

## CORPOS PRÂNICOS E POLÍTICA TÂNTRICA – REPRESENTAÇÕES DE EROTISMO E GUERRA NOS TEMPLOS INDIANOS DE KHAJURAHO

### PRANIC BODIES AND TANTRIC POLITICS – REPRESENTATIONS OF EROTICISM AND WAR IN THE INDIAN TEMPLES OF KHAJURAHO

Mariane Venchi<sup>1</sup>

#### RESUMO

Este artigo discute o tema do *sagrado* presente nas tramas de poder de elites hindus e seu vínculo com tradições pré-árias, relação complexa que resultou na construção de alguns templos reconhecidos como símbolos do erotismo na tradição da Índia, localizados em Khajuraho. Mostramos como noções de *pureza* e *poluição* presentes nos cultos tântricos em diálogo com o Hinduísmo desempenhavam um papel tanto ritual quanto político no cotidiano de governantes do século XI d.C., época em que foram construídos tais monumentos. Ao analisarmos a imagética erótica local não podemos, por outro lado, ignorar os processos históricos que mudam continuamente o olhar daquele que observa tais manifestações das Belas Artes, tanto em nativos quanto não nativos, considerando os discursos do Orientalismo e pós-colonialismo.

**PALAVRAS-CHAVE:** Arte erótica. Cultos tântricos. Sistema de castas. Orientalismo. Pós-colonialismo.

#### ABSTRACT

This paper discusses the concept of *sacred* inherent to power relations among Hindu elites and its links to non-Arian traditions, unveiling a complex relationship that resulted in the site known for being an erotic symbol of the Indian tradition: Khajuraho. It debates the notions of *purity* and *pollution* in Tantric cults and with regard to Hinduism, playing a political as well as a ritual role in the lives of kings of the 11th century AD, when those monuments were built. Furthermore, it considers the importance of historical processes which change continuously the perspective from those who watch those erotic manifestations of Fine Arts, native as well as and non native subjects, considering Orientalist and postcolonial discourses.

**KEY-WORDS:** Erotic art. Tantric cults. Caste system. Orientalism. Postcolonialism.

---

<sup>1</sup> Bacharel em Ciências Sociais pela Unicamp, na área de antropologia visual e estudos de gênero. Mestre em Antropologia Social pela Unicamp na temática *Gênero e Corporalidades*. E-mail: delveneto@lexxa.com.br.

“What does not kills us makes us stronger.”  
(Provérbio anglo-saxão)

“Os rituais agem sobre o corpo político pelo  
meio termo simbólico do corpo físico.”  
(Mary Douglas)<sup>2</sup>

## INTRODUÇÃO

Ao falarmos em Belas Artes pensamos na relação entre ideais de *beleza e harmonia* variando nas sociedades de acordo com o tempo e o espaço; uma busca do “belo” não apenas nas pintura, escultura ou arquitetura, como também nas ideias, nas crenças sobre o sagrado, nas figuras de santos e divindades. Em se tratando do tema de *corporalidades* na arte e na filosofia, Eco (2010) apontou que na Europa, por exemplo, durante a Idade Média, tudo que se conectasse aos aspectos físicos, corporais e sensoriais era visto com desconfiança, pois a beleza externa era considerada fugaz e impermanente. Por outro lado, ao pensarmos na Índia e em sua produção artística, sobretudo na filosofia tântrica, dá-se o oposto. Aqui as Belas Artes são elaboradas enquanto *metafísica visual* (KHANNA; MOOKERJEE, 2004, p. 41), espaço de criação plástica onde a beleza é um símbolo do divino e da materialidade visível mediante os maiores padrões de beleza concebidos pelo Homem através de símbolos, motivos, ou formas antropomórficas. O ato de criação converte-se em um processo de *transformação interna através do corpo externo*, do prazer sensual de onde, curiosamente, também emergem narrativas visuais de guerra e violência. Necessitamos, então, adotar novas abordagens quando comparamos linguagens culturais diferentes, à medida que identificamos elementos na aparência excludentes; o que os antropólogos considerariam como a sensação peculiar de *estranhamento* quando se discorre sobre uma alteridade.

Com efeito, impressões de estranhamento surgem pela contemplação da beleza erótica e arquitetônica dos conhecidos templos indianos em Khajuraho, representando o êxtase do gozo sexual em todas as suas possibilidades plástica ao evocarem forças numinosas nos indivíduos devotos dos cultos tântricos. O detalhe mais inquietante do templo é que as paredes do exterior são esculpidas inteiramente por cenas de união

---

<sup>2</sup> Pureza e Perigo, 1976, p. 152.

sexual, começando nas porções inferiores das construções, com cenas mais explícitas, modificando-se em uma escala ascendente até representações mais espirituais de seres celestes, “sublimados”. Porém, enquanto o exterior é inteiramente esculpido, o interior do templo é *vazio* de imagens, como a *escuridão do útero* (KHANNA; MOOKERJEE, 2004). Aqui já temos um mistério.

Poderíamos iniciar um diálogo entre os Tantras e representações de erotismo nas Belas Artes com Barthes (2003). O autor pontua as figuras de linguagem de todo discurso amoroso proporcionando uma experimentação coletiva e subjetiva; um cenário de verdade sublime por trás de representações em pedra, tecendo um imaginário erótico envolvendo o sagrado e profano e exercendo um *efeito emocional* no observador. “O gesto do corpo apanhado em ação, e não contemplado em repouso: o corpo dos atletas, dos oradores, das estátuas: o que é possível imobilizar do corpo tenso” (BARTHES, 2003, p. xviii). Buscamos, portanto, a *intenção* por trás de tais cenas eróticas, “intenção” no sentido de desvendar uma obra fruto da linguagem tântrica secreta. Aqui surgem conceitos de *energia sexual, controle e transgressão*, sintetizados no templo de todas as volúpias imagináveis, paradisíacas, remetendo ao que está *fora da linguagem* e do cotidiano ordinário em busca da Eternidade e do imaterial<sup>3</sup>.

Por que tais cenas íntimas foram registradas em pedra no antigo espaço sagrado de Khajuraho, em qual contexto de totalidade elas se inscrevem? Se o propósito era representar a divindade ou unidade do Cosmos, por que detalhar poses de coito que normalmente eram feitas em segredo? Por que cobrir as paredes externas de um templo com tais esculturas e deixar o interior vazio? Estas imagens precisam ser *postas em contexto, em perspectiva*, a partir da antiga cultura indiana, de sua filosofia sagrada e de seu cenário político-histórico especial. Elas tiveram um impacto ainda maior em seu estado original, em pedra polida e pintadas em cores vívidas, com uma multiplicidade de posturas e uma variedade detalhadas de jogos eróticos. Ainda hoje, esses sítios arqueológicos intrigam o mundo moderno e são objeto de debate.

---

<sup>3</sup> Abordo em detalhes a *linguagem intencional* na arte tântrica no capítulo I de meu livro (VENCHI, 2019), ressaltando a dificuldade em se interpretar a mensagem sagrada por trás de conceitos eróticos concretos, que resulta na ambiguidade dos sentidos semânticos e rituais. A “linguagem intencional” tântrica, com suas comparações e duplos sentidos particulares refere-se a uma Verdade que se torna real ao abordar o numinoso nos corpos em união sexual real ou imaginária.

