

AS DAMAS DA MONTANHA DO LEÃO – EROTISMO, MAGIA E CULTURA DOS SENTIDOS NA ARTE DO SRI LANKA

THE LADIES FROM THE LION'S MOUNTAIN – EROTICISM, MAGIC AND CULTURE OF THE SENSES IN SINHALESE ART

Mariane Venchi¹

RESUMO

Perfumes e especiarias são protagonistas de práticas sociais e interpessoais do sul da Ásia, constituindo um *Empire of the Senses*, conceito da antropologia dos sentidos que pretendo desenvolver neste artigo. Como objeto empírico, analiso pinturas da tradição budista do Sri Lanka, o sítio arqueológico do século V conhecido como “Sigiriya”. Descrevo o modo como certos materiais aromáticos estão representados em figuras femininas ali retratadas. Ao final, conecto tais afrescos com práticas de magia e crenças locais.

PALAVRAS-CHAVE: antropologia dos sentidos; arte indiana e cingalesa; erotismo místico; mitologia do sul da Ásia.

ABSTRACT

Perfumes and spices are leading characters in social and personal practices in South Asia, framing an *Empire of the Senses*, a concept from the anthropology of the senses which I intend to unfold. Using some empirical examples, I examine Buddhist paintings from the 5th century Sinhalese archeological site named “Sigiriya”. I describe the way aromatic materials are represented in female figures on the rock. I also link those frescoes with local magical beliefs.

KEYWORDS: anthropology of the senses; Indian and Sinhalese art; mystical eroticism; South Asian mythology.

¹ Mestre em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), na temática Gênero e Corporalidades. Bacharel em Ciências Sociais pela Unicamp, na área de antropologia visual e estudos de gênero. E-mail: delveneto@lexxa.com.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6130-3679>.

INTRODUÇÃO

“Language games. Culture as discourse. World as text. Empire of the signs. From the empire of the signs, we enter the empire of the senses –And there are so many such empires as there are cultures”.

David Howes²

“Sou a cúrcuma que saiu do oceano de leite, quando os devas e os asuras agitavam o líquido para extrair os tesouros do universo. Sou a cúrcuma que veio depois do néctar e antes do veneno, e portanto está entre os dois.”

do romance *A Senhora das Especiarias*³

Podemos afirmar, sem qualquer pudor, ser a Índia o paradigma de um *império dos sentidos*, no qual perfumes e especiarias tinham vida própria e eram protagonistas de relações socioeconômicas e interpessoais. Neste espectro sociológico e histórico, as culturas antigas do sul da Ásia foram palco de exibição para uma profusão de ornamentos corporais, sedas luxuosas e outros adereços sensoriais circulando entre pessoas de prestígio, governantes e deuses poderosos, perfumistas especializados e patronos das Belas Artes (ver McHugh, 2012 e Agarwal, 2023). Havia uma pujante troca de códigos estéticos, gestuais, expressões, ações e *commodities* entre classes sociais dominantes; como diria Bourdieu, um *habitus* gerando produtos classificáveis, valores e julgamentos ou obras de arte produzindo alteridade: propriedades distintivas, capital simbólico socialmente compartilhado (Bourdieu, 2007 p. 164)⁴. Tal domínio cultural envolvia

² 2005, p.4.

³ DIVAKARUNI, 1997, p.20. No Hinduísmo, o “oceano de leite” é a Via Láctea, *amrta* ou “ambrosia celeste”, elixir da imortalidade, associado à lua, fonte da vida que circula pelo universo e mantém os seres vivos (ver Zimmer, 2002). *Asuras* são demônios, enquanto *Devas* são deuses ou seres benéficos; ambos, em narrativas míticas, aparecem juntos agitando os oceanos e criando *amrta*.

⁴ O *habitus* refere-se ao modo segundo o qual códigos sociais são interiorizados, constituindo-se a partir da socialização primária dos indivíduos na família, na escola etc. que se condensam em padrões inconscientes de comportamento. Mais exatamente, um “sistema de disposições socialmente constituídas que, enquanto estruturas estruturadas e estruturantes, constituem o princípio gerador e unificador do conjunto de práticas e das ideologias características de um grupo de agentes” (Bourdieu, 1998, p.191). Ou seja, o *habitus* seria

As damas da Montanha do Leão – erotismo, magia e cultura dos sentidos na arte do Sri Lanka – Mariane Venchi – p. 89-115

também uma *hexis corporal*, ou um modo de administrar-se o próprio corpo e suas funções orgânicas sensoriais – a propósito, Bourdieu definiu “corpo” como o depositário mais relevante da inculcação do *habitus*, o suporte privilegiado para a influência de forças sociais objetivas e símbolos culturais de classe, também interpretado como um *subespaço simbólico* para um *estilo de vida* (ver Ortiz, 1983, p.83). Nesse sentido, práticas sociais indianas durante a época medieval produziram discursos de erotismo dentro de um espaço sagrado específico, como no caso das artes budista e hindu, nas quais imagens e fragrâncias eram estrategicamente usadas em ambientes para controlar seres sobrenaturais, amantes humanos etc.

A crença de que um perfume poderia transformar um espaço ou um indivíduo era comumente aceita; isto é, determinados ritos mágicos e sensoriais eram uma forma de agradar aos deuses e de purificar um ambiente (cf. Agarwal, *ibid*). Para embasar o nexo teórico entre *antropologia dos sentidos*, *erotismo e magia*, escolhi como objeto empírico para análise, as ruínas de um monólito no centro-norte do Sri Lanka, “Sigiriya”. Os afrescos remanescentes na superfície rochosa do sítio arqueológico em questão chamam a atenção pela exuberância das figuras femininas ali pintadas em grandeza numérica. Este estilo é muito semelhante ao antigo monastério budista em Ajanta, do qual recebeu inspiração segundo fontes históricas⁵. Houve, de fato, a influência espiritual milenar dos cânones artísticos indianos, os chamados *Citrasutras*, difundidos pelo Sudeste Asiático e Extremo Oriente (ver Nardi, 2003)⁶. Tanto em Ajanta quanto no Sri Lanka, a exposição de adornos, corpos femininos e outros elementos decorativos e sensoriais, impressionaram-me, em imagens coletadas em livros de arte indiana e cingalesa; certamente não faziam parte de uma religião monolítica como o senso comum ocidental

o resultado de uma imposição social, desde um título de nobreza até um determinado padrão comportamental (ver Bourdieu, 1996, p.100).

⁵ As grutas de Ajanta, na província indiana de Maharastra, foram habitadas e modificadas por quase 5 séculos, entre II a.C até II d.C; a última fase dos monastérios até sua decadência está estabelecida no final do século V. As pinturas de Sigiriya são consideradas “acusadas projecciones provincianas del estilo de Ajanta” (ver Rowland, 1963, p. 23), no tocante aos seus *painéis narrativos*. O impacto de Ajanta na Ásia pode ser comparado ao estilo greco-romano, que afetaria todo o desenvolvimento posterior da arte ocidental.

⁶ *Citrasutra* é um termo em sânscrito, traduzida como “tratado sobre pintura” (*ibidem*, p.15), compondo-se de duas palavras: “citra”, figura, esboço, traçado e “sutra”, regra aforística. Assim, *Citrasutras* são tratados da literatura sânscrita sobre esculturas e pinturas, de acordo com as filosofias indianas. Neles, estão contidos conceitos de proporção, medidas, formas e conteúdo, assim como orientação para os artistas criarem suas obras nos universos hindu, budista e jainista.

As damas da Montanha do Leão – erotismo, magia e cultura dos sentidos na arte do Sri Lanka – Mariane Venchi – p. 89-115

encara o Budismo, com suas práticas meditativas centradas na figura de um Buda sereno, cândido e transcendental⁷. Bem ao contrário; as imagens em questão exibem um mundanismo dinâmico quente, odorante, repleto de cores e *texturas*, no qual convivem seres elementais sexualizados, mulheres de Corte palacianas, diplomatas estrangeiros, animais e figuras extravagantes, registrados nas paredes de pedra de séculos precedentes. Em performances de danças indianas, já foram apontadas relações simbólicas entre o contato de joias frias (isto é, simbolizando o toque frio do metal) sobre o corpo de tecidos elaborados; a *ornamentação através do toque*, fundamental em várias formas de arte no sul da Ásia, criando uma confluência de *tato, adorno, tecido, movimento e materialidade* (ver Unny, 2024).

