



Corpo, Subjetividade e Cura no Paradigma Ritual Tântrico

Texto originalmente escrito por Dr. Sthaneshwar Timalisina¹

e publicado em *The Journal of Hindu Studies*².

Traduzido por Danillo Costa Lima³

Resumo: Este artigo aborda as práticas de cura espiritual na Índia clássica que ainda prevalecem em todo o subcontinente. Baseando-se principalmente no texto *Netratantra*, com seu escopo de exorcismo religioso, cura mântica e práticas yôguicas e contemplativas, este artigo explora a possibilidade de relacionar as práticas concretas com o que foi inscrito nos textos a partir da cultura. Esta pesquisa demonstra a relação fluida existente entre as tradições textuais e orais, em contraste com a ideia de ‘alta’ e ‘baixa’ culturas concebidas pelos indólogos. Os textos tântricos são exemplares nesse respeito, pois tentam fornecer uma estrutura interpretativa para as referências culturais que estão codificando. Em um sentido mais amplo, este ensaio explora a compreensão do corpo que é pressuposta nas prescrições detalhadas da cura com mantras. Embora o que esteja doente seja a carne, as práticas de cura detalhadas aqui são direcionadas ao corpo construído mentalmente, e os rituais incluem visualização, canto e outras formas de práticas. O corpo neste sistema de crenças desafia as fronteiras opostas de ‘fora’ e ‘dentro’, e ‘sujeito’ e ‘objeto’. O processo de cura depende da interação e interpenetração do corpo mental com o corpo construído e a carne por meio de *mantras* e outros agentes.

Palavras-chave: Cura. Tantra. Espíritos. Yoga. Mantra.

Abstract: This article addresses the spiritual healing practices in classical India that are still prevalent throughout the sub-continent. Primarily relying on the text, *Netratantra*, with its purview of religious exorcism, mantra healing, and yogic and contemplative practices, this article explores the possibility of relating practices in the field to what has been inscribed in the texts from within the culture. This research demonstrates the fluid relation-

¹ Dr. Sthaneshwar Timalisina é Professor do Departamento de Estudos Religiosos da San Diego State University. Dentre suas áreas de pesquisa estão as religiões da Índia, estudos védicos e tântricos, filosofia comparada e filosofia da mente. Recebeu seu bacharelado em literatura sânscrita da Mahendra Sanskrit University em Kathmandu (Nepal); seu mestrado em Filosofia Indiana Clássica da Sampurnananda Sanskrit University em Varanasi (Índia); e seu doutorado em Filosofia Indiana Clássica da Martin Luther University em Halle (Alemanha). Entre suas publicações em inglês estão “*Seeing and Appearance*” (2006), pela editora Shaker Verlag; “*Consciousness in Indian Philosophy: The Advaita Doctrine of ‘Awareness Only’*” (2008) e “*Tantric Visual Culture: A Cognitive Approach*” (2015), pela editora Routledge; e “*Language of Images: Visualization and Meaning in Tantras*” (2015), pela editora Peter Lang. E-mail para contato: timalisin@mail.sdsu.edu.

² TIMALSINA, Sthaneshwar. Body, Self and Healing in Tantric Ritual Paradigm. *The Journal of Hindu Studies* 2012, 5: pp. 30-52.

³ Danillo Costa Lima é mestre e doutorando em Filosofia pela PUC-SP.



ship existing between the textual and oral traditions, in contrast of the ‘high’ and ‘low’ cultures conceived by the Indologists. Tantric texts are exemplary in this regard, as they attempt to provide a framework for the cultural references they are encoding. In a broader sense, this article explores the understanding of the body that is presupposed in the detailed prescriptions of mantra healing. Although what is ailing is the flesh, healing practices detailed here are directed towards the mentally constructed body, and rituals include visualisation, chanting, and other forms of practices. The body in this belief-system defies the oppositional boundaries of ‘outside’ and ‘inside’, and ‘subject’ and ‘object’. The healing process relies on the interaction and interpenetration of mental body with the constructed body and the flesh through mantras and other agents.

Keywords: Healing. Tantra. Spirits. Yoga. mantra

Observações preliminares sobre a cura tântrica

A premissa central deste artigo é examinar a cura tântrica, explorando a conexão entre as práticas contemplativas dedicadas à autorrealização e o exorcismo ritual. Este estudo relaciona as práticas contemplativas de bases textuais com os rituais xamânicos constituídos de possessão, feitiços ou poções que dependem do controle ou aconselhamento dos espíritos. Baseando-se principalmente no *Netratantra* (NT), que aborda tanto as técnicas contemplativas quanto a pacificação dos espíritos, este artigo desloca o discurso sobre as técnicas de cura para abordar os conceitos de corpo e subjetividade, trazendo incorporação e autorrealização para uma interface. O NT não apenas oferece uma metodologia para a pacificação de espíritos, mas também fornece uma estrutura teórica para tratar da doença e da cura. A abordagem deste texto é, em muitos aspectos, semelhante à cura xamânica, mas o que lhe é único é como o texto sobrepõe a filosofia tântrica da autorrealização à prática nativa de cura espiritual. Isso fornece uma oportunidade única de utilizar uma estrutura teórica interna à cultura, antes de engajar essas visões de mundo ritualísticas no discurso contemporâneo.

