesmo o museu de Delhi o iguala. Meu pai costumava dizer que essa era nossa universidade. Ele nos mandava observar cada peça com muito cuidado, e quando chegávamos em casa fazia com que tentássemos copiar a estátua em cera. Foi o melhor treino que eu poderia ter. O trabalho de nossos ancestrais jamais foi igualado, e eles ainda são os melhores professores.

“Uma vez, quando houve o Festival da Índia em Nova York, o governo pediu que meu pai fizesse uma cópia da maior obra-prima do museu — Shiva como Vrishabhavahana, o pastor, da leva de bronzes que foram desenterrados em Tiruvengadu nos anos 1950. Muitos o consideram o melhor bronze do mundo. Meu pai se mudou para o museu e nos levou como assistentes. Permanecemos lá por seis semanas, e quando a réplica ficou pronta ninguém foi capaz de dizer qual era a diferença entre elas. A Sociedade Arqueológica da Índia ficou tão preocupada com a perfeição que fez meu pai escrever a palavra RÉPLICA em letras grandes em cada lado do plinto, e depois a colocou em uma caixa-forte em sua sede em Madras, para o caso de alguém tentar trocá-las. Ainda hoje, quando exportamos nossos ídolos, eles são com frequência apreendidos pelos funcionários da alfândega, que pensam que estamos contrabandeando originais Chola.

“Em 1984, aos 22 anos, pouco depois de terminarmos o trabalho no museu, meu pai decidiu que eu tinha aprendido o bastante para começar a trabalhar em meu primeiro ídolo. Ele determinou que eu deveria começar a carreira fazendo a deusa de nossa aldeia, Vikkali Amman. Trabalhei dia e noite para obter um modelo de cera preciso, para depois fazer um bom molde. Pusemos o molde no fogo depois de três semanas de trabalho e em seguida levei mais três semanas para finalizar o modelo. Quando ficou pronto, eu o apresentei formalmente a meu pai, como um *chela* a seu guru. Eu estava muito nervoso, pois ele não era fácil de agradar.

“Ele o examinou com cuidado em silêncio durante muito tempo. A seguir fez algumas pequenas sugestões de correções onde parte das joias não estavam exatamente corretas. Ele não disse mais nada. Fiz as correções que ele pediu e na semana seguinte realizamos a cerimônia de abertura dos olhos.

“O deus ou deusa só entra inteiramente em um novo ídolo quando abrimos seus olhos e escavamos as pupilas — a parte final da escultura — e quando se executa o puja apropriado. Trata-se do momento mais importante e intenso. Sou humano: por mais que me esforce, muitas vezes enquanto estou esculpindo penso no imposto sobre a venda, nos problemas familiares, no conserto do carro. Porém quando os olhos são abertos e os mantras apropriados entoados, esqueço de tudo. Fico perdido para o mundo. Entro em um estado que se aproxima da meditação. Às vezes os devotos que patrocinam o ídolo são possuídos pela deusa ou deus e dançam a seu redor, falam com vozes estranhas ou entram em um transe completo se sacudindo e tremendo. O sacerdote tem de despertá-los colocando *vibhuti* em suas testas e acendendo uma lamparina de cânfora. Aconteceu na semana passada: seis ou sete pessoas que vieram para a cerimônia ficaram possuídas, e uma delas declarou: ‘Eu sou a deusa e vim para resolver seus problemas’.

“Aquela ocasião foi especialmente intensa. Meu pai atuou como sacerdote, invocando a deidade para que entrasse na estátua, abrindo devagar seus olhos, e eu estava lá sentado em um estado que era em parte nervosismo, em parte excitação e em parte devoção intensa. Somente quando a cerimônia

terminou e a deidade despertou, meu pai disse que o trabalho havia sido perfeito e que ele estava muito orgulhoso de mim.

“Desde então, venho trabalhando sem parar há 25 anos, e ainda sinto satisfação com cada peça que produzo. Nunca sinto tédio. Às vezes, com uma peça grande, o trabalho pode ser difícil, longo, duro. Meu pai costumava dizer que o formão era seu mestre. Ele se movimenta de um modo que não podemos controlar — o coração é o condutor, e Deus está no coração. A cada peça procuro melhorar minhas habilidades e desenhar imagens mais belas, respeitando as restrições dos shastras. Ainda tenho muito a aprender, e não sinto que tenha igualado meu pai, e muito menos meus ancestrais. Mesmo agora estou adaptando o modo como fazemos a fundição, na tentativa de encontrar uma forma de alcançar o que eles um dia foram capazes de fazer.

“É claro que toda vida humana tem seus problemas, e há momentos tensos. Mas de modo geral a nossa é uma vida calma. É também um bom negócio, embora eu nunca pense nele assim. Ninguém consegue igualar nossas habilidades, de modo que temos praticamente um monopólio, embora alguns de nossos concorrentes cobrem a metade do que cobramos. Somos agora três irmãos e acho que 48 assistentes. A cada semana entregamos quatro ou cinco ídolos acabados e temos um ano antecipado de pedidos. Ainda que fizéssemos apenas os urgentes, teríamos ocupação por três meses.”

Perguntei-lhe sobre o futuro: a tradição persistiria?

“Ah”, ele disse, com expressão desanimada. “Esta é minha única preocupação verdadeira: quem sabe o que vai acontecer depois que minha geração desaparecer? Meu filho diz que quer se tornar engenheiro de computação em Bangalore e que vai desistir do negócio da família, interrompendo nossa linhagem. Seu primo — o filho de meu irmão mais velho — é bem parecido. Tem as habilidades, é capaz de fazer uma escultura decente, porém não é um mestre artesão. Imagino que esteja a meio caminho. Ele estudou ciência da computação e está fazendo um curso de administração. Esperamos que volte, mas ele se interessa mais pela internet e no que acho que ele chama de vendas on-line. Quer expandir o negócio, mas não se interessa em fazer ele mesmo os ídolos.

“Quando eu era menino, meu pai me disse que eu seria um Spathy. O fato de que eu também desejava sê-lo era quase acidental. Ele não me deu escolha. Não vou fazer o mesmo com meu filho. Você não pode fazer isso hoje. Meu filho é obcecado por computadores — ele está sempre diante da tela, sempre jogando. Certamente vou me assegurar de que ele tenha a habilidade — e ele já é capaz de fazer bons modelos de cera. Mas, se ele tiver boas notas e a chance de estudar engenharia de computação na universidade, seria injusto negar-lhe a oportunidade que deseja. Nosso trabalho aqui é muito duro. Trabalhar com computadores não é tão duro, e paga muito mais.”

“Isso deve preocupá-lo bastante, depois de tantas gerações”, eu disse.

“Eu estaria mentindo se lhe dissesse que não me incomodo”, ele respondeu. “Somos herdeiros de uma tradição ininterrupta, geração após geração, de pai para filho, de pai para filho, há mais de setecentos anos. É em parte o que faz a diferença em nossas esculturas. Sinto que temos algo especial no sangue. Em algum nível essa não é uma habilidade que possa ser ensinada. O sangue em si nos ensina o ofício, como o sangue do peixe o ensina a nadar, ou o sangue do pavão o ensina a abrir a cauda. No Ocidente se diz que a arte é inspiração, e não linhagem, e é verdade que Deus pode tocar qualquer um, de qualquer origem. Vi isso em alguns de nossos assistentes. Mas você não pode ignorar o sangue e

todas as incontáveis gerações em que a habilidade foi transmitida. De algum modo os deuses nos guiam. Quando era pequeno — não tinha mais que seis anos —, meu filho fez um desenho de Shiva que tinha tanto poder que nos fez estremecer. Eu tinha muitas, muitas esperanças em relação a ele.

“Ainda assim, todos os dias rezo para a deidade de nossa família, Kamakshi Amman, para que ela o faça mudar de ideia e preserve a linhagem. Cheguei a prometer que reformaria o templo dela se minhas preces fossem atendidas. Mas sei que se meu garoto tiver boas notas ele certamente irá para Bangalore — e parece que ele irá bem nos exames. Por alguma razão todos os rapazes brâmanes vão bem em exames de matemática e de computação. Talvez esteja no sangue também — afinal, fazemos cálculos astronômicos há 5 mil anos.

“Não sei”, disse Srikanda, dando de ombros. “Faz parte da abertura do mundo. Afinal, como diz meu filho, esta é a era dos computadores. E, por mais que eu quisesse que fosse diferente, é difícil dizer a ele que esta é a era da fundição em bronze.”

8. A dama crepúsculo

“Antes de beber de um crânio”, disse Manisha Ma Bhairavi, “você deve encontrar o cadáver certo.”

Estávamos sentados em uma cabana coberta por folhas de palmeira em meio à floresta escura de piras funerárias fumegantes do terreno de cremação de Tarapith, na Bengala — um shakta pith, um dos lugares mais sagrados da Índia, conhecido como a morada do Terceiro Olho do Demônio. Tarapith é também a casa da grande deusa Tara.

Tarapith é um lugar lúgubre, com uma reputação sinistra. Em Calcutá me contaram que ele era notório pelos repulsivos rituais tântricos e sacrifícios de animais realizados no templo. Falava-se de coisas ainda mais estranhas que aconteciam depois do pôr do sol no terreno de queima, na margem do rio, na extremidade da cidade, fora dos limites da vida de aldeia e das convenções da sociedade bengali.

Lá se diz que vive a deusa, e, à meia-noite — assim acreditam os bengalis —, Tara pode ser divisada nas sombras, bebendo o sangue das cabras abatidas dia após dia em um esforço de aplacar sua ira e obter seus favores. Em um país em grande parte vegetariano, onde o sacrifício de sangue tem se tornado cada vez mais raro, a adoração da deusa em Tarapith é uma excentricidade cada vez maior, um ponto estranho na trama das coisas, em que acontecem cenas quase desconhecidas em outros lugares: ao menos vinte cabras por dia são despachadas para satisfazer a fome da deusa.

Acredita-se que Tara seja especialmente atraída por ossos e esqueletos, e por essa razão os sadhus de *dreadlocks* e corpo untado de cinzas que vivem no terreno de cremação acima do rio e sob as grandes figueiras-de-bengala decoram suas tendas com fileiras de crânios humanos, muitos deles claramente pertencentes a crianças. Eles são pintados de vermelho como caixas de correio e engastados na lama batida da entrada de cada casa. Há outras imagens também: figuras de calendário emolduradas da Devi com guirlandas, em suas diferentes formas, gravuras dos grandes santos de Tarapith e tridentes com guirlandas de cravos de defunto espetadas; porém são os crânios e os ossos que predominam, e não apenas os humanos, mas os das criaturas da noite, como chacais e abutres, e mesmo cobras.

“Como você faz para encontrar o crânio certo?”, perguntei a Manisha.

“Os *doms* que administram os *ghats* de cremação os encontram para nós”, ela respondeu com certa indiferença. “Eles os guardam para nós e, quando precisamos, eles os entregam. Os melhores são de suicidas”, acrescentou. “O crânio de alguém que tomou veneno ou se enforcou é especialmente poderoso. Bem como os crânios de *kumaris* — garotas virgens — inocentes e puras.”

“E depois?”

“Bem, uma vez que você tem um bom crânio, o passo seguinte é curá-lo. Você deve enterrá-lo por algum tempo. Se for usá-lo somente para beber, ele está pronto; mas, se você deseja usá-lo como decoração, ele deve estar completamente seco, para que se possa pintá-lo de vermelho. Dessa forma ele não mofa durante a monção.”

A despeito da conversa que em outro lugar poderia ser interpretada como referente a magia negra, ao menos de dia o terreno de cremação que rodeava a pequena cabana de Ma compunha uma cena estranhamente doméstica. Os sadhus tantristas que moravam ali estavam todos sentados à nossa volta, untados de cinzas, nus ou seminus, sorvendo chá e jogando cartas, como se viver em um *ghat* ardente cheio de crânios fosse a coisa mais normal do mundo. Enquanto conversávamos sobre a cura de crânios, o parceiro de *dreadlocks* de Manisha, Tapan Sadhu, sentado no fundo da cabana, com um rádio colado ao ouvido, nos interrompeu com o último placar da África do Sul. “A Inglaterra está vencendo de 270 a 4!”, ele gritou empolgado em dado momento.

Manisha também não era uma figura sinistra em nenhum sentido. Apesar do cabelo grisalho emaranhado com *dreadlocks* e das roupas maltrapilhas amarelo alaranjadas, era uma mulher grande, calorosa, de seus sessenta anos, fala tranquila, com olhos suaves, vulneráveis. A pele marrom-escura estava desfigurada por grandes manchas brancas que se alastravam, resultantes de uma doença de pele. Ela atendia respeitosamente os devotos que a procuravam em busca de bênçãos, cuidava dos sadhus que passavam por lá, oferecendo-lhes água e chá, e era gentil e afetuosa com Tapan.

“Independentemente do que as pessoas pensam”, ela disse, “esse não é um lugar mau ou assustador. As pessoas imaginam toda sorte de coisas sobre nós — mas cuidamos uns dos outros muito melhor do que gente que vive em boas casas nas cidades. Em Calcutá, se você ficar doente, nenhum dos vizinhos vai notar que você desapareceu. Aqui, se um de nós fica doente, os outros procuram se certificar de que ele esteja bem. Quando chegam as enchentes durante as chuvas e o rio sobe e submerge nossas casas, nós nos ajudamos. Quando alguém adocece, todos ajudamos a pagar o hospital. Quando um de nós morre, todos contribuímos para a cremação.”

Manisha deu de ombros. “As pessoas que não sabem o que fazemos têm medo do tantra”, ela disse. “Elas ouvem histórias de que sequestramos meninas e as matamos. Às vezes *gundas* vêm ao cemitério e nos insultam, ou espancam os sadhus quando os veem nos bazares. Muitas vezes fui chamada de bruxa.”

Eu havia lido um pouco sobre o assunto nos jornais: de acordo com uma reportagem, o tantra na Bengala estava ameaçado pelo Partido Comunista no poder, que ocasionalmente enviava membros dos assim chamados “Comitês Antissuperstição” para convencer as pessoas a rejeitar curandeiros, abraçar a modernidade e voltar às formas mais prevalentes ou menos supersticiosas do hinduísmo. A ação muitas vezes compreendia ataques — retóricos ou de fato — aos tantristas da região, que eles retratavam como pervertidos, viciados em drogas, alcoólatras ou mesmo canibais. Na imprensa da Bengala Ocidental havia também relatos de perseguições de mulheres pobres, viúvas e socialmente marginalizadas acusadas de praticar bruxaria e de “comer o fígado” de aldeões, em especial quando uma calamidade atingia uma comunidade; na verdade, elas ainda eram ocasionalmente mortas como as bruxas da Europa da Reforma e da América do Norte.

“Muitos de meus amigos tantristas a oeste daqui, em Birbhum, foram espancados”, contou Manisha. “Mas não estou preocupada. Nossos políticos comunistas locais podem dizer a seus seguidores que nossas práticas são supersticiosas, porém isso não os impede de virem aqui com uma cabra para ser sacrificada quando querem saber de nós quais serão os resultados da eleição. Um deles esteve aqui há uma quinzena. Ele receia apenas que as pessoas venham aqui a fim de receber poderes da deusa, e não

dele. No fundo, ele acredita.”

“Mas por que viver num terreno de cremações, para começar?”, perguntei. “Não é procurar problemas? Certamente existem lugares melhores para se levar uma vida santa. Nos Himalaias ou na nascente do Ganges...”

“É por ela que moramos neste lugar”, disse Manisha, me interrompendo. “Ma Tara nos chamou e estamos aqui por ela. É em seu interior que encontramos a *shakti* amada da Mãe. Este é um lugar para sua realização, para a iluminação.”

Enquanto conversávamos, um devoto se aproximou e curvou a cabeça diante de Manisha, que interrompeu seu relato para abençoá-lo e para lhe perguntar como ele estava. Quando partiu, o homem deixou algumas moedas no pano estendido para contribuições diante do maior dos crânios.

“Acreditamos que todas as noites ela se revela aqui, justo antes do amanhecer”, continuou Manisha. “Nessa hora a sentimos com muita força. Se ela não nos abençoasse, não estaríamos aqui. Ela nos acolhe. Ela cuida de nós. Ela nos ajuda. Qualquer um que vem aqui e a invoca supera suas dificuldades. Em Tarapith ela está em todos os lugares: nas folhas das árvores, nos talos de arroz, na seiva das palmeiras, nas nuvens de chuva. Tudo o que fazemos é acender algumas fogueiras em sua homenagem, cantar alguns mantras, executar alguns rituais. Ela faz o resto.”

“Mas você não tem medo de viver em um lugar como este?”, perguntei.

“Tara nos ama”, respondeu Manisha. “Então, não, não tenho medo.” Ela fez uma pausa, em seguida acrescentou: “E, seja como for, os mortos não permanecem aqui, no terreno da cremação. Somente os corpos ficam. Os mortos renascem”.

Manisha sorriu. “Fomos capturados pela Mãe”, ela disse. “Ela nos tirou da confusão da vida normal. Ela consegue tudo para nós: os presentes que nos chegam, as esmolas que nos permitem sobreviver. Eu sinto a presença dela aqui. Esta é sua casa.”

“Você viu a deusa de verdade?”, perguntei.

“A Mãe tem muitas formas”, ela respondeu. “As formas todas de Tara não podem ser enumeradas. Recentemente, eu a vi em um chagal — seu veículo. Algumas vezes, em meus sonhos, eu a vislumbrei, mas ela nunca me apareceu em uma visão. Espero que um dia isso aconteça. Se você a chamar de coração, um dia a verá, flutuando na sua frente.”

Manisha manuseou as contas de seu rosário *rudraksh*. “Talvez eu não a esteja venerando da forma correta. A não ser que a chamemos de dentro, da maneira correta, ela jamais nos ouvirá. Trata-se de uma luta longa, não é fácil. Mas, se alguém ficar aqui, se acordar às duas da manhã para rezar, e se persistir e não desistir, certamente a verá.”

Perguntei sobre os crânios que coalhavam o cemitério: o que eles faziam na verdade?

“Não podemos falar sobre tudo”, ela respondeu. “Mas os crânios nos dão poder e energizam nossas orações com suas *shaktis*. Os espíritos ajudam a trazê-los até nós e eles ficam junto do crânio. Cuidamos bem deles e os alimentamos com arroz e *dal*. E eles nos protegem, mantendo-nos distantes do mal e da morte. Eles nos ajudam a despertar para a deusa.”

Pela maneira como Manisha falava, era evidente que para ela a deusa não era algo terrível. Ela falava com intimidade de Ma Tara — Mãe Tara —, como se fosse uma matriarca benigna, uma imagem bem diferente da que existe em gravuras populares que vi no bazar a caminho de lá. É verdade que Tara era

às vezes exibida como uma ama de leite ou entronizada no Paraíso de Kailasa ou na Ilha de Gemas. Porém, ela em geral era representada quase nua, com cabelos desgrenhados e língua vermelho sangue estendida, sentada sobre a pele de um tigre com quatro braços, usando uma guirlanda de contas recém-cortadas. Brandia um cutelo manchado de sangue, de pé, vitoriosa, gotejando sangue, sobre um cadáver com falo ereto. Aos meus olhos ela era indiscutivelmente aterrorizadora, estranha e feroz. Eu disse isso a Manisha.

“Ah”, ela disse. “É verdade. Este é o lado cruel dela. Mas isso tudo significa apenas que ela pode combater os demônios por você.”

“Mas ela parece tanto um demônio quanto uma deusa.”

“Tara é minha mãe”, respondeu Manisha simplesmente. “Como pode sua própria mãe evocar medo? Quando vim para cá pela primeira vez, muito aflita, Ma me protegeu. Eu tinha sido espancada pelo meu marido, rejeitada pela minha sogra e havia perdido minha casa e minhas três filhas. Foi ela quem trouxe Tapan Sadhu para me proteger e me dar amor. Neste lugar de morte, encontrei uma nova vida. Agora não quero ir a lugar algum. Para mim Ma é tudo. Minha vida depende dela.”

Tarapith fica em um grande planisfério de terreno plano, verde: campos inundados férteis e arrozais, cujos solos abundantes e céus imensos se estendem na direção dos Sunderbans pantanosos, o delta do Ganges e a baía da Bengala — um grande Éden verde de água e vegetação.