Sobre a rocha de Sigiriya havia um palácio conhecido como “a morada celestial no céu” (cf. Ponnampuruma, 2020, p.13). Seu construtor, Kasyapa I, que reinou entre 478 a 496 d.C., foi notório pelas intrigas e assassinatos em sua Corte, dono de uma biografia controversa e até certo ponto romantizada. Sobre a superfície rochosa no topo do penedo, apenas figuras femininas estão representadas, e tal *demarcação de gênero* pode revelar muito sobre o contexto ritual de tais pinturas e sobre as intenções de Kasyapa ao mandar retratar tais personagens, daí a importância da exposição breve de sua biografia e da construção e redescoberta de seu palácio. Uma análise que contemple este tipo de arte, exige do observador diferentes perspectivas simultâneas, abdicando-se de um *sentido único*. Há de se saber *como olhar* para tais pinturas. Além disso, devemos considerar, *a priori*, o universo mágico-ritual ali presente que, como postulou Malinowski (1948), pode ser entendido por uma fluidez de imagens, palavras e atos comportamentais próprios à *crença na magia*; numa expressão, uma imagética do sagrado. Como complemento, analisarei algumas poesias redigidas sobre a rocha por visitantes e peregrinos entre os séculos VII até XIV d.C., esboçando o impacto das pinturas sobre o observador daquela época.

⁷ Não há espaço aqui para uma digressão sobre as implicações políticas e analíticas do fascínio que tais culturas exerceram sobre os ocidentais em suas representações orientalistas. Apenas relembro que, desde o século XIX e no período da contracultura da década de 1960, as religiões de origem indiana tem sido vistas como cultos esotéricos ao extremo, excessivamente místicos. Sobretudo na ênfase a personagens com seus poderes psíquicos de gurus e mestres, que Alan Watts denominou “*mahatmas* sobre-humanos” (1990, p.291).

O *Império dos Sentidos* enquanto categoria conceitual, permite-nos encarar a percepção como um fenômeno social compartilhado passível de revelar histórias e políticas inteligíveis somente dentro de um cenário cultural específico. Tal instrumento para o saber torna possível identificar diversos *habitus* contendo valores e práticas sensoriais, e o processo através do qual a “história se transforma em natureza”, como bem expressou Howes (ibid, p.4). Corroborando a visão antropológica, “the most elucidating cultural studies of the senses are those that bring out indigenous theories of perception” (ibidem, p.6)⁸.

SUA MAJESTADE, KASYAPA I: DE HERDEIRO PARRICIDA A CORTESÃO LÚBRICO

Os registros principais sobre este antigo rei se encontram no chamado *Mahavamsa*, a crônica mais remota da história do Sri Lanka, que possui duas partes; a primeira foi idealizada pelo pai de Kasyapa I, Dhatusena, e escrita pelo tio-avô do mesmo, o monge budista Mahanama. A segunda parte, conhecida como *Culamvasa*, foi completada no século XIII, quase 800 anos depois, e ali está contida a história de Sigiriya, que não possui qualquer outra fonte histórica como referência. As crônicas contêm também poesias sobre Buda, os feitos dos reis locais, batalhas épicas, invasões, intrigas palacianas e grandes projetos de construção (ver Ponnampereuma, ibid).

Conta-se que no século V d.C., o pai de Kasyapa, Dathusena, iniciou um movimento militar de guerrilha para expulsar os invasores indianos de Tamil Nadu. Ascendeu ao poder em 460 d.C., restaurando a religião budista nacionalmente e construiu diversos monastérios, consertando e recolando as joias nas estátuas de Buda, danificadas pelos invasores. Neste período, houve um renascimento na cultura cingalesa, com o florescimento das artes, literatura e arquitetura. O rei teve dois filhos: Kasyapa, o primogênito, que nasceu de mãe de baixa casta na época em que era guerrilheiro e

⁸ A “antropologia dos sentidos” é um campo teórico pouco explorado, envolvendo diálogos interdisciplinares. Menciono inicialmente como referência para estudo a obra filosófica de Merleau-Ponty *The Phenomenology of Perception* de 1945; o ensaio histórico de Alain Corbin no contexto europeu, *Saberes e Odores* de 1987; na área da etnologia, Michael Taussig com *Mimesis and Alterity- a particular history of the senses* de 1993 e, na antropologia visual, a obra de Sarah Pink, *The Sensory Ethnography* de 2009. O livro de David Howes que uso neste artigo é também uma coletânea importante com autores que abordaram o tema sob diferentes perspectivas.

As damas da Montanha do Leão – erotismo, magia e cultura dos sentidos na arte do Sri Lanka – Mariane Venchi – p. 89-115

Mogallana, de linhagem real, o futuro sucessor do trono pela lei. Kasyapa, embora não fosse de “sangue azul”, era bem aceito na Corte e respeitado como filho do rei. Havia também uma terceira filha, casada com Migara, seu primo por parte de mãe, a quem Dathusena nomeou como comandante geral de seu exército. No entanto, Migara era mau marido, violento e abusador. A princesa eventualmente retornou ao pai relatando os abusos e violência, o que enfureceu Dathusena. Como punição, o monarca aprisionou a mãe de Migara (que, relata-se, era a causadora de discórdia entre o casal), despiu-a e queimou-a viva, assim relata a história no *Culavamsa*, sem mais detalhes.

Enfurecido com a execução de sua mãe, Migara passou a conspirar contra o sogro. Incitou seu cunhado Kasyapa a tomar o trono e tomar posse do *senachatra*, o guarda-sol real emblema da realeza. Com o auxílio de oficiais desprezados pelo rei, mobilizaram tropas e conseguiram capturar o soberano e seu guarda-sol, eliminaram a oposição e tomaram posse do governo. O filho mais novo, Mogallana, teve de exilar-se na Índia. Enquanto isso, Migara continuava conspirando e incitando Kasyapa a encontrar supostos tesouros que Dathusena supostamente mantinha escondidos. Eventualmente, Kasyapa ordenou a morte do próprio pai, ao ser engabelado sobre o local do tesouro inexistente. Dathusena foi emparedado vivo pelo genro Migara, anos depois de ter salvo seu país dos invasores hindus. Seu primogênito ascendeu ao trono em 478 d.C. O Reino que Kasyapa tomou à força era próspero, já que os canais e reservatórios de água que seu pai construía proporcionavam colheitas de arroz abundantes. O país vivia uma época de paz, comercializando com países como Roma, Pérsia, China, Etiópia e Iêmen, cujas *commodities*, vindos de portos da Índia como metais preciosos, madeiras, tecidos, especiarias etc. enchiam os cofres reais.

Embora houvesse prosperidade econômica, o novo rei cometera o crime de parricídio, uma ofensa grave no Budismo que causaria mais renascimentos e uma vida *post-mortem* no Inferno (cf. Ponnampereuma, *ibid*). A contestação sobre seu caráter começou a crescer, sobretudo, entre os monges budistas, que não aceitaram seus atos de arrependimento e redenção. Assombrado pelo eventual retorno de seu irmão exilado, herdeiro legítimo do trono, Kasyapa tornava-se cada vez mais paranoico, temendo por sua segurança naquela vida e nas próximas. Decidiu então construir uma nova capital, bem longe da sede oficial em Anuradhapura.

