

Entre o mito e a lei: gênero, colonialidade e dissidência sexual no Hinduísmo contemporâneo

Between myth and law: gender, coloniality and sexual
dissidence in contemporary Hinduism

Sabrina de Miguel Augusto¹

Resumo

Este artigo, situado no campo da Ciência da Religião, investiga as relações entre gênero e sexualidade no Hinduísmo a partir de uma abordagem crítica que articula estudos decoloniais, pós-coloniais e queer. Com base em autoras como Uma Chakravarti, B. R. Ambedkar, Jasbir Puar e Gayatri Reddy, analisa-se a ambiguidade como um princípio cosmológico estruturante, evidenciado em figuras como Ardhnārīśvara e Śikhaṇḍī, que, no entanto, sempre coexistiu com as hierarquias do patriarcado brahmânico e do sistema de castas. O artigo demonstra como a marginalização das comunidades hijra precede o colonialismo, que a intensificou ao criminalizá-la, e como o nacionalismo hindu (Hindutva) contemporâneo se apropria seletivamente de símbolos de fluidez em uma lógica homonacionalista. Articulando fontes míticas, etnográficas e jurídicas, argumenta-se que o Hinduísmo constitui um campo em disputa, onde a espiritualidade queer, manifesta em festivais como Koovagam e nas reinvenções da diáspora, opera menos como um simples reencantamento e mais como uma ressignificação crítica e política de tradições ambíguas.

Palavras-chave: Hinduísmo; Gênero; Hijras; Colonialidade; Homonacionalismo.

Abstract

This article, situated within the field of Religious Studies, investigates the relationships between gender and sexuality in Hinduism through a critical framework that brings together decolonial, postcolonial, and queer studies. Drawing on authors such as Uma Chakravarti, B. R. Ambedkar, Jasbir Puar, and Gayatri Reddy, it analyzes ambiguity as a foundational cosmological principle,

¹Mestra em Ciência da Religião na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUCSP.
Doutoranda em Ciência da Religião na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUCSP.
Médica Neonatologista E-mail: beesabrina@hotmail.com.

evidenced in figures like Ardhanārīśvara and Śikhaṇḍī, which, however, has always coexisted with the hierarchies of Brahmanical patriarchy and the caste system. The article demonstrates that the marginalization of hijra communities predates colonialism, which intensified it through criminalization, and how contemporary Hindu nationalism (Hindutva) selectively appropriates symbols of fluidity within a homonationalist logic. By weaving together mythical, ethnographic, and legal sources, it argues that Hinduism constitutes a contested field where queer spirituality, manifested in festivals like Koovagam and in diasporic reinventions, operates less as a simple re-enchantment and more as a critical and political resignification of ambiguous traditions.

Keywords: Hinduism; Gender; Hijras; Coloniality; Homonationalism.

Introdução

Apesar de leituras contemporâneas frequentemente associarem o Hinduísmo a posições conservadoras em relação à diversidade sexual e de gênero, é importante reconhecer que essa tradição nunca foi homogênea. A ausência de uma autoridade teológica central não significou ausência de regulação, pois, desde a antiguidade, a ordem brahmânica estruturou-se a partir da articulação entre gênero e casta, instituindo mecanismos de controle sobre a sexualidade e o corpo das mulheres como forma de garantir a pureza e a reprodução hierárquica do sistema social (Chakravarti, 1993). Nesse sentido, a opressão de pessoas dissidentes de gênero e sexualidade não pode ser atribuída exclusivamente ao colonialismo britânico, já que códigos como o de Manu e a própria lógica do “patriarcado brahmânico” operavam de forma restritiva muito antes da colonização, como demonstra Ambedkar (1936) em seu artigo *The Annihilation of Caste*. Isso não significa, contudo, a ausência de negociações e formas de agência por parte das comunidades dissidentes, que historicamente encontraram fissuras no sistema para afirmar seus lugares sociais e religiosos, como atestam os registros sobre as hijras e outras identidades do “terceiro gênero” (*tṛitiya-prakṛti*). Do ponto de vista historiográfico, o artigo contribui ao

deslocar leituras idealizadas, que enxergam um passado uniformemente inclusivo, e leituras simplificadoras, que atribuem toda marginalização apenas ao período colonial. Ao articular hierarquias internas (gênero e casta) e reconfigurações coloniais, propomos uma narrativa mais complexa sobre continuidade, ruptura e reinvenção.

Ainda que textos védicos e narrativas mitológicas, como as de Ardhanārīśvara ou Mohinī, apresentem elementos de transformação de gênero, sua recepção social sempre foi marcada por disputas de interpretação e por uma distância entre mito e prática. Como sugere Puar (2007), símbolos de fluidez de gênero não podem ser lidos de forma essencialista como expressões de tolerância, pois são constantemente reinscritos em agenciamentos de poder que incluem hierarquias religiosas, patriarcais e, em tempos recentes, nacionalistas. Nessa chave, acompanhamos também a crítica de Bacchetta (1999) ao uso seletivo de imagens *queer-friendly* pelo nacionalismo hindu contemporâneo, o que complexifica a leitura de símbolos de ambiguidade: eles podem operar como recursos de resistência, mas também como vitrines políticas que não se traduzem em inclusão concreta. Essa perspectiva permite compreender que a pluralidade hindu em torno da sexualidade constitui menos uma tradição de abertura inata e mais um campo em disputa, no qual práticas de acolhimento simbólico coexistem com dispositivos de controle social e apropriações políticas, como se observa no uso contemporâneo de narrativas míticas pelo projeto Hindutva.