A estrada de Shantiniketan se eleva em um aterro sombreado e passa através de uma vasta colcha de retalhos de terrenos pantanosos: campos lamacentos de arroz parcialmente colhido dão lugar a outros em que as jovens mudas foram transplantadas em retângulos brilhantes em campos inundados. Através disso tudo corre uma rede de riachos, rios e tanques de patos com sapos coaxantes, cheios de peixes, coalhados de lírios. Estes são rodeados por pescadores com gaiolas de pesca de bambu e fileiras de mulheres aldeãs com cântaros de barro. Martins-pescadores observam silenciosamente de fios telegráficos. Alçando-se das ondulações dessa planície inundada há pequenas elevações cercadas de quebra-ventos de palmeira, moitas de bambu e gramas altas floridas. Sobre elas se situam pequenas aldeias de caniços de junco e argila, com carros de boi e montes de feno, com os pontos de ônibus cobertos de folhas de palmeira e por ocasionais figueiras-de-bengala. Às vezes, a um lado, se ergue a casa senhorial de tijolos do senhor local.

À distância, Tarapith se parece com qualquer outra aldeia bengali, com as cabanas cobertas de folhas de palmeira e um tanque de peixes de águas calmas, frias. Mas um edifício domina todos os demais: o grande templo da deusa. Sua base é uma câmara de paredes espessas de tijolos vermelhos, interrompidas por um conjunto de arcos que se ergue para formar um grande pináculo branco, como a neve que cobre um pico do Himalaia.

No interior, sob os portões bengalis de curvas baixas, fica a imagem de prata da deusa com seus longos cabelos negros, meio submersa sob as guirlandas de cravos e sári de Benares, e coroada e coberta por um guarda-chuva de prata. Em sua frente há uma pinta de pó *kumkum* vermelho. Sobre ela, os sacerdotes do templo colocam os dedos e depois transferem a mancha vermelha para a frente dos devotos. Em gratidão, os peregrinos então beijam seus pés de prata e lhe deixam as oferendas de cocos,

sáris brancos de seda, bastões de incenso, bananas e, o mais inesperado, garrafas de uísque.

Porém, em Tarapith, moradores sabem que a residência preferida de Tara não é o templo, mas o terreno de cremações que fica acima dos *ghats* do rio na extremidade da aldeia. Tara é, afinal, uma das deusas hindus mais selvagens e geniosas, e não pode ser amansada ou contida em uma imagem de templo venerada. Ela é não só a deusa do conhecimento superior que concede aos devotos a capacidade de conhecer e realizar o Absoluto, mas é também a Dama Crepúsculo, a Burladora da Morte, uma figura de horror e medo, que espreita as piras funerárias, que massacra demônios e *iaqueshis* más sem hesitação, tornando-se terrível como eles para derrotá-los: no hino de cem nomes do *Mundamala Tantra*, do século x, Tara é chamada de Aquela que Adora Sangue, Aquela que é Besuntada de Sangue e Aquela que Gosta de Sacrifícios Sangrentos. E, enquanto Tara tem um apetite saudável por sangue animal, o *Mundamala Tantra* afirma explicitamente que ela prefere o humano, em especial o sangue tirado da testa, das mãos e do peito dos devotos.

Tara significa “estrela” em sânscrito, e alguns estudiosos situam as origens de seu culto nas deusas mesopotâmicas das estrelas, Ishtar e Astarte: de fato, a palavra inglesa moderna “*star*” [estrela] e “Tara” são quase certamente ligadas por uma raiz indo-europeia comum, por meio do persa “*sitara*”, o “*aster*” grego e o latim “*stella*”, todas com o mesmo significado. É também possível que o culto católico moderno de Nossa Senhora Stella Maris, Estrela do Mar, pode ser parte da mesma tradição. Deslocando-se para o leste nos primeiros séculos da era cristã, o culto de Tara rapidamente se tornou central para a cosmologia budista mahayana, em que a grande deusa era adorada como consorte do Bodhisattva Avalokitesvara e passou a representar a energia feminina primordial. Como tal, acreditava-se que ela habilitava seus devotos a superar todas as variedades de perigo e risco.

Em sua forma hindu, que voltou à Bengala vinda do Himalaia através do Tibete budista, às vezes conhecida como “Chini Tara” — a Tara chinesa —, a deusa sempre foi tida como uma figura mais volátil do que seus devotos budistas acreditavam. Segundo o *Mantra Mahodadhi*, de Mahidhara, a grande obra sânscrita medieval sobre o tantra, Tara pode ser encontrada “sentada sobre um lótus branco no centro da água que envolve todo o universo”.

Com a mão esquerda ela segura uma faca e um crânio e nas mãos direitas uma espada e um lótus azul. Sua compleição é azul e ela é toda enfeitada de ornamentos [...]. É decorada por três serpentes e tem três olhos. Sua língua se movimenta o tempo todo e seus dentes e boca parecem terríveis. Ela usa uma pele de tigre em torno da cintura, e a frente é decorada com ornamentos de osso branco. Ela está sentada sobre o coração de um cadáver, e seus seios são firmes [...]. [Ela é] a amante dos três mundos.

Sob esse aspecto assustador ela não está sozinha, mas é parte de uma irmandade que engloba um espectro das visões mais terríveis do feminino divino: uma linhagem de divindades tântricas indomadas de pele escura, adoradas na Bengala, e que lá têm precedência na fé popular sobre os deuses masculinos mais familiares: Brahma, Vishnu e Shiva. Essas deusas, conhecidas como as dez Mahavidyas, são acompanhadas de chacais, fúrias e fantasmas. Elas cortam a própria cabeça e recebem sacrifícios de sangue dos devotos. Nas miniaturas que ilustram os textos tântricos elas preferem fazer sexo com cadáveres a fazê-lo com homens vivos ou deuses, amarrando-os a uma pira de cremação ardente e trazendo os mortos à vida por meio do poder de suas *shaktis*. Essas deusas, que representam tudo que

normalmente seria considerado revoltante ou repulsivo, se situam no limite cambiante entre o divino e o demoníaco, violando valores e costumes socialmente aceitos — “subindo a contracorrente”, como me disse um dia um tantrista bengali.

Isso tudo representa a sobrevivência de algumas das formas mais antigas de ritos tântricos que datam do início do período medieval, quando eram difundidas pela Índia. A palavra “tantra” é uma referência a textos antigos que tratam de práticas iogues, rituais mágicos, metafísica e filosofia, e se superpõe ao mundo dos vaishnavitas e shavitas hindus, estendendo-se não apenas ao jainismo e ao budismo mahayana, como ao próprio taoísmo chinês e a algumas formas do islã sufista.

Embora o tantrismo tenha se tornado bem definido somente no final do primeiro milênio da era cristã, alguns de seus elementos constitutivos, tais como os cultos a deusas, o xamanismo e a ioga sexual, podem datar de correntes religiosas pré-arianas e pré-védicas, de muitas maneiras fundamentalmente opostas às ideias e estruturas dos Vedas, que enfatizam as hierarquias sociais e religiosas. O tantrismo, em contraste, se opõe às convenções da sociedade e encoraja o indivíduo de qualquer origem a desenvolver uma relação mística com a deidade interior, colocando o *kama*, o desejo em todos os sentidos da palavra, a serviço da libertação. Enquanto textos tântricos podem representar uma tradição filosófica elevada, a prática tântrica popular é frequentemente oral e espontânea. Ela visa ao acesso, por meio do ritual, à energia da divindade que criou e controla o universo, a seguir concentrando e internalizando esse poder no corpo do devoto. O mundo e o corpo se transformam em canais de salvação e em meios para a fusão com o Absoluto, e o devoto também adquire poderes mágicos tangíveis nesta vida, no presente.

O tantrismo shaivita entende o universo como o produto da interação divina de Shakti e Shiva, que em última análise são aspectos idênticos, separados, da mesma unidade, como o fogo e o calor. Para se ter acesso a essa energia, os rituais tântricos primitivos parecem ter encorajado o sacrifício ritual em terrenos de cremação como um meio de alimentar e conquistar uma série de deidades tântricas aterrorizantes e sedentas de sangue. Por volta do século x houve uma mudança de ênfase no sentido de uma espécie de prática erótico-mística que incluía a relação sexual com as yoginis, divindades femininas do shaktismo poderosas e predatórias, que exigiam ser veneradas e alimentadas com oferendas de descargas sexuais, bem como com sacrifícios humanos e animais.

Uma vez satisfeitas, acreditava-se que as yoginis se revelavam como jovens arrebatadoras por meio da encarnação de mulheres devotas com quem os praticantes masculinos se relacionavam sexualmente. Tinha importância especial a ingestão oral de fluidos sexuais, que daria ao devoto acesso aos poderes sobrenaturais da deusa. Dessa forma, o sexo tântrico era usado para despertar energias latentes da base do corpo para levá-las ao primeiro plano, usando assim o corpo físico com seu sangue e sêmen, desejos e energias, como um meio de acesso ao espiritual, ao divino. As cenas elaboradas de sexo oral e grupal exibidas nas paredes dos templos em Khajuraho ilustram bem tais ritos. Porém, ao passo que o tantra chegou no Ocidente sendo associado quase exclusivamente ao “sexo tântrico”, os textos tântricos que restam desse período sempre se ocuparam mais da morte e da transcendência do que com a sexualização do ritual, que é apenas parte de um todo maior.

Além disso, o aspecto sexual do tantra indiano medieval é bem diferente, tanto em objetivos quanto na prática, do “sexo tântrico” veiculado em manuais ilustrados publicados no Ocidente contemporâneo.

Os textos tântricos primitivos não fazem referência ao prazer, ao gozo ou ao êxtase: a relação sexual compreendida pelos ritos não era um fim em si mesma, mas um meio de gerar o sêmen cujo consumo se situava no núcleo desses rituais de fertilidade tântricos — uma espécie de versão tântrica invertida das oferendas feitas nos sacrifícios de fogo védicos. O sexo tântrico propiciador da Devi se situa a uma distância inimaginável do modismo de cultos tântricos abraçados pelos astros do rock do Ocidente, com sua celebração da aromaterapia e do *coitus reservatus*, um movimento bem descrito pelo escritor francês Michel Houllebecq como “uma combinação de encontrões e trituração, espiritualidade vaga e egoísmo extremo”.

As tradições esotéricas tântricas medievais quase morreram na Índia, desaparecendo do horizonte por volta do século XIII, em parte, provavelmente, como resultado da ruptura que se seguiu à violência das invasões islâmicas, que interromperam muitas das relações entre gurus e discípulos pelas quais se transmitiam os segredos tântricos. Mais tarde, os tantristas se transformaram em um alvo especial dos missionários europeus, que tornaram “as cerimônias obscenas dos hindus” centrais em suas polêmicas. O crescimento dos movimentos de reforma hindu do século XIX, muitos dos quais emanavam da Bengala em resposta aos missionários britânicos, praticamente completou o processo. Pois os movimentos de reforma defendiam o que alguns estudiosos chamaram de “Rama-ficção” da fé hindu nas planícies do Ganges: a ascensão dos cultos vaishnavitas *bhakti* do Senhor Krishna e em especial do Senhor Rama, a ponto de estes eclipsarem muitas outras formas mais populares e tradicionais de devoção local que envolvia cultos da Devi e sacrifícios de sangue, julgados primitivos, supersticiosos e antimodernos pelos reformadores urbanos, muitas vezes educados no Ocidente.

Isso tudo conspirou para tornar o tantra um fenômeno marginal em quase toda parte, a não ser em algumas regiões da Bengala, do Kerala e do Assam, bem como no Nepal e no Butão, onde ele ainda floresce como uma forma religiosa fundamental, nesse caso em um contexto budista em vez de hindu.

Na raiz da moderna prática popular do tantra existe um conceito profundamente heterodoxo e subversivo: a ideia de se alcançar Deus por meio da oposição às convenções, da ignorância da moral da sociedade e pela quebra de tabus. Se, por um lado, os hindus ligados às castas acreditam que a pureza e uma vida boa são preservadas pela abstinência de carne e de álcool, pela conservação de certa distância de lugares impuros como terrenos de cremação e pela evitação de substâncias poluidoras como fluidos corporais, o tantra acredita que um caminho para a salvação depende de uma ampliação de todos os limites e de uma inversão das restrições, transformando o que polui em instrumento de poder.

Tarapith, em outras palavras, é um lugar em que o mundo comum é todo virado de cabeça para baixo. Hoje em dia, os ritos que acontecem nos terrenos de cremação incluem substâncias e práticas proibidas — álcool, *ganja* e sexo ritualizado, às vezes com mulheres menstruadas —, pois os devotos de Tara acreditam que a deusa transmuta tudo que é proibido e tabu, e torna os atos banidos e objetos proibidos em caminhos de poder. Sobre essa base de sacralidade transgressiva cresceu todo um corpo de práticas esotéricas que envolvem conhecimentos secretos, rituais, mantras e mandalas.

O terreno de cremação escuro e arborizado de Tarapith é o cenário perfeito para essas práticas e crenças, e atrai um grande número dos sadhus tantristas mais fanáticos — nômades, feiticeiros e cevadores de crânios. Muitos deles enlouqueceram em parte devido a suas experiências e atos extremos de ascetismo e são vistos como homens santos insanos, que vivem em uma anarquia mística em um

grande hospício a céu aberto para os divinamente loucos. Esses sadhus de túnicas vermelhas vivem ali com seus crânios e encantamentos, com os cadáveres semiqueimados, e com os cães e chacais, os abutres e corvos que se alimentam de corpos em putrefação, e de vez em quando atiram ossos nos visitantes para espantá-los.

Nesse lugar, na fronteira da vida e no limite da razão, eles rezam e meditam, confrontando diariamente o medo da morte. Capturados de súbito pela influência da deusa, esses anacoretas enlouquecidos rolam no chão em êxtase, gritando “*Jaya Tara!*” (“Vitória à deusa Tara!”). É também ali, nos limites do terreno de cremação, em noites sem lua — o período menos auspicioso do mês, segundo os hindus ortodoxos —, que eles executam os ritos tântricos.

Porém, exatamente como disse Manisha Ma, de muitas maneiras o que mais impressiona no lugar não é a qualidade sinistra, mas o ambiente estranhamente aldeão e quase acolhedor. Existe um sentimento palpável de comunidade entre os proscritos, lunáticos e desajustados vulneráveis que foram viver lá, e os que poderiam estar presos, acorrentados, escondidos, desprezados ou evitados em outro lugar ali são venerados e respeitados como lunáticos iluminados cheios de sabedoria louca. Por sua vez, eles cuidam uns dos outros e parecem tolerar suas excentricidades. É um lugar onde mesmo o mais lesado e marginal pode encontrar a amizade e o senso de comunidade e fixar seu próprio centro de gravidade.

Mais tarde naquela noite, quando Manisha Ma me levou ao templo, tive um pequeno vislumbre de como o tantra ainda tem seu papel na política indiana moderna. No interior do recinto sagrado, uma fila de peregrinos se postava para ter um darshan da imagem da deusa, mas, embora estivesse chegando a hora da *arti* da noite, o lugar estava surpreendentemente vazio para um santuário tão famoso. Separado da multidão principal, em um recinto a leste, porém, havia um grupo de homens corpulentos usando *khadis* tecidos em casa, e um deles agarrava uma cabra.

“Sou diretor de lutas de Bollywood”, explicou o homem que segurava a cabra, “e por muitos anos fui dublê de lutas. Agora estou concorrendo a uma eleição. Por isso trouxe esta *bakri* do Bihar, em meu próprio carro, para oferecê-la à deusa.”

Milan Ghoshal se curvou, como se fosse fazer uma confidência. “Meus sete colegas vieram ver Ma Tara também”, disse, fazendo um gesto na direção do séquito de homens de bigode, de aspecto rijo, em mangas curtas, que se arrastava a certa distância. “Veja”, ele explicou, “em nosso estado a política é para os fortes. Há muitos homens duros e violentos competindo pelo poder na Assembleia do Bihar.”

Isso, eu sabia, sem dúvida era verdade. O Bihar é há muito tempo conhecido como o estado mais sem lei da Índia: em eleições recentes, muitos candidatos lutaram por suas campanhas atrás das grades, e um grande número de representantes da Assembleia Legislativa tem registros criminais. Milan com certeza parecia o homem certo para disputar uma eleição num lugar como aquele: tinha barba rala e cabeça raspada, um queixo firme e um nariz quebrado que, com a cicatriz funda sobre a sobrancelha esquerda, lhe conferia uma expressão rude e selvagem. Entretanto, a despeito do físico de lutador de aldeia de ombros largos, ele vestia o *kurta* simples, longo, branco, tecido em casa, do político, e em volta do pescoço tinha um rosário *rudraksh*.

“Em Bombaim”, ele disse, “sou chamado de Milan Thakur — Milan, o Chefe. Treinei artes marciais no Butão e hoje sou mestre. Ninguém me bate em uma luta; não em Bombaim e não no Bihar.”

“E isso tudo é importante em uma eleição no Bihar?”

“Claro que sim”, ele disse, pondo a cabra no chão. “O Bihar é um lugar primitivo. Preciso de Ma Tara para lutar a meu lado. Se ela aceitar minha oferenda, talvez com a proteção dela eu vença. Ma Tara pode nos ajudar a conquistar o poder. Caso contrário, não tenho esperanças. Não sou rico e não posso gastar o dinheiro que alguns outros candidatos atirarão nas pessoas.”

Apresentei-lhe Manisha Ma, que acabara de chegar do templo, onde entrara na fila para obter o darshan. Quando Milan soube que Manisha vivia no terreno de cremação, ele se curvou e fez menção de tocar seus pés. “O tantra é muito mais poderoso que a religião convencional”, ele explicou. “Sem a *shakti* da Devi e seus seguidores você não pode fazer nada.”

“E você acha que este é o lugar para se conseguir esse poder?”, perguntei a Milan.

“Há poucos lugares em que a *shakti* ainda é venerada”, ele respondeu. “Foi por isso que dirigi oito horas para chegar aqui, depois de acordar antes do amanhecer. Na região do Bihar em que vivo, quando homens buscam *shakti*, eles sabem que devem vir a Tarapith. Escolhemos o dia de hoje porque amanhã é *amavashya*, noite sem lua. Nessa noite, e na próxima, acreditamos que a deusa está à solta e mais receptiva a nossas orações.”

Milan indicou uma plataforma em que um sacerdote cantava em meio a um yantra — símbolo tântrico feito de flores, coco, bambu, cinabre e areia colorida —, em um ritual de sacrifício *yagna*. Um fogo ardia no centro, e velas bruxuleantes emolduravam os cantos. À medida que as chamas se erguiam, o sacerdote atirou punhados de arroz de um *thali*, recitando mantras em sânscrito o tempo todo, enquanto dois colegas de Milan estavam sentados silenciosamente de pernas cruzadas na extremidade mais distante. Milan ficou sentado por algum tempo com Manisha e comigo, observando os sacerdotes que cantavam, e ao fim do ritual se levantou. “Agora é a hora do sacrifício”, ele disse, “meu *astha bhole*.”

A cabra, que tinha sido amarrada a uma pequena distância, foi trazida, e Milan a pegou e pôs sua cabeça em uma plataforma de metal provida de dois dentes, como um diapasão gigante. Um dos sacerdotes pintou uma listra de açafreão em sua cabeça e deu um passo para trás. Outro homem, descalço, de *dhoti*, se adiantou com um cutelo longo e afiado, como o que Tara segura nas gravuras. Com um único golpe ele decepou a cabeça, o sacerdote puxou o corpo e o largou convulsionando no chão. Sentiu-se um cheiro forte de sangue quente, terra úmida, flores em decomposição e incenso. Milan colocou um maço de bastões de *agarbatti* fumegantes na cova sacrificial e, molhando os dedos na areia sangrenta, os esfregou na testa.

“Todo trabalho auspicioso começa em nome de Ma”, disse Milan. “Amanhã, na noite sem lua, anunciarei minha candidatura. Com a ajuda de Ma, eu e meus companheiros estaremos prontos para a batalha. Ela é a protetora mais poderosa que alguém pode querer. Eu lhe digo: com seu poder, ninguém pode resistir a nós.”

No dia seguinte voltei ao terreno de cremação para falar com Manisha Ma. Estava interessado em saber como sua visão de Tara diferia da de Milan, que claramente via a deusa como um canal sobrenatural por meio do qual ele poderia ganhar poder terreno. Manisha, porém, acreditava que Tara era uma figura maternal que a salvara, que cuidara dela quando ela estava muito vulnerável e, acima de tudo, lhe dera amor. Eu me perguntei o que isso de fato significava e que espécie de vida Manisha tivera antes de se mudar para o terreno de cremação.

Enquanto Tapan Sadhu continuava acompanhando o jogo na parte de trás da cabana (“a Índia está com 94 sem perdas!”), e enquanto o encarregado pelo chá o vertia em xícaras de barro para o círculo crescente de ouvintes sadhus e sadhvis, Manisha se recostou sobre um *durree* cercada por seus crânios e começou a me contar sua história.

