

Mário Ferreira*

RESUMO: *O artigo tem por objetivo contrastar as construções relativas ao ser feminino, articuladas na tradição literária da Índia Antiga, constantes no Mānavadharmasāstra¹ e em dois tratados do movimento cāktatantra, a saber, o Mahānirvātantra e o Kulārnavatantra. Procura-se demonstrar que, no percurso de elaboração de tais obras, efetivou-se uma reordenação de valores, no que concerne à condição social e simbólica da mulher, projetada como translação do tempo mítico para o tempo histórico (do satyayuga para o kaliyuga) e concebida como fuga libertária de estruturas injustas de relação.*

Palavras-chave: *condição da mulher na Índia Antiga; eras cósmicas indianas; tantrismo.*

Na tarefa de historiografar o imaginário indiano referente ao ser feminino – empreendimento complexo, obrigatoriamente multidisciplinar e coletivo, dada a extensão ciclópica

^(*) Universidade de São Paulo.

⁽¹⁾ Na transcrição das palavras sânscritas, empregam-se caracteres redondos nos vocábulos em itálico ou – pelo critério contrário – caracteres itálicos em vocábulos em redondo, para assinalar, quando necessário, uma distinção diacrítica. Assim, em *Rgvedasamhitā*, o [r] e o [m] redondos marcam, respectivamente, a vogal retroflexa e a nasal *anusvāra*, por oposição ao [r] semivocálico e ao [r] dental. O acento circunflexo indica o alongamento das vogais.

do objeto –, parte de relevo cumpre conferir ao tantrismo, mormente em sua variante *çakta*, porquanto integra o cerne mesmo do ideário desse movimento religioso-filosófico, articulado na Índia a partir do século V d.C., um conjunto de concepções interessantíssimas concernentes à mulher, seja do ponto de vista do espaço social que se lhe atribui, seja do ponto de vista dos princípios metafísicos que se julga ela encarnar. Concepções essas que, infirmando os postulados inscritos na antiga literatura jurídica, acabaram por consolidar, pelo menos no nível da letra legal, transformações significativas nas regras de relacionamento entre os sexos. Ademais, o estudo do tantrismo indiano reveste-se de valor investigativo, no que respeita ao tema do presente número desta revista, visto que este movimento enfocou, de modo decisivo, a problemática da passagem das eras cósmicas então reconhecidas – quais sejam, do *krta yuga*², a “era da plenitude”, para o *tretâ yuga*, “a era da tríade”, o *dvâparayuga*, “a era da díade”, e, sobretudo, o *kaliyuga*, a “era das trevas”, ou seja, do tempo mítico para o tempo histórico, entendendo tal movimento como um percurso de mudança ética e ontológica dos eixos axiológicos das estruturas de relação.

O presente texto, que tem por objetivo analisar a concepção indiana do ser feminino na perspectiva acima referida, divide-se em três partes: a primeira, em que se resumem as teorias indianas dos ciclos cósmicos; a segunda, em que se analisam os direitos e deveres da mulher, configurados no tratado legal *Mânava dharmasâstra*; e a terceira, em que se analisa a concepção tântrica, constante no *Mahânirvânatâtra* e no *Kulânavatâtra*, contrastando-a com as construções tradicionais inscritas nos códigos de lei da tradição bramânica.

⁽²⁾ A nomenclatura dos *yugas*, fixada no *Mânava dharmasâstra* (I, 68-79, cf. adiante), deriva dos nomes dos lances obtidos no jogo dos dados, correspondendo o número quatro (e os seus múltiplos) ao resultado mais ditoso e o um, ao mais maléfico. (Cf. Renou et Filliozat [1947: par. 766 e 1131].) Em diversos textos, como os do tantrismo, o termo *krta yuga* substitui-se por *satya yuga*, a “era da verdade”.