Esta pesquisa inscreve-se no campo da Ciência da Religião, adotando uma abordagem qualitativa de caráter hermenêutico-crítico. O referencial teórico combina estudos queer, pós-coloniais e decoloniais, dialogando tanto com autoras que problematizam as estruturas de poder internas ao hinduísmo, como a noção de patriarcado bramânico (Chakravarti, 1993) e a crítica radical ao sistema de castas (Ambedkar, 1936), quanto com análises sobre nacionalismo, sexualidade e religião

que permitem compreender a apropriação contemporânea de símbolos e narrativas de gênero (Puar, 2007; Bacchetta, 1999). A metodologia adota o conceito de agenciamento (*assemblage*), em Puar (2007), que entende categorias como gênero, casta e sexualidade não como identidades fixas, mas como dimensões móveis que se articulam de maneiras diferentes em cada contexto histórico. Operacionalmente, tratamos esses agenciamentos rastreando como mitos, rituais, decisões judiciais, políticas públicas, mercado religioso, mídia e redes comunitárias se combinam em arranjos contingentes; o foco recai sobre as articulações, e não sobre essências. Essa opção também ajuda a reconhecer os limites do uso de termos ocidentais como “queer” ou “trans” para interpretar realidades indianas: aqui, tais termos são usados de forma crítica, como recursos para pensar relações entre religião, corpo e política, sem sugerir que sejam equivalentes diretos às categorias locais. Assumimos, adicionalmente, uma nota de posicionalidade: reconhecemos que o enquadramento conceitual é atravessado por tradições acadêmicas anglófonas; por isso, privilegiamos leituras indianas (Ambedkar; Chakravarti; Reddy) para evitar universalizações indevidas e para situar nossas interpretações.

O escopo da pesquisa inclui textos míticos hindus (como o *Mahābhārata* e as narrativas de *Ardhanārīśvara*), decisões judiciais emblemáticas (como *Navtej Singh Johar v. Union of India*), etnografias sobre comunidades dissidentes de gênero (Reddy, 2005), além de registros jornalísticos e elementos de ritualidade popular, como o festival de *Koovagam*, buscando compreender como religião, corpo, política e resistência se conectam em diferentes épocas. Analiticamente, exploramos três eixos: (1) a historicidade das hierarquias de gênero e casta e suas reconfigurações coloniais; (2) a ambiguidade como marca do imaginário hindu, sua potência simbólica e seus limites sociais; (3) as reinvenções contemporâneas, na Índia e na diáspora, que rearticulam repertórios míticos em disputas por pertencimento e cidadania.

Também é importante destacar que o hinduísmo possui um repertório simbólico importante ligado à fluidez de gênero, mas esse campo sempre foi atravessado por disputas. A colonização britânica reforçou a marginalização das pessoas hijra ao criminalizar suas práticas pelo Criminal Tribes Act de 1871, impondo uma moralidade vitoriana sobre corpos e identidades. Hoje, o nacionalismo hindu (Hindutva) se apropria de figuras como Ardhanārīśvara ou Śikhaṇḍī para construir uma imagem de tolerância, ao mesmo tempo em que mantém hierarquias de casta e exclui sujeitos dissidentes. Como mostra Reddy (2005), a vida hijra não pode ser entendida apenas como resistência ou submissão; seus gestos públicos, como o bater de palmas ou a exposição ritual do corpo, são encenações conscientes de uma ambiguidade que ocupa lugar central na cultura indiana. Essa ambiguidade, longe de ser marginal, expressa uma forma própria de agência, na qual espiritualidade, corpo e política se entrelaçam em práticas que continuam afirmando pluralidade contra leituras religiosas e políticas conservadoras. Em termos de contribuição, o artigo propõe uma leitura que evita tanto a romantização de tolerâncias originárias quanto um pessimismo jurídico centrado apenas em decisões recentes: entre mito e lei, acompanhamos como arranjos concretos, como festivais, rituais, performances e disputas públicas, que constituem arenas onde reconhecimento e precariedade coexistem. Ao final, sugerimos caminhos para pesquisas futuras sobre como esses repertórios de ambiguidade são apropriados por coletivos queer de outras tradições religiosas no Sul Global, ampliando o diálogo comparativo e metodológico.

As Hijras no Hinduísmo: Reconhecimento jurídico e colonialidade

A exclusão das comunidades hijra na Índia não começou com os britânicos. Muito antes da colonização, o hinduísmo já estava estruturado em torno do patriarcado bramânico, que organizava as relações sociais a partir da articulação

entre casta e gênero, definindo o lugar dos corpos dentro de uma lógica hierárquica que se pretendia natural. Como explica Chakravarti (1993), essa ordem estabelecia rígidos mecanismos de controle sobre a sexualidade e, principalmente, sobre o corpo das mulheres, impondo regras de casamento, procriação e herança em nome da pureza e da preservação do sistema de castas. Não se tratava apenas de normas abstratas, mas de um regime cotidiano de disciplina, em que transgressões sexuais eram associadas à impureza ritual e podiam gerar severas punições sociais. Nesse enquadramento, pessoas que não se encaixavam no modelo binário de gênero já ocupavam lugares marginais muito antes da chegada dos colonizadores, situadas em zonas de exceção toleradas apenas quando serviam a funções simbólicas ou rituais específicas.

Ambedkar (1936) aprofunda essa crítica ao enfatizar que o sistema de castas em si funciona como uma engrenagem de desigualdade, construída para naturalizar exclusões e manter hierarquias. Em sua leitura, a articulação entre casta e gênero não apenas restringe a autonomia das mulheres, mas também relega identidades híbridas e dissidentes a uma condição estrutural de inferioridade. Essa marginalidade não é acidental, mas constitutiva: a ordem social brahmânica depende de um mecanismo permanente de demarcação entre o puro e o impuro, o masculino e o feminino, o legítimo e o desviante. Assim, mesmo antes da colonização, as hijras existiam num espaço paradoxal, reconhecidas em certos contextos religiosos, mas frequentemente relegadas à periferia da vida social e econômica.