Ao se evocar erotismo pensamos em corpos sexualizados e, ao pensarmos em *erotismo sagrado*, devemos considerar a ideia de corpos não-iniciados que precisam ser reconstruídos ritualmente, pano de fundo da filosofia contida nos Tantras. Essas premissas se tornaram claras na análise comparativa que realizei entre o erotismo sagrado no Antigo Egito e na tradição indiana por meio de imagens e narrativas míticas (VENCHI, 2019). No estudo citado, eu utilizei três imagens do sítio arqueológico da região de Khajuraho, mencionando abreviadamente essas ruínas cujos significados rituais ainda são alvo de controvérsia na Índia. As fontes consultadas conjecturavam que o templo remetia a noções de *auspício* e *longevidade*, exaltando o papel religioso do elemento feminino nos rituais tântricos. No entanto, ao deter-me com mais cuidado na arquitetura e no exame das razões políticas por trás de sua construção, apresentou-se um universo político-simbólico mais complexo ao que propunham os estudos por mim consultados anteriormente.

Julguei necessário, assim, dedicar algumas palavras a Khajuraho e aos mistérios que envolvem sua arte explicitamente erótica, bem como aprofundar a questão da retórica orientalista quando se aborda tal tema polêmico. Havia cunhado a expressão *sexo suntuoso ou magnificente* (VENCHI, 2019, p. 60) para qualificar práticas sexuais restritas a um sistema hermético, iniciático que, no limite, justificava prazeres, restrições e abusos. Este é o pano de fundo por trás do sexo suntuoso de Khajuraho, construído intencionalmente por membros da elite hindu de governantes e sacerdotes que partilhavam tensões políticas, militares e religiosas nas altas esferas de poder da época. O rei estava vinculado à autoridade dos sacerdotes para sancionar seu direito a governar, valendo-se, paradoxalmente, de iniciações tântricas *fora da ortodoxia do Hinduísmo*. Trata-se do soberano, o *amante em ação*, desempenhando um papel social e religioso fundamental à estrutura política hindu local. Analisaremos o corpo do rei casado com a deusa Shakti<sup>4</sup> em homologia com o templo de corpos “tensionados” em posições tântricas sagradas.

---

<sup>4</sup> “Shakti” é a *Energia Primordial*, de onde tudo foi criado, a esposa do deus Shiva, a incorporação de todos os outros deuses; dentro Dela residiria Brahma, o Criador e Sua Parceira Divina. É ao mesmo tempo a criadora, preservadora e destruidora do Universo. Definida como “a fonte de beatitude de todos os seres vivos, a causa mais profunda da criação e a raiz do mundo eterno” (WOODROFFE, 2007, p. 78).

Na arte indiana anterior ao período Mughal e ao Raj Britânico<sup>5</sup>, a produção artística estatuária baseava-se em figuras divinas em seus aspectos antropomorfos, sendo muito escassas as representações de governantes e dignatários, assim como de sacerdotes e ascetas (ALBANESE, 2006). Buscava-se evocar aos olhos do observador o estado de sagrado, conforme os artistas e arquitetos tinham visões interiores, fruto de meditação e técnicas estabelecidas segundo diversos tratados de execução artística ou *cânones hindus*. Um observador não-nativo da arte indiana observa que as figuras femininas,

devem ter a cintura estreita e os seios grandes e redondos como cântaros, e próximos um do outro, a ponto que nem uma fibra de lótus possa passar entre eles. A barriga, de umbigo profundo, é adornada por uma tripla dobra, [...] as coxas são esbeltas e onduladas, como a tromba de um elefante jovem ou o tronco de uma árvore; a pele tem a opalescência esplendorosa da lua, os pêlos são lustrosos, e os cabelos, abundantes e longos. No rosto ovalado, lábios muito vermelhos e carnudos se abrem para mostrar dentes de pérola, e as sobrancelhas sinuosas, como o arco do deus do amor Kama, arqueiam-se sobre olhos alongados, que emolduram íris da cor do lótus azul (ALBANESE, 2006, p. 105).

O mesmo padrão se aplica às figuras masculinas:

O braço é similar à tromba do elefante, e forma um todo compacto com o ombro, até a ponta dos dedos. Não há, portanto, interesse algum sobre a anatomia: os membros carnosos dos deuses são lisos e perfeitos, sem sinal de ossos ou tendões, e o prana, a energia vital que os impregna, incha-os, arredondando-os<sup>6</sup>. Finalmente, a flexão do corpo ou *tribhanga*, uma espécie de “s” que atua sobre um apoio mais ou menos acentuado do quadril, sublinha a elegância erótica (ALBANESE, 2006, p. 105).

Imagens que saltam aos olhos, vivificantes, evocando uma passagem a outro nível de realidade. Para entendermos as paredes esculpidas com *corpos prânicos* não

---

<sup>5</sup> O período Mughal refere-se a uma dinastia muçulmana oriunda da Ásia Central que governou o norte da Índia a partir do século XVI, concomitantemente ao domínio português na costa estabelecendo-se no oeste e no sul do subcontinente, fatos que mudariam a história do país. O Império Mughal foi suplantado posteriormente pelo domínio dos ingleses no século XIX até 1947, período chamado localmente de “Raj Britânico”.

<sup>6</sup> “Prana” no vernáculo iogue é a fonte de todas as manifestações de forças que envolvem *movimento, atração, pensamento*; uma *força vital biomotora* que governa e manipula as funções corporais (KHANNA; MOOKERJEE, 2003). No corpo, sua manifestação mais grosseira é a respiração. No imaginário ritualístico dos Tantras chama-se *Para-Prakriti* ou *Sakti*; abrange tudo e transcende tudo.

podemos nos restringir apenas às suas leis estéticas, mas compreendê-los em relação a uma totalidade político-cultural. Os templos não retratavam governantes, porém sua construção era ordenada pelos mesmos; a política da conquista bélica está presente junto aos corpos de pedra impregnados de “prana” em meio a posições de *maithuna*<sup>7</sup> esculpidas se alternando com cenas de combate, de caça, guerreiros montados sobre elefantes e interagindo com leões, animais estes que simbolizavam a guerra. Estas figuras aparecem sobretudo em Khajuraho no templo de Lakshamana, cujas paredes externas são compostas de casais praticando *maithuna* em meio a cavaleiros e guerreiros em cenas de batalha (ALBANESE, 2006).

Paz (2004) enunciou uma rota discursiva sobre a relação *sagrado/poder/sexualidade* impregnando o imaginário indiano desde a remota antiguidade. Suas descrições poéticas fundem-se aos *corpos de pedra prânicos* numa poderosa e lírica sinergia; a arquitetura hindu enquanto *dança esculpida*:

ni la santidad nin la castidad definen la India. [...] la hermosura física también posee una irradiación que, a su manera, as magnetismo espiritual. El pueblo indio no es resignado nin ascético. Con frecuencia ha sido violento e la sensualidad es un rasgo proeminente en su arte e en sus costumbres. Passividad e ascetismo son una cara de la medalla. Passividad también se llama amor activo por las ideas; ascetismo es asimismo erotismo y, muchas veces, violencia. [...] encarnación de una totalidad que es plenitud y vacuidad, transfiguración del cuerpo en una forma que, sin dejar de ser corporal y sensible, es espiritual (PAZ, 2004, p. 176-177).

Notamos uma confusão de categorias aparentemente excludentes ou uma união de contrários nos trânsitos de *castidade/santidade: prana*, beleza e perfeição física, sensualidade e violência, arte na qual são retratadas cenas de sexo, de prazer físico e de guerra. Ora, já se observou que este cenário paradoxal pertence ao universo conceitual do erotismo: nele enxergamos relações de transgressão, de prazer em meio à dor, encenações de *fantasia/realidade*, paródias de uma hierarquia normativa, masculino/feminino em processo de união e dissolução, ou seja, toda a *potência disruptiva do erotismo* (GREGORI, 2016) que também surge na sociedade hindu. Veremos o rompimento do *domínio/sujeição de castas*, o *rearranjo de noções de pureza e perigo* e o embaralhamento de categorias e hierarquias.