“Nasci na cidade de Ariadaha, no sudoeste da Bengala”, disse. “Meu pai trabalhava no Departamento de Obras Públicas. Seu trabalho consistia em anunciar como a água seria distribuída. Ele tinha um tambor e um megafone e dizia às pessoas quando o suprimento de água seria cortado e quando seria retomado.

“Eu tinha sete irmãs e um irmão. Quando nasci, antes de meu pai conseguir o trabalho no DOP, éramos muito pobres, e muitas vezes comíamos só uma vez por dia. Ocasionalmente minha mãe conseguia comprar apenas mandioca, que ela cozinhava com um pouco de sal. Eu era próxima de minhas irmãs e de meu pai, que me amava muito. Mas meu irmão era o querido de minha mãe. Ele era muito mimado: se lhe ocorresse a menor contrariedade, ela parava de comer e começava a jejuar, e, se houvesse comida apenas para um, seria dele. Uma de minhas irmãs morreu quando eu tinha três anos: nós duas tivemos febre, e como meu pai podia custear somente um pedaço de peixe, ele o deu para mim. No dia seguinte fiquei bem, mas a febre de minha irmã aumentou e ela morreu. Minha mãe ainda diz que minha irmã morreu por culpa de meu pai. Se ele lhe tivesse dado o peixe, ela teria vivido.

“Depois que meu pai conseguiu o trabalho no DOP, fui para a escola, mas estudei apenas até o quinto ano, quando completei onze anos. Mesmo antes disso eu não era boa aluna: a escola fazia com que eu me sentisse confinada e eu sempre fugia. Meus pais me repreendiam, mas aquilo nunca combinou com meu temperamento. Ainda não sou boa para ler e escrever. Depois que saí do quinto ano, meu pai decidiu que precisávamos de mais dinheiro porque ele não conseguia nos alimentar adequadamente com o baixo salário que recebia do governo. Assim, quando eu tinha treze anos, mudamos para Calcutá, e tanto minha mãe como ele foram trabalhar nos moinhos de juta em Baguhati. Costumávamos esperar com impaciência pela volta deles. Minha mãe trazia farinha, e quando ela chegava em casa nós todos fazíamos *chapattis*. Às vezes eu também ganhava alguma coisa, lavando pratos e as roupas de nossos vizinhos. Mas eu não me importava. Me sentia empolgada por estar em Calcutá, cheia de carros, ônibus e cinemas e toda espécie de coisas que raramente víamos em Ariadaha. Morávamos em um apartamento de terceiro andar, e minhas irmãs e eu observávamos a ponte Howrah na distância e todos os outros grandes pontos de atração da cidade.

“Dois anos depois, com quinze anos, também fui trabalhar no moinho, lotada na seção de acabamento. Quando a juta saía da máquina, eu era parte da equipe que a cortava e a transformava em fardos, que depois eram enviados para os Estados Unidos. Era um trabalho muito duro, e havia tanta poeira no moinho que todos que lá trabalhavam desenvolviam problemas respiratórios. Algumas

garotas ficavam presas na máquina e se machucavam com gravidade. Mas eu costumava rezar para a deusa e ela sempre cuidou de mim.

“Desde a infância fui muito espiritualizada. Meus pais também eram religiosos, e em casa fazíamos um pequeno puja para a deusa todos os dias. Sempre senti atração pela Devi, em suas diferentes formas — Ma Kali, Ma Durga, Ma Tara e assim por diante —, sempre acreditei que ela me salvava dos perigos. Mesmo quando criança eu gostava de comparecer a festivais e *melas*, e em especial ao Durga Puja, minha semana favorita do ano. Adorava ver a imersão da deusa no rio ao final do festival de dez dias. Enquanto estava lá, eu buscava a companhia de sadhus e lhes fazia perguntas. Uma de minhas lembranças mais antigas é do Durga Puja que visitei pela primeira vez nos braços de meu pai. Tive prazer simplesmente em ver a feira e todas as pulseiras e braceletes à venda. Para aquele dia meu pai sempre economizava e comprava *jalebis* quentes para todos nós.

“Com dezesseis anos fui dada em casamento. Nunca tinha encontrado meu marido antes da cerimônia, e na verdade nem sabia bem o que acontecia. A família de meu marido tinha uma pequena loja que vendia *paan*, cigarros e doces. Àquela época meu pai havia começado a beber e nunca tinha dinheiro, de modo que meu tio materno deu 3 mil rupias pelo casamento. Chorei muito quando tive de mudar para a casa dos meus sogros. Eu estava deixando meu pai e ia para um lugar estranho. Passou-se mais de um ano antes de eu conseguir dormir com meu marido, e isso o irritou. Minha sogra também não gostava de mim e dizia: ‘Por que você está chorando?’.

“Pouco depois de me mudar para o quarto de meu marido, fui possuída pela deusa e tive a primeira crise. Alguns meses mais tarde, quando engravidei pela primeira vez e voltei para a casa de minha mãe para ter o bebê, entrei em um transe completo. Um amigo dela me viu nesse estado e disse: ‘Isso não é doença, é possessão’. Nos anos seguintes a possessão se tornou cada vez mais frequente: eu começava a tremer ou desmaiava e caía, inconsciente. Os médicos não podiam fazer nada. Meus filhos se acostumaram: achavam que todas as mães eram assim. Mas meu marido e minha sogra ficavam constrangidos e com raiva. Ele me batia e dizia: ‘O que é esse transe? Por que isso está acontecendo? Os fregueses não gostam e você vai espantá-los. Não podemos nos permitir isso’.

“Nada disso me deteve. De minha parte, eu me preocupava cada vez mais com a deusa e passava cada vez mais tempo no templo, ouvindo *kirtans*. Isso levou a mais conflitos. Minha sogra sempre perguntava: ‘Por que você vai ao templo a toda hora? Você tem filhos’. Mas eu continuava a fugir sempre que podia. Adorava ouvir os nomes da deusa cantados e sempre me acalmava e me sentia feliz quando podia pôr guirlandas em torno da imagem dela.

“Um dia fui possuída quando estava no templo, e quando voltei a mim descobri que o sábio do templo havia posto guirlandas em mim. Não apenas isso; ele lavara meus pés e pusera um *tilak* de pasta de sândalo na minha testa. Perguntei por que fizera isso, mas ele apenas respondeu: ‘Ma — não recuse’. Daquela hora em diante, as pessoas no templo passaram a me venerar, pois achavam que eu era possuída pela deusa, e me davam oferendas e tentavam interpretar o que eu dizia durante as crises. No início, senti medo, mas aos poucos adquiri confiança. Minhas três filhas não eram mais bebês, e eu me sentia melhor ao imaginar que assumiria meu próprio caminho. Porém em casa os conflitos aumentavam, em especial quando devotos me seguiam e batiam na porta para pedir bênçãos. Não sei por quê, mas parecia que, quanto mais furioso e violento meu marido ficava, mais eu entrava em transe.

Talvez fosse também obra da deusa.

“Pouco tempo depois, muitos devotos passaram a ir me ver nesse estado — cinco ou dez pessoas por dia apareciam em casa ou na loja, se eu estivesse trabalhando lá, e naturalmente desorganizavam tudo. Meu marido foi ficando cada vez mais furioso, dizendo que eu tinha transformado a loja em um templo. Então, certa tarde, depois que ele me bateu muito, ouvi um chamado de Ma Tara. Era um som que vinha com a brisa, e Ma Tara dizia, com muita clareza: ‘Venha a mim. Tudo que você pode perder você vai recuperar. Vou cuidar de suas filhas. Seu lugar agora é comigo’.

“Não era meu desejo. A Mãe me chamou e eu tive de ir. Saí de casa na mesma hora, sem levar nada a não ser a roupa do corpo. Nem tive tempo de me despedir de minhas filhas. Com meu marido tudo havia acabado; não tínhamos mais uma relação. Passei a primeira noite no templo da deusa Kali. Foi o pior momento. Não dormi nada e me senti deprimida, como se minha vida toda tivesse se partido e eu tivesse fracassado em tudo. Na verdade, as primeiras semanas foram muito duras. Mas eu me dizia que, quando a Mãe chama, não há nada a fazer. Fiquei no templo durante dois anos, vivendo de oferendas e dormindo no pátio.

“Somente depois de vagar muito achei enfim o caminho para Tarapith. Estou aqui há vinte anos. Foi aqui que Ma Tara cumpriu suas promessas. Fiz muitas peregrinações desde então, mas desde o dia em que cheguei, e depois que Tapan Sadhu se tornou meu protetor, Tarapith se transformou em minha casa. Senti falta de minhas filhas, naturalmente — a mais nova tinha apenas quatro anos, e nenhuma delas tinha idade suficiente para compreender. Eu chorava muito. Mas meus devotos preencheram a lacuna em meu coração deixada pela ausência de minhas meninas. Agora o mundo todo está cheio de filhos meus: quando sinto falta de minhas filhas, vejo meus outros filhos, e meu coração se volta para eles. Muita gente hoje me chama de Ma.

“A partir do dia em que deixei meu marido, meus tranSES se tornaram menos frequentes, mas sinto a presença dela agora mais do que nunca. Estou sentada aqui na cabana com Tapan e de repente sinto que ela está aqui — sinto com uma força tremenda —, embora não possa vê-la com os olhos. Este é um lugar muito antigo, e muitos grandes santos alcançaram a perfeição aqui por meio do tapasya (ascetismo) e da meditação. Os que invocam a energia da Mãe podem ter acesso a seu poder e à sua imaginação. Ela está presente em todos os rituais realizados aqui.

“Uma das razões pelas quais coleciono crânios é que eles me ajudam a visualizá-la; muitos santos a viram usando crânios. O grande Bama Khepa — um dos primeiros santos a se dar conta do poder deste lugar — a viu em um círculo de fogo na forma de uma menina muito jovem. Os crânios me lembram de nossa mortalidade e do mundo de ilusão que cerca nossa vida cotidiana. Mas também acreditamos que, se despertarmos os crânios por meio do sadhana [prática tântrica] e amansarmos seus espíritos, eles nos darão mais poder e ajudarão a mostrar o caminho para alcançar a deusa e ter acesso ao poder dela. Eles nos ajudam a invocá-la e a chamá-la para nós.

“Os espíritos dos mortos frequentemente ficam nos crânios. Eles são sem forma. Ninguém pode contê-los, queimá-los ou afogá-los. Temos de adorá-los, apaziguá-los e alimentá-los regularmente. Devemos lhes oferecer perfumes, flores e óleo. Nem todos os crânios dão resultado, naturalmente — temos de lhes dar tempo. Sabemos pelo modo como o crânio se comporta com comida. Nós lhe damos arroz, *dal*, carne crua dos sacrifícios, até mesmo uísque. Se o crânio virar o rosto ou recuar, ele não

aceitou a comida, e o espírito do crânio não irá ajudá-lo.

“Buscamos um espírito insatisfeito ou perturbado. Se uma pessoa tiver uma morte pacífica e todos os ritos funerários forem conduzidos adequadamente, ele vai reencarnar. Mas espíritos insatisfeitos, que tiveram mortes infelizes na juventude, esses ficam e vagueiam. Levam muito tempo para reencarnar e são eles que chamamos no ar da meia-noite. Com sorte, com eles podemos trabalhar.

“Não podemos dominar os espíritos. Eles são voluntariosos e independentes. Eles vêm se os agradarmos com mantras especiais. Alguns que Tapan me ensinou são tão poderosos que, segundo ele, podem abrir túmulos e fazer com que cadáveres se manifestem. Devemos desenhar um círculo à nossa volta para nos proteger. Então, quando os espíritos que invocamos vêm, temos de conhecer os mantras que podem nos ajudar a falar com eles e usar sua *shakti*. São habilidades raras e grandes segredos. Comparada a Tapan e alguns dos outros mestres daqui, sou apenas uma novata.

“Agora, porém, estou começando a pensar que o tantra só funciona adequadamente quando aliado a uma devoção intensa com bakhti. Quando era jovem e cheguei aqui, eu era muito obcecada por crânios e pelos segredos do tantra. Fazia tudo para colecionar novos crânios e cuidar deles — colocava cinabre sobre eles, alimentava-os da melhor forma possível e banhava-os em *ghee*, iogurte e mel. Eu tinha um quarto inteiro cheio deles. Uma vez alimentados e tendo aceitado as oferendas, eles se pacificam e nos ajudam, protegendo-nos dos maus espíritos. Eu achava a *shakti* que eles me davam muito divertida. Descobri às vezes que era capaz de prever o futuro. Tapan Sadhu também me ensinou mantras secretos por meio dos quais podemos fazer com que os espíritos tragam chuva numa época de seca.

“Mas agora minha atenção é mais dirigida a Ma Tara em si, e acredito cada vez mais que o mais importante é nos aproximarmos dela por meio do amor devocional. Crânios ainda são úteis e podem ser muito poderosos, mas nos dias de hoje me concentro simplesmente no amor e adoração da Mãe — embora procure não alienar os crânios. Poderia dizer que os levo comigo em minha jornada. O amor é a coisa mais importante.

“O tantra em si pode ser muito perigoso. Os crânios podem nos ajudar a despertar a deusa, mas se cometermos um erro no ritual, podemos enlouquecer. Alguns tentaram combater a deusa, submetê-la com magia. Veja o que lhes aconteceu! Aqui há muitos que cometeram erros em seus sadhana e ficaram loucos. Assim, temos de encontrar um equilíbrio entre bakhti e o tantra. Acredito que o caminho correto envolve os dois juntos, o amor e o sacrifício, e quando achar que somos dignos ela se revelará. Por ora ela me envia sonhos, e sei que recebo sua compaixão diariamente.

“Tapan Sadhu me ensinou tudo que sei sobre o tantra e o amor. Eu o conheci em Calcutá, quando ainda morava no Kali Mandir. Eu passei por ali e ele estava com seus discípulos e disse: ‘Você quer um *paan*?’. Durante os anos seguintes eu o notava quando ele ia ao templo. Fiquei impressionada porque as pessoas diziam que ele era muito forte e tinha grandes poderes, mas era também um homem bondoso e gentil. Em algum lugar de minha mente percebi que, se quisesse seguir o caminho do tantra, precisava de alguém com quem pudesse realizar o sadhana. Também percebi que tinha de encontrar um homem que pudesse me proteger, porque se saísse pelas estradas sozinha eu estaria vulnerável e poderia ser atacada.

“Então, Tara Ma me enviou um sonho em que vi o rosto de Tapan Sadhu e uma voz disse: ‘Ele está esperando por você agora’. Eu o reconheci imediatamente, de modo que vim a Tarapith, onde ele

morava. Por muito tempo não ousei lhe dirigir a palavra, embora me instalasse perto de sua cabana, debaixo de uma árvore. Mesmo em Calcutá mal tínhamos nos falado. Mas logo as pessoas daqui começaram a fofocar e a dizer que tínhamos um caso. Assim, acabei me aproximando dele e disse: ‘Já que as pessoas estão dizendo essas coisas, por que não resolvemos o problema morando juntos? Não temos ambição por propriedade: precisamos apenas um do outro’. Assim, ele me convidou para ir a sua cabana, e desse dia em diante ficamos juntos.

“Em Tarapith, graças à Mãe, passei a um plano diferente. Reuni muitos discípulos e descobri que a vida aqui me agradava. Ao final do primeiro ano, Tapan Sadhu disse que deveríamos fazer um *yatra*, e concordei em ir com ele. Viajamos de trem através da Índia para Benares, Haridwar e Rishikesh. Não tínhamos dinheiro para as passagens, mas os cobradores têm certo receio dos sadhus e nunca pedem dinheiro.

“De Rishikesh subimos para as neves de Badrinath e Kedarnath. Quando chegamos lá, fazia muito frio e as nevascas de inverno estavam começando. Mas era lindo — eu me senti no céu. O que ele comia, eu comia. Praticávamos ioga e ássanas, e vivemos uma vida de meditação no silêncio do alto Himalaia. Para mim era a completa felicidade. Ao rever minha vida doméstica, ela parecia sem sentido, sem nenhum conteúdo espiritual. Eu me senti livre pela primeira vez. Era o desprendimento total.

“Ficamos lá durante um inverno inteiro e depois também durante o verão. No tempo quente, as águas do Ma Ganga eram frias e refrescantes. Mas éramos muito ligados a Ma Tara para ficar lá por mais tempo. Ma Ganga é muito poderoso, mas Ma Tara é mais forte e mais piedosa. Nosso prazer maior encontramos aqui, com ela. Aqui, neste lugar de morte, em meio a crânios, ossos e piras funerárias fumegantes, nós encontramos o amor.”

Aquela era *amavashya*, a noite sem lua.

A multidão começou a chegar ao terreno de cremação por volta do meio da tarde. Ao pôr do sol, os preparativos haviam começado de fato para os rituais que seriam realizados após a meia-noite. Os tantristas carregaram pilhas de gravetos na cabeça e cabras também foram levadas, algumas puxadas individualmente pela coleira por sadhus, outras levadas em grandes rebanhos por aldeões que desejavam vendê-las. Em todas as cabanas, lâmpadas foram acesas.

Muitos dos que se aglomeravam no terreno de cremação eram sadhus e trovadores bauls, mas, à medida que o dia passava, um número surpreendente dos que lá se reuniram eram famílias bengalis comuns de classe média de Bolpur, Shantiniketan e mesmo de Calcutá. Todos, por diferentes razões, estavam determinados a ter acesso à *shakti* da deusa na noite em que ela era mais poderosa. Perguntei a Manisha se era incomum a grande quantidade de cabras levadas ao terreno de cremação para serem abatidas.

“A mãe está com muita fome”, ela respondeu. “Ela tem de ser alimentada constantemente e, é claro, não se movimenta por si. Para convocá-la você precisa estar preparado para alimentar seu séquito de *dakinis* e *yakshis* também. Eles desejam seus prazeres, sua bebida e o sangue de uma cabra.”

Quando caiu a noite e as sombras cresceram, Tapan Sadhu começou a abrir uma grande cova para o fogo sagrado *homa* bem na frente da cabana. Foi a primeira vez que pude vê-lo bem. Tapan era um

velho atraente com cerca de setenta anos, uma longa barba grisalha e um corpo surpreendentemente magro e tonificado, fruto de muitos anos de ioga. Ele trouxe gravetos e madeira do fundo da cabana, bem como um tridente, o maior dos crânios e um punhado de bastões de incenso. Colocou o tridente na extremidade da cova e o crânio em sua base. Em seguida pôs uma guirlanda de cravos e hibiscos vermelhos em volta do crânio, pendurando o rosário *rudraksh* em torno dele, e colocou um *thali* de oferendas e acendeu uma vela ao lado delas. Enquanto Tapan estava ocupado com seu trabalho, um bem-vestido homem de negócios bengali se aproximou e lhe perguntou se poderia fazer o sacrifício para ele e sua família. Após uma discussão, os termos foram acordados.

Pouco tempo depois, outras fogueiras começaram a arder em meio às árvores. Por todo o terreno de cremação se via a silhueta de sadhus acorados contra as chamas. Alguns eram musculosos e estavam nus, sentados de pernas cruzadas e meditando em meio a nuvens de incenso. Outros construíam yantras de areia colorida sob as figueiras, com velas que marcavam os oito pontos do Tara Chakra. Alguns passavam cachimbos de *bhang* em torno de círculos de observadores do fogo. Figuras de mortalha, com *dreadlocks* e topetes, emergiam das sombras, passavam pelo brilho das fogueiras e depois desapareciam na escuridão. De algum lugar no escuro eu ouvia a voz de um baul solitário, que entoava uma canção sobre a Devi dedilhando um *dotara*, e o som metálico irritante de um *khomok*:

*Estou cansado de viver, Mãe, cansado.
A vida e o dinheiro acabaram,
Mas continuo a chorar, Tara, Tara!
Com esperança. Você é a Mãe de Tudo,
E nossa cuidadora. Você leva os Três Mundos,
Em Seu Ventre.
Não te chamo mais de Mãe,
Você só me causa problemas.
Oh, meu coração louco, louco!
Um dia tive uma casa e uma família,
Agora sou pedinte. O que você vai inventar
Agora, minha Devi de cabelos selvagens?
Quantas vezes, Mãe, você vai me atar a essa roda
Como um boi de olhos vendados, espremendo óleo?
Tire a venda, oh, minha Devi sombria,
Para que eu possa ver
Os pés que confortam.*

No fogo que havia mais adiante, um sadhu começou a soprar uma concha. De outras covas vinha o som de tambores selvagens e gritos extasiados de “*Jaya Tara! Jaya Guru! Jaya Jaya Ma Tara!*”.