As damas da Montanha do Leão – erotismo, magia e cultura dos sentidos na arte do Sri Lanka – Mariane Venchi – p. 89-115

Escolheu para sua empreitada, uma região central da ilha cercada de florestas; um local outrora isolado, *habitat* de elefantes selvagens, serpentes, leopardos, mosquitos e todo tipo de criaturas perigosas não-humanas, reais e sobrenaturais, como assim descreve o *Culamvasa*. A característica mais marcante daquele território era a presença de um monólito de pedra de vulcano erodido, um pedaço sólido de rocha que se projetava no horizonte. Naquela época, apenas pequenos grupos de ascetas budistas habitavam as cavernas próximas, desde o século III a.C. quando o Budismo chegou à ilha. Relata-se que, ao olhar para o enorme penedo, Kasyapa teve um delírio de grandeza: ele era um deus-rei que deveria “morar nas nuvens”, em seu paraíso terrestre particular, como a terra mítica budista de *Alakamanda*, a cidade dos deuses, protegido de seus inimigos da Corte (cf. Ponnampereuma, *ibid*).

A construção da nova capital durou 4 anos pelas mãos de milhares de trabalhadores. Dentro da cidadela havia residências luxuosas, pavilhões, lagos, jardins e um palácio no topo do rochedo a 200 metros acima da planície, acessível por uma passarela íngreme ao longo do penhasco vertical. Em uma pequena escarpa do monólito, conhecida como o “platô do arsênico vermelho” (*ibidem*, p.26), foi esculpida uma maciça casa de portão de acesso ao pico na forma de uma esfinge com patas de leão com 35 metros de altura, a ascensão final para o topo. Esta construção deu a alcunha ao monólito, “Sihagiri”, “a montanha do leão”, atual *Sigiriya*⁹. Foram plantadas nas imediações da cidadela mangueiras e jardins para embelezar a paisagem já pitoresca. Ainda com remorso e medo dos castigos *post mortem* por seus atos ímpios, Kasyapa mandou erguer monastérios e executou ritos budistas e outras práticas religiosas como forma de salvação ou proteção.

Quando o projeto arquitetônico foi finalizado¹⁰, foram trazidos ao local suas esposas, as damas do harém real, ministros, dignatários, monges fiéis ao soberano, embaixadores estrangeiros etc. No dia da inauguração da cidade, Kasyapa desfilou em trajes suntuosos com bordados de marfim, ouro, rubis e safiras sobre seu elefante e com

⁹ O leão era um emblema comum no sul da Ásia, associado à realeza, à aristocracia e à coragem. A “montanha do leão” simbolizava, portanto, a imposição de um domínio territorial e político do novo rei.

¹⁰ Para uma visão geral da antiga arquitetura e da paisagem do sítio, ver o site da *Wikipedia* (www.en.wikipedia.org/wiki/sigiriya), onde existem fotos atuais da região e das pinturas remanescentes; do projeto original não resta nenhum documento.

As damas da Montanha do Leão – erotismo, magia e cultura dos sentidos na arte do Sri Lanka – Mariane Venchi – p. 89-115

seu guarda-sol real sustentado por um pagem, após o cortejo de dançarinas e músicos, estandartes etc. Os monges, autores dos relatos, sugerem reprovação pela ostentação exagerada e pelos comportamentos do rei, daí as omissões, licenças poéticas e hipérbolos nestas narrativas. Podemos dizer que há uma mescla discursiva entre o *histórico e o mítico, o factual e o factóide*, sugerindo uma imagética de *violência e erotismo*, uma constante histórica na política do sul da Ásia. No limite, a disputa do trono e a ruptura da família real se dera por um episódio de violência doméstica e vingança¹¹.

Concentremo-nos sobre o harém de Kasyapa, cujas habitantes teriam inspirado a decoração das pinturas sobre o rochedo. A palavra local para serralho era *orodha* ou *antepura* (Ponnamperuma, *ibid*, p.162). A primeira palavra é páli, significa “atrás da cortina”, e geralmente se refere a todas as mulheres da Casa Real, instituição onde a poligamia era uma prática recorrente. O número de mulheres mantidas no *orodha* era uma medida da riqueza, do poder e da influência de um monarca. Além disso, era uma parte importante das relações diplomáticas, pois jovens princesas e moças de origem nobre se incorporavam ao harém para selar relações cordiais entre reis de países aliados ou reinados locais. Também era uma oportunidade para mulheres atraentes ou talentosas de castas mais baixas beneficiarem suas famílias, sendo treinadas nas regras de etiqueta da Corte. De qualquer forma, era considerado uma honra pertencer às damas do rei, servi-las ou, eventualmente, morar ali. Havia igualmente escravas presenteadas por dignatários ou outras selecionadas por sua beleza. Diz-se que uma mulher poderia partir do harém rica e com boas conexões, casando-se com outros membros da elite devido à educação refinada adquirida. A chefe do *orodha* era chamada “rainha-mãe”; a camareira ou uma mulher mais velha, que mantinha a ordem entre as moradoras, uma vida conveniente para todas. Tais damas se vestiam muito bem e com muitas joias, competindo entre si para a atenção de seu senhor.

Nas partes dos fundos da construção havia pavilhões grandes que poderiam ter sido o centro de recreação do rei e de suas concubinas, podendo ter ultrapassado centenas

¹¹ Com efeito, este não é o único relato sobre o assassinato de um rei por seus herdeiros ou parricídio, seja entre governantes budistas, hindus ou muçulmanos. Cito apenas como referência o livro de Percival Spear, *History of India: volume II* (1978), que descreve as conspirações e violências palacianas dos sultões da dinastia Mughal no norte da Índia. Ver também a obra mais recente de Manu Pillai, *Rebel Sultans: the Deccan from Khilji to Shivaji* (2020), tratando das disputas de poder de sultões muçulmanos e marajás hindus no centro-sul do subcontinente.

de mulheres, que deixavam suas roupas no pátio principal e entravam nas piscinas nuas. Diz-se que Kasyapa as observava nos andares superiores dos terraços, então descia quando saíam do banho para se secarem. Conversava com aquela que mais lhe atraía, enquanto as outras saíam discretamente do recinto. No alto de seu palácio sobre o monólito, relata-se:

If Kasyapa were to have looked down into the moat, there too he would have seen the reflection of his *magnum opus* in the tranquil waters below. (...) He used to stand at the window of his palace and watch his harem and children frolic in the gardens below. The once gleaming white rock with its palace and brightly colored frescoes was clearly visible from the Lake Palace. They were also reflected on the waters of the moat as they still are today” (Ponnamperuma, *ibid*, p.89).

Notamos a *construção de um espaço sagrado e recluso* no topo de “Alakamanda”, produzindo relações de gênero nas quais mulheres eram consideradas *commodities* como alimentos, joias e perfumes, ou objetos de troca diplomática. Seria uma razão para a grande quantidade de afrescos retratando seres femininos como capital simbólico ou bens materiais acumulados: supõe-se que toda a face oeste da rocha estivesse repleta destas rutilantes e evocativas personagens, exibindo, naquela época, mais de 500 figuras femininas; dos 22 afrescos identificados no século XIX, apenas 19 permanecem até hoje e destes, 2 estão em péssimo estado de preservação (ver Ponnamperuma, *ibid*).

O estilo de vida dos antigos haréns cingaleses nos remete a outro elemento importante referente à ideia de *habitus*, o conceito de *gênero relacional* (cf. Bourdieu, 1995, p.149), no qual distinções entre masculino e feminino seriam construídas a partir de um código de classe, à medida que o dimorfismo sexual seria interpretativo: uma escolha arbitrária da cultura para tornar homens e mulheres seres polarizados e sujeitos a interações desiguais de poder, perpetuando capital simbólico e preferências estéticas. Examinemos, em detalhes, como tais *painéis narrativos* sobre a rocha exprimiam sentimentos de beleza de um “*habitus sensorial* de casta”, ampliando tal noção de Bourdieu.