YUGAS

É recorrente, na literatura sânscrita, o tema das *eras cósmicas* – os *yugas* (substantivo derivado da raiz *YUJ*, “jungir”, “atrelar”, “subjugar”, ou, em sentido conotado, “somar (um conjunto de anos, de modo a perfazer um número total)”. A primeira referência implícita a tal termo encontra-se no *Atharvavedasamhitâ* (ed. de Roth et Whitney [1966: X, 8, 39-40]), em que se afirma que a criação e a destruição do universo são eventos periódicos, regulados pela sucessão infinita das eras. Essa mesma idéia, concebida, contudo, de modo explícito e em perspectiva numérica, consta igualmente no *Mânavadharmaçâstra*, obra que cumpre qualificar. O *Mânavadharmaçâstra*, título que significa “Tratado sobre a ordem (tal como ensinada por) Manu”, constitui o texto mais antigo e de maior autoridade da tradição *smṛti* – quer dizer, dos textos que, transmitidos por *memória*, fazem a exegese das obras reveladas, obtidas por *audição* (*çruti*), enfeixadas na literatura védica, a qual abrange as coletâneas (*samhitâs*) dos quatro Vedas (*Rg, Sâma, Yajur, Atharva*) e os textos analíticos em prosa dos *Brâhmanas*, dos *Âranyakas* e das *Upanisadas*. Conferido a Bhṛgu, suposto compilador dos ditames de Manu (constituindo este o primeiro dos 14 progenitores míticos da humanidade, responsáveis pela regência do mundo durante o *manvantara* [o “ciclo de Manu”]), atribuível talvez ao século VI a.C., o “*Código de Manu*”, como é ele conhecido no Ocidente, consta de 2.694 *çlokas*, divididos em 12 capítulos, os quais tratam, “entre outros assuntos, da criação do mundo, deveres e privilégios das castas, definição e fontes da lei (*dharma*), ritos, conduta dos homens nos quatro estágios da vida, deveres do rei, direito civil, deveres legais do marido e da esposa, a herança, tipos de filhos e seus direitos, a sucessão, constituintes de um Estado, faltas e penitências, discussão sobre o *karman* e a liberação, elogio dos Vedas, resultados do estudo do Código, etc.” (Fonseca et Ferreira: 1979: 13-14). Mais do que mero texto legal (tipologia pela qual é comumente conhe-

cido), o *Mânavadharmaçâstra* consolida um verdadeiro discurso totalizante, concebido na perspectiva ortodoxa da revelação védica (sem contemplação, portanto, para com os desvios das *Upanisadas*) e calcado sobre dois princípios básicos: um, metafísico, devotado à defesa da função religiosa (*brâhmana*), que se entende como superior às demais e que acarreta o investimento, na figura do ritualista, dos poderes cósmicos dos atos cosmogônicos; e outro, sociológico, derivado do precedente, destinado à defesa radical do instituto das castas – sistema, ao mesmo tempo excludente e includente, que regulamenta, de forma desigual, a distribuição de direitos e deveres partilhados pela comunidade *âryas*, à época védico-bramânica.

No que respeita à concepção das eras cósmicas, eis o que consta no texto (ed. de A. L. Deslongchamps [1930, vol. I: I, 68-79]):

“Aprende agora, de modo ordenado e sucinto, qual é a duração de uma noite e de um dia de Brahman, e de cada uma das quatro eras (*yugas*).

“Quatro mil anos divinos compõem, segundo dizem os sábios, o *krtayuga*; o crepúsculo que o precede tem outras tantas centenas de anos; o crepúsculo que se lhe segue é semelhante.

“Nas três outras eras [a saber, *tretâyuga*, *dvâparayuga* e *kaliyuga*], precedidas e sucedidas igualmente de um crepúsculo, os milhares e as centenas de anos são diminuídos sucessivamente de uma unidade.

“Computando-se em conjunto as quatro eras referidas, a soma de seus anos, que é de doze mil, chama-se a idade dos deuses.

“Sabe que a reunião de mil idades divinas compõem no todo um dia de Brahman, e que a noite (de Brahman) tem igual duração (...)

“Esta idade dos deuses, referida antes, que abarca doze mil anos divinos, repetida setenta e uma vezes, é o que se chama aqui o período de um Manu (*manvantara*).”

Tabulando-se os dados dos *çlokas* transcritos, obtém-se o seguinte esquema cíclico:

<i>Era</i>	<i>Duração</i>
<i>krtayuga</i>	4.800 anos
<i>tretâyuga</i>	3.600 anos
<i>dvâparayuga</i>	2.400 anos
<i>kaliyuga</i>	1.200 anos
Total:	12.000 anos X 71 = 852.000 anos (= <i>manvantara</i>)

Dada a autoridade do texto, os cálculos do *Mânava-dharmaçâstra* constituem o esquema básico do cálculo das eras, principalmente no que respeita ao seqüenciamento dos *yugas*, aceito como tal por todo o hinduísmo. As obras posteriores ao *Mânavadharmaçâstra* ocupam-se, sobretudo, com recalcular, expandindo-a consideravelmente, a duração do ano divino, o qual o texto parece homologar ao ano terrestre (ou seja, à soma de 360 dias), e com multiplicar os cálculos das somas dos ciclos básicos. No *Mârkandeya-Purâna* (ed. de Pargiter [1904: 46, 21 e segs.]), por exemplo, para citar apenas uma obra dentre dezenas, as cifras, relativamente modestas do Código, passam a integralizar números de configuração espantosa. Assim, atribui-se ao ano dos deuses a soma de 360 anos terrestres, em conformidade com a seguinte tabulação:

<i>Era</i>	<i>Duração</i>
<i>satyayuga</i>	1.728.000 anos
<i>tretâyuga</i>	1.296.000 anos
<i>dvâparayuga</i>	834.000 anos
<i>kaliyuga</i>	432.000 anos
Total:	4.290.000 anos

Um ciclo de *yugas* soma, portanto, 4.290.000 anos terrestres.