Com a chegada do domínio britânico, essa exclusão foi não apenas mantida, mas reconfigurada. A administração colonial buscou enquadrar as hijras em categorias jurídicas e médicas que transformaram antigas formas de marginalização em regimes de criminalização. A promulgação da Lei das Tribos Criminosas, em 1871, foi decisiva nesse processo: ao classificá-las como “tribo criminosa”, as

autoridades coloniais institucionalizaram a ideia de que sua própria existência representava uma ameaça social. Como detalha a historiadora Jessica Hinchy (2014), esse arcabouço legal foi precedido e justificado por um *pânico moral* construído em torno das hijras, que as retratava como figuras intrinsecamente obscenas e socialmente contagiosas, legitimando assim uma vigilância policial extraordinária e políticas de apagamento cultural. Essa lei conferia à polícia poderes extraordinários de vigilância, permitindo a prisão preventiva, a imposição de registros compulsórios e a interdição de práticas fundamentais à reprodução cultural da comunidade, como a castração ritual. Além disso, a moralidade vitoriana foi mobilizada para justificar medidas de apagamento cultural, como o corte forçado de cabelos, a proibição do uso de roupas femininas e a retirada de crianças adotadas por famílias hijra, sob o argumento de proteger menores da degeneração moral.

Essa política visava não apenas regular, mas extinguir a presença pública das hijras, eliminando sua visibilidade em festivais, cerimônias e rituais de passagem. No entanto, como mostra Reddy (2005), a comunidade não permaneceu passiva diante dessas violências. Ao contrário, desenvolveu estratégias de resiliência que revelam uma agência situada e criativa: preservou linhagens rituais transmitidas de mestres para discípulas, manteve práticas devocionais em espaços privados e reinventou performances públicas. Gestos como o bater de palmas característico ou a exibição ritual do corpo tornaram-se encenações conscientes de sua ambiguidade, funcionando simultaneamente como marca de identidade e como forma de negociar poder simbólico. Essa dimensão performática não pode ser reduzida a folclore ou exotismo: ela constitui uma forma de agência que, mesmo em condições de repressão, inscrevia os corpos hijra em uma economia moral e ritual própria. Assim, a história da exclusão colonial não é apenas a história da violência e do apagamento, mas também a história da resistência cotidiana e das rearticulações pelas quais as

hijras afirmaram sua existência em meio ao duplo cerco do patriarcado brahmânico e da moralidade colonial.

A independência indiana, em 1947, inaugurou um período de lenta e desigual transformação no estatuto jurídico e social das identidades de gênero não normativas. Um marco fundamental nesse processo ocorreu em 2014, quando a Suprema Corte da Índia, por meio de uma decisão histórica, reconheceu oficialmente a categoria de terceiro gênero. Este veredicto garantiu constitucionalmente a cidadãos trans e às comunidades hijra o direito à autodeterminação de gênero, assegurando-lhes a possibilidade de identificação legal para além do rígido binarismo masculino/feminino. A decisão, posteriormente ratificada pelo Parlamento da Índia em 2018, representou uma vitória simbólica crucial, reposicionando essas identidades no âmbito da lei e da cidadania formal. No entanto, como salienta Cunha (2022), a efetividade desse reconhecimento legal é limitada pela persistência de uma profunda exclusão social, de uma violência cotidiana generalizada e de barreiras institucionais que continuam a definir a realidade da maioria das pessoas hijra e trans. Para compreender essa aparente contradição, entre o reconhecimento simbólico e a marginalização material, a etnografia de Reddy (2005) oferece uma chave analítica fundamental. A autora demonstra que a posição social das hijras sempre foi estruturalmente ambígua: são figuras tradicionalmente invocadas para conferir bênçãos em rituais de passagem como nascimentos e casamentos, ocupando um nicho de sacralidade e poder ritual, mas, simultaneamente, são sistematicamente confinadas à marginalidade socioeconômica, à precariedade e à vulnerabilidade. Dessa forma, os avanços legais, embora significativos, não devem ser vistos como um ponto final, mas sim como um elemento a mais dentro de um processo histórico contínuo e complexo. Nesse processo, a agência das hijras manifesta-se de maneira dual: tanto nas estratégias cotidianas de resiliência e sobrevivência econômica quanto na luta política

organizada por visibilidade, respeito e pela tradução concreta dos direitos formais em inclusão social substantiva.

Um segundo e igualmente relevante avanço no campo dos direitos fundamentais materializou-se em setembro de 2018, com o emblemático julgamento do caso *Navtej Singh Johar versus Union of India*. Nesta decisão histórica, a Suprema Corte Indiana declarou inconstitucional a infame Seção 377 do Código Penal Indiano, um resquício legal do período colonial britânico que, por mais de um século, categorizou atos sexuais consensuais entre pessoas do mesmo sexo como "contra a ordem da natureza", sujeitando-as à criminalização. O veredicto unânime da Corte constituiu uma profunda reinterpretação dos princípios constitucionais, fundamentando-se nos direitos à igualdade, liberdade, privacidade e, sobretudo, na dignidade inerente à pessoa humana. Ao estabelecer que a orientação sexual é um componente intrínseco da autonomia individual e da identidade pessoal, a decisão não apenas descriminalizou a homossexualidade, retirando milhões de cidadãos LGBTQIA+ da sombra da ilegalidade, mas também os reposicionou simbolicamente como detentores de plenos direitos perante a lei, recusando qualquer noção de que seriam "cidadãos de segunda classe".