As damas da Montanha do Leão – erotismo, magia e cultura dos sentidos na arte do Sri Lanka – Mariane Venchi – p. 89-115

DAMAS EM MOVIMENTO: O QUE VOCÊ CHEIRA, VOCÊ TOCA

*“São as mãos que chamam o poder das especiarias.(...) A boa mão
Tem um lírio invisível gravado no meio, flor da virtude fresca,
Pérola luzindo à meia-noite.”*

(Chitra Divakaruni, *ibid*, p.40)

As damas retratadas podiam ser uma alegoria do poder material da realeza, ou seriam produto das fantasias lúbricas de Kasyapa, mas isso não é tudo. As mulheres com seus seios e mamilos “engorgitados” são as únicas imagens explícitas da sensualidade feminina encontradas no país, e já foram definidas como “vibrantes, fluídas e vívidas” (Ponnamperuma, *ibid*, p.125) comparadas a afrescos indianos. Algumas foram retratadas como se saíssem de nuvens, daí serem cortadas da cintura para baixo, indicando uma classe de seres celestiais ou *apsaras*, associadas a relâmpagos e outros fenômenos meteorológicos, realçando a metáfora de Sigiriya como “Kailasa” – as montanhas sagradas do Himalaia, palco de mitos hindus e budistas. Igualmente, suspeita-se que as modelos vivas para tais figuras seriam mulheres da Corte e outras “belezas terrestres” daquele tempo (cf. Paranavitana, 1971, p.27). O orientalista Benjamin Rowland¹² já descrevera tais pinturas como “executed not only on aesthetic and religious grounds, but for purposes that may be called magical.” (*ibidem*, p.28).

O Budismo enfatiza em sua filosofia estados mentais e emocionais do indivíduo e, claramente, o que destaca-se nas figuras femininas é um estado de ânimo específico em suas expressões faciais e corporais, evocando os sentidos da visão, tato e olfato. Escolas budistas mencionam 6 sentidos ou atividades mentais, sendo ativados através de *sparsha*, que significa “toque ou contato” (cf. Unny, *ibid*), no qual o órgão sensorio em interação com certo objeto – seja corporal, auditivo ou olfativo – gera um tipo determinado de consciência. O ato de cheirar estava relacionado em fontes sânscritas ao elemento terra, o mais rico em propriedades sensoriais, daí os monges budistas evitarem cheirar flores

¹² Pintor, crítico e historiador da arte, Rowland foi professor de Belas Artes em Harvard entre 1950 e 1972. No período de 1936 a 1937, viajou pela Ásia para pesquisar pinturas budistas em mural, publicando em 1938 *The Wall Paintings of India, Central Asia and Ceylon*. Lançou em 1953 pela Pelican Books uma obra sobre história da arte na Índia. Ver o site de sua biografia disponível em: <http://haa.fas.harvard.edu/people/benjamin-rowland>. Acesso em: fevereiro de 2024.

As damas da Montanha do Leão – erotismo, magia e cultura dos sentidos na arte do Sri Lanka – Mariane Venchi – p. 89-115

em suas práticas monásticas, pois tais vegetais eram considerados substitutos metafóricos do desejo físico (cf. McHugh, 2012). Por outro lado, os perfumes considerados sagrados eram a pasta de sândalo – associada ao corpo dos Iluminados –, jasmim e lótus, que eram oferecidos pelos devotos nos templos¹³. No sul da Ásia, o que estava em jogo era a aproximação do adorador com a imagem sagrada, bem como o contato com a matéria aromática usada na mesma; as fragrâncias e especiarias não eram valorizadas apenas pelo cheiro ou procedência, como também por suas qualidades visuais, táteis etc. Suas propriedades visíveis apareciam na solenidade do *darshan*, o ato de o crente ficar à frente de uma imagem sagrada e ser agraciado com tal visão, de modo a experimentar um perfume empático, imaginário, não necessariamente captado pelas narinas (cf. McHugh, 2011). Dito de outro modo, o que as pessoas *viam* no ato da adoração é o que normalmente nossa linguagem chamaria de “perfume”, isto é, uma associação mental simbólica.



Figura 1 - damas coloridas fazendo oferendas

(Ponnamperuma, *ibid*, p.112-113)

¹³ Jasmim era considerado entre os budistas a fragrância da virtude (cf. McHugh, 2012), perfume conhecido na Índia como “luar do bosque”, um dos aromas mais apreciados localmente, altamente valioso (cf. Thompson, 1969). Adiante, mostro como era também um perfume erótico.

As damas da Montanha do Leão – erotismo, magia e cultura dos sentidos na arte do Sri Lanka – Mariane Venchi – p. 89-115

Na figura 1, uma dama de pele dourada pega flores da bandeja de uma acompanhante e joga suas pétalas em um ato performático como se homenageasse os espectadores abaixo de si, situada sobre a superfície rochosa acima da passarela. A posição de seus dedos é peculiar porque se assemelha a um *mudrá*¹⁴: *bhumisparsha*, que significa no Budismo união da terra e do céu, a liberação da matéria, posição na qual Buda invocou a deusa da terra para testemunhar sua Iluminação. Ela está adornada com pérolas, pesados brincos de ouro à moda indiana, e seus olhos foram pintados no padrão dos *Citrasutras*, denominado “pétalas de lótus”, (ver Nardi, 2003), mostrando uma expressão pacífica, encantadora, mundana (como convém a uma deusa ctônica). Ambas as figuras são do mesmo tamanho e tem grandes adornos na cabeça, atestando, talvez, o mesmo *status* social. A dama das flores pode estar com pasta de cúrcuma na pele, enquanto a portadora da bandeja tem a pele esverdeada, o que sugere estar besuntada com pasta *guggulu* (mirra indiana), substância aromática importante na Ásia. *Guggulu* estava classificada nas fontes sânscritas como a resina destinada a espíritos elementais (*yaksas*, *nagas* etc., dos quais tratarei na terceira parte), enquanto a cúrcuma ou açafraão-da-terra era um componente usado em cremes para passar no corpo de estátuas de divindades; tinha uma aparência visual muito valorizada, empregada em cosméticos e maquiagem pela elite (ver McHugh, 2012). Podemos, assim, estar diante de duas personagens diferentes: uma habitante do harém acompanhada por uma elemental convertida ao Budismo, que vem em auxílio do rei e de sua família e lhe oferece flores, como os devotos de Buda no templo.

A propósito da cúrcuma, assim ela é descrita em *A Senhora das Especiarias*:

Curcuma [sic] também chamada de *halud*, que significa amarelo, cor do romper da aurora e do som do búzio¹⁵. Curcuma [sic], a que conserva, preservando os alimentos numa terra de calor e fome. Curcuma [sic], a especiaria auspiciosa, colocada na cabeça dos recém-nascidos para dar sorte, polvilhada no coco dos rituais das *pujas*, esfregada nas bordas dos sáris de casamento (Divakaruni, *ibid*, p.19).

¹⁴ “Mudrá”: nos cânones da arte indiana, “posição das mãos que transmite ou evoca significado ao observador” (cf. Nardi, 2003, p.222).

¹⁵ Referência à trombeta de concha que os hindus tocam na aurora, no pôr do sol e em outros momentos do dia, em seus rituais *pujá*.



Figura 2 - dama com buquê
(Ponnamperuma, ibid, p.115)

Quanto mais colorido era o material aromático, mais era estimado culturalmente, pois evocava propriedades táteis e, além disso, estavam associados com certos *habitus* sensoriais, como o condimento supracitado. Todas as damas são muito expressivas, “tocáveis”, com os seios proeminentes sob a musselina diáfana, a cintura fina e os quadris grandes e adornados, como vemos na figura 2, o que pode nos sugerir ou pelo menos invocar ao espectador *preliminares do ato sexual*. A florzinha amarela nos dedos da dama de lóbulos alongados poderia ser ilangue-ilangue, usada como afrodisíaco, ou acácia farnesiana, de odor semelhante ao jasmim, floral e picante. Orelhas esticadas indica que usava pesados brincos de ouro à moda indiana da época, motivo comum na iconografia budista. O ramalhete em sua mão se assemelha a um botão de lótus vermelho ou costus, *dhak* na Índia. Pode ser também um nenúfar vermelho, flor similar ao lótus, vinculada à sensualidade e também usada como oferenda aos elementais (cf. McHugh, 2012). Muitas destas flores eram oferecidas em templos budistas¹⁶.