---

<sup>7</sup> “Maithuna” na terminologia tântrica refere-se à união sexual física em um contexto ritual, simbolizando a *meditação sobre o ato primordial da criação* (KHANNA, p. 187).



Começamos por rastrear os mandatários da construção de tais esculturas. Os “Candella” ou *Chandella* era um clã indiano remontando suas origens a *Canara*, a Lua, da casta Xátria, vivendo em uma época na qual o controle de seus reinos situados na Índia central e ocidental era frágil; a competição pelo território gerava uma situação de conflito perpétuo entre os clãs, que amiúde lutavam entre si (ALBANESE, 2006; THAPAR, 1990). As campanhas militares dos Chandella eram frequentes e necessárias, cuja meta era a manutenção de sua imagem bélica, criando um elaborado código de cavalaria que enfatizava a honra de se morrer em batalha. Com seu território independente na regência do soberano Dhanga (950-1002 d.C.), ergueram na cidade de Khajuraho, na província de Madhya Pradesh, um conjunto de templos que sobreviveu às invasões muçulmanas iniciais. Apenas em 1310 a província foi conquistada pelo sultanato de Délhi, e dali em diante apenas cerca de 20 dos 85 templos originais restaram intactos, quando foram descobertos pelos ingleses em 1840, ocultos na selva. Estima-se que foram construídos entre 950 e 1050 d.C.

E quem eram os “Xátria” no sistema de castas mítico? Em tempos pré-modernos encontram-se registros de quatro categorias de indivíduo na Índia hindu narrados no *Rig Veda*, simbolizado na figura da Pessoa Cósmica Purusha (O’FLAHERTY, 1990). Em um famoso hino chamado *Purushasukta* ou “Hino do Homem”, Purusha é desmembrado pelos deuses como vítima de um sacrifício védico, ato que cria o Universo e as quatro classes principais da sociedade indiana antiga: Os *Brâhmane* eram a boca, cuja principal atividade era a recitação de mantras, as orações ou *puja*, seus rituais e meditação; os *Xátria*, eram o tronco e os braços do Deus, a classe militar que protegia os rituais; as pernas eram os *Vaisia*, ou classe mercantil, composta de agricultores, escultores e comerciantes. Os pés eram os *Sudra*, empregados e escravos considerados à margem, o grupo mais impuro, até cuja própria sombra era alvo de contaminação, os *intocáveis*<sup>8</sup>. O *sistema varna*, portanto, ditaria regras sociais específicas definindo onde o sujeito deveria morar numa comunidade (cidade ou aldeia),

---

<sup>8</sup> Usarei aqui a mesma grafia da tradução brasileira de Lévi-Strauss (1982) ao descrever a forma de matrimônio da troca generalizada em clãs da Índia. Por “casta” ou *varna* entende-se uma classificação do indivíduo a partir de seu nascimento, assim como uma simbologia que envolve “cores”, embora haja controvérsias sobre a identificação de *varna* com padrões raciais.

sua maneira de vestir-se, de comer, quando deveria rezar, com quem poderia se casar, “um padrão de sua vida do nascimento até a morte” (SCHULBERG, 1973, p. 135)<sup>9</sup>.

Além de deveres específicos comuns de seu grupo, as metas gerais de um hindu seriam adquirir *artha*, riqueza e bens materiais; *kama*, gozo de todos os prazeres físicos que o Homem pode ter; *dharma*, o cumprimento de todos os deveres próprios à sua casta e comunidade e, finalmente, *mokhsa*, a busca da libertação do ciclo de reencarnações. No caso de *kama*, o prazer sexual poderia ser desfrutado sem reservas: “sua realização completa era uma obrigação sagrada” (SCHULBERG, 1973, p. 138). Desta forma, para preservar os valores de casta e de seu *dharma*, que era lutar, os Xátria dependiam dos rituais sagrados cuja autoridade era detida pelos Brâmane. Historicamente, práticas tântricas tornaram-se populares nos círculos reais e aristocráticos da Índia durante o período medieval inicial, desde os Chandella de Khajuraho aos Kalacuris de Tripuri até os Somavamsi de Orissa, reinos onde as mulheres iniciadas gozavam da patronagem dos reis, cujos rituais garantiam sua vitória em invasões e conquistas de outros territórios (URBAN, 2010). O rei era considerado o consorte masculino da Deusa enquanto natureza, a terra; e aquele que executasse os ritos corretamente teria sucesso em tudo, na vida após a morte e nas batalhas materiais contra seus inimigos. Tornar-se-ia invencível, subjugando deuses, reis, mulheres etc.; viveria uma vida longa, próspera. Por outro lado, se o governante Xátria falhasse e não cumprisse os sacrifícios corretamente, enfrentaria as seguintes consequências: a Deusa se esconderia dele; poderia ser amaldiçoado e colocado na categoria *mleccha*, não-hindu, bárbaro; seus descendentes seriam privados de entrar em um templo; ele poderia morrer sem receber iniciações apropriadas (URBAN, 2010).

Evidencia-se até aqui um conjunto de ações expressando ideias de *pureza/perigo*: venerar a Deusa envolve sempre um risco de fracasso e dano para os

---

<sup>9</sup> A questão do sistema de castas como instituição social imutável é um debate amplo que extrapola os objetivos deste artigo. Em síntese, a referência sobre o tema é obra clássica de Louis Dumont, *Homo Hierarchicus*, de 1966, que se tornou controversa e questionada nas décadas do pós-modernismo e pós-colonialismo. Dumont retratou os valores hindus e muçulmanos como sistemas reificados, separados de sua contingência histórica, tornando-se *inacessíveis, primordiais*, baseados somente na hierarquia social em detrimento do indivíduo (VEER, 1994). Os contestadores deste argumento enfatizam que a noção de realidade sacralizada dependente da autoridade brâmane seria ilusória, um constructo ocidental, embora houvesse de fato a concepção de divindade e centralidade ritual do rei e das castas dominantes. Portanto, a premissa de que não havia individualidades ou subjetividades na Índia, apenas “espécies humanas” com ênfase em uma civilização sânscrita, seria produto do discurso orientalista da época. Para nossa discussão, assim, adotamos o termo *casta* interpretando-o como “elites” detentoras de poderes político e sagrado, que se misturavam naquela época.



descendentes ou em uma vida futura. O passo seguinte para compreendermos como o rei tornava-se uma divindade guerreira cujo poder provinha de uma Deusa erótica violenta (Shakti/Kali), é traçar um paralelo entre a arte de Khajuraho e o principal templo tântrico da província indiana de Assam, que desvela uma intrincada relação entre *cultos tântricos, realeza e poder político*.

## **DRAMAS DE EXTORSÕES SIMBÓLICAS: O SOBERANO HINDU COMO ATOR TÂNTRICO**

Assam é uma região montanhosa, com florestas densas e grupos étnico-linguísticos diversos, como tibetano-birmaneses, indo-arianos e tai-shan, contendo atualmente vinte e três grupos tribais reconhecidos oficialmente. Nesta região foram revelados os textos tântricos mais antigos, sendo um dos sítios mais importantes de desenvolvimento deste culto no sudeste asiático, conhecido antigamente como *Kamarupa*, “a forma do desejo” (URBAN, 2010, p. 9). Durante muitos séculos, o templo de Kamakhya ali situado foi um centro de ritos tântricos esotéricos considerados “radicais” com sacrifícios animais, ritos sexuais iniciáticos e até mesmo oferendas humanas para Shakti/Kali (URBAN, 2010). Em certos períodos, o templo envolveu-se com o poder monárquico local na prática de *sacrifícios de sangue e guerra*. Os Tantras praticados em Assam são uma referência importante porque revelam elementos não-hindus e não-védicos emprestados de tradições locais aborígenes do nordeste da Índia presentes em sua tradição textual e ritual, mesclados por discursos de língua sânscrita e bramânica hindus. Esta complexa miscelânea cultural e ritual pode ser projetada nos significados do templo de Lakshmana.