*Se você deseja buscar Tara,
Venha às piras de Tarapith.
A Mãe se apresenta aqui noite e dia,
Raposas dançam com serpentes.
Com carne e vinho e licores.
É aqui que os segredos de Tara*

Tapan tinha acendido seu fogo *homa*, e logo as chamas se ergueram na escuridão. Ironicamente, os tantristas, que inverteram muito do ritual hindu, permaneceram singularmente fiéis aos sacrifícios védicos com fogo, perdidos em quase todos os lugares no hinduísmo moderno, e, como os brâmanes, eles enfatizam a necessidade de se executarem os rituais corretamente, com exatidão.

O homem de negócios, que se apresentara como sr. Basu, reuniu a família em volta do fogo de Tapan, descontraída, ávida, relaxada e à vontade como seus equivalentes ingleses estariam na Noite de Guy Fawkes.

“Estamos rezando pela melhoria de nossa vida doméstica”, ele explicou, “e pelo nosso negócio também.”

“Queremos paz em casa”, acrescentou a mulher, “e as crianças indo bem na escola.”

Tapan começou a entoar mantras, tocando, ocasionalmente, o sino que segurava na mão esquerda. Com a direita, volta e meia atirava no fogo uma colherada de *ghee*, que fazia as chamas se elevarem mais do que nunca. Acomodei-me ao lado de Manisha, um pouco atrás da família Basu, e lhe perguntei sobre a história de Tapan.

“Tapan Sadhu é brâmane, um Chatterjee”, ela disse. Como eu, ele foi chamado pela deusa quando era chefe de família em Calcutá. Como eu, largou a família.”

“A esposa dele ainda é viva?”, perguntei.

“Morreu recentemente”, disse Manisha. “Ele foi casado durante quinze anos antes do chamado de Ma.” Ela fez uma pausa. “Calhou de ele estar em Calcutá. Assim, foi ao funeral dela. Mas o filho não quis falar com ele.”

Nessa hora, Tapan, que dava certa atenção à conversa enquanto cuidava do fogo, deixou os Basu, que tinham começado a cantar alguns *kirtans*. Ele se aproximou e se acorou junto de nós, aos pés do tridente, ao lado do crânio. Perguntei-lhe o que havia acontecido.

“Senti muita dor”, ele disse, balançando a cabeça. “Meu filho estava furioso comigo. Disse que eu nunca me interessara por ele e nunca lhe dera notícias.”

“É verdade?”

“Em parte, sim”, disse Tapan. “Depois que respondi ao chamado da Mãe, nunca mais encontrei uma forma de me ligar a eles de novo.” Ele suspirou e atirou um graveto no fogo. “Agora meu filho se sente em dívida com as pessoas que o criaram, e não comigo. Diz que elas são as pessoas que o apoiaram. Não quer compreender meu ponto de vista.”

“Como você soube da morte de sua esposa?”, perguntei.

“Estava em Calcutá com alguns discípulos quando recebi uma ligação de meu irmão, que disse: ‘Sua esposa morreu’. Fui diretamente ao crematório e, quando entrei, lá estava meu filho. Eu o reconheci de imediato, depois de quase vinte anos. Como não reconheceria meu próprio filho? Mas, quando me aproximei dele, ouvi o marido de minha sobrinha comentando: ‘Olhe para ele! Depois de todos esses anos de ausência, reaparece quando ela está morta’. Meu filho nem olhou para mim, e a família de sua esposa formou uma espécie de parede entre mim e ele. Sem dizer nada, me fizeram sentir que eu não deveria me aproximar dele.”

À luz do fogo, Tapan Sadhu de súbito pareceu velho e vulnerável.

“Eram meus parentes, gente do meu próprio sangue”, ele disse. “Eles me impediram de falar com meu filho.”

Tapan se calou de novo, fitando as chamas.

“Eles não têm espiritualidade e provavelmente não acreditam em Deus”, disse por fim. “Pertencem a um mundo muito diferente. Minha sobrinha é professora e seu marido faz eletrocardiogramas. Meu filho é contador da Tata. Ele estava muito bem vestido, de blazer. Um rapaz de boa aparência. Mas todos eles rejeitam o mundo em que vivo. Acho que jamais poderei explicá-lo a ele.”

“Agora ele está casado”, disse Manisha, “talvez sua mulher o faça mudar de ideia.”

“Não acho”, respondeu Tapan Sadhu, cofiando a barba. “Que sinais existem? Meu filho é dominado pelas pessoas que o cercam. Ele não tem força suficiente para pensar com independência.”

Os Basu ainda estavam cantando em volta do fogo. Tapan foi ver se precisavam dele, mas eles pareciam absortos em seus cantos.

“E o que você fez?”, perguntei.

“Fiquei no fundo. Depois que a cerimônia terminou, parti. Não voltarei nunca mais.”

“Enquanto houver vida em você”, disse Manisha, “você deve ter muita esperança.”

“Essa vida de renúncia, de sanyas, é uma vida de alegria”, disse Tapan. “Mas na vida de todo sadhu existe alguma dor. Quanto mais você vive como sadhu, mais aproveita a vida, e mais esquece o passado. Depois acontece alguma coisa que o lembra dele e você chora.”

“Eu tive mais sorte”, disse Manisha. “Quando meu marido estava morrendo, ele disse a minhas filhas que eu estava em Tarapith. Alguém de minha aldeia tinha me visto e lhe contou. Assim, depois da morte dele, as meninas vieram ao terreno de cremação para me procurar. ‘Você viu uma mulher cuja pele tem manchas brancas?’, elas perguntaram. Um sadhu apontou para minha cabana, e minhas filhas vieram e tocaram meus pés. Havia se passado mais de vinte anos. Quando as deixei eram crianças. Agora eram mulheres de meia-idade, duas delas com filhos.

“Foi um momento muito tenso. Nos olhamos por um instante, depois nos abraçamos e irrompemos em lágrimas. Elas me contaram que meu marido tinha morrido, e na mesma hora quebrei meus braceletes. A mais nova, a única solteira, decidiu se mudar para Tarapith, junto com minha mãe. Agora estão as duas na cidade e nos vemos a cada dois dias. Ela esteve aqui hoje de manhã.”

Manisha olhou para Tapan. “Tapan passou a amar minhas filhas e é como um pai para elas.” Ela fez uma pausa. “Eu sei que não é exatamente como toda família, mas neste terreno de cremação, neste lugar de tristeza, encontramos novas esperanças.”

Atrás de nós ecoaram mais gritos de “*Jai Tara!*”, enquanto chamas sacrificiais se erguiam por toda a escadaria em fogo. Ouviu-se o som de madeira de uma flauta *bansuri* filtrado entre as árvores, vindo das lonas de um acampamento de sadhus. Os dois anciões tantristas trocaram um olhar tímido.

“Quando olho para os pés dela, me sinto feliz”, disse Tapan Sadhu. “O que vejo em Ma Tara eu vejo nela.”

“Ele encontrou uma Tara viva em Tarapith”, disse Manisha. “Agora Tapan Sadhu cuida de nós. Ele é forte como Tara Ma.”

“Enquanto você estiver sob minha proteção, ninguém vai lhe fazer mal.”

“E, pela graça de Ma, tenho minhas filhas de volta. Pensava que as tinha perdido para sempre.”

“As coisas acabaram bem para nós todos.”

“Eu nunca imaginei que pudesse vê-las de novo”, disse Manisha. “As pessoas pensam que nós, que vivemos no terreno de cremação, somos loucos. Mas aqui você tem o que não encontra em nenhum outro lugar: seres humanos puros.”

“Quando ela veio ao meu encontro pela primeira vez”, disse Tapan Sadhu, “pensei: veja esta menina, como ela é vulnerável, sozinha. Somente mais tarde comecei a me dar conta da dádiva que ela era.”

“Enviaram-lhe uma mulher que compreende sua vocação.”

“Algumas pessoas protestaram quando nos juntamos”, disse Tapan. “Mas não lhes demos ouvidos.”

“É a vontade de Tara”, disse Manisha. “Todos devem aceitá-la.”

“Ela nos dá o que precisamos.”

“Meu único desejo agora”, disse Manisha, “é terminar meus dias nos braços de Tara, e que ela me leve bem, com todos os ritos apropriados.”

O sr. Basu trouxe a cabra que ele havia amarrado a uma árvore e olhava expectante para Tapan.

“Venha”, disse Tapan. “Chega de falar. Esta é a noite de Tara. Deveríamos estar rezando, e não conversando.”

“É verdade”, disse Manisha. “É tarde — a hora em que Tara vem. É hora de nos prepararmos para o sacrifício.”

9. A canção do trovador cego

Na festa de Makar Sakranti, na noite de lua nova em que o sol passa pelo solstício de inverno, do trópico de Câncer ao trópico de Capricórnio, uma grande reunião acontece às margens do rio Ajoy, na Bengala Ocidental.

Por volta de meados de janeiro, muitos milhares de trovadores nômades ou bauls — a palavra significa simplesmente “loucos” ou “possuídos” em bengali —, com roupas cor de açafreão, começam a se reunir em Kenduli, nas planícies inundadas perto da velha casa de Tagore em Shantiniketan. Como fizeram nesse lugar por pelo menos quinhentos anos, os bauls perambulam por toda a região, cumprimentando velhos amigos, fumando *ganja* e trocando fofocas. Depois, à medida que a noite cai, eles se reúnem em torno das fogueiras e começam a cantar e dançar até o amanhecer.

Chegamos ao festival através de campos verdes inundados, passando por bois que aravam a lama rica do arrozal. Chalés bengalis cobertos de junco ou de zinco eram cercados por moitas de bambu verde jovem e bosques de figueiras gigantes, nos quais nuvens noturnas de periquitos zuniam e gritavam. À medida que nos aproximamos do mosteiro baul de Tamalatala, que funciona como foco do festival, as correntes de peregrinos engrossavam lentamente ao longo das margens das rodovias. Aldeões bengalis que tocavam suas cabras e patos pelos bancos altos davam lugar a fileiras de homens magros, de pele escura, rijos, de barbas esparsas. Alguns viajavam em grupos de dois ou três; outros viajavam sós, levando tambores pequenos ou o instrumento de uma corda dos bauls, a *ektara*.

Ao longo de seus quinhentos anos de história, os bauls da Bengala se recusaram a aceitar as convenções da sociedade bengali cônica das castas. Subversivos e sedutores, selvagens e abandonados, eles preservaram uma série de ensinamentos espirituais esotéricos sobre técnicas de respiração, sexo, ascetismo, filosofia e devoção mística. Também reuniram um tesouro de canções didáticas de beleza melancólica, muitas vezes enigmáticas, que ajudam a traçar o caminho para a visão interior.

Os bauls acreditam que Deus não está em uma rocha ou em um ídolo de bronze, ou nos céus, ou mesmo na vida depois da morte, mas no momento presente, no corpo do homem ou da mulher que busca a verdade; basta renunciar às posses, assumir a vida na estrada, encontrar um guru e aderir ao caminho do amor. Todo homem é sozinho, eles acreditam, e deve achar o próprio percurso. Tomando elementos do sufismo, do tantra, do shaktismo, da sahajiya, do vaishnavismo e do budismo, eles reverenciam deidades como Krishna ou Kali, e visitam templos, mesquitas e santuários à beira das estradas — mas apenas como símbolos auxiliares ao longo do caminho para a iluminação, e não como um fim em si mesmos.

O objetivo é a descoberta do conhecimento divino interior: o “Pássaro Desconhecido”, “O Homem de Ouro” ou o “Homem do Coração” — *Moner Manush* —, um ideal que segundo eles vive no corpo de todo homem, mas que pode levar uma vida para ser descoberto. Assim, eles rejeitam a autoridade

dos brâmanes e a utilidade dos rituais religiosos, enquanto alguns — embora não todos — bauls se aproximam de uma forma de ateísmo, negando a existência de uma deidade transcendental, buscando em vez disso a verdade última no mundo físico presente, em todo corpo humano e em todo coração humano. Para os bauls o homem é a medida final.

O quase ateísmo e humanismo desses filósofos cantores não é de modo algum um distanciamento novo do pensamento indiano, e data ao menos da escola cética e materialista charvaka, do século VI a.C., que rejeitava a ideia de Deus e professava que nenhuma criatura viva era imortal. A Índia antiga na verdade tem uma literatura ateia e agnóstica maior que a de qualquer civilização clássica, e uma tradição indiana de ambivalência perante a eternidade pode ser traçada até o *Rig veda*, que privilegia em seu cerne a ideia da incerteza sobre o divino. “Quem de fato sabe?”, ele pergunta. “Quem aqui pode proclamá-lo? Por que se produziu? Por que a criação? Talvez tenha se formado, talvez não. Quem a observa desde o alto dos céus, somente ele sabe — ou talvez não saiba.” A mistura estranha de espiritualidade e ceticismo da filosofia baul tem raízes em uma vertente muito antiga do pensamento agnóstico hindu.

Na busca desse caminho, os bauls desafiam distinções de casta e de religião. Os bauls podem ter qualquer origem, e eles transpõem as fronteiras do hinduísmo e do islã. A música dos “trovadores de Deus” reflete o desassossego impulsivo e o amor pela estrada:

*O Espelho do céu
Reflete minha alma.
Baul da estrada,
Baul, meu coração,
O que o amarra
Ao canto do quarto?
À medida que a tempestade se revira
Em sua cabana em desintegração,
A água sobe sobre sua cama.
Seu acolchoado maltrapilho
Flutua na inundação,
Seu abrigo desaba.
Baul da estrada,
Baul, meu coração,
O que o amarra
Ao canto do quarto?*

Viajando de aldeia em aldeia, sem possuir nada a não ser uma túnica de retalhos multicoloridos conhecida como *alkhalla*, eles se sentam em lojas de chá e sob figueiras à beira de estradas, nos compartimentos de trens e em pontos de ônibus de vilarejos, cantando suas baladas de amor e misticismo, loucura divina e irmandade universal, e sobre o objetivo do mahasukha, o grande êxtase do vazio, para reuniões de fazendeiros e aldeões bengalis comuns.

Eles quebram o ritmo da vida rural, convocando sentimentos íntimos e cortejando e consolando a plateia com poesia e canções, em vez de intimidá-los com sermões e discursos. Cantam sobre o desejo e a devoção, o êxtase e a loucura; sobre a vida como um rio e o corpo como um barco. Cantam sobre o

amor louco de Radha pelo esquivo Krishna, o indivíduo como o amante enlouquecido e o divino como o amado inatingível. Eles lembram os ouvintes sobre a natureza transitória da vida, e os encorajam a renunciar às divisões e ódios do mundo, desafiando-os a encararem a si mesmos. O conhecimento interior, ensinam, é adquirido não por meio do poder sobre os outros, mas sobre o ego.

Uma vez por ano os bauls deixam suas perambulações e convergem para Kenduli, para o maior festival do ano. É a maior reunião de cantores e tantristas do sul da Ásia. Para chegar lá, voei de Calcutá e peguei um trem para Shantiniketan, ao norte, determinado a ver o encontro com meus próprios olhos.

Mas primeiro eu tinha de encontrar Kanai Das Baul, amigo de Manisha.

Manisha havia me contado algo da história de Kanai quando eu estivera com ela no terreno de cremação de Tarapith.

Aos seis anos de idade, Kanai pegara sarampo e ficara cego. Seus pais — boias-frias — se desesperaram, não sabiam de que o filho viveria. Um dia, quando Kanai tinha dez anos, um guru baul de passagem ouviu o menino cantando enquanto se banhava entre os jacintos aquáticos do tanque da aldeia, ou *pukur*. Na Bengala, o *pukur* é para a vida de aldeia o que o gramado era para a Inglaterra medieval: o centro da vida rural, bem como a piscina, o tanque dos patos e a lavanderia comunitária. A voz de Kanai era aguda, triste e elegíaca, e o guru baul perguntou a seus pais se eles considerariam a possibilidade de ele levar o menino como aprendiz: “Depois que seus pais tiverem morrido”, ele disse, “você poderá se sustentar se deixar que o ensinemos a cantar”.

Assim, passados muitos anos, depois de uma terrível tragédia familiar, Kanai se lembrou das palavras do guru e saiu à sua procura. Juntou-se a ele na estrada, aprendeu as canções e se tornou um dos cantores mais celebrados entre os bauls.

Então, após a morte de seu guru, Kanai foi morar no terreno de cremação de Tarapith, onde Manisha, Tapan Sadhu e alguns de seus amigos o ajudaram a arranjar um casamento com uma jovem viúva que cuidava dos sapatos dos visitantes.

Kanai, Manisha me contou, havia chegado ao Kenduli Mela alguns dias antes de mim e se reunira a um grupo de bauls itinerantes. Eles todos estavam em uma pequena casa junto do bazar principal; para chegar lá era preciso deixar os banhistas que se lavavam nas margens do Ajoy e atravessar a confusão habitual dos festivais religiosos indianos: crianças de rua vendendo balões e guirlandas de cravos; uma contorcionista e um homem santo pedindo esmolas; um grupo de sadhus naga nus discutindo; uma deusa serpente sibilando e suas acompanhantes; fileiras de carros de boi carregados com imagens de gesso da deusa Durga; pedintes e mendigos; um homem vendendo algodão-doce cor-de-rosa acompanhado de um estrépito de cordas de Bollywood que emergiam de um imenso alto-falante também cor-de-rosa preso à máquina de fabricar o algodão. Ao longo de todo o acampamento, *akharas*, ou mosteiros, rivais, de diferentes gurus bauls, haviam sido construídos, intercalados com templos sob tendas, cheios de ídolos fortemente iluminados, constelações de lamparinas de argila e chamas de cânfora piscando em meio a bafejos de incenso de sândalo preenchendo a vasta, quente e poeirenta escuridão bengali.

Quando encontrei a casa — uma cabana bengali simples, sem mobília — estava escuro e os bauls de Kanai se encontravam entregues ao canto. Eles tinham espalhado palha no piso e estavam sentados no chão formando um círculo em torno do fogo, de pernas cruzadas, interrompendo a cantoria somente para passar um cachimbo de *ganja* um para o outro.

Eles eram seis: o próprio Kanai, um homem magro, delicado e cheio de si com cerca de cinquenta anos, com uma barba grisalha esparsa e um par de pequenos címbalos na mão. A seu lado, um velho baul extraordinariamente belo, Debdas, grande amigo e companheiro de viagem de Kanai, cantava com um tambor *dugi* em uma das mãos e uma *ektara* na outra. Tinha os cabelos soltos, da mesma forma que seu grande leque de barba cinza, e chacoalhava uma corrente de sinos de cobre presa ao dedão do pé direito.

Diante deles estava outro dos cantores bauls mais celebrados da Bengala, Paban Das Baul, ladeado por sua *khepi*, ou parceira baul, Mimlu Sem, e suas duas irmãs mais novas. Paban era uma figura ágil, atraente e hiperativa próximo dos quarenta anos, com lábios cheios, um topete de cabelo fibroso mesclado de preto e grisalho, um cavanhaque curto e suíças espessas. Ele tocava um pequeno *dotara* de duas cordas e dominava o grupo tanto pela pura energia maníaca de sua apresentação quanto por seu canto: “Nunca mergulhe no rio da luxúria”, ele cantou com sua voz rica, aveludada, “pois você não vai alcançar a margem”.

*É um rio sem margens,
Devastado por tufões,
E a correnteza é forte.
Somente os que são mestres
Das cinco rasas, os sucos do amor,
Conhecem o jogo das marés.
Seus barcos não afundam.
Impelidos pelos remos do Amor,
Eles remam com força corrente acima.*

Os três homens — Kanai, Debdas e Paban — eram velhos amigos, e à medida que a música ganhava ritmo, eles trocavam versos e canções, de modo que, quando um deles fazia uma pergunta filosófica, o outro a respondia: um simpósio em canções. Paban cantou um verso de uma canção folclórica tradicional bengali sobre seu desejo de visitar a casa de Krishna:

*O pavão grita —
Oh, quem vai me mostrar o caminho para Vrindavan?
Ele ergue a cauda e grita:
Krishna! Krishna!*

Kanai então respondeu com um verso que lembrava a Paban que o único lugar adequado à peregrinação para um baul era o coração humano:

*Oh, meus ouvidos surdos e olhos cegos!
Como vou me livrar um dia desse desejo*

*De te encontrar, exceto em minha própria alma?
Se você quiser ir para Vrindavan,
Olhe primeiro para seu coração...*

“Quem sabe se os deuses existem?”, cantou Debdas, apoiando Kanai.