¹⁶ Para uma comparação visual entre as flores retratadas nas pinturas e sua relação com a paisagem local, há um site de fotografia que ilustra muito bem a inspiração que os artistas tiraram da flora cingalesa no

As damas da Montanha do Leão – erotismo, magia e cultura dos sentidos na arte do Sri Lanka – Mariane Venchi – p. 89-115



Figura 3 - afresco B10, detalhe
(Ponnamperuma, ibid, p.129)



Figura 3b - afresco B10, visão geral sobre a rocha
(Wikipedia-ver nota 8)

entorno do penedo. Disponível em: www.alamy.com/stock-photo/flowers-of-sigiriya.html?sortBy=relevant. Acesso em: março de 2023.

As damas da Montanha do Leão – erotismo, magia e cultura dos sentidos na arte do Sri Lanka – Mariane Venchi – p. 89-115

A pintura 3 é a mais importante classificada pelos analistas, o *afresco B10* (cf. Ponnampuruma, *ibid*). Trata-se de uma mulher de pele amarelo-clara (provavelmente empoada por cúrcuma “auspiciosa” ou ouro), com uma guirlanda na cabeça e cabelos vermelhos. Ela tem ao seu lado outra dama de pele escura, que parece dar-lhe boas-vindas ou incentivá-la a jogar as flores. Este tipo de tez é descrito nos *Citrasutras* como “pele vermelho/marrom como outono” e se encaixa no padrão indicado para retratar cortesãs, na proporção *rucaka*: compleição escura, face alongada, pescoço em forma de concha e roupas rutilantes (cf. Nardi, *ibid*, p.89). A mulher dourada está acima de uma nuvem cor de terra, quem sabe representando o perfume do sândalo vermelho¹⁷. Esta substância era indispensável nas religiões do sul da Ásia, um *commodity* caro e de *status* elevado, ressaltando a virtude social e espiritual de seus possuidores e usuários, parte integrante de um *habitus* sensorial de classe; também valorizado por sua aparência visual. O sândalo é nativo da Índia, mas era descrito nas fontes sânscritas como de origem remota, importado. Coincidência ou não, há indícios de que a dita dama era uma estrangeira do harém, de origem afegã, dado seus cabelos ruivos e olhos azuis. A fragrância sólida desta madeira era usada tanto em adornos na pele de mulheres jovens e bonitas quanto para untar armas e também empregada pelos budistas para construir pavilhões de palácios e templos, relicários, mobílias e como água perfumada (cf. McHugh, *ibid*).

Prosseguindo na descrição visual, a afegã parece fazer um *mudrá* com a mão esquerda, comum à iconografia budista, aquele feito por Buda nas representações quando estava ensinando sua doutrina aos discípulos (*Vyakhyana*); não por acaso, parece haver uma conexão mágica entre *mãos e especiarias/perfumes* nestas culturas, como mostra o excerto de Divakaruni. Vê-se uma tatuagem de *henna* em seu pescoço, um tipo de gargantilha que indicava o sinal das concubinas, uma propriedade de Kasyapa, assim como em todas as outras. Porém, observando com mais atenção, notamos a presença de um sexto dedo em sua mão esquerda. Uma hipótese levantada é a de que o artista pareceu ter disfarçado o erro; como deviam ser vistas a metros abaixo, a falha não seria notada

¹⁷ O sândalo é chamado de *kunkun* quando usado como pó com o qual os noivos se borrifam na noite de núpcias, também misturado com hibisco. Era uma tradição para dar sorte no casamento, praticada na Índia até os dias atuais (cf. Divakaruni, *ibid*).

por olhos humanos distantes (cf. Ponnampereuma, *ibid*). Contudo, se foi feito intencionalmente, minha conjectura é de que seria uma personagem não-humana, uma *yaksa* inspirada pela forasteira, que pode ter posado para o artista da confiança do rei, como outras.



Figura 4 - imagem vandalizada reconstituída por D.A.L.Perera em 1898

(cf. Ponnampereuma, p.131)

A figura 4 é um afresco vandalizado e posteriormente restaurado, onde a personagem segura a mesma flor amarela da figura 2. A serva atrás dela pode estar erguendo uma caixa de ouro, como foi considerado pelos analistas. Sugiro ser um pandeiro, evocando uma performance de dança e música – o sentido da audição portanto. As razões para o vandalismo são indefinidas: há uma hipótese de que durante a transformação do sítio em um monastério budista, posteriormente, alguns afrescos foram apagados por serem “muito sensuais” (Ponnampereuma, *ibid*, p.130). Um episódio de vandalismo mais recente deu-se em 1967, no qual foram destruídas algumas ilustrações que se perderam para sempre; os culpados nunca foram identificados, talvez habitantes locais que iriam ser realocados pelo governo, ou simplesmente puritanos religiosos.

As damas da Montanha do Leão – erotismo, magia e cultura dos sentidos na arte do Sri Lanka – Mariane Venchi – p. 89-115

Já mencionei que em práticas rituais no sul da Ásia, aplicar uma pasta na estátua ou no corpo envolvia também o *ato sensual de cheirar* este material hidratante na superfície de outrem, que suscita prazer pelo tato; esta pessoa ou estátua perfumada e enfeitada estaria *visivelmente perfumada*. Estas mulheres em aparente “movimento” também remetem à lógica de danças indianas, em cujas performances os dançarinos *são tocados* pelo figurino, pela maquiagem e pelos enfeites como auxílio na incorporação emocional e visual da personagem, numa relação próxima entre *pele/objeto* (cf. Unny, *ibid*). Portanto, as mulheres que Kasyapa via – reais ou pintadas – ele cheirava e tocava; o que o espectador via, ele memorizava, cheirava e, por consequência, *tocava*. É possível atingir ou contatar o outro com o corpo e, analogamente, com *todos os sentidos*, como enfatiza o conceito de *sparsha*.

Tal efeito emocional e sensorial permaneceu séculos depois de sua cidadela ter sido abandonada¹⁸, como mostram as inscrições deixadas no local por visitantes e peregrinos. De fato, as pinturas provocaram muitas impressões nos espectadores, como assim foi registrado em um muro espelhado de acesso aos andares superiores do rochedo¹⁹. Sobre sua superfície existem 1800 trechos de prosa, poesia, e crônicas registradas nos idiomas cingalês, sânscrito e tâmil. Destes, 685 registros foram assinados e destes, 12 foram por mulheres. A maioria deles parece ter vindo da elite da sociedade, como oficiais da realeza, professores e monges (cf. Ponnampereuma, *ibid*). Há também alguns registros de soldados, arqueiros e ferreiros; todos deixaram devaneios indelévels nos muros. Nenhum destes escritos, entretanto, são anteriores ao século VI d.C., o que significa que os visitantes não conheceram Sigiriya antes de ser abandonada 200 anos

¹⁸ Após 18 anos da usurpação do trono de seu pai, Kasyapa deixou sua fortaleza para enfrentar seu irmão Mogallana, que retornou do exílio na Índia para formar uma milícia na cidade de Kurunegale, aliando-se a Migara. Este enganou seu cunhado Kasyapa, separou-o de seu exército e mentiu para a tropa dizendo que seu comandante havia desertado. Ao perceber a traição e que havia sido abandonado, o rei, sozinho, em um atalho que havia tomado sobre seu elefante, cortou a própria garganta. Mogallana ocupou o trono e cumpriu os ritos de cremação do Budismo para seu irmão, cujos restos mortais, diz-se, localiza-se em Pidurangala, perto de Sigiriya, que foi posteriormente abandonada e saqueada até virar uma cidade-fantasma no século XIII (ver Ponnampereuma, *ibid*).

¹⁹ A “parede espelhada” era outrora um muro ou parapeito de alvenaria branca altamente polido que ladeava a face oeste da rocha perpendicular. O muro começava no topo da escadaria na base, percorrendo uma distância de 200 metros até um pequeno platô no lado norte da rocha. O “efeito espelho” brilhante era resultado de um reboco especial feito de cal, clara de ovo e cera de abelha. A superfície era tão polida, relata-se, que refletia as pinturas metros abaixo (cf. Ponnampereuma, *ibid*).

antes. Estima-se que o último “bilhete” seja do século XIV, data que coincide com o colapso de reinados posteriores e o abandono do local como um conjunto habitacional budista. Nenhum dos textos menciona Kasyapa como um parricida ou conecta os afrescos a elementos religiosos.