A literatura descritiva e etnográfica sobre rituais tântricos é escassa em virtude de seu caráter secreto; analiso parte desse material em meu estudo anterior (VENCHI, 2019). Eu havia discutido os fundamentos e noções rituais e sociais dos Tantras, mostrando que suas práticas eram consideradas à margem do Hinduísmo ortodoxo, já que contestavam todas as proibições e morais de casta, tornando seu praticante sujeito aos ostracismo social. Para esta análise, contudo, devemos nos perguntar de que forma o soberano hindu escaparia ileso de tal situação de perigo; em outros termos, como ele seria hindu na aparência com seus poderes políticos sancionados e ao mesmo tempo um

*tantrika*<sup>10</sup>, uma categoria de pessoa “perigosa”, de desordem e subversão ? É preciso primeiramente esboçarmos os fundamentos de uma liturgia tântrica.

O *tantrika* acredita que, ao manipular-se a poderosa energia inerente ao sexo “grosseiro”, pode-se fazer o poder criativo ascender para os planos superiores, o lugar da união transcendental para a realização do Gozo Puro, *Ananda* (KHANNA; MOOKERJEE, 2003). O ritual envolve a relação sexual através de uma série de *personificações, transformações, visualizações, identidades e transferências rituais*, cujo objetivo final é o cumprimento da Unidade. Os ritos são feitos com uma parceira que é considerada o *reflexo de Shakti*, para a qual o adepto precisa estar totalmente entregue, de forma que ela (a parceira/Deusa), seu objeto de veneração, se torne uma fonte perene de gozo. Tal mulher precisa portar alguns sinais auspiciosos na aparência e nas condições físicas/anatômicas para tomar parte no rito, tais como estar com boa saúde, ter “olhos de lótus” (KHANNA; MOOKERJEE, 2003, p. 165), seios cheios, pele macia, cintura fina, quadris ondulados e adornados de joias. Notemos como esta “parceira ideal” tem uma descrição idêntica aos cânones da arte indiana, pois toda mulher nua encarna a natureza, “*prakrti*” (ELIADE, 2002, p. 13). A *mulher-prakrti* deve encarnar *Shakti*, quando se torna uma deusa, da mesma forma que o iogue deve encarnar o deus. No ritual tântrico, portanto, a união dos contrários pressupõe que o masculino (espírito estático) contemple a atividade criadora de *prakrti* no ato de imobilização do *pensamento, respiração e emissão seminal*. A parceira é uma jovem instruída pelo guru, de maneira que seu corpo já se encontra ritualizado, purificado, *consagrado*.

O neófito (*sadhaka*) invoca a presença simbólica de seu guru, que é venerado também com vários ingredientes sagrados. O homem e a mulher participam de um drama onde ambos encontram a si próprios um dentro do outro, e o senso de ego é dissolvido para a aceitação de um objetivo comum. O *maithuna* verdadeiro é a consumação de um difícil noviciado sintetizado nas seguintes etapas: “carregar”, “abraçar”, “beijar”, “tocar”, “visualizar”, “ver”, “sugar”, “penetrar”, “meditar”. Se a parceira desejar pode encenar o papel oposto, conhecido por *Viparit-rati*, a posição sexual em que ela fica por cima do homem deitado, que seria o “cadáver”, “imóvel”. *Shakti agora seria o homem e o guru*, cuja inversão de papéis sexuais permitiria a transmutação dos corpos em energia sagrada.

---

<sup>10</sup> Utilizo o termo *tantrika*, sem flexão de gênero ou número, referindo-me aos praticantes e iniciados nos Tantras indianos.

Em termos políticos, o que implica unir-se a uma mulher à revelia das regras hindus tradicionais, invertendo hierarquias de masculino/feminino? Pois a relação tântrica envolve também quebras de tabu de casta, entre eles o amor adúltero com uma mulher de outro *varna* simbolizado na narrativa mítica da paixão entre Radha e Krishna: “amor secreto, ilegítimo, antisocial, que simbolizava a ruptura que impõe toda experiência religiosa autêntica” (ELIADE, 2002, p. 17). Shakti não é só uma energia transcendente como também um *poder material* que flui através do *corpo social* e do Estado e, analogamente, através do corpo físico e do cosmos. O rei e a Deusa Shakti/Kali são unidos simbolicamente e ritualmente através da circulação de energia corporificada utilizando-se de sacrifícios e do sangue dos inimigos mortos em batalha.

No caso de Assam, havia uma complexa negociação entre reis de linhagem não-hindus e os Brâmane que eles patrocinavam (URBAN, 2010). Os reis da dinastia Pala (séc. X ao XII) receberam a iniciação tântrica secretamente, enquanto publicamente seguiam os ritos Brâmane; foram na época associados com Shiva/rei, equivalentes a Kama nas proezas sexuais, invencíveis em batalhas (URBAN, 2010). O mais célebre desta dinastia foi Dharmapala (cerca de 1035-60 d.C.), casado com a rainha da guerra nos campos de batalha; ou seja, Kali, associada ao derramamento de sangue e a todas as abominações que a guerra e a política trazem, como a punição a criminosos e inimigos, o combate corpo a corpo, as execuções; compendia todas as decisões militares que tornavam o rei impuro frente aos Brâmane. Por isso os governantes dependiam do apoio dos sacerdotes, que os purificavam dos atos ruins; quanto maior o poder de um Xátria, mais ele precisava do sacerdote. Ou seja, a vitalidade deste *corpo político* relacionava-se ao sacrifício corretamente executado.

Aqui reaparecem categorias incomensuráveis que se imiscuem; elas se sobrepõem operando não de forma descontínua, mas sim *ordenada e lógica*. De acordo com Douglas (1976), todo contato perigoso traria em seu bojo uma *carga simbólica* que, no âmbito sexual, seria a “expressão de uma simetria ou hierarquia” (DOUGLAS, 1976, p. 16) na qual o corpo torna-se alegoria para relações sociais e políticas de um dado grupo e de pressupostos ontológicos/cosmológicos nos quais ele está imerso. Mecanismos de coerção impostos seriam uma tentativa de dar sentido ao caos do cotidiano, à vida e à morte e aos problemas existenciais universais dos seres humanos, daí a origem das criações míticas. “Quem diz ordem diz restrição, seleção dos materiais disponíveis, utilização de um conjunto limitado de todas as relações possíveis. Ao invés, Corpos prânicos e política tântrica: representações de erotismo e guerra nos templos indianos de Khajuraho – Mariane Venchi – p. 259-282”

a desordem é, por implicação ilimitada; não exprime nenhum arranjo, mas é capaz de gerá-lo indefinidamente. [...] Admitimos que esta destrói os arranjos existentes; mas também que tem potencialidades. *A desordem é, pois, ao mesmo tempo, símbolo de perigo e de poder* [grifo meu]” (DOUGLAS, 1976, p. 115).