Um dia de Brahman corresponde a 1.000 ciclos de quatro *yugas*, ou seja 4.290.000.000 anos terrestres.

Um ano divino corresponde a 360 dias de Brahman, equivalentes a 1.544.400.000.000 anos terrestres.

E a vida de Brahman (correspondente à duração integral de toda a manifestação cósmica) perfaz 100 anos divinos, correspondentes a 154.440.000.000.000 anos terrestres.

Não cabe aqui analisar as teorias numéricas dos *yugas* (para tal, cf. Mankad [1942: 271-90]). Importa, apenas, ressaltar que a concepção das eras cósmicas implica dois vetores estruturais, que norteiam de modo decisivo os valores axiológicos da civilização indiana.

O primeiro refere-se à concepção de que a passagem do tempo implica sempre um desgaste ontológico e cognitivo no que respeita aos saberes absolutos articulados no início do tempo – ou, conforme é mais apropriado consignar, dada a noção indiana dos ciclos, no início do tempo de uma determinada encarnação de Brahman. No *Mānavadharmasūtra*, a corrupção dos tempos é tematizada nos seguintes termos (I, 81-4):

“No *krtayuga*, a justiça, sob a forma de um touro, mantém-se firme sobre as quatro patas; a verdade reina e nenhum bem obtido pelos mortais deriva da iniquidade.

“Mas nas outras eras, devido à aquisição ilícita das riquezas e do saber, a justiça perde sucessivamente um pé; e, substituídos pelo roubo, a falsidade e a fraude, os ganhos honestos diminuem gradualmente de uma quarta parte.

“Os homens, isentos de enfermidades, obtêm o ganho de todos os seus desejos e vivem quatrocentos anos durante a primeira era; no *tretâyuga* e nas eras seguintes, sua existência perde uma quarta parte de sua duração.

“A vida dos mortais, declarada no *Veda*, as recompensas das ações e os poderes dos seres vivos correspondem neste mundo a frutos proporcionais às eras.”

Ou, conforme afirma Eliade (1992: 102), em texto-resumo:

“À progressiva diminuição na duração de cada novo *yuga*, corresponde, no plano humano, uma redução na duração da vida, acompanhada da corrupção moral e de um declínio da inteligência. Essa contínua decadência em todos os planos – biológico, intelectual, ético, social, e assim por diante – adquire ênfase particular nos textos *Purâna* (cf., por exemplo, *Vâyu-Purâna*, I, 8; *Visnu-Purâna*, VI, 3). A transição de um *yuga* para o seguinte acontece, como já vimos, durante um crepúsculo, que assinala um decréscimo dentro do próprio *yuga*, com cada um dos *yugas* terminando numa fase de trevas. Ao se aproximar o final do ciclo, isto é, o quarto e último *yuga*, as trevas aprofundam-se ainda mais. Além do mais, o *kaliyuga*, no qual nos encontramos presentemente, é considerado como a “era das trevas”. O ciclo completo termina por meio de uma “dissolução”, um *pralaya*, que se repete de maneira mais intensa (*mahâpralaya*, a “grande dissolução”) no final do milésimo ciclo.”

O segundo vetor diz respeito ao fato de que a textualização dos cálculos das eras cósmicas se faz na perspectiva do *kaliyuga* – ou seja, os cálculos relativos aos arcos dos *yugas* são, de modo recorrente, efetuados por autores que se julgam viver sob o jugo da “idade das trevas”, muito distante, por conseguinte, da idade íntegra dos primórdios. Não obstante nuclear, a concepção de que a “era dos cálculos” corresponde à decadência do *kaliyuga* – ou, antes, de que o impulso do cômputo deriva do sentido do fracasso dos tempos históricos – não tem sido enfatizada nos estudos indológicos. Constitui ela, no entanto, vetor fundamental para a compreensão dos valores inscritos nas construções do hinduísmo. Pode-se até estipular – à guisa de hipótese – que todo o hinduísmo (entendido este como a síntese das especulações elaboradas a partir do *smṛti*) orienta-se no sentido da redenção da temporalidade, quando se reveste esta dos traços da corrupção e do fracasso. É essa tensão entre o tempo absoluto dos primórdios

e o tempo relativo contemporâneo – entre o mito e a história – que explica, em áreas diversas do saber, a perspectiva de construção nelas assumida. Assim, por exemplo, no domínio da lingüística, o contraste entre a concepção da linguagem presente nos *Vedas* (“visão”³ máxima dos ritualistas “ouvintes” do Absoluto) *versus* o saber descritivo da *Astâdhyâyî*, de Pânini, entendida como válida para dar conta do uso da linguagem “no mundo” (*lokya*); no domínio das técnicas psicofísicas, o contraste entre os procedimentos dos liturgistas védicos *versus* os procedimentos adotados pelos devotos do *çâktatantra*, cogitados como saber possível do *kaliyuga*; e, no domínio dos textos legais, o contraste entre as leis concebidas como próprias do *satyayuga versus* as mesmas estruturas na Índia à época do surgimento do tantrismo.