Selecionei a seguir alguns versos de cunho erótico (numerei-os, pois são de autores diferentes):

1)Wet with cool dew drops
Fragrant with perfume from the flowers
Came the gentle breeze
Jasmine and water lily
Dance in the spring sunshine
Side-long glances
Of the golden-hued ladies
Stab into my thoughts
Heaven itself cannot take my mind
As it has been captivated by one lass
Among the five hundred I have seen here.

2)A deer-eyed maiden of the mountain side arouses
Anger my mind
In her hands, she holds a string of pearls,
And in her eyes, she assumes rivalry with me.

3)The girl with the golden skin enticed the mind and eyes.
Ladies like you make men pour out their hearts
And you also have thrilled the body
Making it stiffen with desire.
(...)
The damsels stood here, enslaved me who
Had come to the summit of the cliff.

4) They speak not even though we speak.

(apud Ponnampereuma, p.134-135)

Tais metáforas de lubricidade e lirismo podem confirmar os resultados que o artista buscava em seu público alvo. Os espectadores olhavam e “viam” o perfume de lírio e de jasmim, o “luar do bosque”, ao sabor da brisa da primavera – nas culturas locais, o vento era sinônimo do sentido do *tato*, pois o ar carrega o perfume, que “invade” e “toca” corpos à distância, criando um laço íntimo entre indivíduos e deuses (cf. McHugh, 2012). Os olhos amendoados das damas e suas peles coloridas seduziam os peregrinos e

As damas da Montanha do Leão – erotismo, magia e cultura dos sentidos na arte do Sri Lanka – Mariane Venchi – p. 89-115

incitavam suas fantasias. Na segunda poesia, o eu-lírico é feminino, sentindo-se “afrentada” pela beleza das pinturas, despertando-lhe emoções de raiva e inveja. O terceiro autor está com sua mente e visão hipnotizados, quase enamorado, sentindo que pode abrir o coração para aquelas mulheres “saltando” das pedras sobre ele: suas palavras sugerem uma ereção. E o verso 4 apresenta um simbolismo interessante: “elas não falam apesar de nós falarmos”.

Realmente, as damas pintadas não emitem suas vozes das gargantas, mas elas “falam” de outras maneiras: trazem à lembrança pensamentos, perfumes e emoções em sua audiência, de forma intencionalmente buscada pelos artistas e por quem encomendou as imagens. Kasyapa certamente não imaginou que visitantes futuros apreciariam seu legado particular, arte a princípio elaborada para seu próprio contato visual e deleite físico. Este cenário simbólico está de acordo com a ideia do ato de olhar no Budismo e Hinduísmo enquanto experiência espiritual, mística: *deitar os olhos* sobre o Buda e os deuses no altar, em seus graus de proximidade e distanciamento, o *contato* do devoto, o compartilhar de experiências sensoriais entre humanos, divindades e elementais, a realização da Verdade (cf. McHugh, 2011). *A ação de colocar-se diante da deidade emanando seu perfume em forma visual, colorida*. A estrutura do local de devoção abarca, por conseguinte, questões hierárquicas, políticas, de permissão ou proibição sobre *quem pode se aproximar* destes seres sagrados, destas mulheres reclusas, reais ou míticas.

No próximo passo desta reflexão, tentarei explicar a presença das damas misteriosas pela *necessidade mágica de se lidar com os espíritos locais* no entorno do penedo, quando o rei e seu séquito de súditos e servos precisaram devastar aquela paisagem ao construírem a cidadela em um território inóspito do país. É provável que tabus perigosos tenham sido violados nesta ação de intervenção humana sobre tal ecossistema.

ESPACIALIDADE SAGRADA E MICROCOSMO SENSORIAL: A SEDUÇÃO E O PERIGO DOS ELEMENTAIS

O oficial do *Colonial Office*, Jonathan Forbes, chegou em Sigiriya em 1831 e, em 1833, retornou ao sítio para estudar melhor o local. Porém, foi apenas em 1853 que

As damas da Montanha do Leão – erotismo, magia e cultura dos sentidos na arte do Sri Lanka – Mariane Venchi – p. 89-115

A.Y.Adams e T.H.B. Blakesley, do *Public Works Department*, escalaram o monólito pela primeira vez. Ao usarem um telescópio na incursão ao sítio, encontraram inesperadamente os afrescos das damas na superfície perpendicular do lado ocidental da rocha (cf. Ponnampereuma, p.56). Alick Murray, do mesmo departamento, retornou em 1889, relatando como os nativos recusaram-se a ajudá-lo a ir até aquela região, pois acreditavam que era habitada por demônios; teve que trazer trabalhadores indianos de Tamil Nadu para auxiliá-lo a chegar aos afrescos. A missão era difícil; Murray teve que dar folga aos operários para que rezassem e pedissem proteção a divindades. Por fim, construíram um andaime preso em pilares nas rochas com o intuito de observarem melhor as figuras a 55 metros acima do chão e depois copiá-las. Nesta empreitada, foram seguidamente atacados por andorinhas e marimbondos irritados, ou importunados pelos fortes ventos de monções.

Em 1895, o governo colonial incumbiu o arqueólogo Harry Charles Purvis Bell, o primeiro comissário do tema no Ceilão, a fazer uma escavação sistemática para a preservação do sítio. Os nativos aparentemente tinham perdido o medo dos espíritos depois da aventura de Murray que, enfim, obteve auxílio local. Foi trabalhoso remover a densa vegetação do entorno da rocha, e houve muitos ataques de aves e insetos habitantes das matas; o calor, o sol escaldante e os ventos incessantes também eram obstáculos. Ao chegarem no cume do penedo, os exploradores viram um denso canópio de árvores e um mato quase impenetrável. Havia construções antigas enterradas em terra de camadas de até seis metros que cobriam quase todo o pico. Bell impressionou-se com a extensão das ruínas, bem como suas sofisticadas estruturas. Seu auxiliar na expedição, D.A.L. Perera, pintou à mão todos os afrescos para a posteridade, façanha que durou 19 semanas e a hospitalização posterior de Perera devido à insolação e estafa.

Percebemos como a interação humana com aquele ecossistema inóspito era dramática. Além de haver resistência local instigada pelo medo da presença de espíritos, havia ainda as intempéries, o perigo físico de se estar dependurado no rochedo, além do ataque de animais e insetos. A transferência da capital de Anuradaphura para Sigiriya, no século V, não deve ter sido menos delicado. Kasyapa cometera um crime, organizara uma fuga e tentara encontrar refúgio longe da capital e de seus próprios monstros internos. Outrossim, os antigos cingaleses estavam inseridos em um sistema de crenças que

As damas da Montanha do Leão – erotismo, magia e cultura dos sentidos na arte do Sri Lanka – Mariane Venchi – p. 89-115

envolvia modos de percepção ambiental e mágico-religiosa. Em outras palavras, precisamos nos perguntar aqui “como o espaço é sentido” e como tal percepção atua na relação *paisagem/coletividades* (ver Feld, 2005). No caso, como tal relação determinou a presença das pinturas sobre o rochedo.

Começamos pela relação entre espaço e crenças locais. Vimos que os europeus, ao penetrarem nas imediações do rochedo, depararam-se com o medo dos cingaleses em “perturbar” espíritos presentes no ambiente, e não deve ter sido diferente no século V. Estes seres incorpóreos são conhecidos no sul da Ásia como *nagas* e *yaksas*; estas últimas são forças ctônicas, senhoras de tesouros subterrâneos, metais e pedras preciosas. Os reis e rainhas-serpentes, os *nagas*, presidem as águas terrestres: lagos, lagoas, rios, mares. Nas narrativas budistas, junto aos seres humanos, vivem na teia dos sonhos de Maya, rodeados de outros seres presos à mesma teia como demônios, fantasmas etc., muitos deles personificando imagens protetoras (cf. Zimmer, 2002). Há muitas representações visuais sobre a relação entre Buda, *nagas* e *yaksas*; em certas obras de arte, estas apresentam uma “voluptuosidade fantasiosa e grácil, de um encanto sutil, sensual e etéreo” (ibidem, p.62). Tal descrição evoca os sentidos do tato e olfação; as damas nas rochas e suas pesadas joias remetem a estes seres.