Contudo, a análise crítica desse triunfo jurídico, seguindo a lente teórica de Jasbir Puar (2007), revela que tais conquistas raramente são lineares ou isentas de ambiguidades. Puar adverte que vitórias legais progressistas podem ser cooptadas por lógicas de homonacionalismo. Neste fenômeno, a abertura simbólica à diversidade sexual é instrumentalizada por projetos nacionalistas e estatais como um sinal de modernidade e superioridade cultural, transformando a tolerância em uma vitrine que serve para demarcar fronteiras contra um outro supostamente mais atrasado ou intolerante. Esta apropriação, no entanto, é profundamente seletiva: enquanto celebra uma imagem abstrata de inclusão LGBTQIA+, frequentemente

silencia ou intensifica a marginalização de outros grupos, baseada em interseccionalidades de casta, classe, religião ou etnia.

Esta dinâmica é vividamente ilustrada no contexto indiano pela pesquisa de Paola Bacchetta (1999), que demonstra como o projeto nacionalista do Hindutva tem se engajado numa apropriação estratégica de símbolos e narrativas considerados *queer-friendly* da tradição hindu. Figuras como Ardhanārīśvara ou conceitos como o *tritiya-prakṛiti* (terceiro gênero) são invocados para forjar uma imagem de uma civilização hindu intrinsecamente tolerante e progressiva. No entanto, essa retórica de inclusão simbólica opera em paralelo a práticas políticas concretas que perpetuam a violência e a exclusão contra muçulmanos, dalits, cristãos e, ironicamente, contra indivíduos LGBTQIA+ que pertencem a essas mesmas comunidades marginalizadas. Desta forma, o caso Johar transcende seu imenso valor jurídico imediato e se transforma em um novo campo de batalha simbólica e política. A decisão não encerra a luta, mas antes a reposiciona, levantando questões cruciais sobre as condições materiais para o exercício da cidadania, sobre quem é efetivamente abraçado por essa nova narrativa de direitos e, fundamentalmente, sobre quem permanece excluído das promessas de igualdade, mesmo após uma vitória legal tão expressiva.

Em síntese, o aporte de Angelica Tostes (2021) é crucial para reafirmar que o repertório cultural e religioso hindu, desde suas origens, já abrigava um pluralismo intrínseco em matéria de gênero e sexualidade. Conceitos como o *tritiya-prakṛiti* (a terceira natureza) e imagens divinas poderosas como Ardhanārīśvara, a divindade andrógina, servem como evidências incontornáveis de que a fluidez e a diversidade estavam codificadas na própria linguagem religiosa. Esta constatação desmonta por completo o argumento, frequentemente mobilizado por setores conservadores, de que identidades não normativas seriam uma importação cultural ocidental ou um

mero subproduto do contato colonial, demonstrando sua profunda enraizamento no solo cultural sul-asiático.

Todavia, é imperativo evitar uma leitura anacrônica ou idealizadora desse legado. Como alertam as pesquisas fundantes de Uma Chakravarti (1993) sobre o patriarcado brahmânico e de B. R. Ambedkar (1936) sobre a lógica aniquiladora do sistema de castas, essa pluralidade no plano mitológico e cosmológico coexistia, de forma tensa e paradoxal, com estruturas sociais profundamente rígidas e opressivas. A celebração simbólica da ambiguidade em figuras como Ardhanārīśvara raramente se traduzia em aceitação social ou em direitos concretos para os corpos dissidentes que viviam sob o jugo das hierarquias de casta e do controle patriarcal sobre a sexualidade e a reprodução. A sacralização de um terceiro gênero no imaginário não impedia a marginalização socioeconômica das comunidades *hijra* na prática cotidiana.

É precisamente nesta contradição histórica fundamental, entre a abertura simbólica e o fechamento social, que se encontra a chave para decifrar as complexidades do presente. O projeto nacionalista do *Hindutva* mobiliza de forma cínica e seletiva justamente esses símbolos de diversidade, como Ardhanārīśvara, para forjar uma narrativa pública de que a civilização hindu sempre foi intrinsecamente tolerante e progressiva. No entanto, como demonstram Paola Bacchetta (1999) e Jasbir Puar (2007), essa operação inscreve-se numa lógica política mais ampla de homonacionalismo e de instrumentalização identitária. A tolerância performática serve como um dispositivo para sinalizar modernidade e superioridade cultural perante o Ocidente e as minorias muçulmanas, ao mesmo tempo que se silencia e se oprime as dissidências de gênero e sexualidade reais, especialmente aquelas oriundas de castas subalternas, comunidades muçulmanas ou grupos cristãos.

Desta forma, a longa e complexa trajetória histórica das *hijras*, marcada por momentos de reconhecimento ritual e por longos períodos de perseguição e resistência, serve como um poderoso corretivo analítico. Ela demonstra que a questão do gênero e da sexualidade no Hinduísmo não pode ser compreendida por meio de simplificações binárias: não se trata de escolher entre uma visão romântica de um passado edênico ou uma leitura triunfalista do presente pós-jurídico. A realidade é infinitamente mais complexa e dinâmica. O que emerge da análise é a imagem de um campo social e político em permanente disputa, um palco no qual mito, religião, legislação, espiritualidade, herança colonial e projetos nacionalistas se entrecruzam e se confrontam. Neste campo tenso, a ambiguidade de gênero não é um artefato do passado, mas um território vivo de luta, onde a busca por reconhecimento, dignidade e cidadania plena continua a ser travada.