Como conciliavam-se as contradições da impureza envolvendo a união do rei/guerreiro com Kali ou com mulheres de castas inferiores ou adúlteras? Mitos ou narrativas sagradas também se apresentam como um *contraponto* à vida cotidiana, mostrando as contradições que a sociedade prefere esquecer. Etnólogos já mostraram que por vezes encontra-se no mito uma descrição análoga à realidade, outra versão foge da mesma, enquanto uma terceira versão entrelaça organizações reais e imaginárias, cujas ênfases radicais ou excepcionais em certos elementos binários são criadas para realçar sua inviabilidade ou ajustar contradições aparentes (LÉVI-STRAUSS, 1970). No caso da Índia, devemos também considerar uma concepção de entendimento histórico divergente dos padrões iluministas ocidentais baseados na ideia de “fato”, “racionalidade” e “coerência”, pois muitas narrativas históricas e políticas apresentavam-se na forma de lendas, poemas populares, ficção e epopeias religiosas, daí a importância dos ritos sagrados embasados nos mitos para que o rei conservasse seu poder (DIRKS, 1994).

No contexto hindu, Douglas postula que alguns comportamentos que resultam em estados de poluição expõem o *status* inferior de um indivíduo, como a mulher que come na folha do marido apenas depois de ele ter acabado, demonstrando o quanto a esposa é hierarquicamente inferior ao cônjuge. Outro exemplo é o esterco da vaca, que é impuro aos deuses, mas puro o suficiente para remover a sujeira ritual de um Brâmane, a casta hindu mais alta. Analogamente, se um Chandella entrava em contato com rituais tântricos impuros com parceiras de castas inferiores, podemos supor que tais atos “abomináveis” se tornavam sagrados o bastante para enchê-lo de poder com a sanção bramanista, que certamente apoiaram ou incentivaram a construção dos templos com a decoração erótica.

Dito de outra maneira, quando o indivíduo se põe ou é colocado na categoria de impuro, ultrapassa um umbral, entra nas “regiões caóticas do espírito” (DOUGLAS, 1976, p. 116), transpõe as fronteiras de seu universo social cotidiano. Porém, ao “regressar”, é munido de um poder peculiar, daí o rito envolver uma negociação entre saídas e entradas de mundos numinosos. Mas é justamente neste estado de transição

---

Corpos prânicos e política tântrica: representações de erotismo e guerra nos templos indianos de Khajuraho – Mariane Venchi – p. 259-282

entre fronteiras onde reside o *perigo*, pois o ator tântrico corre o risco tanto de ser aniquilado quanto sair dele fortalecido simbolicamente. Os Chandella na condição perigosa de *tantrika* atuavam, portanto, em um cenário ritual compartilhado por várias categorias de pessoa de pureza ambígua - pois a poluição, como o erotismo, sempre se utiliza de *comparações e duplos sentidos*. Havia um *trânsito ritual* dentro da lógica de castas, e tal transgressão por trás do consenso nos interessa conforme define Douglas (1976) a propósito desta organização social: “um sistema simbólico que assenta na imagem do corpo e cujo fim essencial é o ordenamento de uma hierarquia social” (DOUGLAS, 1976, p. 148).

Voltemos à pergunta inicial: se os Tantras eram secretos, por que aparecem *corpos tântricos expostos* nas paredes externas do templo de Khajuraho? A imagem de corpos físicos em poses de *maithuna* vão além de um conteúdo concreto captado pelos sentidos. Trata-se de um corpo político erotizado e carregado de prana – pensamento/ação/respiração/sêmen/inimigos *imobilizados* - denotando uma linguagem política, *intencional* e sagrada. Falamos de uma dialética da união de contrários exprimindo uma realidade útil ao poder hegemônico vigente. A impureza pode destruir, mas também criar, ostentar, implantar sua própria liturgia e invocar Kali contra seu inimigo em uma impactante fantasia de poder envolvendo guerra e sexo. Poderíamos arriscar aqui uma analogia com práticas sadomasoquistas contemporâneas (SM) conforme identificamos nas cenas um tipo de *exercício erótico de poder* (GREGORI, 2016, p. 150). Observamos um “contrato” intencional envolvendo consentimento e reciprocidade entre o monarca Xátria Chandella e seus militares, o guru brâmane, a parceira consagrada e o poder evocativo de Shakti/Kali. Tal trama só pode exercer efeitos reais com a mediação de rituais tântricos, daí as estátuas eróticas estarem ostensivamente expostas. Deparamo-nos, portanto, com um *cuidadoso mapeamento simbólico* (GREGORI, 2016, p. 152) em Khajuraho revelando todos os seus sujeitos e atores por meio da linguagem sexualizada.

O protagonista, a princípio, continua sendo o rei, que está inexoravelmente conectado ao lado impuro da vida mundana: violência, repressão através da imposição da lei, derramamento de sangue. No caso de Assam, o monarca também se conectava a tradições locais não-hindus e a um poder de sacrifício ambivalente; não precisava aparecer retratado porque *ele era o templo, o templo era seu corpo carregado de poder político e militar*. Seu corpo é a pedra, a política e a religião, o sagrado em conjunção

---

Corpos prânicos e política tântrica: representações de erotismo e guerra nos templos indianos de Khajuraho – Mariane Venchi – p. 259-282

com Shakti que une Xátria e Brâmane pela via da arte erótica sacra. Trata-se de uma dialética específica na qual a hegemonia da elite hindu é mantida através de uma elaborada extorsão de signos e práticas entre diferentes castas e costumes não-hindus.

“O que não nos mata nos torna mais fortes”, diz o ditado. Na linguagem de um monarca/neófito Chandella, “se superei e sobrevivi à poluição, tenho o cosmos em minhas mãos”. Daí ser correto afirmar

In olden days kings turned to religion for the sake of conquest, for the preservation of their kingdom, and for the recovery of lost thrones; the merchant for wealth; the peasant for crops; and all for children, health, and prosperity. We do so still. This is the prayer to our Mother Goddess: “Give me longevity, fame, good fortune, O Goddess, give me sons, wealth, and all things desirable. [...] In Hinduism this has served to infuse a glow of spirituality into worldly prosperity and happiness, which are most desirable and at their best in a semi-sanctified state as the necessary preliminary to the triumph of Dharma, which in its turn is the realized and unrealized righteousness that keeps the world going. This is the typical Hindu concept which stands beyond the purely material aspect of the Hindu welfare universe (CHAUDHURI, 1966, p. 178).

A homologia rei/deus confirma-se, bem como a relação histórica entre religião e política, permitindo às classes superiores e inferiores interagirem e adquirirem “todas as coisas desejáveis” ou próprias ao mundo material ao realizarem os ritos e sacrifícios indicados; no caso do Hinduísmo, materialidade e espiritualidade devem ser vistas como categorias contínuas. Aqui poderíamos sintetizar o uso dos Tantras como uma “coação” ou uma forma de extorsão simbólica por parte dos Xátria e dos Brâmane sobre os deuses ao praticarem sacrifícios, encantamentos, rituais sexuais ou construindo templos eróticos, uma espécie de *frenesi dionísico* (CHAUDHURI, 1966, p. 178) visando arrancar ou ganhar favores das divindades. Nesse processo, governantes e sacerdotes extraíam e trocavam seus respectivos poderes para a manutenção do *status quo*.

Examinemos uma narrativa curiosa sobre outras possíveis intenções do templo. Os mitos contam histórias de ascetas que se orgulhavam de suas práticas extremadas de castidade, gabando-se com orgulho e conseguindo poderes temerários. Com medo de perderem seu próprio poder e prestígio, os deuses enviaram então as chamadas “surasundari”, mulheres muito atraentes que seduziram os ascetas, “induzindo-os ao



sexo e obrigando-os a liberar a energia sexual retida” (ALBANESE, 2006, p. 155), ou seja, o esperma<sup>11</sup>.

É possível que os *maithuna* de Khajuraho pretendam celebrar a recuperação de um equilíbrio biológico que comprometia o ascetismo extremado e enaltecer o *kama*, a força propulsora do ser: [...] o triunfo da potência sexual sobre a ascética, a linguagem iniciática que ocultava as formas explícitas da sexualidade numa envoltura espiritual; ainda não se esclareceu o que pretende expressar o erotismo de Khajuraho (ALBANESE, 2006, p. 155).