A tensão entre mito e história encontra-se igualmente nos textos que tematizam o *locus* social da mulher.

MÂNĀVĀDHARMAÇĀSTRĀ

Conforme consta acima, o *Mânavadharmaçâstra* articula-se na perspectiva ortodoxa da revelação védica, tributária, esta, por sua vez, dos vetores ideológicos da macrocivilização indo-européia. Tal ortodoxia revela-se na projeção, por sobre o eixo /superior *versus* inferior/, de uma vasta série de dicotomias, entre as quais se podem citar:

/divino **X** humano/
 /saber **X** agir/
 /modelo **X** realização/
 /*ârya* **X** *anârya*/

⁽³⁾ Cf. Gonda (1963: *passim*).

/brâhmana X ksatriya-vaiçya/

e, sobretudo,

/masculino X feminino/

São diversos os *çlokas* que, na obra, subsumem os valores investidos no ser feminino. Em I, 213, lê-se:

“Está na natureza do sexo feminino o propósito de corromper, aqui, na terra, os homens, e por essa razão os sábios jamais se entregam às seduções das mulheres.”

As armas próprias da mulher são o amor e a paixão (que se opõem às próprias dos homens, que são o discernimento e a força) – e a elas são vulneráveis até mesmo os homens que se adestram nos rigores da ascese:

“Com efeito, uma mulher pode neste mundo afastar do caminho reto não apenas o insensato, mas também o homem dotado de experiência, e submetê-lo ao jogo do amor e da paixão.” (I, 214)

E mesmo as mulheres pertencentes à mesma *gotra* constituem objeto a temer:

“Não deve [um homem] permanecer a sós com sua mãe, sua irmã ou sua filha; os sentidos reunidos são muito poderosos e arrastam o homem mais judicioso.” (I, 215)

Por ocasião do matrimônio, deve o *ârya* evitar casar-se com mulheres marcadas por atributos maléficos:

“O homem deve evitar, ao unir-se a uma esposa, as dez famílias seguintes, mesmo que sejam estas renomadas e muito ricas em vacas, cabras, ovelhas, bens e grãos, a saber:

“A família que não segue os sacramentos, a que não gera filhos varões, aquela em que não se estuda o *Veda*, aquela cujos membros têm o corpo coberto de pêlos ou

que sofrem de varizes, tuberculoses, epilepsia, lepra branca e elefantíase.

“Que não se case com uma jovem que tenha cabelos avermelhados ou que possua um membro a mais, que esteja doente com freqüência ou que não tenha pêlos ou que seja por demais peluda, ou insuportável por sua tagarelíce, ou que tenha olhos vermelhos.

“Ou que leve o nome [nefasto] de uma constelação, de uma árvore, de um rio, de um povo bárbaro, de uma montanha, de um pássaro, de uma serpente, ou de um servo, ou cujo nome recorde um objeto maléfico.

“Que escolha uma mulher bem formada, cujo nome seja agradável, que tenha o modo de andar de um cisne ou de um elefante, cujo corpo seja revestido de uma fina pelagem, cujos cabelos sejam finos, cujos dentes sejam pequenos e cujos membros sejam de uma doçura encantadora.” (II, 6-10)

Os limites de casta constituem barreiras intransponíveis:

“Está ordenado aos *dvijas* [os *âryas*, “nascidos duas vezes”] que despossem uma mulher de sua casta, no primeiro matrimônio [o de valor legal] [...] (II, 12)

“Não se menciona, em nenhuma história antiga, que um *brâhmana* ou um *ksatriya*, mesmo em caso de miséria, tenha tomzado como primeira mulher uma jovem da casta dos servos.” (II, 14)

A transgressão da regra da impermeabilidade entre os limites das castas acarreta a pena, severa, da perda da pertença à casta hereditária:

“Os *dvijas* que são insensatos o bastante para desposar uma mulher da última casta rebaixam suas famílias e sua prole à condição dos *çûdras*.” (II, 15)

Quando casada, são deveres da mulher a obediência e a submissão, definidas ambas no âmbito das relações familiares e das idades cronológicas:

“Mesmo na própria casa, é interdita à menina, à moça e à mulher idosa qualquer ação independente.”