Ambiguidade: Gênero, Divindade e Dissidência nas Narrativas Hindus

No universo cosmológico hindu, a ambiguidade e a fluidez transcendem a condição de meras exceções ou curiosidades mitológicas para se consolidarem como princípios estruturantes fundamentais. Esta lógica da indeterminação e da transformação perpassa de modo coerente e sistemático as narrativas míticas fundadoras, as performances rituais, as expressões artísticas e, de forma mais decisiva, as próprias representações do divino. Neste intricado mosaico simbólico, a figura de Ardhanārīśvara (literalmente, "o Senhor que é metade mulher") ocupa uma posição de extrema centralidade. Resultante da fusão corpórea das divindades Śiva e Pārvatī em um único ser, esta forma divina é apontada por Vanita e Kidwai (2000) como o exemplo paradigmático de uma androginia sacralizada que é inerentemente teológica. A sua representação iconográfica, meticulosamente dividida entre atributos masculinos e femininos, não é um mero artifício estético. Ela corporifica a ideia metafísica de uma totalidade primordial que transcende e

dissolve as dualidades convencionais, afirmando de maneira contundente que a natureza última do absoluto escapa a categorizações rígidas e oposições binárias de gênero.

Esta mesma lógica de permeabilidade e transformação das identidades encontra uma expressão narrativa poderosa no grande épico Mahābhārata, particularmente na complexa trajetória de Śikhaṇḍī. Nascida como mulher (Śikhaṇḍinī) e posteriormente tornando-se socialmente reconhecida como homem através de uma intervenção sobrenatural, a sua história constitui um elaborado comentário mítico sobre a fluidez do gênero. A personagem não é marginal; pelo contrário, a sua identidade transformada coloca-a em uma posição absolutamente decisiva para o desfecho da guerra de Kurukṣetra, permitindo a derrota do poderoso guerreiro Bhīṣma. Esta narrativa ilustra de maneira vívida que, no plano mítico-religioso hindu, a agência e a eficácia não eram privilégio de identidades fixas e imutáveis. Pelo contrário, a própria transgressão das fronteiras corporais e a negociação de identidades de gênero podiam se converter em um recurso estratégico de poder e um veículo para o cumprimento do destino, desafiando quaisquer noções simplistas de uma correlação direta e imutável entre sexo biológico, identidade social e potencial de ação no mundo. Nesse sentido, a trajetória de Śikhaṇḍī, como apontam Sousa e Santos (2020, p. 13), 'ilustra como o gênero pode ser manipulado, subvertido e resignificado dentro do contexto mítico-religioso hindu', funcionando como um poderoso antecedente mitológico para as identidades trans.

Esta valorização de corpos que transcendem, fundem ou performam identidades não se restringe ao domínio mitológico, mas ecoa de forma vibrante em outras dimensões fundamentais da religiosidade hindu, notadamente em suas expressões ritualísticas e artístico-arquitetônicas. Um caso emblemático é o das devadāsīs, mulheres consagradas ao serviço religioso em templos, cuja prática constituía uma síntese poderosa entre erotismo sacralizado e expressão devocional.

Através de danças rituais complexas, como o Bharatanāṭyam, estas mulheres não eram meras artistas, mas operavam como mediadoras corpóreas entre o plano humano e o transcendente. Seus corpos, treinados em uma linguagem gestual codificada (*mudrās*), e seus movimentos, carregados de intencionalidade espiritual, eram entendidos como oferendas e como veículos para a manifestação do absoluto, encarnando uma visão de mundo na qual a sensualidade e a transcendência não se opunham, mas se fertilizavam mutuamente.

De forma paralela e igualmente significativa, a tradição artística e arquitetônica hindu oferece um testemunho silencioso, porém eloquente, desta integração. Os majestosos templos de Khajuraho e Konarak, construídos entre os séculos X e XIII, são monumentos dessa cosmologia encarnada. Suas fachadas e paredes são adornadas com um extenso e explícito conjunto de esculturas eróticas que celebram o *maithuna* (a união sexual) em uma miríade de configurações. Essas representações incluem, de modo notável, cenas de prazer homoerótico e posturas que desafiam convenções, todas elas integradas sem conflito aparente ao programa iconográfico do espaço religioso. A presença dessas imagens na própria estrutura do templo, o útero cósmico (*garbhagriha*) onde a divindade reside, é decisiva: ela sinaliza que o êxtase sexual e a diversidade do desejo não eram vistos como profanações, mas como metáforas válidas e vias legítimas para a experiência de união com o absoluto.

Em conjunto, estas manifestações das devadāsīs aos templos não são fenômenos isolados ou marginais. Elas revelam os contornos de uma cosmologia profundamente integradora, que não compreendia o corpo e a sexualidade como obstáculos à vida espiritual, mas antes os reconhecia como terrenos férteis e como caminhos privilegiados (*sādhanā*) para a realização espiritual. Nesta visão, a energia vital (*kundalinī*) e o desejo (*kāma*) podiam ser canalizados e transmutados,

e o próprio corpo físico era visto como um microcosmo do universo e um templo para a busca da liberação (mokṣa).

Em conjunto, mitos, rituais e expressões artísticas evidenciam que a tradição hindu produziu um vasto repertório simbólico no qual a fluidez, a androginia e a transgressão das fronteiras entre masculino e feminino ocupam lugar de destaque. Longe de serem marginais, essas figuras e práticas ocupavam funções reconhecidas, reforçando a centralidade da ambiguidade na forma como o meta-empírico era concebido e experienciado.