*Você pode encontrá-los nos céus?
Ou no Himalaia?
Na terra, ou no ar?
Deus não pode ser encontrado em lugar algum,
A não ser no coração de quem busca a Verdade.*

As vozes dos três homens eram perfeitamente complementares: a de Paban, vibrante e velada, alternando anseio e sensualidade; a de Debda, de um bom tenor; a de Kanai, mais macia, mais vulnerável, suave e aguda — por vezes quase um falsete —, com uma clareza agradável, como de uma flauta. Enquanto cantava, Paban tamborilava um *khomok* de mão ou batia forte em um *dubki*, espécie de tamborim pequeno, rústico. Kanai, em contrapartida, cantava invariavelmente com os olhos azuis cegos fixados estaticamente no alto, fitando os céus. Às vezes, Paban cutucava seu queixo e o provocava: “Não me dê esse sorriso malvado, Kanai...”.

As canções todas se baseavam no mundo e nas imagens da aldeia bengali, e continham parábolas que todos podiam compreender: o corpo, cantou Paban, é como um vaso de barro; a alma humana, a água do amor. O conhecimento interior encontrado com a ajuda do guru acende o vaso e cozinha a argila, pois um vaso não queimado não pode conter água. Outras canções eram salpicadas com imagens prontamente compreensíveis de barcos e redes, arrozais, tanques de peixes e a loja da aldeia:

*Corte os talos de arroz,
Oh, irmão que cultiva o arroz.
Corte um maço
Antes de começarem a cheirar
Apodrecidos como seu corpo
Sem um coração vivo.
Venda sua mercadoria, meu irmão lojista,
Enquanto o mercado está animado,
Quando o sol esmaece
E os fregueses partem,
A sua loja é um lugar solitário...*

Mais tarde, depois do jantar, Paban e os demais bauls saíram para ouvir um baul rival que se apresentava no mercado de Kenduli, deixando Kanai a sós, sentado de pernas cruzadas sobre o tapete, cantando com suavidade. Sentei-me a seu lado e lhe perguntei o que ele fazia.

“Vou lhe contar como lembro das canções”, ele disse. “Sou cego, de modo que não posso ler ou escrever os versos. Em vez disso, quando estou sozinho, cantarolo alguns compassos e repito as canções

para mim mesmo como uma forma de ajuda para memorizá-las. É ao repeti-las que me lembro delas.”

Kanai sorriu. “Existem algumas vantagens em ser cego”, disse. “Sou capaz de aprender canções com muito mais rapidez que outras pessoas, e pego as melodias com muita facilidade. Debdas diz que eu vejo com os ouvidos. Quando ele esquece, tenho de lembrá-lo, ainda que se trate de uma canção que ele tenha me ensinado originalmente, ou, às vezes, uma que ele próprio tenha composto.”

A pedido de Kanai, acendi-lhe um cigarro e conversamos sobre sua infância, enquanto ele preenchia o breve retrato de sua vida que Manisha havia delineado para mim.

“Nasci na aldeia de Tetulia”, ele disse, recostando e soltando a fumaça com prazer, “não longe daqui, perto de Birbhum. Nasci com olhos que podiam ver, mas perdi a visão quando peguei sarampo, antes de fazer um ano. Quem sabe? Talvez eu tenha feito algo errado em uma vida passada para ser punido assim.

“Meu pai não tinha terras próprias, portanto costumava trabalhar durante a colheita e a semeadura para o *zamindar* local. O senhor lhe deu uma pequena casa, e ao final ele acabou se tornando dono dela. Eu tinha duas irmãs e um irmão, bem como catorze primos, e, num dado momento, chegamos a ter 23 pessoas morando na casa, de modo que dormíamos em turnos. Todos os meus tios eram boias-frias também, exceto um, que era tecelão de seda: todos os dias ele ia para a casa senhorial do *zamindar*, onde ficavam as rocas. O *zamindar* cuidava da aldeia e nos tratava como se fôssemos uma extensão de sua família. Ele empregava todos na aldeia, nos campos ou no negócio da seda. Era um homem bom, mas não havia muito dinheiro — as coisas sempre foram bem apertadas para nós.

“Eu tinha dez anos quando meu irmão foi morto em um acidente que envolveu um carro de boi muito carregado, e onze quando meu pai morreu também, de um ataque de asma. Fiquei com a responsabilidade de alimentar minhas duas irmãs. Eram meninas em fase de crescimento e precisavam de comida. No início não foi muito difícil. Uma vez que aprendi a mendigar com meus amigos, de porta em porta, descobri que não era difícil conseguir o bastante para encher o estômago. Éramos amados e cuidados: bastava eu dizer “Estou com fome” e alguém me alimentava. A porta do pobre está sempre aberta — somente as portas dos ricos se fecham quando você se aproxima. Se as pessoas da aldeia ouviam que outra família estava passando por dificuldades, elas sempre lhe davam arroz ou esterco de vaca como combustível.

“Eu costumava sair de manhã com meu bastão e minha cuia, assumindo o nome de Hari [Krishna], e voltava para o almoço. O que eu juntava nós partilhávamos e comíamos. As pessoas conheciam a família e sabiam o que havia nos acontecido. Tinham pena de nós e, embora também fossem muito pobres, elas sempre nos davam alguma coisa: uma rupia, ou um pouco de arroz e verduras. Os problemas só começaram quando uma de minhas irmãs estava pronta para casar.

“Eu tinha quinze anos e comecei a falar com possíveis noivos, mas desde o começo ficou claro que não seria fácil. Algumas pessoas da aldeia achavam que éramos amaldiçoados por causa da má sorte que nos atingira — primeiro, minha cegueira, depois as duas mortes em rápida sucessão. Outros consideravam minha proposta, mas exigiam dotes que eu sabia que jamais poderia pagar. Fiquei cada vez mais deprimido e, sem perceber, devo ter transmitido isso a minha irmã. Um dia eu estava na casa de um amigo tomando chá quando alguém me disse que eu deveria ir para casa imediatamente. Ao voltar descobri que minha irmã havia se suicidado. Eu não fazia ideia de que ela estava pensando nisso:

ela deve ter pensado que era um peso excessivo para mim, e que não poderíamos custear o casamento. Seja qual for a razão, ela se enforcou em uma viga do teto de um dos quartos.

“Depois da morte de meu pai e de meu irmão, o acontecimento me deixou louco de pesar: eu estava transtornado e me culpava. Fiquei em casa durante semanas e depois decidi que não podia mais permanecer na aldeia; tinha de encontrar uma nova vida. Foi quando me lembrei de Gyananand Sadhu, o guru baul que me ouvira cantar enquanto eu me banhava no *pukur* quando era menino. Eu tinha gostado de como ele cantava tanto quanto ele gostara da minha voz. Sabia que o *ashram* dele ficava perto de Rampurhat, de modo que decidi procurá-lo para ver se ele me tomaria como discípulo, seu *chela*.

“Minha mãe e minha outra irmã ficaram furiosas com minha decisão. Elas disseram: ‘Para onde você vai? Você não se importa conosco?’. Fiquei muito triste em deixá-las dessa maneira, mas sentia que precisava fazê-lo para que a família sobrevivesse. Sempre fui muito religioso, mas não se tratava apenas disso; parecia também uma decisão prática. Um cego não pode ser fazendeiro, mas pode ser cantor.

“Desde menino eu colecionava canções sagradas *bhajans*, e durante toda a infância costumava cantar as canções dos bauls, e o *shyama Kali sangeet* dos sadhus tantristas, batendo nos raios das rodas do carro de boi de meu pai com um bastão, como se fosse um tambor. Como eu tinha uma boa voz, os sadhus e os bauls gostavam de mim, e todos os aldeões se reuniam à minha volta quando eu cantava; mas foram as canções propriamente ditas que me levaram à vida de cantor. Eu disse a mim mesmo que meu canto seria minha forma de devoção, meu sadhana, e pus a alma nisso. Dessa forma poderia viver a vida do coração — e também juntar dinheiro e mandá-lo para minha mãe e minha irmã. Naquele momento, quando minha sorte estava em seu ponto mais baixo, a capacidade de cantar me salvou.

“Era a estação das chuvas. Peguei um ônibus para Tarapith, troquei de ônibus lá, e tarde da noite cheguei a Mallarpur, perto de Rampurhat, onde ficava o *ashram* de Gyananand Sadhu. Chovia muito forte e como era tarde não havia ninguém a quem eu pudesse perguntar o caminho. Quando desci do ônibus, a água estava na altura do tornozelo. Enquanto eu caminhava na direção que o motorista tinha me apontado, em frente, pela estrada, a água subiu até minhas coxas. Não havia ninguém por perto que pudesse ajudar e não havia nada a fazer a não ser seguir adiante, mesmo com a água chegando à minha cintura e a tempestade rugindo sobre minha cabeça.

“Mas persisti, e, a despeito do medo, a estrada se revelou ser a certa. Subindo por uma pequena elevação, alcancei terreno seco. Pouco depois cheguei ao portão do *ashram*. Estava encharcado, no meio da noite, e esperava que me mandassem embora. Mas, em vez disso, o *chowkidar* me levou direto à presença de Gyananand. No momento em que me viu, ele disse: ‘Estive esperando por você. Sempre soube que o menino do *pukur* viria a mim mais cedo ou mais tarde’. Ele me acolheu calorosamente, me deu comida e roupas secas e me tomou como seu *chela*. Fiquei lá durante sete anos, perambulando na estação seca e ficando com Gyananand em seu *akhara* durante as chuvas. Ele ajudava minha mãe e minha irmã, me dava dinheiro para que eu o levasse para elas.

“Eu me juntei aos bauls em parte porque parecia ser o único modo de ganhar a vida. Mas meu guru cedo me ensinou que há coisas muito mais importantes do que sobreviver, ou fazer dinheiro, ou ter prazeres materiais. Ainda sou muito pobre, mas, graças às lições de meu guru, minha alma é rica. Ele me ensinou a buscar o conhecimento interior e a inspirar nossa gente a buscá-lo também. Ele

recomendou que eu me concentrasse no canto e não me encorajou a assumir o caminho do iogue tantrista, embora eu tenha adquirido bastante conhecimento sobre ele dos outros sadhus e bauls ao longo dos anos.”

“É uma boa vida?”

“É a melhor das vidas”, disse Kanai sem hesitar. “O mundo é minha casa. Nós, bauls, podemos andar por qualquer lugar e somos bem-vindos em qualquer lugar. Quando você caminha, é livre das preocupações da vida comum, do aprisionamento de se enraizar no mesmo lugar. Não posso me queixar. Longe disso — me sinto frequentemente em estado de felicidade.”

“Mas você não sente falta de casa? Você não se cansa da estrada?”

“Quando você se torna baul, tem de deixar a família, e durante doze anos tem de perambular por regiões estranhas, onde não tenha parentes. Há um ditado: ‘Nenhum baul deve morar sob a mesma árvore por mais de três dias’. No início você se sente sozinho, desorientado. Mas as pessoas sempre sentem prazer em ver os bauls: quando os aldeões veem nossas túnicas coloridas, eles gritam: ‘Veja, os loucos estão chegando! Podemos tirar o dia livre e ter alguma diversão!’.

“Por onde passamos, as pessoas param o que estão fazendo e vêm nos ouvir. Eles trazem peixes dos tanques e cozinham arroz e *dal* para nós, e enquanto isso cantamos e os ensinamos. Procuramos retribuir parte do amor que recebemos, reconciliar as pessoas e lhes oferecer paz e conforto. Procuramos ajudá-las em suas dificuldades e mostrar-lhes o caminho para a descoberta do Homem do Coração.”

“Como vocês fazem isso?”, perguntei.

“Com nossas canções”, disse Kanai. “Para nós as canções são fonte tanto de amor quanto de conhecimento. Nós desafiamos os ricos e arrogantes e fazemos observações sarcásticas sobre os brâmanes. Cantamos contra as castas e contra a injustiça. Dizemos às pessoas que Deus não está no templo ou no Himalaia, nem nos céus nem na terra ou no ar. Ensinamos que Krishna era apenas um homem. Em essência, o que era especial nele existe em mim agora. O que está no cosmo está em nosso corpo, o que não existe no corpo não existe no cosmo. Tudo está no interior — a verdade fica no interior. Se é assim, por que se preocupar em ir à mesquita ou ao templo? Portanto, para os bauls um templo ou um santuário tem pouco valor: é apenas uma maneira de os sacerdotes ganharem dinheiro e, assim, enganarem as pessoas. O corpo é o verdadeiro templo, a verdadeira mesquita, a verdadeira igreja.”

“Mas de que modo?”

“Acreditamos que o caminho para Deus não está nos rituais, mas em uma vida simples, caminhando pelo país a pé e fazendo o que o guru diz. O prazer de andar a pé por estradas desconhecidas nos aproxima de Deus. Aprendemos a reconhecer o divino em todo lugar — mesmo nas rochas. Aprendemos também que a música e a dança são caminhos para se descobrir a Ave Desconhecida. Aprendemos a compreender que Deus é a forma mais pura de felicidade — de completa felicidade.”

Kanai sacudiu os longos *dreadlocks* cinza. “Não há ciúme nesta vida”, ele disse. “Nem brâmane nem dalit, nem hindu nem muçulmano. Onde eu estiver, estarei em casa.”

“Há muitos anos perambulo pelas estradas da Bengala, passando o tempo das chuvas com meu guru e, depois que ele morreu, no terreno de cremações de Tarapith. Algumas vezes, quando me cansei de andar, trabalhei nos trens entre Calcutá e Shantiniketan. Foi assim que encontrei Debda pela primeira

vez.”

“Em um trem?”

“Ele tinha apenas dezesseis anos”, disse Kanai, “e acabara de fugir de casa. Era da família de um pandit e tivera uma infância em que não precisava pedir nada. Mas depois foi mandado embora por se misturar com muçulmanos e bauls, e era inocente em relação às coisas do mundo. Ele tinha uma *ektara*, mas naquela altura conhecia poucas canções. Embora eu fosse cego, e ele pudesse enxergar, fui eu que lhe ensinei a sobreviver, e também as palavras das canções dos bauls. Embora venhamos de mundos diferentes, a estrada nos uniu e nos tornamos amigos inseparáveis.”

Kanai sorriu. “Mas eu não deveria lhe contar essa história”, disse. “Você deve pedir que ele lhe conte.”

Assim dizendo, sem se mexer, Kanai voltou a cantarolar para si, lembrando e repetindo as palavras:

*Você e eu estamos ligados,
No lótus de seis pétalas do coração.
Existe mel nessa flor, o néctar da lua,
Doce como o dardo de Kama.
Através do jardim da emoção,
Corre um rio tempestuoso.
Em suas margens estamos ligados,
No lótus de seis pétalas do coração.*

Era quase meia-noite quando Debda se juntou a nós.

Ele e Paban voltaram do concerto animados, e, enquanto copos de rum Old Monk e cachimbos de *ganja* passavam pelo recinto, a música recomeçou e levou algum tempo antes que eu pudesse encontrar Debdas sozinho e perguntar-lhe como ele se juntara a Kanai. Em dado momento, quando Paban saiu para outro concerto tarde da noite no *akhara* de um amigo, Debdas se recostou e contou a história de como ele e Kanai se encontraram pela primeira vez. Enquanto falava, Kanai de vez em quando o interrompia, ou corrigia a versão de Debdas sobre os acontecimentos.

“Por muitos anos fui os olhos de Kanai e ele a minha voz”, disse Debdas, tragando o *chillum* e exalando uma grande nuvem de fumaça de *ganja* aromatizada. “Ele me ensinou tudo: como rejeitar a roupagem exterior da religião e mergulhar fundo no oceano do coração. Ele é um amigo, um professor, um irmão, um guru. Ele é minha memória. Ele é tudo para mim.”

“E Debdas é meus olhos, meu ajudante, meu aluno, meu companheiro de viagem e meu amigo”, disse Kanai, batendo no coração.

“Viajamos juntos pelas estradas há muitos anos”, disse Debdas.

“Pushkar, Varanasi, Pondicherry...”

“Allahabad, Hardwar, Gangotri...”

“Sempre de mãos dadas. Ao longo dos anos nos tornamos muito próximos” — ele ergueu dois dedos — “assim. *Chelo*, Kanai!”

“Somos ligados pelo umbigo”, disse Kanai, fazendo um gesto na direção da barriga. “Quando Sri Chaitanya Mahaprabhu, o Louco dos Loucos, foi a Keshava Bharati, que o iniciara como sanyasi, ele

disse a seu amigo: ‘Dê-me o mundo’. Keshava Bharati perguntou: ‘Que mundos posso lhe dar?’. Chaitanya respondeu: ‘Os mesmos que lhe dei’. Nós somos assim, Debdas e eu...”

“Às vezes sou o guru de Kanai”, disse Debdas. “E às vezes Kanai é meu guru. Ele me faz até lembrar minhas próprias canções.”

Pedi a Debdas que me contasse sobre sua infância e como ele encontrara o amigo, e dando outra baforada no *chillum* ele começou sua história.

“Nasci em uma aldeia a cerca de 25 quilômetros da de Kanai, não muito longe de Tarapith”, ele disse, exalando outra grande nuvem de fumaça, passando o *chillum* para os dedos expectantes de Kanai e ajudando o amigo a levá-lo à boca. “Mas éramos de origens muito diferentes. Meu pai era um *purohit*, o brâmane do templo de Kali da aldeia. Meu pai e eu sempre tivemos valores muito diferentes. Ele era obcecado por seus ídolos e sua corte de pujas. Eu também era devoto, mas nunca abracei a religião ritualística. Eu não sabia o que havia, ou não havia, na peça de pedra do santuário do templo de meu pai: como saberia? Como pode alguém saber? Para mim, desde bem jovem, minhas companhias sempre foram mais importantes que os ídolos ou rituais, status ou conforto material.

“Meu melhor amigo era um garoto muçulmano, Anwar. Seu pai fazia cigarros *beedi* do outro lado da aldeia. Meu pai fumava os *beedis*, mas antes de acendê-los ele sempre os encostava em excremento de vaca para purificá-los. Ele me pressionava para que não me misturasse tanto, e se eu bebesse água em uma casa muçulmana, ele fazia com que eu tomasse um banho antes de me deixar entrar em casa. Havia uma casa de alguns *sadhus bairagi* na aldeia que cantavam canções bauls belíssimas e *bhajans* Krishna, e meu pai também não gostava que eu fosse lá. Cheguei a compartilhar cigarros com os *doms* [intocáveis] que operavam o terreno de cremação. Mesmo quando era muito jovem, tinha a mente cheia de dúvidas sobre todos os limites e restrições que meu pai achava tão importantes.

“Foram as canções dos bauls que me atraíram para seu caminho. Em nossa localidade vivia o grande cantor Sudhir Das Baul. Um dia, o diretor da escola o convidou para que cantasse para nós na festa de Saraswati Puja. Eu tinha treze ou catorze anos, e naquele instante meu coração se perdeu pela música dele! Sua voz e sua disposição faziam com que ele levasse uma *rasa* à sua essência.”

“Oh, ele era maravilhoso”, interrompeu Kanai, curvando-se para a frente, com os olhos cegos voltados para o alto e as mãos entrelaçadas. “Que voz!”

“Depois de ouvi-lo”, disse Debdas, “decidi me tornar baul e cantar as canções de Krishna. Passado algum tempo, fui visitá-lo em sua casa e lhe disse que queria aprender música. Sudhur disse: ‘Se você quer se tornar baul, deve comparecer ao grande festival em Kenduli’. Ele o chamava de ‘o grande festival dos Iluminados’. Ele me disse a data — é sempre no meio ou perto do final de janeiro — e prometeu que me levaria.

“Eu sabia que minha família jamais permitiria, de modo que, quando chegou o dia, escalei as paredes de casa e fugi sem dizer a ninguém para onde iria. Tinha combinado de encontrar Sudhir na estação a tempo de tomar o trem das quatro da manhã para Shantiniketan. Lá, da estação, fomos a pé para a *mela*.

“A *mela* superou meus sonhos: você poderá ver com os próprios olhos. A atmosfera era magnífica —

a música, a dança, o enlevo, as matajis pondo óleo de cabelo nos babajis, a intoxicação dos loucos, a alegria, a liberdade... Imergi na vida pura daqueles bauls e compreendi pela primeira vez o verdadeiro prazer de viver. Tive vontade de percorrer o mundo e de escapar da vida de aldeia.”

“E você nunca disse a seus pais onde estava?”

Kanai riu.

“Espere”, disse Debdas, sorrindo. “Vamos chegar lá.”