“Na infância, deve a menina submeter-se ao pai, na mocidade ao marido; e, quando morto este, aos filhos; se não tem filhos, aos parentes próximos do marido e, na falta destes, aos do pai; se não tem parentes paternos, ao soberano; a mulher não deve nunca governar a si mesma”. (V, 147-8)

Jungida aos afazeres domésticos, que lhe incumbe cumprir com alegria, parcimônia e diligência –

“A mulher deve estar sempre alegre, administrar com correção os assuntos do lar, conservar com extrema diligência os utensílios domésticos e não exceder nos gastos.” (V, 150) –,

tutelada pelo matrimônio, o qual confere ao homem sobre ela o direito irrestrito do domínio, encontra a mulher, ou, antes, a esposa, na rede dos laços conjugais, o círculo de giz de seu horizonte –

“Que a mulher não procure separar-se de seu pai, do esposo ou de seus filhos, pois, se deles se separar, exporá as duas famílias à desonra.” (V, 149) –,

círculo cujo arco, desbordando os limites de uma única existência, tangencia os tempos da vida eterna. Com efeito, atrelada ao marido, a quem lhe cumpre adorar como a um deus –

“Aquele a quem foi concedida, por seu pai ou por seu irmão com consentimento do pai, deve a mulher servi-lo respeitosamente durante toda a vida e não faltar-lhe depois de sua morte. (V, 151)

“Embora seja passível de censura a conduta de seu marido, ainda que seja ele adúltero, e seja desprovido de boas qualidades, deve a mulher virtuosa reverenciá-lo constantemente, como a um deus.” (V, 154)

“Que a mulher, até a morte, se conserve paciente e resignada, entregue a práticas piedosas, casta e sóbria como um noviço, dedicando-se a seguir as regras de conduta das mulheres que têm um único marido.” (V, 158) –,

deve a mulher, se deseja unir-se ao marido após a morte, e encontrar a apoteose celeste, mostrar-se paciente quanto às dificuldades, mantendo-se controlada e rigorosamente casta:

“Tal como os homens austeros, a mulher virtuosa que, depois da morte do marido, se conserva perfeitamente casta, essa irá para o céu, ainda que não tenha filhos.” (V, 160)

A violação dos laços conjugais acarreta a degradação em vida, expressa pelo sinete das doenças, punição dos pecados, e pelo renascimento tormentoso nas entranhas de uma fera.

“Uma mulher infiel ao marido está exposta à ignomínia na terra; depois de sua morte, renasce no ventre de um chacal, ou sofre de elefantíase e de hemorragia pulmonar.” (V, 164)

Por fim, quanto às funções religiosas, ressaltando embora a pertinência da presença feminina em determinadas cerimônias, prescreve o texto (II, 66-7) que nenhum sacrifício, voto ou jejum deve ser executado por mulheres fora do âmbito do matrimônio, porquanto lhes cabe, no rito, um papel secundário.

Submissão, confinamento conjugal, menoridade litúrgica – essas, portanto, as marcas que definem o ser feminino, na concepção do *Mânavadharmaçâstra*. Contrastem-se, agora, tais postulados com os preceitos inscritos nos tratados tântricos, principalmente o *Kulânavatantra* e o *Mahânirvânatantra*, obras que resumem o ideário *çâkta*.

Nesses textos, cuja redação se pode atribuir aos séculos XIII e XV, esboça-se, com efeito, um perfil diverso da natureza feminina, calcado em axiomas de recorte metafísico, os quais, negando a validade das injunções da trama social – vale dizer, negando suporte ontológico ao instituto das castas –, elevam a referida natureza a princípio fundador do cosmo. Ser de exceção, encarna a mulher, desse modo, segundo esses textos, a *çakti*, a força cósmica absoluta, que ela reverbera e cujo dinamismo fecundante reproduz nas raízes de seu ser.

A reassunção, no tantrismo, do conceito de *çakti* (vocábulo atestado já no *Rgvedasamhitâ* [assim, em VII, 10, 20]), como contraparte de *çakta*⁴, não surpreende, visto que o par *çakta/çakti* corresponde, quanto aos valores funcionais, à díade *purusa/prakrti*, postulada já nos antigos textos do *sâmkhya-yoga* (cf. Eliade [1996: 22-48]). De acordo com tais obras, que sistematizam uma das vertentes de construção do saber (*darçana*), a *prakrti* denota a integralidade das manifestações cósmicas que se desdobram, de modo avassalador, por sobre o *purusa* (o princípio masculino puro, não condicionado), obscurecendo-o e velando-o. Nesta perspectiva, constitui objetivo do *darçana* facultar ao homem os meios – metafísicos ou psicofísicos – que propiciam a reabsorção regressiva da *prakrti*, de modo a reintegrar-se a consciência na modalidade incondicionada do *purusa*. O elemento inovador – e surpreendente – da díade *çakta/çakti* consiste na inversão dos valores projetados sobre os pólos masculino X feminino. Com efeito, ao passo que, na metafísica do *sâmkhya-yoga*, se atribui à *prakrti* a responsabilidade pela manifestação deletéria da ação, no *çâktatantra* confere-se à própria *çakti* a virtude da transcendência. Inversão notável, defende, pois, o tantrismo que a *çakti*, princípio fundador do cosmos, traz em si

⁽⁴⁾ Donde a qualificação *çâktatantra*, atribuída aos textos que estipulam o valor metafísico fundante do par cósmico *çakta/çakti*.

mesma a potência de reintegração da consciência, cabendo a esta não denegar o feminino, mas assimilar-lhe, na íntegra, o modo de manifestação.