Contudo, a presença dessas figuras híbridas e ambíguas no imaginário hindu não deve ser confundida com uma aceitação social plena da diversidade de gênero ou sexualidade. Como demonstra Chakravarti (1993), a ordem bramânica sempre articulou gênero e casta como mecanismos de preservação da hierarquia social, estabelecendo formas rígidas de controle sobre a sexualidade, especialmente das mulheres, e limitando os papéis possíveis para corpos considerados desviantes. Essa lógica significava que, embora certas figuras como as devadāsīs ou as próprias hijras pudessem ser associadas a funções religiosas (seja na bênção de rituais de passagem, seja no serviço devocional em templos) sua legitimidade era sempre precária, dependente da manutenção da pureza ritual das elites e da lógica patriarcal que subordinava seu lugar na comunidade.

Ambedkar (1936) reforça essa crítica ao afirmar que o sistema de castas funciona como uma engrenagem de naturalização da desigualdade, estruturando toda a sociedade em posições hierárquicas que tornam a exclusão não um acidente, mas uma regra. Dentro desse quadro, identidades híbridas ou marginais, mesmo quando reconhecidas simbolicamente, eram empurradas para lugares de dependência, estigmatização e vulnerabilidade social. A coexistência de pluralidade mítica, como as imagens de Ardhanārīśvara, a narrativa de Śikhaṇḍī ou a exuberância erótica dos templos, com a rigidez das normas sociais mostra uma

contradição fundamental: o que era celebrado no plano cosmológico podia ser simultaneamente regulado, marginalizado ou até perseguido no plano social.

Assim, a ambiguidade de gênero e sexualidade fazia parte do horizonte religioso, mas raramente se traduzia em igualdade material ou cidadania plena. A celebração mítica e artística coexistia com dispositivos de poder que restringiam a agência concreta das pessoas dissidentes, revelando que o reconhecimento simbólico não anulava a reprodução das hierarquias de gênero e casta.

Na Índia contemporânea, a ambiguidade mítica e ritual dessas figuras continua sendo objeto de disputa. Angelica Tostes (2021) observa que narrativas como a de Ardhanārīśvara ou categorias tradicionais como *tritiya prakṛti* são frequentemente invocadas para sustentar a ideia de que o Hinduísmo teria sido, desde sempre, aberto à diversidade de gênero e sexualidade. Essa retórica, porém, não corresponde às contradições históricas já apontadas e, sobretudo, tem sido apropriada de maneira superficial pelo projeto nacionalista Hindutva. Nesse contexto, símbolos *queer-friendly* são mobilizados como vitrines culturais de uma suposta tolerância hindu, ao mesmo tempo em que sujeitos LGBTQIA+ reais (sobretudo muçulmanos, dalits e cristãos) permanecem alvo de exclusão e violência.

Essa operação se insere no que Jasbir Puar (2007) denomina homonacionalismo: a incorporação seletiva de certos signos da diversidade sexual para compor uma imagem de modernidade e progresso nacional, que serve, na prática, para reforçar fronteiras de exclusão. Paola Bacchetta (1999) mostra como o Hindutva tem instrumentalizado esse discurso, apresentando-se como guardião de uma tradição sexualmente tolerante, mas apenas quando isso fortalece a identidade hindu majoritária contra minorias religiosas e sociais. Nessa lógica, Ardhanārīśvara ou Śikhaṇḍī são celebrados como mitos de fluidez, mas as vidas das pessoas hijra ou trans continuam marcadas por precariedade e violência.

Assim, a pluralidade de gênero e sexualidade presente nos mitos e rituais hindus não desapareceu, mas foi reinscrita em um campo político atravessado por interesses nacionalistas. A ambiguidade, que antes funcionava como espaço de reconhecimento religioso, é reapropriada para sustentar um discurso de tolerância que não se traduz em inclusão social efetiva. O resultado é um quadro de tensão permanente, no qual símbolos religiosos de diversidade podem ser usados tanto como ferramentas de resistência quanto como instrumentos de exclusão.

Diante desse percurso, fica claro que a ambiguidade de gênero no Hinduísmo não pode ser lida como um passado idealizado de plena aceitação, nem como simples evidência de tolerância cultural. Figuras como Ardhanārīśvara e Śikhaṇḍī, assim como práticas devocionais das hijras ou performances das devadāsīs, mostram que a noção hindu do absoluto sempre incluiu formas híbridas e transgressoras. No entanto, como lembram Ambedkar (1936) e Chakravarti (1993), essas imagens conviveram desde cedo com estruturas de casta e patriarcado que limitaram, na prática, a inclusão social de corpos dissidentes. Hoje, como apontam Puar (2007) e Bacchetta (1999), a mesma ambiguidade é recodificada pelo Hindutva em chave política, usada como símbolo de orgulho nacional enquanto vidas concretas continuam marginalizadas.

Dessa maneira, mito, corpo e política se entrelaçam num campo em disputa, onde a fluidez de gênero tanto inspira resistência quanto é domesticada por projetos de poder. O Hinduísmo revela, portanto, não uma tradição linear de tolerância, mas um terreno tenso e contraditório, em que o absoluto habita a ambiguidade e esta é constantemente reinscrita nas lutas sociais e políticas do presente.

Reencantamento e Resistência: Hinduísmo Pós-colonial

Se os mitos, a arte e os rituais históricos revelam a ambiguidade como um princípio cosmológico estruturante, o festival de Koovagam demonstra como esse

mesmo princípio é vivido, corporificado e disputado na Índia contemporânea. Este evento anual funciona como um poderoso agenciamento onde a lógica da fluidez, antes confinada ao plano simbólico e a nichos ritualísticos, explode em uma arena pública complexa, traduzindo os arquétipos da dissidência de gênero para as linguagens da política identitária, do mercado e da cidadania moderna.