Khajuraho, portanto, não é produto de uma arte estética ou de sensibilidade aos moldes ocidentais, pois prioriza a energia ou força vital que impregna cada pedra esculpida do templo, o que Paz chamou de “magnetismo espiritual”, incluindo em seu bojo elementos de subversão e violência. As pernas entrelaçadas dos amantes celestiais, os ornamentos de braceletes e tornozeleiras das mulheres; os risos, carícias, beijos, copulação, felação etc. esculpidos em cinzel, constroem uma sutil teia de poder, uma ritualística de volúpia que desvia o foco sobre *quem* está no controle (afinal, este é o objetivo da *linguagem intencional*), ainda que tais imagens desafiem o Hinduísmo ortodoxo e coloquem em perigo algumas normas de casta ou de pudor, porém reiterando práticas sexuais heteronormativas. A potência disruptiva do erotismo aqui apenas confirma o poder do monarca por meio de extorsões rituais ao transpassar fronteiras de pureza e perigo; perigo porque o rei corre o risco de não ser atendido pelos deuses e cair na categoria de poluente, comprometendo seus ancestrais; ele mesmo já “poluído” em comparação com os Brâmane. Mas, como vimos, a poluição ou tabu é inerente à carga simbólica e política que envolve toda representação de obscenidade.

Não identificamos, assim, um “triunfo da potência sexual sobre a ascética”, uma vez que já rompemos tal binário assinalando uma continuidade entre tais ideias no imaginário hindu, que ressalta a importância dos prazeres sensoriais como parte da realização do *dharma*. No entanto, não podemos ignorar os vestígios do Orientalismo e suas ilusões reducionistas e tendências exotizantes que perpassam a apreensão da arte

---

<sup>11</sup> Os *tantrika* se dividem em duas categorias gerais: os *samayin*, que praticam apenas os exercícios espirituais de visualização do casal sagrado, sem parceiros; e os *kaula*, que veneram *Kaulini* ou “Kundalini”, que praticam os rituais concretos. Eliade (2002) explica que embora essa distinção teórica dos chamados tantras de “mão direita x esquerda” seja precisa, não é possível especificar os limites do que se entende por simbólico/literal na prática; com efeito, tal dialética é inerente à linguagem intencional construída pelo discurso tântrico. Entre essas duas categorias há sectos que pregam a retenção do esperma enquanto outros permitem a ejaculação.

tântrica. Uma análise contemporânea deve abranger tanto agentes externos quanto internos à Índia em um contexto pós-colonial e globalizante, uma vez que a descolonização de territórios africanos e asiáticos não necessariamente resultou no rompimento do discurso colonial, que também redefiniu o imaginário erótico indiano.

### **A IMAGÉTICA ERÓTICA: O OLHAR DE QUEM OBSERVA, A ÍNDIA ATEMPORAL OU “ESSENCIAL”**

Até a primeira metade do século XX o acesso aos sítios arqueológicos de Khajuraho e Konarak era negado a estrangeiros, devido à sensualidade exuberante e luxuriosa das estátuas ali esculpidas. A primeira visita do fotógrafo Eliot Elisofon a Konarak foi em 1949, quando sofreu a resistência de seu guia ao tentar registrar imagens do templo : “-O que os americanos vão pensar de nós ao verem essas imagens ?!”, pedindo-lhe para que não as fotografasse; muitos indianos ainda sentiam-se constrangidos com o erotismo explícito das esculturas. Posteriormente, Elisofon registrou imagens em 1956, 1961 e 1968 (ELISOFON; WATTS, 1974). De fato, por antecederem a era muçulmana Mughal e o Raj Britânico, tais templos medievais corriam o risco de perder seu significado histórico para o público indiano das gerações posteriores. Os autores sugerem que a interpretação local sobre a antiga arquitetura hindu e tradições do passado sofrera a influência do idealismo, solipsismo e ciência cristãos trazidos por seus colonizadores. Os indianos, até o final da década de 1970, demonstravam desconforto com tais monumentos diante de estrangeiros, impressões que o psicanalista Carl G. Jung já vivenciara em sua visita a Konarak em 1938, guiado por um intelectual brâmane, como veremos a seguir.

Teriam sido os indianos contaminados por conceitos religiosos e psicológicos estranhos à sua cultura tais como *espiritual x material, corpo x alma, real x irreal, físico x mental?* É o que discute o escritor anglo-indiano Chaudhuri (1966) ao apontar uma tendência à *anglicanização* da classe média indiana depois da independência de seu país multicultural, treinada para se comportar como as classes altas inglesas. Tais valores ocidentais teriam sido introduzidos na sociedade hindu urbana; por vezes a ausência de “amor pessoal” na relação conjugal seria sentida na vida cotidiana, idealizações “compensatórias à vida atual” (CHAUDHURI, 1966, p. 116). No entanto, esse tipo de dinâmica conjugal seria considerado por muitos hindus uma “extravagância”, um “luxo Corpos prânicos e política tântrica: representações de erotismo e guerra nos templos indianos de Khajuraho – Mariane Venchi – p. 259-282

marginal”. A filosofia moderna na Índia também teria incorporado conceitos contemporâneos da literatura britânica, tais como a ideia de *Deus*, um deus pessoal do tipo “cristão”; a ideia de *personalidade* como algo de grande valor, individualista; as noções de *país e nacionalismo* entendidas pelo modelo do Estado-nação europeu; *natureza* como uma influência nobre e purificadora na personalidade humana à maneira de Rousseau; a ideia de *amor* entre homem e mulher desatrelada da urgência sexual; a concepção de *beleza física* vinculada a um ideal moral e estético, ontologias desconhecidas pelos antigos hindus:

The love which found expression in the mutual self-surrender of both man and woman, which became a spiritual passion based on the carnal, was not known to the Hindus. [...] In pre-British days a woman's body was a thing to be leered at and, if possible, to be slobbered on. The only passion it roused was lust” (apud ELISOFON, p. 81).

De acordo com Chaudhuri (1966), os manuais eróticos hindus jamais mencionaram “amor” no sentido pretendido por ocidentais. Contudo, as fronteiras entre o que é pré-colonial e colonial, ou *indiano x inglês* não são tão claras como pretende o autor, que talvez se refira ao paradigma abrangente e historicamente constituído de *sentimento* em oposição às *emoções* (como medo, prazer etc.) que as Belas Artes tântricas despertam. O *sentimento em consonância com a razão* foram valores primordiais do Romantismo europeu que, na definição alemã do termo em sua origem, significa *distante, mágico, desconhecido, irracional, lúgubre, mortífero* (ECO, 2010). Os temas principais da literatura romântica eram sobre o cotidiano, a vida “real”, gênero nascido nos salões parisienses, lançando uma estética do belo envolvendo *paixão e sentimento*; os heróis românticos nunca são capazes de resistirem à força de suas próprias paixões. Aqui *a beleza amorosa é trágica*, diante da qual o protagonista jaz impotente e inerte. Neste âmbito parece se situar a comparação crítica de Chaudhuri; mas, pensemos no corpo inerte de Shiva embaixo de Kali, também impotente. Além disso, a beleza romântica visa ser descrita de forma realista, não abstrata, apelando à sinceridade, ao singelo, mesclada ao culto do exótico, oriental, violento, elementos que aparecem, por exemplo, nas pinturas de Delacroix. Também havia o entrelaçamento de temas como amor/ciúme/vingança, a Beleza enquanto morte, a *morte por amor*.