Desta base metafísica – aqui drasticamente resumida –, decorre a reestruturação simbólica do ser feminino, que se encontra de forma recorrente nos textos tântricos – seja naqueles que se ocupam com elaborar os princípios conceituais do sistema, seja naqueles devotados à descrição das práticas rituais.⁵

Núcleo de todo ato litúrgico, transforma-se a mulher, pois, na perspectiva do tantrismo, em símbolo e ícone do universo⁶, cumprindo ao devoto reverenciar-lhe todas as formas de manifestação, visto que nestas jubilam as potências da *çakti*. Assim, travestida de mãe, replica a mulher, a geradora, o logos criador, que vivifica a matéria; enquanto irmã, denota ela a afeição universal, raiz do estado de ser traduzido pela *ahimsã*, a “não-animosidade”; dançarina, reproduz ela o dinamismo eterno dos fenômenos, provocando a gênese das emoções, matéria-prima da transcendência; lavadeira, revela que a *çakti* colore e purifica os seres, calcinando-lhes as máculas; virgem, demonstra que a experiência do sagrado constitui ato solitário, partilhado de modo exclusivo pelo devoto/amante; cortesã, afirma que as potencialidades cósmicas não enfrentam qualquer travo, despedaçando os arbítrios da convenção.

Símile vivo do sagrado, revela-se também o corpo feminino, mormente quando desnudo, o espaço por excelência das operações religiosas, constituindo a contemplação dele prática tão vital quanto as do *prânâyama*, a respiração controlada, e da *dhâranã*, a concentração pontual. Ademais, pode o corpo feminino conceder, na *maithuna*, a cópula ritual, viven-

⁵ Cf., a propósito, o *Mahânirvânatra* (“O tratado sobre a grande dissolução”) (ed. de Woodroffe [1927: V, 140-205]); e o *Ksulânavatantra* (“O tratado do oceano das doutrinas *kula*”) (ed. de Vidyâratna [1917: XIII e segs.]).

⁶ Cf. *Çaktisamgamatantra* (“Tratado conjunto das doutrinas da *çakti*”) (ed. de Bhâttâcharya [1932: II, 126-31]).

ciada enquanto imagem interna ou prova afetiva, a experiência da união regressiva com a Grande Mãe. Eis o que, a esse propósito, afirma Eliade (1996: 216):

“Toda mulher nua encarna a *prakṛti*. Portanto, a primeira etapa consiste em olhá-la com a mesma admiração e o mesmo desprendimento que se sente ao considerar o insondável segredo da Natureza e sua capacidade ilimitada de criação. A nudez ritual da *yoginī* tem valor místico intrínseco. Se, diante da mulher nua, não descobirmos no mais profundo de nosso ser a mesma emoção aterradora que sentimos diante da revelação do Mistério cósmico, não haverá rito, haverá apenas um ato profano, com todas as conseqüências já conhecidas (alimento da cadeia *kármica*, etc.). A segunda etapa é a transformação da Mulher-*prakṛti* em encarnação da *Çakti*: a companheira do rito torna-se uma deusa, assim como o *yogin* deve encarnar o deus.”

Assim, transmutado em centro do mundo, e assimiladas suas partes aos elementos tradicionais do rito⁷, num esquema de inter-relações simbólicas que assimila os seios ao altar, os cabelos à relva, a pele à bebida sacrificial, o ventre ao fogo, a fala às fórmulas litúrgicas, transforma-se o corpo feminino em *yantra*, diagrama cósmico, formado de figuras elementares expandidas a partir de um centro – simbolizando os processos de evolução e involução do Absoluto.

Geratriz, redentora, fonte do Amor integral e ilimitado, conforme o traduz o mito da paixão não canônica entre *Kṛṣṇa* e *Radhā*⁸, núcleo da ordenação do caos psicocorporal no cosmos beatífico da união mística – tais, em resumo, as concepções concernentes à mulher nos tratados *tantra* – concepções essas que apresentam nítido caráter libertário e que sugerem, hipoteticamente, na práxis social, um estatuto que derroca o primado da submissão anteriormente referido.

⁽⁷⁾ Para tais assimilações, cf. Dasgupta (1946: V).

⁽⁸⁾ Cf. Dasgupta (1946: 142-48).

Tentemos verificar essa última hipótese, traçando, antes, porém, um breve perfil do movimento *çāktatantra*.