Koovagam é hoje um dos espaços mais visíveis em que mito, corpo e política se encontram na Índia contemporânea. O festival se organiza em torno da narrativa de Aravan, filho de Arjuna, que aceita o sacrifício na guerra de Kurukṣetra com a condição de se casar antes de morrer; para cumprir o desejo, Kṛṣṇa assume a forma de Mohinī, casa-se com Aravan e, após o sacrifício, torna-se sua viúva. Essa trama mítica, centrada em casamento e luto, é reproposta anualmente no templo de Aravan, no Tamil Nadu, quando milhares de hijras/arangis e outras pessoas trans e queer realizam um casamento simbólico com Aravan, com thaali (colarzinho nupcial), pulseiras, saris e cantos. No dia seguinte, encenam a viuvez, quebrando as pulseiras, desfazendo adornos e pranteando a morte do esposo. O rito opera como reconhecimento: reinscreve publicamente a legitimidade de vidas dissidentes num vocabulário religioso, reposicionando corpos trans no centro de uma dramaturgia ritual que fala a linguagem da comunidade devocional. Mas ele também revela as contradições que atravessam a experiência social dessas mesmas pessoas. Como mostra Reddy (2005), as performances hijra, do bater de palmas característico a gestos de exposição ritual do corpo, condensam uma ambiguidade consciente: são, ao mesmo tempo, veículo de pertencimento e alvo de vigilância, fonte de renda e motivo de estigma, ocasião de visibilidade e risco de violência.

Em Koovagam, essa ambiguidade ganha escala: a festa reúne devoção, mercado (venda de adornos, serviços), mídia, ações de saúde pública e presença policial; circulam ONGs, candidatos e turistas, e tudo isso se mistura às redes internas de linhagem ritual (relações mestre-discípula) que estruturam a vida hijra

fora do festival (Reddy, 2005). O resultado é um campo de agência situado: as participantes mobilizam o mito para negociar respeito, alianças e recursos, mas o fazem atravessadas por hierarquias de casta e gênero que seguem operando no entorno social (Chakravarti, 1993; Ambedkar, 1936). A força de Koovagam não está numa aceitação simples, e sim na capacidade de coreografar reconhecimento e precariedade dentro do mesmo dispositivo ritual: ao casar e, no dia seguinte, lamentar a viuvez, as hijras inscrevem sua existência num calendário religioso que as acolhe simbolicamente, ao passo que expõem, sem romantizar, as condições materiais, morais e políticas que ainda as marginalizam. Lido por essa chave, o festival encarna um agenciamento no sentido forte: mito, economia local, políticas públicas, mídia, devoção e redes internas de cuidado se combinam em arranjos contingentes que tanto abrem frestas de dignidade quanto reeditam limites já conhecidos (Puar, 2007; Reddy, 2005).

Nas comunidades da diáspora hindu, a reinscrição de narrativas e rituais queer adquire contornos específicos que dialogam tanto com a memória religiosa quanto com as tensões produzidas pela colonialidade e pelo nacionalismo contemporâneo. Anjali Singh (2023) descreve como sujeitos LGBTQIA+ de origem hindu, vivendo em contextos como Europa e América do Norte, mobilizam práticas devocionais de maneira crítica e criativa, em contraste direto com as normatividades impostas pelo Hindutva. Essa reconstrução não é simples repetição das formas indianas, mas uma reinterpretação situada: rituais como o culto a Ardhanārīśvara, performances de Bharatanāṭyam ou narrativas de Śikhaṇḍī são revisitados para responder às condições de exclusão e invisibilidade enfrentadas nas diásporas.

Aqui é útil articular Singh a Jasbir Puar (2007), para quem o conceito de agenciamento (*assemblage*) evidencia como identidades não se fixam em essências, mas emergem de articulações móveis entre corpos, discursos e políticas. As práticas queer hindus da diáspora constituem, nesse sentido, arranjos que contestam tanto a

lógica colonial, que historicamente patologizou corpos ambíguos, quanto o projeto homonacionalista, que apropria seletivamente símbolos *queer-friendly* para reforçar fronteiras étnicas e religiosas. Assim, festivais recriados, ícones reinterpretados e rituais reelaborados não funcionam como resgates autênticos de uma tradição perdida, mas como montagens críticas que questionam a pretensão de linearidade histórica.

Esse processo torna visível que as reinscrições da diáspora não apenas recuperam figuras e gestos do repertório hindu, mas reconstróem a própria gramática de pertencimento comunitário. O que emerge é uma espiritualidade queer decolonial, como define Singh (2023), na qual a pluralidade de gênero e sexualidade é reinscrita em práticas relacionais que cruzam fronteiras nacionais e religiosas. Nessa chave, Ardhanārīśvara não aparece apenas como imagem de totalidade divina, mas como recurso político para imaginar comunidades transnacionais dissidentes; Śikhaṇḍī não é só personagem épico, mas exemplo de agência para corpos que desafiam narrativas de pureza; o Bharatanāṭyam não é somente dança clássica, mas linguagem de resistência que reinscreve no movimento aquilo que regimes coloniais e nacionalistas tentaram silenciar.

Assim, ao invés de preservar uma tradição, as comunidades queer hindus da diáspora a reinventam em chave contestatória, mostrando como mito, ritual e corporeidade podem ser rearticulados em novos campos de disputa. O resultado é um cenário em que a ambiguidade de gênero, longe de ser domesticada, se converte em ferramenta de imaginação política e de produção de mundos possíveis.