Identificamos, assim, alguns elementos do Romantismo comuns ao imaginário tântrico das paixões carnavais: a violência, a sensualidade mortífera, o ódio e o desejo mórbido que alimentam as guerras. Devemos mencionar também as mudanças históricas que se processavam durante a segunda metade do século XIX em diante; na Europa, surge um forte rechaço à vida moderna e industrial, que testemunhou a virtude burguesa, o capitalismo em ascensão, uma classe operária emergente consciente de sua força política, o crescimento de metrópoles, o surgimento de máquinas, o neocolonialismo. Exaltaram-se nas artes e literatura os rituais religiosos suntuosos, há muito em desuso no Catolicismo, a cristandade bizantina, as poesias da latinidade:

a religiosidade decadente colhe do fenômeno religioso só aspectos rituais, melhor ainda se ambíguos, e da tradição mística cria uma versão morbosamente sensual, [...] mas também a adesão a práticas propriamente ditas de magia e evocação diabólica, a celebração de todo desregramento dos sentidos, o fascínio exercido por figuras perversas, inquietantes, cruéis: uma *estética do Mal* (ECO, 2010, p. 336).

Tal descrição se encaixaria em uma narrativa tântrica, onde também há uma estética do Mal ou do mórbido nos cultos à Kali, à Shakti que dá poder ao governante guerreiro, com a presença de liturgias complexas aliada ao derramamento de sangue. As fronteiras filosóficas entre Índia e Europa, em resumo, são borradas face ao imaginário sem fronteiras que parece uni-las, a despeito de toda tentativa de congelamento ou essencialização das tradições hindus por parte de nativos e não nativos.

A propósito de sua visita ao templo de Konarak em Orissa, Jung (1975) reproduz o debate com seu guia local:

Da base ao cume o pagode [do templo] é coberto de esculturas obscenas e refinadas. Conversamos demoradamente sobre esse fato insólito; meu guia me explicou que se tratava de um meio de atingir a espiritualização. Objetei – mostrando um grupo de camponeses jovens que olhavam essas maravilhas, de boca aberta – que eles não pareciam a caminho da espiritualização, mas que se compraziam em fantasias sexuais. Ao que meu interlocutor respondeu: “Mas é justamente disso que se trata! Como poderiam eles se espiritualizarem, se não realizassem primeiro o seu carma? As imagens obscenas aí estão para lembrar-lhes o seu darma (lei); de outro modo, esses inconscientes poderiam esquecê-lo!”

Achei bizarro que ele acreditasse que tais jovens – como animais fora do cio – pudessem esquecer sua sexualidade. Mas meu sábio

acompanhante permaneceu inflexível, sustentando que, inconscientes como animais, eles deveriam ser advertidos com ênfase. Daí a decoração exterior lembrar-lhes o seu darma, antes de entrarem no templo: se não tomassem consciência dele e o cumprissem não poderiam participar de nenhuma espiritualização (JUNG, 1975, p. 243-244).

E sobre a presença do *lingam* (poder “fálico” gerador, símbolo do deus Shiva sempre esculpido ou reproduzido enterrado na vagina de Devi), o guia perguntou a Jung se ele sabia o significado daquelas pedras, dizendo:

Vou confiar-lhe um grande segredo! Eu estava admirado, pois me parecia evidente que qualquer criança compreenderia a natureza fálica desses monumentos. Ele, porém, murmurou-me ao ouvido com a maior seriedade: “*These stones are men’s privates parts*”. Eu esperava que ele dissesse que as pedras representavam o grande deus Xiva. Olhei-o, boquiaberto, mas ele abanou gravemente a cabeça, como se quisesse dizer: “Sim, é isso mesmo! Sua ignorância de europeu nunca o descobriria”.

Quando contei essa história a Heinrich Zimmer, ele exclamou maravilhado: “Enfim ouço algo real sobre a Índia”. (JUNG, 1975, p. 244)

Identificamos acima três questões principais. A primeira é que devemos considerar a diferença de interpretação das imagens de acordo com o arcabouço simbólico de cada classe. Temos um brâmane, de casta superior e intelectualizada, analisando a reação de camponeses de castas baixas diante das imagens eróticas, considerando-os *inocentes, incapazes* de se lembrarem de seu *dharma*, a função social calcada no mundo material. Portanto, toda interpretação de arte ou imagética depende de quem a observa, considerando-se variações subjetivas e coletivas, ontologicamente herdadas. A fala do brâmane soa análoga a duas estratégias utilizadas pelo discurso orientalista não nativo: uma delas é eliminar a contingência histórica de um fenômeno tornando-o *inerentemente atemporal* ou preso ao passado (DIRKS, 1994). A outra é eliminar a origem da autoridade da produção deste conhecimento, seus sujeitos por trás do discurso, através de ardis retóricos por meio dos quais aqueles que são estudados não tem acesso a tal conhecimento; esse último elemento aparece quando o brâmane caracteriza os jovens camponeses como “inconscientes” ou ignorantes da realidade fenomênica. Sabemos que muitas narrativas sobre o passado indiano - cujo país seria visto como uma civilização unificada e homogênea com um sistema de castas

---

Corpos prânicos e política tântrica: representações de erotismo e guerra nos templos indianos de Khajuraho – Mariane Venchi – p. 259-282

essencializado, com valores incompatíveis entre si e em relação aos muçulmanos - não foram criadas somente pelos europeus, que também se alimentaram do discurso hegemônico criado por elites locais (VEER, 1994). Por outro lado, o darwinismo social, o racismo e o positivismo incorporaram-se à própria noção de identidade de castas e nacionalismo hindu, influenciando a Índia durante e após o período neocolonial.

Outra discussão que se repete é o paradoxo entre o mundo material e espiritual na filosofia hindu; as paredes externas do templo, erotizadas, são o portal necessário para se atingir o sagrado ou “entrar no templo” (o “vazio” do espírito) marcando a continuidade carne/alma; a ideia de *espiritualidade corporificada* produto do sincretismo entre Hinduísmo e crenças locais pré-árias. Nesse sentido, Chaudhuri (1966) interpreta a visão que os ocidentais tem sobre os hindus: para estes últimos, o mundo seria sem substância devido à crença na reencarnação, cuja vida só seria “interrompida” entre um nascimento e outro. Tal tradição não agrada aos filósofos ocidentais, não soa nem “atrativo” nem “inteligente” (CHAUDHURI, 1966, p. 11), porque negaria todo o mundo fenomênico conhecido, tornando-o *insubstancial*. Ao contrário, a história ocidental mostraria que gozar o mundo é explorá-lo, e explorá-lo é reduzi-lo à mera substância, posto que a fé cristã separa a contingência do espírito, na qual o Homem é encorajado a almejar uma Eternidade *descorporificada* somente após a destruição do Universo material (Juízo Final). Os hindus, por outro lado, precisam levar em conta os mortos e os “não-nascidos”, que serão eles mesmos encarnados futuramente. Como consequência, seriam profundamente ligados às coisas mundanas, daí o brâmane de Jung dizer que as castas inferiores precisavam *se lembrar* de seu *dharma* entrelaçado ao *karma*, noções religiosas que reafirmam o *status quo*. Uma terceira questão diz respeito ao discurso colonial, quando o guia nativo demonstra sua superioridade intelectual frente ao “inocente ocidental” – o outsider que desconheceria os fundamentos do simbolismo universal. Na década de 1930 a Índia ainda estava sob domínio britânico, sendo a fronteira ideológica Oriente x Ocidente uma parte integrante de construções de alteridade.