“Durante quatro dias percorri as alas do festival, mais feliz do que nunca, encontrando os bauls e aprendendo suas canções. No quarto dia, quando todos começaram a arrumar as bagagens, perguntei a Sudhir Das: ‘O que faço agora?’. Eu não tinha deixado nenhum recado para meus pais — nada. Ele me aconselhou a voltar para casa tranquilamente, e me levou de volta para o trem, segurando minha mão para me dar coragem. Nos separamos na estação e fui para casa. Mas eu estava com medo do que meu pai iria dizer, de modo que dei meia-volta e fui para a casa de meu amigo muçulmano, Anwar, e comi lá.

“A essa altura anoitecia, e foi somente depois que escureceu que por fim peguei o caminho para casa. Ninguém disse uma palavra quando entrei. Em silêncio, me lavei na bomba, mas quando estava entrando em casa meu pai me deteve e pediu que eu me sentasse no pátio. Minha mãe compreendeu o que estava para acontecer e me chamou para que eu fosse ter com ela na cozinha, mas nessa hora meu irmão mais velho, chefe de polícia da aldeia, obstruiu minha passagem. Ele gritou comigo, disse que eu havia desonrado a família e que eu não servia para nada, que só me misturava com muçulmanos e vagabundos. Ele disse que iria me ensinar uma lição que eu jamais esqueceria.

“Ele começou a me bater com seu *lathi*. Meu pai se juntou a ele, usando os chinelos de madeira. Por quase uma hora os dois me bateram — pareceu muito mais, naquela idade as coisas machucam mais —, até que por fim os vizinhos tiveram de vir e nos separar. Depois eles me chutaram do pátio para a rua. Fiquei lá sentado, trêmulo, chorando, sentindo dores por dentro e por fora. Havia vergões nas minhas costas, meu short estava rasgado e minha camisa estava coberta de sangue.”

“Seu pai realmente lhe deu uma boa surra”, disse Kanai, balançando a cabeça.

“Por algum tempo fiquei lá, e por fim me levantei e fui para a estação de trem. Me lavei na bomba que havia na plataforma. Sabia que ia me meter em encrenca, mas jamais pensei que seria tão ruim. Eu tinha de pensar no que faria. Não tinha uma rupia no bolso, minhas roupas estavam rasgadas, era novembro e o ar estava gélido. Pensei intensa e profundamente. Enquanto pensava, um trem chegou resfolegando, seguia na direção de Howrah, saltei nele, sem nenhum plano especial, e por fim desci na junção de Burdwan. Fiquei sentado por muito tempo na plataforma, no escuro. Eu sabia que desejava me tornar baul, mas como chegaria lá? Como me alimentaria?

“Enquanto eu me encontrava ali sentado chegou outro trem, o Expresso Toofan, vindo de Vrindavan, a casa do Senhor Krishna. Eram onze e meia da noite. Enquanto eu estava sentado na plataforma mal iluminada, um pequeno grupo de bauls e sadhus desceu do trem, carregando instrumentos musicais, e eles se acomodaram perto de mim. Um deles era muito velho — devia ter ao menos noventa anos. Ele me viu sentado lá com sangue na roupa e um olho preto, aproximou-se e disse: ‘Você fugiu de casa, não é?’. Ele pediu que eu lhe trouxesse um pouco de água, o que fiz. Em seguida ele disse: ‘Você deve estar com fome’. Assim, ele me deu um *chapatti* de seu almoço e dividiu

seu *dal* comigo, e enquanto comíamos lhe contei toda a história.

“Ele ouviu muito atento, e depois me disse que eu deveria pegar o Expresso Toofan de volta para Vrindavan, e, quando lá chegasse, o Senhor Krishna me ajudaria. Às duas da manhã o Expresso sinalizou que iria partir. Ele me ajudou a subir, me deu um cobertor e entregou sua propriedade mais preciosa, sua *ektara*. ‘Não se preocupe’, ele disse, ‘apenas toque a *ektara* e cante o nome de Krishna e você será cuidado.’

Assim, com a *ektara* na mão, e ainda usando a camisa e o short rasgado, subi e parti, distanciando-me da Bengala. Não comi de novo por quatro dias — não sabia mendigar, não falava híndi, não sabia tocar a *ektara*. Sabia somente as duas canções que havia aprendido em Kenduli e, delas, apenas um par de versos. Mas, quando cheguei a Vrindavan, ouvi dizer que havia comida para os pobres no Govind Mandir: estavam distribuindo pudim de arroz como *lungar* [esmola]. Assim, comi um pote atrás do outro, até saciar a fome. Em seguida desci para as margens do rio Yamuna e rezei, pedindo para ter a força de me tornar baul e nunca desistir, voltar para casa e me submeter ao meu pai. Com essa oração nos lábios, atirei meu colar sagrado no rio.

“Para mim, o gesto encerrou para sempre a identidade brâmane. No mesmo dia mudei meu nome. Eu era Dev Kumar Bhattacharyya — todo bengali sabe que este é um nome brâmane, com todos os privilégios associados a ele. Mas um baul deve se nomear como *Das* — escravo do Senhor —, de modo que me tornei simplesmente Debdas Baul. Os brâmanes haviam me rejeitado e eu os rejeitei, bem como rejeitei toda a noção horrível de castas e das divisões que ela cria. Eu queria me libertar de todo o sistema.

“Em seguida peguei o cobertor que o velho baul me dera e o cortei na forma de um *alkhalla*. Nesse traje, com a *ektara*, descobri que as pessoas sempre me davam um trocado se eu cantasse um *bhajan* de Krishna. Tinha apenas catorze anos e não sabia nada do mundo. De início, tive certeza de que cometera um erro. Mas era orgulhoso demais para recuar e aos poucos aprendi a sobreviver.

Fiquei em um recinto em um templo e vagava de santuário em santuário, de *akhara* em *akhara*, fazendo amizade com os outros sadhus e tentando aprender as palavras das canções que eles cantavam. Com o dinheiro que os peregrinos me davam comprei um caderno, em que anotava todas as palavras das canções que ouvia os bauls e os sadhus cantarem nas escadarias em Vrindavan. Minha mente estava completamente concentrada para que eu me tornasse baul; para mim, naquele estágio, Deus era a canção que eu cantava. Eu queria descobrir o que havia nas canções e como decodificar os significados obscuros.

“Passados dois anos, voltei para casa e tentei fazer as pazes com minha família. Quando entrei, minha mãe estava sentada bem à minha frente, no meio do pátio. Ela continuou sentada, olhando para mim como se eu fosse um fantasma. Eu a cumprimentei e lá de dentro veio a voz de meu pai, perguntando: ‘Quem está aí?’. Minha mãe disse: ‘É Debu’. Meu pai saiu e me olhou, espantado, sem palavras. Em seguida seu rosto se anuviou. ‘Você se tornou baul’, ele disse, com firmeza, mas sem ser rude. ‘Agora você tem de viver com eles. Não há lugar para um baul em minha casa.’ Em seguida, meu irmão voltou e começou a me ameaçar com consequências terríveis caso eu não partisse. Minha mãe e minha irmã choravam, e eu chorava por dentro, mas estava apavorado demais para abraçá-las ou até mesmo dizer adeus. A cena toda durou menos de uma hora, talvez menos que isso. Nunca mais os vi.

“Exatamente como havia feito dois anos antes, caminhei pela estrada para a estação e peguei o primeiro trem que chegou. Eu me sentia péssimo — foi um dos piores momentos de minha vida. O trem partiu e fiquei olhando pela janela, sentindo vontade de me atirar do trem no rio. Mas então aconteceu uma coisa extraordinária. Passados alguns minutos, ouvi um canto vindo de mais adiante no trem. Eram Paban, seu irmão e seu pai, e, com eles, em outro vagão, Sudhir Das, o baul que havia me levado para Kanduli e, com ele, estava Kanai.

“Eu conhecia a família de Paban desde menino, pois moravam na aldeia vizinha, e eles ficaram muito surpresos de me ver vivendo como baul e usando o *alkhala*. Mas eles me abraçaram e cuidaram de mim, e Kanai começou a me ensinar canções. Começamos a cantar juntos nos trens e a dormir na plataforma das estações. Estávamos sempre em movimento — de trem em trem, de festival em festival. Eu me sentia muito feliz, em parte porque estava de volta à Bengala — os bengalis entendem nossos modos e amam nossas canções — e em parte porque verdadeiramente gostava da liberdade dessa vida. Mas eu estava feliz principalmente porque Kanai e os outros me reconheceram como baul e fizeram de mim um amigo e companheiro. Esqueci a dor da rejeição da família e imergi na família dos bauls e na relação de afinidade com as canções. Kanai e eu estamos juntos desde então.

“Houve apenas um período em que eu o deixei por um tempo mais longo. Foi quando fiquei obcecado por viver sem comida, como os santos e iogues das histórias antigas. Esses santos controlavam todos os desejos e nunca comiam: viviam somente de ar. Eu queria saber se isso ainda era possível. Assim, saí sozinho e encontrei um *bel* — uma macieira — em uma floresta perto de uma lagoa: acreditamos que essas árvores são muito auspiciosas. Fiquei lá sentado de tanga e meditei durante dois anos, comendo cada vez menos até parar de comer completamente, fazendo um voto de que nenhum alimento passaria pelos meus lábios antes que eu atingisse meu objetivo e alcançasse a iluminação. Não sei como sobrevivi. Tinha *dreadlocks* emaranhados até os joelhos e fiquei lá sentado sem comer, sem fumar e sem beber nada a não ser água. Concentrei-me em meu interior, guardando as energias. Fiquei sentado assim durante duas monções e dois invernos frios.”

“Eu costumava visitá-lo”, disse Kanai. “Os aldeões sabiam onde ele estava e me conduziam pela floresta. Eles o chamavam de Bel-talar Babaji — o sadhu que fica sentado sob a macieira. Ele estava muito magro e fraco. Mal se mexia ou falava — somente frases muito curtas. Eu me angustiava porque achava que ele não sobreviveria, e me feria o fato de ele não comer. Eu lhe levei comida, mas ele se recusava a comer. Estava muito decidido.”

“Não sei o que consegui com a penitência”, disse Debdas, “mas sei que minha mente esteve em paz como nunca. Meu cabelo estava emaranhado, porém os nós de meu coração foram desfeitos. A partir de certo ponto, parei de sentir fome. Estava quase sem desejos, para além dos sentidos. Foi quando comecei a alucinar. Não vivia mais em meu corpo — estava em algum lugar fora de mim, em um estado de êxtase e enlevo. Nunca senti nada parecido, antes ou depois.

“Então, em uma noite fria estrelada, por volta do período de Makar Sakranti, me senti subitamente perdido, como se minha mente tivesse por fim se destacado do corpo — como uma ave voando alto. Kanai me trouxe de volta.”

“O que você quer dizer?”

“Não percebi, mas tinha havido uma tempestade terrível. Kanai teve uma premonição de que eu

estava em apuros e saiu de Tarapith para ver se eu estava bem. Ele chegou de manhã cedo com um grupo de aldeões e me encontrou enfiado até o pescoço em uma poça de lama, profundamente adormecido. Todos pensaram que eu estava morto — e acho que quase estava. Kanai me levou para sua casa em Tarapith e cuidou de mim até que eu recobrasse a saúde.”

“O homem cego salvou o homem que conseguia ver”, disse Kanai, rindo para si mesmo. “Às vezes o louco e cego pode compreender as coisas melhor e com mais clareza que o são e capaz de ver.”

“Os cegos nunca são enganados pelas aparências”, disse Debdas.

“Talvez”, disse Kanai, “somente os que não têm olhos capazes de ver podem ver através da sedução de maia e divisar a realidade pelo que ela é.”

Durante cinco dias segui Kanai e Debdas em torno da *mela* de Kenduli, enquanto Debdas segurava a mão de Kanai e o guiava.

Por todo o imenso acampamento, em todas as horas do dia e da noite, viam-se grupos de músicos irrompendo em canções. Às vezes, elas eram parte de um concerto formal: o governo do estado da Bengala havia montado um pequeno palco em homenagem ao célebre poeta da corte de Kenduli, Joydeb, o autor do século XII do grande poema sânscrito sobre os amores de Krishna, o *Gita Govinda*, e a cada noite grupos diferentes de bauls competiam para cantar o poema. Em geral, porém, a música era espontânea. Grupos de bauls começavam a cantar em volta de uma fogueira e logo se juntavam a eles velhos amigos não vistos desde o último festival.

Os bauls sempre se dispunham a falar sobre suas vidas canções e crenças, mas não estavam preparados para discutir em público as práticas sexuais esotéricas que cada guru ensina aos alunos quando os considera preparados. Essas práticas tântricas populares dos bauls, ou *sadhana*, são segredos bem guardados, mas incluem o controle da respiração e do orgasmo em ritos sexuais elaborados. Algumas envolvem sexo com mulheres menstruadas, que em suas canções eles chamam de “lua cheia na lua nova”. Ocasionalmente elas se combinam com a ingestão de uma bebida constituída de sêmen, sangue e secreções corporais — em uma firme declaração tântrica de zombaria das normas e tabus estabelecidos.

Kanai falou brevemente sobre a ioga sexual dos bauls, “beber néctar da lua”, explicando-a como um modo de despertar e controlar as energias eróticas latentes da base do corpo para trazê-las ao primeiro plano. Suas palavras me foram explicadas por outro recém-chegado ao festival: o escritor religioso Bhaskar Bhattacharyya, radicado em Delhi, que em certa época havia morado por um período prolongado com Kanai em Tarapith, e que pesquisara os costumes dos bauls com mais profundidade que todos os outros.

Os bauls, explicou Bhaskar, procuram canalizar os mistérios da sexualidade e do desejo sexual — a força emocional mais poderosa do corpo humano — como uma forma de alcançar e revelar a divindade do eu interior. “Eles o usam como uma espécie de foguete propulsor”, explicou. “Como um foguete que consome enormes quantidades de energia para romper o campo da gravidade, os bauls usam a ioga sexual tântrica como uma central de energia para conduzir a mente para fora da gravidade da vida cotidiana, para fazer o sexo não tão prazeroso quanto algo que se aproxima de uma experiência divina.

Porém o sexo é inútil se não for realizado com amor, e mesmo assim é apenas o começo de uma longa jornada. A verdadeira arte é como você aprende a usá-lo, como aprende a controlá-lo.”

Para os bauls, o exotismo sexual é parte de um conjunto mais amplo de práticas iogues que visam tornar a fisiologia sagrada do corpo flexível e coordenada, por meio do controle da respiração, da meditação, da postura e de exercícios como forma de abastecer e controlar energias e impulsos, aperfeiçoando o corpo para transformá-lo. “Para os bauls o corpo é a carruagem que pode levá-lo para o céu, na direção do sol”, disse Bhaskar.

Por essa razão, o casamento é muito importante para os bauls, e para ser um baul plenamente iniciado deve-se ter um parceiro com quem se pode executar o sadhana tântrico. Debdas na verdade se casou duas vezes. A primeira esposa era Radha Rani, a filha de seu guru, Sudhir Das, o baul que primeiro o acolheu em Kenduli. Com dezoito anos, ele estava no *akhara* de Sudhir Das quando pegou uma febre.

“Eu estava quase inconsciente e Radha Rani cuidou de mim”, contou Debdas. “Ela era linda e uma cantora maravilhosa. A armadilha estava armada: era como um jogo de futebol com apenas um gol. O que aconteceu, aconteceu. Eu estava tão doente que mal tinha noção do que se passava.”

“Ha!”, disse Kanai do outro lado do quarto.

“Fui capturado”, disse Debdas. “Completamente apaixonado.”

“Ele parecia um elefante intoxicado”, disse Kanai.

“Ah — ela era maravilhosa”, prosseguiu Debdas. “Eu queria me aliar a ela e viajar com ela pela Bengala, cantando. Mas ao final ficamos juntos somente por dois anos. Nosso amor azedou. As coisas se acumularam e um dia a bomba explodiu. Eu simplesmente fui embora. À época tínhamos um bebê de seis meses. Na vida, a felicidade e a tristeza andam juntas. A tristeza é parte da vida. Temos de encontrar a felicidade que existe por trás dela.”

Perguntei como ele havia encontrado a esposa atual.

“Muitos anos depois que entrei no *akhara* de Ramananda Das Goswami”, disse Debdas. “Passado um tempo lhe pedi que me desse orientações musicais e espirituais, e que me ensinasse o sadhana tântrico. Eu queria aprender a fechar a boca da serpente e ferver o leite do êxtase [fazer amor sem ejacular]. Meu guru respondeu: ‘Você está pedindo água, você tem um recipiente?’. Ele queria saber se eu tinha uma mulher. Respondi que era solteiro. Assim, ele disse: ‘Há uma garota conosco, Hari Dasi; por que você não se casa com ela para que eu ensine os dois?’. Concordei, e Hari Dasi e eu estamos juntos desde então. Ela me enriqueceu de muitas maneiras e foi meu caminho para nossas práticas secretas. Não posso lhe falar sobre nosso sadhana juntos — isso pode ser compartilhado somente por bauls iniciados que receberam a diksha —, mas posso lhe dizer que ela transformou minha vida.”

Kanai se casou mais tarde que Debdas, e foi Manisha Ma que o uniu à sua esposa. Quando Debdas estava no *akhara* de Ramananda Das Goswami, Kanai passou os intervalos entre as monções no terreno de cremação de Tarapith.

“Meus amigos no terreno de cremação se reuniram e decidiram que era chegada a hora de eu me casar”, disse Kanai. “Arati, que se tornou minha *khepi*, havia sido casada, mas seu marido tinha caído de uma árvore e ficara totalmente inválido. Ele costumava vir ao terreno de cremação em uma pequena carroça e cuidava dos sapatos na entrada. Depois que ele morreu, Arati assumiu seu trabalho e ficava

sentada à entrada com seu filho pequeno, sozinha no mundo. Manisha Ma disse que ela era muito jovem e precisava de um protetor: por que ela não se unia a Kanai? Todos os sadhus acharam a ideia boa, de modo que minha mãe veio, conheceu Arati e gostou dela. Minha mãe queria que alguém cuidasse de mim e que eu me assentasse na vida antes de ela morrer, e disse a Arati: ‘Cuide de meu filho — ele é cego, mas é um bom rapaz’.

“Segundo os shastras hindus você deve se casar apenas uma vez, e Arati havia sido casada. Assim, o *purobit* fez o que é costume em tais situações: ele me casou com uma bananeira e depois pus *sindhoor* na testa de Arati.

“Eu era completamente inocente quando me casei. Como poderia saber fazer o sapo dançar diante da serpente? Eu não enxergo! Por essa razão, meu guru Gyananand tinha me aconselhado a me concentrar no canto e não me envolver no sadhana tântrico. Portanto, nesse assunto, Arati foi minha guru.

“Nada aconteceu na primeira noite. Minha educação se deu uma semana depois, na nova casa que os sadhus me ajudaram a alugar. Ela foi uma boa professora e temos quatro filhos. Devo a felicidade a Manisha e aos outros sadhus de Tarapith: sem eles, eu jamais chegaria a esse plano da vida. E lhe digo — há muito amor naquele lugar.”

No último dia do festival de Kenduli, dei um passeio com Kanai pelo acampamento baul. Os frequentadores do festival estavam começando a desarmar as barracas e a voltar para a estrada. Por todo lado toldos de lona estavam sendo dobrados e carregados sobre carros de boi.

Somente dois velhos pareciam estar sentados imóveis. Perto do terreno de cremação de Kenduli, encontrei um casal baul, antigos amigos de Kanai. Os dois estavam sentados de pernas cruzadas sobre a saliência que se projetava de um pequeno templo de beira de estrada. Subhol Kapa e a esposa, Lalita, eram idosos, mas ainda cantavam canções baul para quem se importasse em parar e ouvi-los. Eles saudaram Kanai e ele nos apresentou.

“Tenho 83 anos”, disse Subhol, “e Lalita tem setenta. A idade nos impede de percorrer as estradas como fazíamos. Mas ainda podemos cantar e dançar, e ouvir os outros bauls. Lalita é uma boa cantora — muito melhor que eu. Nesses dias ando tão doente que, quando canto ou escuto Lalita, me esqueço da doença.”

“É verdade”, disse Lalita. “Quando canto me esqueço de todo o resto. Muitas vezes não canto para ninguém, apenas para mim mesma, para minha alma. Não poderia viver sem essa vida. Tenho necessidade de dançar e de cantar. Fico em êxtase quando canto.”

“É suficiente também para mim”, disse Kanai. “Não preciso de mais nada.”

“O canto ajuda a transcender a vida material”, explicou Subhol. “Ele nos leva a um plano espiritual diferente.”

“Quando um baul canta, ele se arrebatava tanto que começa a dançar”, disse Kanai. “A alegria e a felicidade que acompanham a música nos ajudam a encontrar Deus no interior de cada um de nós.”