Considerações finais

O percurso desenvolvido neste artigo buscou mostrar que a ambiguidade de gênero e as experiências dissidentes de sexualidade não são elementos marginais ou tardios no Hinduísmo, mas atravessam de forma estrutural suas narrativas míticas,

práticas rituais e repertórios artísticos. Figuras como Ardhanārīśvara e Śikhaṇḍī, a performance ritual das hijras e tradições como a das devadāsīs, bem como as esculturas eróticas de templos medievais, revelam que a pluralidade de corpos e desejos sempre fez parte da experiência religiosa hindu. Essa constatação, porém, não deve ser confundida com uma história linear de tolerância. Como mostram Chakravarti (1993) e Ambedkar (1936), tais símbolos conviveram com estruturas de poder profundamente hierárquicas, sustentadas pelo patriarcado bramânico e pela lógica de castas, que restringiam a agência social concreta de corpos considerados desviantes.

O colonialismo britânico intensificou essas tensões ao impor códigos legais e uma moralidade vitoriana que criminalizaram práticas antes reconhecidas ou toleradas. A Lei das Tribos Criminosas e a Seção 377 exemplificam esse processo de patologização e repressão, que produziu efeitos duradouros sobre as formas de reconhecimento social. Reddy (2005) mostra, no entanto, que mesmo sob condições de violência e exclusão, comunidades como as hijras desenvolveram estratégias de resistência, preservando linhagens rituais, reinventando performances públicas e construindo uma economia moral própria. Esses gestos não apagam a precariedade vivida, mas demonstram que agência e vulnerabilidade podem coexistir, configurando aquilo que Puar (2007) descreve como arranjos ou agenciamentos móveis, nos quais identidades e práticas se reconstróem em meio a forças contraditórias.

No presente, o nacionalismo hindu (Hindutva) mobiliza seletivamente símbolos de fluidez de gênero para compor uma narrativa de orgulho cultural. Como alertam Bacchetta (1999) e Puar (2007), esse gesto se inscreve em lógicas homonacionalistas que exibem imagens *queer-friendly* como prova de modernidade, mas que silenciam sujeitos concretos, sobretudo muçulmanos, dalits, cristãos e pessoas trans de castas marginalizadas. O resultado é uma operação de

domesticação simbólica: Ardhanārīśvara pode ser exaltado como ícone da tradição, mas a vida das hijras segue marcada por exclusão social e violência institucional.

Apesar disso, práticas coletivas como o festival de Koovagam, ou as reconstruções devocionais realizadas por comunidades queer hindus na diáspora (Singh, 2023), apontam para um processo contínuo de reinvenção. Esses eventos transformam narrativas míticas em arenas de reconhecimento, onde o casamento simbólico com Aravan ou a performance de Bharatanāṭyam por corpos dissidentes não são apenas gestos culturais, mas modos de reconfigurar pertencimento e agência política. Trata-se menos de recuperar uma autenticidade perdida e mais de reinscrever tradições em novos campos de disputa, desafiando tanto a colonialidade quanto as formas atuais de nacionalismo religioso.

Dessa forma, o Hinduísmo contemporâneo se revela como um terreno de tensões permanentes, no qual pluralidade e exclusão, celebração e estigma, reconhecimento e marginalização se entrelaçam. O estudo da ambiguidade de gênero nesse contexto mostra que não se trata de um passado idealizado de tolerância, nem apenas de um presente de repressão, mas de um campo complexo de negociações em que mito, corpo, política e devoção se reconfiguram continuamente. Reconhecer essa complexidade é fundamental para evitar leituras simplistas e, sobretudo, para compreender como sujeitos dissidentes produzem práticas de resistência e imaginam futuros possíveis em meio às contradições de suas realidades.

REFERÊNCIAS

- AMBEDKAR, B. R. *Annihilation of Caste*. 1. ed. Londres: Verso, 1936.
- BACCHETTA, Paola. When the (Hindu) Nation Exiles its Queers. *Social Text*, Durham, n. 61, p. 141-166, dez. 1999.
- CHAKRAVARTI, Uma. Conceptualising Brahmanical Patriarchy in Early India: Gender, Caste, Class and State. *Economic and Political Weekly*, Mumbai, v. 28, n. 14, p. 579-585, 3 abr. 1993.
- CUNHA, Maria Clara. O terceiro gênero na Índia: o paradoxo social das hijras e as consequências da colonização britânica. *Fronteira*, Belo Horizonte, v. 21, n. 42, p. 7-24, 2º sem. 2022.
- HINCHY, Jessica. Obscenity, moral contagion and masculinity: hijras in public space in colonial North India. *Asian Studies Review*, Singapore, v. 38, n. 2, p. 274-294, 2014.
- PUAR, Jasbir K. *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*. Durham: Duke University Press, 2007.
- REDDY, Gayatri. *With Respect to Sex: Negotiating Hijra Identity in South India*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- SOUSA, Marcela Santana de; SANTOS, Renata Menezes. Hinduísmo e Gênero: perspectivas queer na tradição indiana. In: RIBEIRO, Rafaella (Org.). *Religião e Gênero: entre trânsitos, disputas e emancipações*. 1. ed. São Paulo: Hucitec Editora, 2020. p. 7-27.
- SINGH, Anjali. *Hinduism in the Diaspora: Queer Spirituality and Decolonial Practices*. Oxford: Oxford University Press, 2023.
- TOSTES, Angelica. Teologização da política: dissidências de gênero e sexualidade no Hinduísmo. *Horizontes Decoloniales*, [S. l.], v. 7, p. 77-100, 2021. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/48623617>. Acesso em: 29 jun. 2025.
- VANITA, Ruth; KIDWAI, Saleem. *Same-Sex Love in India: Readings from Literature and History*. Nova Delhi: Macmillan, 2000.