Derivada da raiz *TAN*, “estender”, a palavra *tantra*, matriz de um amplo leque polissêmico, designa, no campo específico do saber religioso, um “sistema”, ou, melhor, um “sistema tal como expresso num texto”, entendendo-se “sistema”, no recorte semântico específico do movimento, como “conjunto articulado de práticas litúrgico-rituais”. Sinônimo de *samhitā*, o nome genérico das antigas coletâneas rituais da liturgia *ārya*, o termo *tantra* denota, portanto, o texto de cunho cerimonial, cujo alcance e sentido integram-se, ainda que em perspectiva diversa, nos quadros das concepções védicas.

Referidos na tradição literária sânscrita, computam-se cerca de cem textos *tantra*, dos quais 64, à semelhança das dezoito *Upanisadas* clássicas, recebem a dignidade de compêndios nucleares. Contudo, julgando-se as contínuas edições contemporâneas de inéditos, parece lícito supor que o conjunto desses textos alcança a casa dos duzentos títulos. O número, impressionante como é, ressaltando-se não obstante a prolificidade sânscrita, testemunha a extensão e importância do movimento, ao qual se podem atribuir as características duma autêntica revolução cultural pan-indiana, desencadeada a partir do século V d.C. e assimilada, de maneira mais ou menos integral, ao longo de um milênio, pelas diversas correntes que integram o hinduísmo.

Doutrinariamente, o ponto focal do tantrismo deriva das concepções bramânicas concernentes aos ciclos cósmicos – os dias e noites de Brahman –, referidas antes, de acordo com as quais o universo manifesto obedece a um processo circular de expansão e absorção, conforme a regra da decadência progressiva.

A “era das trevas”, o *kaliyuga*, cujo início pontual, segundo o *tantra*, recai no ano 3102 a.C., constitui o arco de evolução sob o qual se desenvolvem os eventos contemporâneos e do qual os tratados pretendem ser a Escritura apro-

priada.⁹ Era amarga, pontilhada de desastres, marcada pela decadência religiosa, expressa pela perda do sentido do *dharmā*, a lei que tece os fenômenos e a conduta dos seres, impõe o *kaliyuga*, aos homens que lhe sofrem o jugo de ferro, o enigma da descoberta do caminho que conduz à integralidade das origens.

Tal caminho, centrado num conjunto complexo de práticas, conflui, no entanto, para uma obra básica: trata-se de levantar o véu que recobre os fenômenos, redescobrando-lhes, por sob o jogo ilusório de conceitos como “regra”, “moral”, “verdade”, o sinete da *çakti* – tarefa, essa, em suma, que se pode cumprir, conforme se viu anteriormente, recorrendo-se aos atributos redentores do ser feminino.

Isto posto, voltemos à questão relativa às transformações impostas pelo tantrismo às regras de relacionamento entre os sexos.

No que respeita à posição social feminina, são os textos taxativos quanto a conferir à mulher os mesmos direitos atribuídos ao homem. Ademais, conforme preceitua o *Mahānirvātantra* (V, 10), sendo a mulher o símile da *çakti*, cumpre-se exaltar-lhe as potencialidades, concedendo-lhe os meios para a realização plena de seu ser – meios, esses, que se concretizam numa série de prerrogativas civis – a saber, o direito à educação, entendida esta como adestramento nas artes prescritas pelos tratados de erótica; o direito à escolha do consorte, facultando-se-lhe a possibilidade de contrair novas núpcias, em caso de viuvez; o direito de reter e reger os bens oriundos de herança legal; a proibição de submeter-se à *satī*, a cerimônia ritual da viúva; e, ademais, todos os direitos advindos da denegação das regras das castas, e que abrangem, por exemplo, o direito às viagens, ao acesso às cortes legais, aos matrimônios mistos.

⁹ Segundo o *Mahānirvātantra* (I, 20), a doutrina própria do *satyayuga* é a *çrutī*; do *tretāyuga*, a *smṛtī*; do *dvāpara*, os *Purāna*; e do *kaliyuga*, os *Tantra* e os *Agama*.

Interessante é notar que, na reordenação legal de direitos e deveres, efetuada pelo tantrismo, representa fator decisivo a noção da passagem do tempo – da imersão do organismo social na trama do *kaliyuga* –, de acordo com o que as restrições à mulher, impostas na antiga literatura legal, são julgadas impróprias às demandas cognitivas e libertárias da “idade das trevas” – constituindo esse um exemplo a remarcar em que a translação do tempo mítico para o tempo histórico correspondeu a uma conquista de qualidade nas estruturas de relação.¹⁰

Esse quadro, por impressionante que seja, em seu sentido libertário, impõe, não obstante, algumas cautelas, visto que, conforme ensinam as contradições do *Mānavadharmasūtra*, não é estranho ao texto jurídico o assumir-se como ficção legal.