As culturas hindus e budistas também mostram *yaksas* presidindo eventos sagrados, como nascimentos de príncipes, trazendo oferendas de flores; sectos do Budismo enfatizam a presença destas entidades em assembleias e sermões de Buda como guardiões da elite, ao atirarem flores para o rei e seu séquito de cortesãos e pajens. Como ocorria nos antigos mosteiros de Ajanta, as obras artísticas regulavam o comportamento destes seres rebeldes e imprevisíveis, já que eram possuidores de direitos legais nos códigos monásticos, o *Vinaya* (ver Decaroli, 2011). Tais espíritos, literalmente, *residiam* nos mosteiros com os monges. Os deuses hindus também eram tratados como seres vivos que se compraziam em “viver” nos templos, incorporando-se nas imagens durante o rito do *darshan*. No caso de Sigiriya, como em Ajanta, devemos indagar se as pinturas eram destinadas apenas a olhos humanos ou igualmente a outras categorias como espíritos locais, dada a situação política instável em que se encontrava Kasyapa e seus leais seguidores.

As damas da Montanha do Leão – erotismo, magia e cultura dos sentidos na arte do Sri Lanka – Mariane Venchi – p. 89-115

Precisamos, por conseguinte, considerar o modo como rochas, matas, montes e lagunas formam uma “presença” viva que contém todo tipo de espíritos amorais que suscitaram a presença das damas das montanhas. Cito aqui outros exemplos etnográficos no Sri Lanka, como o trabalho de Michael Ames (1964), que fez pesquisa de campo em Matara, a cerca de 100 km de Colombo²⁰. O autor conecta o Budismo praticado no país com rituais locais de magia e cura no vilarejo onde pesquisou, encarando certos ritos como “dispositivos transitórios” (ibidem, p.79) porque se situam em uma continuidade entre os mundos profano/erótico e sagrado.

No combate ou afinidade com duendes e outros elementais, os cingaleses praticavam rituais de cura e exorcismo como uma ciência prática, proferindo versos budistas para ganhar méritos na vida presente ou exorcizar certos espíritos, pois não se pode praticar meditação se o indivíduo estiver doente, distraído ou lúbrico. Um aspirante a monge de 17 anos, relata o etnógrafo, estava sendo atacado por um súcubo (um demônio feminino), e as pessoas o descreviam como “sexualmente louco” (ibidem, p.78), pois tinha emissões noturnas, andava a esmo pela aldeia em uma espécie de transe e olhava fixamente para mulheres. Às vezes, o jovem encarava o vazio acima dele e dizia: “- Por que fez isso comigo?”, como se dialogasse com a entidade. O método empregado na comunidade para este tipo de problema era um ritual chamado *yakuma*, “dança dos duendes” (ibidem, p.78), performance não realizada por monges budistas, que deveriam se abster de cultos de magia “profanos”. O noviço precisou largar a toga amarela de aspirante a asceta e voltou à sua aldeia para se submeter ao ritual de exorcismo feito por um xamã local. Ames relata que participar do culto foi positivo para o jovem e, assim, pôde retornar à sua vocação monástica, após resolver o problema de “desordem mental”. O etnógrafo conclui o episódio ponderando: “magic fights a guerilla war against mental disorder, whereas Buddhist meditation makes a frontal attack on the mind itself. It is in this way that the two ritual systems represent a functionally interdependent division of religious labor” (ibidem, p.79). O sistema mágico-mítico usado localmente seria um

²⁰ Algumas obras clássicas que abarcaram o tema de Budismo e sociedade cingalesa são, sobretudo: E. Leach, *Aspects of Caste in South India, Ceylon and north-west Pakistan* de 1960; G.Obeyesekere, *The Great Tradition and the Little Tradition in the perspective of Sinhalese Buddhism* de 1962 e A.Coomaraswamy, *Yaksas* de 1928. Não as uso neste texto, apenas cito-as aqui como referências para estudos sobre sincretismo entre a religião budista e crenças populares locais.

As damas da Montanha do Leão – erotismo, magia e cultura dos sentidos na arte do Sri Lanka – Mariane Venchi – p. 89-115

mecanismo mediador, terapêutico e socializador ligando-o aos monastérios de culto oficial.

Podemos estar diante do mesmo cenário religioso e funcional das imagens sobre as rochas do monólito. De fato, as damas pintadas poderiam ser parte de um *dispositivo transitório*, isto é, uma tentativa de mediação com os espíritos locais para pacificá-los e impedir *yaksas* e outros súcubos de agredirem os membros do harém de Kasyapa ou sua integridade física e sexual - lembremos as lendas imemoriais e universais nas quais bruxas “sugam” a virilidade masculina. Quando os oficiais coloniais tentam lidar com o temor dos cingaleses, trata-se da mesma imagética sagrada “reativada”, despertando temores e excitações. Sabe-se que *nagas* eram seres de destruição que controlavam as chuvas; o ecossistema de Sigiriya, com tempestades e raios constantes, exigia que se lidasse com estes fenômenos naturais de fundo sobrenatural. Uma vez pacificados com oferendas, estes seres se tornavam guardiães de Buda, e o mesmo se dava com os reis. Ademais, se satisfeitos, os elementais traziam boas monções ou ventos auspiciosos (cf. Cohen, 1998). Logo, era crucial para o monarca renegado homenagear e pacificar os espíritos locais, incorporando-os em seus espaços de governança, físico e político, bem como no âmbito privado.

Detectamos até aqui uma *relação de troca e de reciprocidade* entre humanos e não-humanos, refletindo-se nos projetos arquitetônicos e decorativos, tanto de residências quanto de templos no sul da Ásia. Valores budistas são trazidos ao local, incorporados e aceitos pelo ecossistema vivo e mágico. Estes seres paradoxais – *yaksas*, *apsaras*, *nagas* e outros controladores do clima – podiam prejudicar o rei com cataclismas naturais e com perturbações sexuais, daí, o retrato das belas jovens atirando flores, sorrindo delicadamente, pois a interpretação da arte no Budismo antigo era estritamente hedonista, animista; manifestações estéticas eram vistas como “luxúrias físicas e sem amor como uma armadilha/engodo” (cf. Coomaraswamy, 2003, p.71), postos na mesma categoria de adereços têxteis, odorantes e metálicos sobre corpos femininos. As damas pintadas situam-se neste interstício simbólico, no trânsito entre o sagrado e o profano, entre o espiritual e o sensual, o real e o imaginário, valores que não eram excludentes na Índia antiga.

Destarte, afirma Coomaraswamy:

As damas da Montanha do Leão – erotismo, magia e cultura dos sentidos na arte do Sri Lanka – Mariane Venchi – p. 89-115

When we say that Indian culture is spiritual, we do not mean that it is not sensuous. It is perhaps more sensuous than has ever been realised – because a sensuousness such as this, which can classify 360 kinds of the fine emotions of a lover’s heart, and pause to count the patterns gentle teeth may leave on the tender skin of the beloved²¹, or to *decorate her breasts with painted flowers of sandal paste – and carries perfect sweetness through the the most erotic art* [grifo meu] – is inconceivable to those who are merely sensual or by a superhuman effort are merely self-controlled. The Indian temperament makes it possible to speak of abstract things *même entre les baisers*” (ibidem, p.146).

(...)

The sexual relation itself must not be so rare or so exciting as to intoxicate : *one should enjoy a woman as one enjoy any other living thing, any forest, flower or mountain that reveals itself to those who are patient* [grifo meu]. One should not be forced to the act of love by a mere physical tension : minutes suffice for that, but hours are needed for the perfect ritual. (ibidem, p.147).