“As canções dos bauls são minhas companheiras na velhice”, disse Subhol. “Cantamos juntos ou com outros bauls, como Debdas, Paban e Kanai, quando eles vêm para cá. Mas quando estou só pego meu

dubki e canto para mim mesmo para me fazer companhia.”

“Vocês costumavam percorrer as estradas juntos?”, perguntei.

“Éramos gente comum”, disse Lalita. “Somente depois de educar meus quatro filhos nos tornamos bauls juntos — cerca de vinte e cinco ou trinta anos atrás.”

“Mesmo antes disso costumávamos cantar”, disse Subhol, “mas depois que nos tornamos bauls passamos a ser bem recebidos em todos os lugares, com amor, afeto e respeito. Nossa vida ficou completa.”

“Durante dezoito anos andamos pelas estradas do país”, contou Lalita, “até ficarmos velhos demais para andar. Este templo era o *ashram* de meu guru. Agora que não podemos vagar mais, vivemos aqui ao modo baul, protegendo o corpo e mantendo o coração vivo.”

“Mas eu pensei que os bauls não acreditassem em templos.”

“Este templo serve apenas para atrair as pessoas”, explicou Subhol.

“Para nós, bauls, ele é somente um edifício”, disse Kanai. “Não tem nada a ver com deus.”

“Mas as pessoas vêm para cá e nos falam de seus problemas”, disse Subhol, “e então podemos lhes oferecer soluções.”

“Deus reside em tudo”, disse Lalita, olhando para o rio.

“Você tem de aprender a reconhecê-lo em todos os lugares”, disse Kanai. “Temos uma canção sobre isso. Gostaria de ouvi-la?”

“Muito”, eu disse.

Os velhos entraram em uma sala em uma lateral do santuário e voltaram alguns minutos depois, com Lalita trazendo um harmônio e Subhol, uma *ektara*. Lalita se acorou diante do harmônio e Subhol dedilhou algumas notas na *ektara*. Em seguida ele começou a cantar, enquanto Kanai fazia um contraponto agudo.

Minha alma chora,

Capturada pela armadilha da beleza,

Do que não tem forma.

Enquanto choro para mim,

Noite e dia,

A beleza reunida ante meus olhos,

Supera luas e sóis.

Quando olho as nuvens no céu,

Vejo sua beleza flutuando.

E o vejo caminhando sobre as estrelas,

Ardendo em meu coração.

Em pouco tempo, a despeito da idade e da fragilidade, Subhol estava balançando para a frente e para trás, saltando de uma perna para a outra, transportado pela música que cantava. Kanai e Lalita estavam sentados de pernas cruzadas, oscilando ao som da música, entregues à sua beleza. Quando ele terminou, os três se reuniram na saliência do templo, olhando em silêncio para o rio. Estava ficando tarde e o sol se punha sobre o rio Ajoy — o momento que os bengalis chamam *godhuli bela*, a hora do devaneio.

“Quando ouço esta música”, disse Lalita depois de alguns minutos, rompendo o silêncio, “não me importo se morrer amanhã. Ela faz tudo na vida parecer doce.”

“É verdade”, disse Subhol. “Graças a esta música vivemos a velhice numa grande paz.”

“Ela nos faz tão feliz”, disse Kanai, “que não lembramos do que é a tristeza.”

Glossário

AARTI	Oscilação cerimonial de uma lamparina diante da efígie de um deus como oferenda de luz durante um puja.
AGARBATTI	Bastões de incenso.
AHIMSA	Não violência, do sânscrito “não fazer mal”.
AKHARA	Comunidade ou mosteiro de homens santos (literalmente, “arena de lutas”).
AMAVASHYA	Noite sem lua.
APARIGRAHA	Termo jainista que significa a limitação de posses ao necessário ou importante. Um monge jainista não tem nenhuma posse a não ser uma escova, uma jarra de água e uma túnica.
APPAM	Inseto saltador ou panqueca de arroz do sul da Índia.
AP SARAS	As cortesãs e dançarinas dos deuses hindus; distribuidoras celestiais de gozo erótico.
ARTHA	Criação de riqueza.
ASHRAM	Lugar de retiro religioso; eremitério.
ATTA	Farinha.
AVATAR	Uma encarnação.
AZAZEEL	Satã.
BABAJI	Nome respeitoso para um sadhu.
BAKRI	Cabra.
BAIRAGI	Asceta vaishnavita.
BARAT	Procissão que leva o noivo para o casamento.
BAUL	Menestrel, asceta e homem santo bengali nômade.
BARELVI	Muçulmanos sunitas do sul da Ásia que rejeitam o islã reformista mais puritano dos wahabitas, salafis e deobandis e que abraçam o islã popular do culto sufista dos santos. O nome deriva de Maulana Raza Khan, de Bareilly que adotou uma forma liberal do islã sufista.
BEEDI	Cigarro indiano fino, enrolado manualmente em uma folha.
BHAJAN	Canção devocional hindu.
BHAKTI	Devoção, ou a prática de concentrar a devoção em uma deidade muito adorada.
BHANG	Marijuana.
BHOMIYAS	Heróis-mártires guerreiros do Rajastão que morrem tentando salvar gado roubado e que são, às vezes, deificados mais tarde.
BHOPA	Xamã, bardo e cantador de poemas épicos.
CARMA	Sorte ou destino.
CHAKRA	Roda ou disco sagrado.
CHARPOY	Cama armada com corda em que a população da Índia rural passa a maior parte da vida (literalmente, “quatro pernas”).
CHARVAKA	Sistema de filosofia indiana do hinduísmo que rejeitava uma deidade transcendental e adotava várias formas de ceticismo filosófico e indiferença religiosa enquanto abraçava a busca de riqueza e prazer nesta vida.
CHATURMASA	Pausa de quatro meses da monção, quando ascetas budistas, hindus e jainistas interrompem as perambulações e se reúnem em um lugar.
CHELA	Discípulo ou pupilo.
CHELO	Vamos!
CHOLI	Corpete indiano curto.
CHOWKIDAR	Guarda ou vigia.
CHUBA	Casaco tibetano que chega até os tornozelos.
CHU-ZHI	
GANG-DRUNG	Literalmente, “Quatro Rios, Seis Cordilheiras” — a resistência tibetana.
CRORE	Dez milhões (ou cem lakhs).
DACOIT	Fora da lei; membro de uma quadrilha de ladrões.
DAKINI	Deidade tântrica ou o servidor de uma deidade, corporificando energia. Literalmente (do sânscrito), “dançarino do céu”.
DAL	Prato feito de lentilhas; é acompanhado de arroz ou <i>chapattis</i> , um dos principais pratos indianos.
DALITS	Literalmente, “os oprimidos”. Abaixo da base da pirâmide de castas, antes conhecidos como “intocáveis”.
DANDA	Bastão.
DARGAH	Santuário sufista, geralmente construído sobre o túmulo de um santo.
DARMA	Dever, religião, virtude.
DARSHAN	Vislumbre, vista, em especial do ídolo de uma deidade em um templo, ou de um personagem santo ou ilustre.
DASTAN	Poema épico ou história oral do norte da Índia ou da Ásia Central, contado pelos apresentadores <i>dastan-go</i> .
DECÃO	Platô que cobre a maior parte do sul e do centro da Índia, contornado ao norte pelos Vindhya, e limitado a cada lado pelos Ghats Oriental e Ocidental.
DEOBANDIS	Muçulmanos sunitas influenciados pela forma puritana e em parte reformada do islã propagada pela madrassa de Deoband, ao norte de Delhi. No Paquistão, muitos deobandis abraçaram uma forma extrema de deobandismo influenciada pelo islã saudita wahabita.
DEVI	A grande deusa. Sinônimo de Shakti, o aspecto feminino do divino.

DEVADASI	Literalmente, “garotas escravas dos deuses”, dançarinas de templo, prostitutas e cortesãs entregues aos grandes templos hindus, em geral na infância, pelos pais.
DHAMMAL	Dança sufista extática ao som de tambores.
DHOTI	Sunga tradicional dos homens hindus.
DIGAMBARA	Jainistas “vestidos de céu” ou nus — uma das duas grandes seitas da fé jainista.
DIKSHA	Ritual de iniciação.
DOMS	Atendentes de funerais de intocáveis que manejam as piras nos terrenos de cremação.
DOSHAM	Infertunio marital.
DOTARA	Pequeno instrumento de duas cordas parecido com uma guitarra ou alaúde e popular entre os bauls.
DRAVIDIANO	Orador da família de línguas dravidianas do sul da Índia, frequentemente contrastada com o grupo de línguas indo-arianas do norte da Índia.
DRI	Iaque fêmea.
DUPATTA	Xale usado sobre os ombros com um <i>salwar-kameez</i> .
DURREE	Tapete.
EKTARA	Instrumento de uma só corda, popular entre os bauls.
FAKIR	Literalmente, “pobre”. Homem santo sufista, dervixe ou asceta muçulmano nômade.
FIRANGI	Estrangeiro.
GAGRA-CHOLI	Saia longa e blusa populares no norte da Índia, em especial no Rajastão rural.
GALI	Insulto.
GANJA	Marijuana.
GHAT	Escadaria que leva a um local de banho ou a um rio.
GHAZAL	Poema lírico de amor urdu ou persa do norte da Índia.
GHEE	Manteiga clarificada.
GOMPA	Mosteiro budista.
GUNDA	Assassino contratado.
GOPI	Ordeneira (no mito de Krishna).
GOPURA	Portão de entrada de templo cerimonial do sul da Índia, em geral de forma piramidal.
GUJAR	Casta de pastores do norte da Índia, em uma época basicamente nômades.
GULAB JAMUN	Pudim doce, xaroposo, perfumado com água de rosas.
GUNGROO	Sinos de tornozelo de dançarino.
HAVELI	Casa com pátio, ou mansão tradicional.
HENNA	Arbusto tropical cujas folhas são usadas como pigmento vermelho. Muito procurada na fronteira noroeste para tingir a barba dos homens da tribo pathan.
HOLI	O festival hindu de verão; a ocasião é habitualmente celebrada pelo espargimento de água colorida e o consumo de grande quantidade de haxixe e ópio.
HOMA	Fogo sacrificial ou prática de fazer oferendas em um fogo consagrado.
HOOKAH	Mangueira de água ou narguilé.
IOGUES NATH	Seita de místicos shaivitas com o corpo coberto de cinzas que inventaram a hatha ioga no século XII, e que afirmavam que seus exercícios e técnicas de respiração lhes davam poderes sobrenaturais.
’ISHQ	Amor.
JADOO	Magia.
JAGGERY	Açúcar não refinado.
JATAKAS	Conjunto de histórias e folclore que contam as encarnações anteriores do Buda.
JATI	Comunidade ou clã cujos membros são da mesma casta ou subcasta.
JINAS	“Os libertadores”. Também conhecidos como Tirthankaras, ou vadeadores. Os jainistas acreditam que esses ascetas heroicos mostraram o caminho para o nirvana, realizando a travessia espiritual através dos rios do sofrimento, e através dos oceanos da existência e renascimento, para criar um lugar de travessia entre o samsara — o mundo material ilusório — e a libertação.
JIVAN	Vida, espírito.
JYOT	Lamparina.
KALIMAH	O credo islâmico (literalmente, “a frase”). A afirmação da Kalimah é o primeiro dos cinco pilares do islã. A crença no significado da Kalimah é a característica primária que distingue um muçulmano. A frase é “Não há Deus a não ser Alá, e Maomé é seu profeta”.
KAMA	Desejo sexual.
KAR SEVAK	Voluntário/ativista do Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS), organização hindu de extrema direita.
KATHAKALI	Drama em dança do Kerala.
KAVU	Santuário hindu pequeno, geralmente rural, no Kerala.
KHADI	Tecido de algodão fiado em casa, em certa época associado aos seguidores de Mahatma Gandhi, agora parte do traje de políticos.
KHEPI	Mulher baul, parceira de um homem baul.
KHOMOK	O tambor tensionado dos bauls da Bengala. Tem uma cabeça de pele atravessada por uma corda, que passa através do corpo em forma de tambor e se prende a uma pequena alça de bronze. O <i>khomok</i> é tocado colocando-se o corpo do tambor debaixo do braço e tangendo-se a corda enquanto se puxa a alça de bronze, que tensiona a corda e a cabeça do tambor. Variações de tensão na corda produzem um som metálico.
KIRTAN	Literalmente, “cantando os louvores a Deus”, em geral em uma reunião devocional.
KUCHA	Informal, grosseiro.
KUFR	Infidelidade, descrença.
	“Virgem”, em sânscrito. Hoje a palavra frequentemente se refere à tradição de se venerar meninas pré-púberes como manifestações da

KUMARI	energia feminina divina ou Devi nos países do sul da Ásia.
KUMKUM	Pó vermelho (cinabre) emblemático do poder sexual de deusas, entregue às mulheres em templos e durante festivais.
LATHI	Bastão de bambu, normalmente usado pela polícia e <i>chowkidars</i> .
LINGAM	Símbolo fálico associado ao Senhor Shiva em seu papel como Criador Divino.
LOTA	Pequeno pote de água de cobre usado para abluções.
LUNGAR	Cozinha gratuita ou distribuição de esmolas de comida em um templo ou durante o festival religioso.
LUNGI	Tanga em estilo de sarongue; simplificação do <i>dhoti</i> .
MAIA	Ilusão.
MAHAYANA	Literalmente “grande veículo”, um dos dois ramos principais do budismo.
MAHASUKHA	O grande êxtase do vazio.
MALANG	Faquir, dervixe ou qalander nômade.
MANDALA	Círculo ou diagrama circular; representação simbólica do, e instrução sobre, o caminho da iluminação.
MATAJI	Monja digambara vestida de branco (literalmente, “mãe respeitada”).
MATH	Mosteiro.
MAULANA	Título para um líder religioso respeitado — literalmente, “Nosso Senhor”.
MAZAR	Literalmente (em árabe), “túmulo ou mausoléu”, mas em geral, na prática, o túmulo de um santo, e portanto um santuário sufista.
MEHNDI	Aplicação de desenhos de henna nas mãos, em geral em um casamento indiano.
MELA	Reunião, encontro, festival ou feira.
MIHRAB	Nicho de oração voltado na direção de Meca.
MOKSA	Iluminação ou libertação espiritual.
MUDRA	Gestos simbólicos ou rituais no hinduísmo, no budismo e na dança indiana.
MUNI	Monge ou monja jainista.
MURID	Discípulo.
MURTI	Imagem ou estátua.
NAAN	Pão cozido em um <i>tandoor</i> .
NAGA SADHUS	Seita de homens santos nus.
NAGASHWARAM	Oboé tâmil de tamanho grande.
NAMAZ	Orações muçulmanas, tradicionalmente oferecidas cinco vezes ao dia.
NAMASKAR	Palavras hindus de saudação (literalmente, “Eu me curvo diante do senhor”).
NAVRAS	As nove essências da estética hindu clássica.
NIRVANA	Iluminação, estado de revelação espiritual.
ORAN	Bosque sagrado protegido e dedicado a uma deidade no Rajastão.
PAAN	Iguaria e digestivo indiano. Consiste em uma folha dobrada que contém (entre outros ingredientes) noz de bétele, um estimulante leve.
PADMASANA	A posição de lótus.
PARAMATMA	Alma Suprema, ou <i>atman</i> absoluto na filosofia veda hindu.
PARIKRAMA	Circuito de peregrinação.
PASHTO	Língua do povo pashtun, da fronteira noroeste do Paquistão e do sul do Afeganistão.
PHAD	Longa narrativa pintada sobre tecido, que serve tanto como uma ilustração dos pontos altos de <i>A epopeia de Pabuji</i> quanto um templo portátil do deus Pabuji.
PIR	Homem santo muçulmano ou santo sufista.
PRASAD	Porção de oferenda sagrada — em geral comida ou pequenos doces brancos — devolvida ao devoto em um templo hindu.
PUJA	Devoção religiosa (literalmente, “adoração”).
PUKKA	Bom, adequado, correto.
PUKUR	Tanque de aldeia na Bengala.
PUNDIT	Brâmane (literalmente, “homem douto”).
PUROHIT	Sacerdote brâmane.
QALANDER	Mendicante sufista ou tolo sagrado.
QAWWAL	Cantador de <i>qawwalis</i> .
QAWWALI	Poemas e hinos incitadores cantados em santuários sufistas.
RAKHI	Linha atada em torno do pulso, em geral por irmãos e irmãs como símbolo de amor e proteção fraterna, em especial no festival de <i>raksha bandhan</i> .
RANGOLI	Decoração em que se utilizam areia colorida, tinta ou sal, em geral em pisos no exterior de casas.
RANI	Rainha; mulher de rajá.
RASA	Literalmente, suco, sabor ou essência. Conceito essencial na estética hindu, denotando um estado mental essencial, e o tema emocional dominante de uma obra de arte. Daí <i>navras</i> , as nove essências.
RATH	Carruagem, em especial em festivais de templos hindus.
RAVANHATTA	Cítara ou violino com dezoito cordas e sem trastes.
RINPOCHE	Título honorário usado para monges mais velhos no budismo tibetano. Significa, literalmente, “o precioso”.
RISHI	Sábio poeta e asceta escriba através de quem as escrituras hindus antigas e os hinos védicos fluíam.
ROTI	Pão.
RUDRAKSH	Árvore grande de folhas largas cuja semente, dura e seca, é tradicionalmente utilizada para contas de oração e rosários no hinduísmo, com frequência em colares de 108 contas.
SADHU	Um homem santo hindu.