Assim, cumpre ressaltar, em primeiro lugar, que, retratado nos textos *tantra*, o perfil concreto da *çakti* liberada quadra-se, não à mulher *brâhmana* ou *ksatriya*, para quem, estando ela jungida, conforme a expressão de Jean Varenne (1986: 127), a “códigos ancestrais indestrutíveis”, continuam válidas as regras de tutela e domínio, mas, antes, à mulher que, desempenhando funções servis e execradas – as de lavar, enterrar, varrer –, encontra-se socialmente à margem, privada de direitos e vergada sob o fardo da exclusão, podendo-se entrever, nessa dicotomia entre a mulher de estirpe e a mulher intocável, entre a virgem custodiada e a cortesã pública, as tensões ideológicas, consubstanciadas no *tantra* em termos de mediação metafísica e jurídica, pertinentes aos embates culturais e políticos travados, ao longo da história

⁽¹⁰⁾ É ainda lacunar a bibliografia relativa à condição da mulher no arco de tempo que se estende do século IV ao século XII d.C. Pode-se afirmar, no entanto, que, sobretudo nas regiões periféricas do noroeste (Gandhara) e do nordeste (Bengala), os direitos estipulados acima foram efetivamente integrados à vida social. Além disso, por toda a Índia, ainda que não viabilizadas na íntegra, as transformações cogitadas pelo tantrismo constituíram ferramenta efetiva para, pelo menos, a mitigação das duras regras de relação inscritas nos códigos bramânicos. (Cf. Meyer [1953: 534-48].)

indiana, entre grupos de estatutos desiguais – assim, *brâhmanas/ksatriyas* **X** *vaiçyas/çûdras, âryas* **X** *anâryas*.

Em segundo lugar, no que respeita ao mito em si da mulher libertária, cabe lembrar que, concebendo-se, o ser feminino, enquanto princípio fundador do cosmo, estabeleceu-se nos textos uma confusão arriscada, a saber, entre o primado da natureza e o primado da cultura – confusão essa que, denegando o engajamento do homem nos laços múltiplos da sociedade, abre, inevitavelmente, conforme o mostra a História, o caminho a relações injustas e desiguais.

Seja como for, ainda que não viabilizadas, senão parcialmente, à época de sua textualização, ou ainda que arriscadas, as visões do tantrismo constituem notável tema de investigação – porquanto permitem elas entrever o princípio de que o Tempo (vivido como fator de constituição presente de significados, ou como experiência pretérita de valores, ou ainda como móvel analítico numa perspectiva multitemporal), exatamente na circunstância atual, em que ele próprio se tematiza como fator de corte entre eras, constitui valor axiológico no que respeita à cognição das estruturas sociais de sentido.

BHÂTTÂCHARYA, B. (Ed.). *Çaktisamgamatantra*. Baroda: Gaekwad Oriental Series, 1932.

DASGUPTA, S. *Obscure Religious Cult as Background of Bengali Literature*. Calcutta: University of Calcutta, 1946.

DESLONGCHAMPS, A. L. (Ed.). *Lois de Manou*. Paris: Levrault, 1930, vol. I, 1930.

ELIADE, M. *O mito do eterno retorno*. São Paulo: Mercuryo, 1992.

_____. *Yoga: imortalidade e liberdade*. São Paulo: Palas Athena, 1996.

FONSECA, C.A. et FERREIRA, M. *Textos de literatura sânscrita*. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 1979.

- MANKAD, D. R. "Manvantara-Caturyuga Method"; In: *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, XXIII. Poona, p. 271-290, 1942.
- MEYER, J. J. *Sexual Life in Ancient India*. New York: Barnes Noble, 1953.
- PARGITER, F. E. (Ed.). *Mârkandeya-Purâna*. Calcutta: University of Calcutta, 1904.
- RENOU, L. et FILLIOZAT, J. *L'Inde classique*. Paris: Payot, v. I, 1947.
- ROTH, R. et WHITNEY, W. D. (Eds.). *Atharva Veda Samhita*. Bonn, E. B. Verlag, 1966.
- VARENNE, J. *O tantrismo*. São Paulo: Martins Fontes, 1930.
- VIDYÂRATNA, T. (Ed.). *Kulârnava-tantra*. Madras: Ganesh, 1917.
- WOODROFFE, J. (Ed.). *Mahâ-nirvâna-tantra*. Madras: Ganesh, 1927.

ABSTRACT: *This article has the purpose of contrasting the structures related to the feminine being which are articulated at the literary tradition of Ancient India, consisted in the Mânavadharmaçâstra and in two treatises of the çâktatantra's movement, namely the Mahânirvânatantra and the Kulârnavatatantra. It's an attempt to demonstrate that, in the course of the elaboration of such works, it has been put into effect a reordenation of values regarding to the woman's social and simbolic condition, projected as a translation from the mythical age to the historical age (from the satyayuga to the kaliyuga), and conceived as a libertarian escape from unjust structures of relations.*

Keywords: *woman's social status in Ancient India; cosmic ages of Ancient India; tantrism.*