As damas da Montanha do Leão refletem práticas de sedução próprias a uma época e cultura; derivam diretamente de uma tradição erótica bem fundamentada, inspirada pelos *Citrasutras*, *Kama Sutra* e outros tratados literários e médicos sobre perfumaria. São evidências de preferências estéticas, ideais de beleza visual e olfativa que seres humanos almejavam ao tentar atrair-se mutuamente e às divindades e espíritos, com suas “flores pintadas” e “seios decorados” de tintas²², musselinas, joias, flores e perfumes. A fusão entre erotismo e o ambiente de florestas, jardins, montanhas/penedos e lagunas era comum no imaginário do sul da Ásia, que conectava *lubricidade e espiritualidade* como forças contínuas e complementares, revelando sempre algo mais além dos olhos, um *microcosmo sensorial socialmente compartilhado*. Ninguém decoraria rochas a 50 metros de altura, sem uma boa razão: se soubesse abordar a hoste de espíritos da natureza através da magia para controlá-los, Kasyapa obteria o espaço sagrado de proteção de que precisava, enquanto governante usurpador do trono.

²¹ O autor faz aqui uma alusão aos jogos eróticos do clássico *Kama Sutra*, cujos capítulos contendo tais descrições são citados por mim ao analisar tal obra, onde menciono também dezenas de outros tratados indianos versando sobre tal temática (ver Venchi, 2022).

²² Seios pintados persistem na erótica indiana até hoje, como escreve Divakaruni: “Folha de jacinto da água na palma da mão para transformar-lhes o tato em ouro. Um toque de unguento de raiz de lótus nos mamilos para os homens se prostarem a seus pés, escravizados”, diz a Senhora das Especiarias (ibid, p.62).

As damas da Montanha do Leão – erotismo, magia e cultura dos sentidos na arte do Sri Lanka – Mariane Venchi – p. 89-115

Por fim, ao esboçarmos hipóteses e análises empíricas que envolvam *valores sensoriais* (e de *distinção*, como ressaltaria Bourdieu, 2007) expressos pela arte sacra e seus *ritos transitórios entre sagrado e profano*, devemos observar que os instrumentos biológicos humanos de captação dos sentidos nunca existiram ou atuaram isoladamente ou em “estado natural”, sendo permeados também por construtos culturais. Falar-se de um *Império dos Sentidos* no sul da Ásia implica, portanto, considerar a interiorização de identidades e papéis de gênero, escolhas estéticas, estilos de vida; observar os usos e preferências distintivas olfativas/visuais de acordo com princípios mágicos e eróticos. Gostos, sons, toques, imagens, todos são imbuídos de significados e, cuidadosamente, dispostos em uma hierarquia, regularizados para expressar e reforçar uma ordem social ou cósmica. Tal sistema de *valores sensoriais* (cf. Howes, *ibid*, p.3) habita as fronteiras borradas entre falado e não-falado, prazer e perigo, corpo e memória, artes e ecossistemas, povoados por toda sorte de criaturas. Um Império dos Sentidos no qual ver é tocar; tocar é cheirar e vestir.

Entre cortesãs e *apsaras*, *asuras* e *devas*, ou na fusão de veneno e ambrosia com suas peles de cúrcuma e mirra, assim parecem se comunicar as damas místicas de Sigiriya, “tocando” à distância, movendo-se e criando intimidade como o vento. Enclausuradas para sempre em Kailasa, em seu harém celestial e onipresente, não só revelam a beleza e os modos de ser de uma época, como também tornam-se pontes para o misterioso, para quem souber olhá-las e sentir seu perfume.

REFERÊNCIAS

AGARWAL, Simran. Surrounded by Scent: Perfumery in the Courtly cultures of Early-Modern South Asia. **MAP Academy**. Disponível em www.mapacademy.io/, dezembro de 2023. Acesso em janeiro de 2024.

AMES, Michael M. Buddha and the dancing goblins: a theory of magic and religion. **American Anthropologist**, vol.66, nº 1, fevereiro de 1964, pp.75-82. Disponível em www.jstor.org/stable/669083. Acesso em 22 de janeiro de 2024.

BOURDIEU, Pierre. Gostos de classe e estilos de vida In: ORTIZ, Renato (org.). **Bourdieu**: Sociologia, São Paulo: Ática, 1983.

As damas da Montanha do Leão – erotismo, magia e cultura dos sentidos na arte do Sri Lanka – Mariane Venchi – p. 89-115

BOURDIEU, Pierre. A dominação masculina. **Educação e Realidade**, vol.2, nº 20, julho/dezembro de 1995, pp.133-184.

BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Linguísticas**, São Paulo: USP, 1996.

BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas**, 5ª edição. São Paulo: Perspectiva, 1998.

BOURDIEU, Pierre. **A Distinção: Crítica social do julgamento**, 1984. São Paulo: Edusp, 2007.

COHEN, Richard S. *Naga, Yaksini*, Buddha: local deities and local Buddhism at Ajanta. **History of Religions**. vol.37(4), maio de 1998, p.360-400. Disponível em www.jstor.org/stable/3176402. Acesso em dezembro de 2022.

COOMARASWAMY, Ananda. **The Dance of Shiva: fourteen Indian essays**, 1918. New Delhi : Munshiram Manoharlal Publishers, 2003.

DECAROLI, Robert. The abode of the *naga* king: questions of art, audience and local deities at the Ajanta caves. **Ars Orientalis**, vol.40, 2011, pp.142-161.

DIVAKARUNI, Chitra Banerjee. **A Senhora das Especiarias**, 10ª edição. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.

FELD, Steven. Places sensed, senses placed: toward a sensuous epistemology of environments. In: HOWES, David (org.). **Empire of the Senses: the sensual culture reader**, Oxford: Berg, 2005, pp.179-191.

HOWES, David (org.). Introduction – Empires of the senses. In: **Empire of the Senses: the sensual culture reader**, Oxford: Berg, 2005, pp.1-17.

MALINOWSKI, Bronislaw. The art of magic and the power of faith. In: **Magic, Science and Religion and Other Essays**, Glencoe: The Free Press, 1948.

McHUGH, James. Seeing scents: methodological reflections on the intersensory perception of aromatics in South Asian religions. **History of Religions**, volume 51(2), p.156-177, novembro de 2011. Disponível em www.jstor.org/stable/10.1086/660930. Acesso em dezembro de 2022.

McHUGH, James. **Sandalwood and Carrion: Smell in Indian religion and culture**, New York: Oxford University Press, 2012.

NARDI, Isabella. **The Theory of Indian painting: The Citrasutras**, their uses and interpretations. 180 f. Tese (Doutorado, School of Oriental and African Studies) - University of London, London, 2003.

As damas da Montanha do Leão – erotismo, magia e cultura dos sentidos na arte do Sri Lanka – Mariane Venchi – p. 89-115

ORTIZ, Renato (org.). **Bourdieu**: Sociologia, São Paulo: Ática, 1983.

PARANAVITANA, Senarat. **Art of the Ancient Sinhalese**. Colombo: Lake House Investments, 1971.

PONNAMPERUMA, Senani. **The Story of Sigiriya**, NSM Ponnampereuma, 2020.

ROWLAND, Benjamin. **Pinturas Índias en las Cavernas de Ajanta**, Barcelona: Editorial Rauter e UNESCO, 1963.

THOMPSON, C.J.S. Perfumes used in Eastern Countries. In: **The Mystery and Lure of Perfume**, 1927. Detroit: Singing Tree Press, 1969.

UNNY, Krishna P. Dancing bodies, moving touch: textiles, materiality and touch in Indian Dance. **MAP Academy**. Disponível em www.mapacademy.io/. 13 de março de 2024. Acesso em abril de 2024.

VENCHI, Mariane. Orgasmos politizados, naturezas invertidas: prazer, violência e homoerotismo no *Kama Sutra*. **Novos Olhares Sociais**, volume 5(2), 2022, pp.247-279.

WATTS, Alan. Psicoterapia y liberacion. In: WHITE, John (org). **La Experiencia Mística**, 4ª edição. Barcelona: Kairós, 1990.

ZIMMER, Heinrich. Os guardiães da vida. In: **Mitos e Símbolos na Arte e Civilização da Índia**, 3ª edição. São Paulo: Palas Athena, 2002. (pp.57-101).

Recebido em: 10/04/2024 Aprovado em: 27/05/2024
--