SADHANA	Prática ou disciplina espiritual, ritual ou tântrica.
SAHAJIYA	Forma natural ou espontânea de espiritualidade indiana. O vaishnava-sahajiya era um culto tântrico hindu que se tornou popular na Bengala do século xvii. Adeptos buscavam a experiência religiosa por meio dos cinco sentidos, que incluíam o amor sexual.
SALWAR-KAMEEZ	Longa túnica e calça larga combinando, apreciadas principalmente por garotas no norte da Índia e pelos dois sexos no Paquistão e no Afeganistão.
SAMADHI	Desligamento do corpo por meio de jejum e orações com concentração. Para os jainistas, a palavra tem o significado mais específico de reunião para orações em torno de um monge ou monja que se submete ao <i>sallekhana</i> — a separação deliberada e permanente da alma do corpo. A palavra é também usada para mausoléu ou lugar de cremação.
SAMSARA	O mundo físico ilusório e seu ciclo de renascimentos. A palavra deriva do sânscrito “fluir junto”, ir ou passar por estados, vagar.
SALLEKHANA	A renúncia final para um jainista: a renúncia gradual, voluntária, intencional e ritualizada a todo alimento e suporte, até que o monge ou monja por fim morra de inanição. Os jainistas não consideram o <i>sallekhana</i> suicídio, e sim a forma máxima de separação. Por volta de 240 jainistas abraçam o <i>sallekhana</i> a cada ano.
SANGHA	Comunidade ou associação, geralmente usada hoje no contexto de uma comunidade monástica budista ou jainista.
SANYASI	Nômade ou asceta hindu.
SAZ	Instrumento de cordas semelhante a um alaúde, popular no Oriente Médio e no Afeganistão.
SHAKTI	Denominação do hinduísmo que se concentra na adoração de Shakti, ou da Devi: o princípio feminino da Mãe Divina.
SHAMIANA	Marquise indiana, ou tela formada em torno do perímetro de uma área com barracas.
SHASTRA	Tratado ou texto antigo hindu e budista; a palavra em sânscrito significa “regras”.
SHENAI	Instrumento de sopro da família do oboé, do norte da Índia.
SHIRK	Heresia, politeísmo ou idolatria.
SIDDI	Afro-indianos que povoaram a costa do Sind e do Gujarat e geralmente se dedicavam à pesca e à navegação e comércio costeiros.
SINDHOOR	Pó vermelho (cinabre) tradicionalmente aplicado no início ou ao longo da risca divisória do cabelo de uma mulher. Semelhante a <i>kumkum</i> .
SLOKA	Estrofe em um poema sânscrito.
SVETAMBARA	Uma das duas grandes seitas da fé jainista. Os monges <i>svetambaras</i> não adotam a nudez como os <i>digambaras</i> “vestidos de céu”.
TABLIGHI	Grupo missionário do movimento reformista islâmico, com crenças teológicas similares às dos <i>deobandis</i> e <i>wahabitas</i> , e com uma ênfase especial na retidão e na ortodoxia textual e ritual.
JAMAAT	
TALIB	Estudante — daí <i>talibã</i> , o exército de estudantes que emergiu das <i>madrassas</i> .
THAKUR	Cavalheiro proprietário de terras ou nobre rural.
TANTI	Amuleto de corda com nós (no Rajastão).
TANTRA	Forma esotérica de hinduísmo e budismo que visa ter acesso à energia da divindade, e a seguir, concentrar e internalizar esse poder no corpo do devoto. No <i>tantra</i> hindu, Shakti é geralmente a principal divindade venerada, e o universo é tido como resultante do jogo divino entre Shakti e Shiva. Os <i>tantristas</i> desafiam as convenções e revertem a maioria das restrições e tabus da religiosidade ortodoxa.
TAPASYA	Penitência ascética, autoprovação e privação; austeridade voluntária.
TA’WIZ	Talismã ou amuleto sufista, geralmente contendo versos do Corão.
THANGKA	Bandeira budista bordada ou pintada, em geral pendurada em um mosteiro ou altar de família, e ocasionalmente levada por monges em procissões cerimoniais.
THALI	Bandeja ou prato grande.
THEVARAM	Literalmente, “Guirlanda de Deus” — uma coleção de vários volumes de hinos e poemas shivaítas devocionais tâmeis.
THEYYAM	Dança de possessão do norte do Kerala. Um artista <i>theyyam</i> é chamado de <i>theyyamkkanan</i> .
THIRTHANKARA	Literalmente, “vadeador”. Os jainistas acreditam que estas figuras ascéticas heroicas, também conhecidas como <i>Jinas</i> ou “libertadores”, mostraram o caminho para o nirvana, fazendo uma travessia espiritual através dos rios do sofrimento e através dos oceanos selvagens da existência e do renascimento, para criar um lugar de travessia entre o <i>samsara</i> — o mundo físico ilusório — e a libertação.
THOTTAM	Canções ritualísticas apropriadas à dança do <i>theyyam</i> do norte do Kerala.
THUKPA	Sopa de macarrãozinho tibetana.
TILAK	Marca sagrada no centro da fronte de uma hindu.
TIRTHANKARA	Literalmente, “vadeador”. Os jainistas acreditam que essas figuras ascéticas heroicas, também conhecidas como <i>Jinas</i> ou “libertadores”, mostraram a via para o nirvana.
TIRTHA	Lugar de travessia ou vadeação; portanto, um lugar sagrado, onde se pode atravessar do mundo dos homens ao mundo dos deuses.
UPANISHADS	Coleção de escrituras hindus datada de 1000 a.C. até o período medieval, que forma os ensinamentos centrais dos <i>Vedanta</i> .
’URS	Festival anual realizado em santuários sufistas para comemorar a morte de um santo.
VAISHNAVITA	Seguidor do deus Vishnu ou seus avatares associados, principalmente Rama ou Krishna.
VAJRA	Pequena arma de metal que simboliza um relâmpago e representa o poder espiritual na arte budista.
VEDANTA	Grupo de antigas tradições filosóficas hindus voltadas para a autorrealização, pela qual se pode compreender a natureza última da realidade.
VIBHUTI	Pó branco de cinzas esfregado no corpo de Shiva e, portanto, também em seus devotos entre os <i>sadhus</i> .
VIMANA	Torre em forma de pirâmide dos templos tâmeis.
WAHABITA	Forma reformada e puritana do islã, primeiro propagada por Ibn Abd al-Wahhab em Medina no século xviii, que visava despir essa religião de todos os acréscimos não muçulmanos, em especial a idolatria e o culto de santos. O wahabismo é hoje a religião de Estado da Arábia Saudita. A riqueza saudita do petróleo foi usada para propagar sua atividade missionária, através da qual o wahabismo desenvolveu uma influência considerável no mundo islâmico por meio do financiamento de jornais, canais de televisão, gráficas, <i>madrassas</i> e mesquitas.
YAKSHI	Ninfas de fertilidade hindus, frequentemente associadas com árvores e tanque sagrados. No Kerala acredita-se que são maldosas e que têm apetites e inclinações ligadas a vampiros na Europa.
YANTRA	Símbolo ou figura geométrica, pintada ou feita de areia colorida. Usada em diversas tradições místicas no hinduísmo e no budismo para equilibrar a mente ou concentrá-la em conceitos espirituais. Os <i>tantristas</i> acreditam que o ato de usar, representar, pintar ou se

concentrar em um yantra tem benefícios espirituais, astrológicos ou mágicos.

YATRA

Peregrinação.

YATRI

Viajante ou peregrino.

ZAMINDAR

Proprietário de terras.

Bibliografia

1. A NARRATIVA DA MONJA

Colette Caillat e Ravi Kumar, *The Jain cosmology*, Nova York, 1981.

Michael Carrithers e Caroline Humphrey, *The assembly of listeners: Jains in society*, Cambridge, 1991.

Ananda Coomaraswamy, *Jaina art*, Nova Delhi, 1994.

John E. Cort, “The rite of veneration of Jina images”, em Donald S. Lopez, Jr. (ed.), *Religions of India in practice*, Princeton, 1995.

John E. Cort, *Jains in the world: Religious values and ideology in India*, Oxford, 2001.

John E. Cort, “Singing the glory of asceticism: Devotion of asceticism in Jainism”, *Journal of the American Academy of Religion*, December 2002, vol. 70, nº 4.

Paul Dundas, *The Jains*, Londres, 1992.

Phyllis Granoff, *The clever adultress and other stories: A treasury of Jain literature*, Ontário, 1990.

Phyllis Granoff, *The forest of thieves and the magic garden: An anthology of medieval Jain stories*, Nova Delhi, 1998.

Hemacandra (trad. R. C. C. Fynes), *The lives of the Jain elders*, Nova Delhi, 1998.

Padmanabh S. Jaini, *The Jaina path of purification*, Berkeley, 1979.

Padmanabh S. Jaini, *Gender and salvation: Jaina debates on the spiritual liberation of women*, Nova Delhi, 1991.

Jina Ratna (trad. R. C. C. Fynes), *The epitome of queen Lilavati*, Nova York, 2005.

James Laidlaw, *Riches and renunciation: Religion, economy and society among the Jains*, Oxford, 1995.

Pratapaditya Pal, *The peaceful liberators: Jain art from India*, Los Angeles, 1994.

Aidan Rankin, *The Jain path*, Winchester, 2006.

U. P. Shah e M. A. Dhaky, *Aspects of Jaina art and architecture*, Ahmedabad, 1975.

2. O DANÇARINO DE KANNUR

T. V. Chandran, *Ritual as ideology: Text and context in theyyam*, Nova Delhi, 2006.

J. R. Freeman, *Purity and violence: Sacred power in the theyyam worship of Malabar*, tese de doutorado não publicada, University of Pennsylvania, 1991.

Mayuri Koga, “The politics of ritual and art in Kerala: Controversies concerning the staging of theyyam”, *Journal of the Japanese Association of South Asian Studies*, 15, 2003.

K. K. N. Kurup, *The cult of theyyam and hero worship in Kerala*, Calicute, 2000.

Dilip M. Menon, “The moral community of the Teyyattam: Popular culture in late colonial Malabar”, *Studies in History*, 1993; 9;187.

Frederick M. Smith, *The self possessed: Deity and spirit possession in South Asian literature and civilisation*, Nova York, 2006.

3. AS FILHAS DE YELLAMMA

Daud Ali, “War, servitude and the imperial household: A study of palace women in the Chola period”, em Indrani Chatterjee e Richard M. Eaton, *Slavery and South Asian history*, Indiana, 2006.

Daud Ali, *Courtly culture and political life in early medieval India*, Cambridge, 2004.

Kali Prasad Goswami, *Devadasi*, Nova Delhi, 2000.

R. K. Gupta, *Changing status of Devadasis in India*, Nova Delhi, 2007.

Kay K. Jordan, *From sacred servant to profane prostitute: A history of the changing legal status of the Devadasis*, Nova Delhi, 2003.

Saskia C. Kersenboom, *Nityasumangali: Devadasi tradition in South India*, Nova Delhi, 1987.

John O’Neil, Treena Orchard, R. C. Swarankar, James F. Blanchard, Kaveri Gurav e Stephen Moses, “Dhanda, dharma and disease: Traditional sex work and HIV/aids in rural India”, *Social Science and Medicine*, 59, 2004.

John O’Neil, Treena Orchard, R. C. Swarankar, James F. Blanchard, Kaveri Gurav e Stephen Moses, “Understanding the social and cultural contexts of female sex workers in Karnataka, India: Implications for the prevention of HIV infection”, *The Journal of Infectious Diseases*, 2005; 191 (supl. 1): S. 139-46.

Leslie C. Orr, *Donors, devotees, and daughters*, Nova York, 2000.

Shashi Panjrath e O. P. Ralhan, *Devadasi system in India*, Faridabad, 2000.

A. K. Ramanujan, Velcheru Narayana Rao e David Shulman, *When God is a customer: Telegu courtesan songs by Ksetrayya and others*, Califórnia, 1994.

Treena Rae Orchard, “Girl, woman, lover, mother: Towards a new understanding of child prostitution among young devadasis in rural Karnataka, India”, *Social Science and Medicine* 64, 2007.

4. O CANTADOR DE EPOPEIAS

Rustom Bharucha, *Rajasthan: An oral history — Conversations with Komal Kothari*, Nova Delhi, 2003.

Vidya Dehejia, “India’s visual narratives: The dominance of space over time”, em Giles Tillotson (ed.), *Paradigms of Indian architecture: Space and time in representation and design*, Londres, 1998.

Graham Dwyer, *The divine and the demonic: Supernatural affliction and its treatment in North India*, Londres, 2003.

Alf Hiltebeitel, *Rethinking India’s oral and classical epics*, Chicago, 1999.

O. P. Joshi, *Painted folklore & folklore painters of India*, Nova Delhi, 1976.

Sudhir Kakar, *Shamans, mystics and doctors: A psychological inquiry into India and its healing traditions*, Oxford, 1982.

Albert B. Lord, *The singer of tales*, Harvard, 2000.

Victor H. Mair, *Painting and performance: Chinese picture recitation and its Indian genesis*, Havaí, 1988.

Aditya Malik com Hukmaram Bhopa e Motaram Gujar (ed.), *Sri Devnarayan Katha: An oral narrative of Mewar*, Nova Delhi, 2003.

Joseph Charles Miller, *The twenty-four brothers of lord Devnarayan: The story and performance of a folk epic of Rajasthan, India*, tese de doutorado não publicada, University of Pennsylvania, 1994.

Daniel Neuman e Shubha Chaudhuri com Komal Kothari, *Bard, ballad and boundaries: An ethnographic atlas of music traditions in West Rajasthan*, Calcutá, 2006.

Kavita Singh, “To show, to see, to tell, to know: Patuas, Bhopas and their audiences”, em Jyotindra Jain, *Insights into the narrative tradition in Indian art*, Bombaim, 1998.

Kavita Singh, “The god who looks away: Phad paintings of Rajasthan”, em Harsha V. Dehejia, *Gods beyond temples*, Nova Delhi, 2006.

John D. Smith, *The Epic of Pabuji — A study, transcription and translation*, Cambridge, 1991.

John D. Smith, *The Epic of Pabuji*, Nova Delhi, 2005.

Jeffrey G. Snodgrass, *Casting kings: Bards and modernity*, Oxford, 2006.

Ernst Van de Wetering, “Fighting a tiger: Stability and flexibility in the style of Pabuji pars”, *South Asian Studies*, 8, 1992.

5. A FADA VERMELHA

Alice Albinia, *Empires of the Indus: The story of a river*, Londres, 2008.

D. H. Bhutani, *The melody and philosophy of Shah Latif*, Nova Delhi, 1991.

Motilal Jotwani, *Sufis of Sindh*, Nova Delhi, 1986.

Amena Khamisani (trad.), *The Risalo of Shah Abdul Latif Bhitai*, Bhitshah, 2003.

Shah Abdul Latif (trad. Anju Makhija e Hari Dilgir), *Seeking the beloved*, Nova Delhi, 2005.

Roland e Sabrina Michaud, *Derviches du Hind et du Sind*, Paris, 1991.

Peter Mayne, *Saints of Sindh*, Londres, 1956.

Annemarie Schimmel, *Pain and grace: A study of two mystical writers of eighteenth century Muslim India*, Leiden, 1976.

6. A HISTÓRIA DO MONGE

John F. Avedon, *In exile from the land of snows*, Nova York, 1986

Noel Barber, *From the land of lost content: The Dalai Lama’s flight from Tibet*, Londres, 1969.

John Ross Carter e Mahinda Paliawadana (trad. e ed.), *The Dhammapada: The sayings of the Buddha*, Oxford, 1987.

Mary Craig, *Tears of the blood: A cry for Tibet*, Nova York, 1999.

S. S. Dalai-lama, *My land, my people: Memoirs*, Nova Delhi, 1977.

Kunga Samten Dewatshang, *Flight at the cuckoo’s behest: The life and times of a Tibetan freedom fighter*, Nova Delhi, 1977.

Mikel Dunham, *Buddha’s warriors: The story of the CIA-backed Tibetan freedom fighters, the Chinese invasion, and the ultimate fall of Tibet*, Londres, 2004.

Melvyn C. Goldstein, *A history of modern Tibet*, vol. 1, 1913-51, *The demise of a Lamaist state*, Berkeley, 1989.

Palden Gyatso, *Fire under snow: Testimony of a Tibetan prisoner*, Londres, 1997.

Heinrich Harrer, *Seven years in Tibet*, Londres, 1952.

- Pico Iyer, *The open road: The global journey of the fourteenth Dalai Lama*, Nova York, 2008.
 Donald S. Lopez (ed.), *Buddhist scriptures*, Londres, 2004.
 Ani Pachen com Adelaide Donnelley, *Sorrow mountain: The journey of a Tibetan warrior nun*, Nova York, 2002.
 Tsering Shakya, *The dragon in the land of snows: A history of modern Tibet since 1947*, Nova York, 1999.
 Keutsang Trulku Jampel Yeshe, *Memoirs of Keutsang Lama: Life in Tibet after the Chinese "liberation"*, Nova Delhi, 2001.

7. O FABRICANTE DE ÍDOLOS

- Crispin Branfoot, *Gods on the move: Architecture and ritual in the South Indian temple*, Londres, 2007.
 Richard H. Davis, *Lives of Indian images*, Princeton, 1977.
 Vidya Dehejia, *Art of the imperial Cholas*, Nova York, 1990.
 Vidya Dehejia, "Patron, artist and temple", em *Royal patrons and freet temple art*, Bombaim, 1998.
 Vidya Dehejia, *Slaves of the Lord: The path of the Tamil saints*, Delhi, 1998.
 Vidya Dehejia, *The sensuous and the sacred: Chola bronzes from South India*, Washington, 2002.
 Vidya Dehejia, *Chola: Sacred bronzes of Southern India*, Londres, 2006.
 Diana L. Eck, *Darsan: Seeing the divine image in India*, Columbia, 1998.
 Diana L. Eck, "India's Tirthas: 'Crossings' in sacred geography", *History of religions*, 20, nº 4, 1981.
 C. J. Fuller, *Servants of the goddess: The priests of a South Indian temple*, Cambridge, 1984.
 C. J. Fuller, *The camphor flame: Popular Hinduism and society in India*, Princeton, 1992.
 John Guy, *Indian temple sculpture*, Londres, 2007.
 James Heitzman, *Gifts of power: Lordship in an early Indian state*, Oxford, 1977.
 Thomas E. Levy, *Masters of fire: Hereditary bronze casters of South India*, Bochum, 2008.
 James McConnachie, *The book of love: In search of the Kama Sutra*, Londres, 2007.
 A. K. Ramanujan, *The interior landscape: Love poems from a classical Tamil anthology*, Ontário, 1975.
 David Dean Shulman, *Tamil temple myths: Sacrifice and divine marriage in the South Indian saiva tradition*, Princeton, 1980.
 Michael Wood, *The smile of Murugan: A South Indian journey*, Londres, 1995.

8. A DAMA CREPÚSCULO

- Agehananda Bharati, *The tantric tradition*, Londres, 1965.
 N. N. Bhattacharyya, *The Indian mother goddess*, Delhi, 1999.
 Douglas Renfrew Brooks, *The secret of the three cities: An introduction to Hindu shakta tantrism*, Chicago, 1990.
 June McDaniel, *Making virtuous daughters and wives: An introduction to women's brata rituals in Bengali folk religion*, Nova York, 2003.
 June McDaniel, *Offering flowers, feeding skulls: Popular goddess worship in West Bengal*, Oxford, 2004.
 Vidya Dehejia, *Yogini cult and temples: A tantric tradition*, Nova Delhi, 1986.
 Vidya Dehejia, *Devi: The great goddess*, Washington, 1999.
 Edward C. Dimock Jr., *The place of the hidden moon: Erotic mysticism in the vaisnava-sahajiya cult in Bengal*, Chicago, 1966.
 Sanjukta Gupta, Dirk Jan Hoens e Teun Goudriann, *Hindu tantrism*, Leiden, 1979.
 Madhu Khanna, *Yantra: The tantric symbol of cosmic unity*, Londres, 1981.
 David Kinsley, *Hindu goddesses — Visions of the divine feminine in the Hindu religious tradition*, Berkeley, 1998.
 David Kinsley, *Tantric visions of the divine feminine: The ten Mahavidyas*, Nova Delhi, 1998.
 Ajit Mookerjee e Madhu Khanna, *The tantric way: Art, science, ritual*, Londres, 1977.
 Debashis Mukherjee, *Tarapith*, Calcutá, 2000.
 Philip Rawson, *Art of tantra*, Londres, 1973.
 Ramprasad Sen (trad. Leonard Nathan e Clinton Seely), *Grace and mercy in her wild hair*, Arizona, 1999.
 D. C. Sirkar, *The Sakta Pithas*, Delhi, 1973.
 David Gordon White, *Tantra in practice*, Princeton, 2000.
 David Gordon White, *Kiss of the yogini: "Tantric sex" in its South Asian contexts*, Chicago, 2003.

9. A CANÇÃO DO TROVADOR CEGO

- Pranab Bandyopadhyay, *Bauls of Bengal*, Calcutá, 1989.
 Bhaskar Bhattacharyya, *The path of the mystic lover: Baul songs of passion and ecstasy*, Rochester, 1993.
 Deben Bhattacharyya, *The mirror of the sky: Songs of the bauls of Bengal*, Nova York, 1969.

Charles H Capwell, "The esoteric belief of the bauls of Bengal", *Journal of Asian Studies*, vol. XXXIII, nº 2, fev. 1974.

Rajeshwari Datta, "The religious aspect of the baul songs of Bengal", *Journal of Asian Studies*, vol. XXXVII, nº 3, maio 1978.

June McDaniel, *The madness of the saints*, Chicago, 1989.

Jeanne Openshaw, *Seeking bauls of Bengal: In quest of a man of the heart*, Nova Delhi, 1990.

Mimlu Sen, *Baulsphere: My travels with the wandering bards of Bengal*, Nova Delhi, 2009.

Copyright @ 2009 by William Dalrymple

Mapa e ilustrações by Olivia Fraser

Trecho de *The epic of Pabuji* by John D. Smith @ 1991 The Faculty of Oriental Studies, publicado por Cambridge University Press e reproduzido com permissão. Trechos de *When God is a customer* by A. K. Ramanujan @ 1994 University of California Press e reproduzido com permissão. Trecho de *Grace and mercy in her wild hair* by Ramprasad Sen @ 1999 Ramprasad Sen e reproduzido com permissão de Hohm Press. Trecho de *The interior landscape* by A. K. Ramanujan @ 1994 reproduzido com permissão de Oxford University Press India, Nova Delhi.

O direito moral do autor foi assegurado.

“As filhas de Yellamma” e “O cantador de epopeias” foram previamente publicados na New Yorker.

Nenhuma parte deste livro pode ser utilizada ou reproduzida por qualquer meio sem a permissão escrita da editora, exceto no caso de citações breves em artigos críticos ou releases. Todos os esforços foram feitos para encontrar os detentores dos direitos autorais das matérias reproduzidas neste livro, mas nem sempre isso foi possível. Teremos prazer em creditar as fontes, caso se manifestem.

Grafia atualizada segundo o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, que entrou em vigor no Brasil em 2009.

Título original

Nine lives — In Search of the Sacred in Modern India

Capa

Sabine Dowek

Preparação

Cacilda Guerra

Revisão

Renata Del Nero

Ana Maria Barbosa

ISBN 978-85-8086-237-9

Todos os direitos desta edição reservados à

EDITORA SCHWARCZ S.A.

Rua Bandeira Paulista, 702, cj. 32

04532-002 — São Paulo — SP

Telefone (11) 3707-3500

Fax (11) 3707-3501

www.companhiadasletras.com.br

www.blogdacompanhia.com.br