Durante o período colonial, Kali foi “suavizada” ou higienizada como uma deusa maternal, bondosa, de devoção popular, ideia presente até hoje. Atualmente procuram-se práticas tântricas na Índia para o parto e bem estar material através da “compassiva” Kali. Os festivais feitos em Assam são mais frequentados por mulheres em relação aos homens, já que os ritos se associam com fertilidade, reprodução e parto;

---

Corpos prânicos e política tântrica: representações de erotismo e guerra nos templos indianos de Khajuraho – Mariane Venchi – p. 259-282



isto é, rituais ctônicos relacionados à Deusa (URBAN, 2010). Há um contexto pós-colonial e transnacional de reapropriação da tradição tântrica, seja por estrangeiros ou pelos próprios indianos, considerando o mercado global que moldou tal tradição ao gosto de um público de “consumidores espirituais” por todo o mundo conectado, seja pela mídia ou pela internet. Os Tantras são reduzidos a manuais de técnicas para se alcançar ou aumentar o prazer sexual, exotizando o “Oriente” inserido na dinâmica econômica de *mercantilização do sexo*, como cunhou Urban (2010), uma lógica de *McWorld of consumer capitalism* (URBAN, 2010, p. 167). Há, porém, uma diferença entre os estrangeiros e os indianos sobre a reapropriação de rituais tântricos: os primeiros buscariam uma forma de prazer sexual liberal e extático em uma cultura de consumo que busca resultados individualistas imediatos; ao passo que os indianos buscariam superar as dificuldades da pobreza, das doenças etc.

Desde o discurso orientalista do século XIX, no entanto, os Tantras continuam sendo reduzidos ao âmbito que concerne a mera sexualidade, agora interpretados como uma “liberação espiritual alternativa” (URBAN, 2010, p. 184), que inclui desde o turismo sexual ao *cybersexo*, à indústria pornográfica transnacional em expansão, na vasta disseminação de informações através de tecnologias como fibra ótica e telefonia celular, que tornam possível a transmissão e acesso a imagens instantaneamente através de longas distâncias, assim como a pessoas, mercadorias ou pessoas convertidas em mercadorias. Tais variantes devem ser consideradas quando analisamos os sujeitos contemporâneos que pousam o olhar sobre a arte erótica de Khajuraho.

Por fim, a propósito de outro monumento em celebração a Eros, ou ao que Jung chamaria de relação psíquica e dialética da união/separação de contrários, o autor divaga:

Este é o único lugar do mundo onde, infelizmente, a beleza de todo invisível e ciosamente guardada, do eros islâmico, foi revelada por um milagre quase divino. É o delicado segredo do jardim de rosas de Shiras e dos silenciosos *patios* dos palácios árabes, arrancado do coração de um grande amante por uma perda cruel e incurável. [...] É totalmente não hindu. É mais semelhante a uma planta que poderia medrar no solo da Índia como em qualquer outro lugar. É eros em sua forma mais pura; não há nada de misterioso, nada de simbólico. É a sublime expressão do amor humano por um ser humano (JUNG, 1993, p. 217).

O objeto admirável desta descrição era o Taj Mahal, mausoléu encomendado pelo imperador muçulmano Shah Jahan no século XVII, destinado à sua esposa e maior amante, Mumtaz Mahal, “a escolhida do palácio” que, dizem as fontes, teria passado a maior parte de sua vida de casada na posição “deitada” (SCHULBERG, p. 143). O Imperador também foi sepultado ali anos depois, no monumento de mármore adornado de arabescos, com incrustações de pedras preciosas feitas por arquitetos e ourives hindus, um sepulcro suntuoso que foi classificado na época como muito... “feminino”.

Mas Jung enganou-se, pois o Taj Mahal, outro exemplo cabal de “Kamarupa”, só poderia ter brotado no seio do sincretismo indiano, onde são capazes de coexistirem na mesma terra o êxtase tântrico e o Islã. Posto que, se o Islamismo não permite a exibição explícita de Eros, ele assim o celebra implicitamente, homenageando “a forma do desejo”, a união sublime. No limite, são os corpos unidos dos amantes em seus tons de mármore variando do quente e abrasador durante o dia ao suave e etéreo quando banhado pela luz da lua, alegoria da união eterna dos opostos Shiva/Shakti, como bem retrata o erotismo de Khajuraho e Konarak.

## REFERÊNCIAS

ALBANESE, Marilia. Khajuraho: o enigma erótico dos Candella; Konarak: um hino ao sol esculpido em pedra. In: **Grandes Civilizações do Passado: Índia Antiga**. Barcelona: Edicions Folio, 2006.

BARTHES, Roland. **Fragmentos de um discurso amoroso**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

CHAUDHURI, Nirad. **A Passage to England**, 3ª edição. Londres: MacMillan, 1966.

DIRKS, Nicholas B. Colonial histories and native informants: biography of an archive. In: BRECKENRIDGE, Carol; VEER, Peter Van der (org.). **Orientalism and the Postcolonial Predicament: perspectives on South Asia**, 2ª edição. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo: Ensaio sobre as noções de poluição e tabu**. Lisboa: Edições 70, 1976.

ECO, Umberto. **História da Beleza**. Rio de Janeiro: Record, 2010.

ELIADE, Mircea. Sobre la erótica mística índia. In: **Erotismo Místico en la India**, Barcelona: Editorial Kairós, 2002.

---

Corpos prânicos e política tântrica: representações de erotismo e guerra nos templos indianos de Khajuraho – Mariane Venchi – p. 259-282

ELISOFON, Eliot; WATTS, Alan. **Erotic Spirituality**: the vision of Konarak. New York: Collier Books, 1974.

GREGORI, Maria Filomena. **Prazeres Perigosos**: erotismo, gênero e limites da sexualidade. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

JUNG, Carl Gustav. **Memórias, Sonhos, Reflexões**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975.

JUNG, Carl Gustav. A Índia: um mundo de sonhos. In: **Obras Completas**, volume X/3 – Civilização em Transição. Petrópolis: Vozes, 1993.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A gesta de Asdiwal. In: LÉVI-STRAUSS, Claude (org.), **Mito e Linguagem Social**: ensaios de antropologia estrutural. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A Índia. In: **As Estruturas Elementares do Parentesco**. 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 1982.

KHANNA, Madhu; MOOKERJEE, Ajit. **The Tantric Way**: art, science, ritual. 2ª edição. London: Thames & Hudson, 2003.

O'FLAHERTY, Wendy Doniger. The dismemberment of the cosmic Person. In: **Textual Sources for the Study of Hinduism**. 2ª edição. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

PAZ, Octavio. **Vislumbres de la India**. 4ª edição. Barcelona: Seix Barral, 2004.

THAPAR, Romila. **A History of India**. Volume I. London: Penguin Books, 1990.

SCHULBERG, Lucille. **Livros Time-Life: Índia Histórica**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1973.

URBAN, Hugh B. **The Power of Tantra**: religion, sexuality and the politics of South Asian studies. London: I.B. Tauris, 2010.

VEER, Peter van der. The foreign hand: orientalist discourse in Sociology and Communalism. In: BRECKENRIDGE Carol e VEER, Peter Van der (orgs.). **Orientalism and the Postcolonial Predicament**: perspectives on South Asia. 2ª edição. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994.

VENCHI, Mariane. **Perfume do Lótus Sagrado**: Reflexões sobre narrativas eróticas no Antigo Egito e nos Tantras indianos. Riga: Novas Edições Acadêmicas, 2019.

WOODROFFE, Sir John. The Tantras and religion of the Shaktas. In: **Shakti and Shakta**: essays and addresses on the Shakta tantrashastra, Sioux Falls: NuVision Publications, 2007.

---

Corpos prânicos e política tântrica: representações de erotismo e guerra nos templos indianos de Khajuraho – Mariane Venchi – p. 259-282

Recebido em: 01/07/2020
Aprovado em: 30/08/2020