O objetivo mais elevado dos Tantras é a libertação por meio da autorrealização. No paradigma tântrico não-dual, este processo é descrito em termos de auto-reconhecimento (*pratyabhijñā*). No estado de realização, o praticante experimenta a si mesmo como Śiva, a divindade suprema. Esta auto-experiência transformada reverte o paradigma Sāṅkhya inicial que se funda no binário de *Puruṣa* e *Prakṛti*, onde o primeiro representa o si-mesmo idêntico à consciência e a última se refere às três *guṇas* que se transformam no mundo ma-



terial. Em vez de três *guṇas*, o sistema Āyurveda segue três *doṣas* ou falhas que causam doenças quando desequilibradas. Esses dois conceitos são essenciais no diálogo com o paradigma tântrico. Embora a perspectiva inicial aqui seja de orientação Sāṅkhya, com os espíritos e divindades incorporando *guṇas*, o paradigma tântrico de equilibrar as forças do mundo natural é paralelo ao sistema āyurvédico de equilibrar *doṣas*. Essa etnografia textual nos permite ler os sistemas de crenças nativos em diálogo com as filosofias desenvolvidas dentro da mesma cultura.

Antes de engajar as técnicas de cura abordadas no NT, algumas pressuposições precisam ser identificadas. O cosmos do NT é povoado por espíritos e, neste sentido, é idêntico a outras visões de mundo xamânicas. Alguns desses espíritos infligem doenças, enquanto outros as curam. O corpo, neste paradigma, é um sistema aberto no qual divindades e espíritos se agitam e residem. A técnica de cura ritual se assenta na construção de um ‘corpo conceitual’ que se sobrepõe e é considerado idêntico ao corpo fenomenal.⁴ O conceito fundamental subjacente a esta cura é a relação integral entre a mente e o corpo. O corpo construído ritualmente, identificado como o ‘corpo-mântrico’, permanece central durante todo o processo de cura, e a fala mântrica funciona como uma armadura corporal (*kavaca*). Pode-se fazer uma distinção entre as curas xamânica e tântrica no sentido de que a cura tântrica, que se baseia em convidar divindades selecionadas para o corpo e bloquear espíritos indesejados, também visa transformar a autoconsciência, até então confinada dentro do corpo, para a consciência cósmica que abrange a totalidade.⁵ Isso leva ao argumento de que o processo de cura, iniciado com a cura corporal, culmina com o auto-reconhecimento (*pratyabhijñā*). Nesse paradigma invertido, o corpo doente é curado por meio da transformação da autoconsciência.

Seguindo a definição operacional dada por David White, os Tantras se baseiam no

... princípio de que o universo que experimentamos nada mais é do que a manifestação concreta da energia divina da divindade que cria e mantém esse universo, (e) buscam se apropriar ritualmente e canalizar essa energia, dentro do microcosmo humano, de maneiras criativas e emancipatórias. (WHITE, 2000, p. 9).

⁴ Para uma discussão sobre este aspecto construtivo do corpo tântrico, ver Flood (2005).

⁵ Para o surgimento do conceito de *pūrṇāhantā*, ver Dyczkowski (1990).



Congruente com esta definição, estudiosos exploraram a ausência de limites nos Tantras entre ‘o eu e o outro’ (DUPUCHE, 2001) ou o ‘espírito e carne’ (SKORA, 2007). Em um nível etnográfico, a perspectiva tântrica facilita uma interpretação das crenças e práticas nativas de possessão e relaciona o paradigma xamânico do cosmos vivo povoado por espíritos e os sistemas exegéticos próprios do sul asiático (SMITH, 2006; HITCHCOCK E JONES, 1996), enquanto em nível epistêmico e fenomenológico, ajuda-nos a compreender a experiência de si à luz do corpo vivido.⁶

A cura tântrica, sob essa luz, reconfigura a orientação das matrizes (*māṭṛkā*), que limitam e causam sofrimento, para o alinhamento com a visão da identificação entre o eu, o cosmos e Śiva.⁷ Isso também relaciona as doenças entalhadas na carne à mente. Quando o corpo é visto como um espelho do cosmos neste paradigma invertido, as energias que unem ou conectam (*yoginīs*), e residem em diferentes reinos, são convidadas a residir no corpo. As divindades, portanto, têm as funções micro e macrocósmicas de residir no corpo individual ou no corpo de Śiva (que é o cosmos). O NT em particular é um texto fundamental para entender a visão de mundo que ‘tece’⁸ os sistemas de crenças nativos em uma única rubrica.⁹ Se por xamanismo entendemos “uma família de tradições cujos praticantes se concentram em entrar voluntariamente em estados alterados de consciência em que eles próprios experimentam, ou seu(s) espírito(s) viajando para outros reinos à vontade e interagindo com outras entidades a fim de servir sua comunidade” (WALSH, 1989, p. 5),¹⁰ isso se aproxima muito das práticas de cura tântrica, onde o mundo é povoado por vários espíritos e um praticante tântrico invoca, expulsa, domestica e agrada várias formas de espíritos que vagam em diferentes reinos. Essa leitura problematiza a construção de categorias como

⁶ Alguns dos principais conceitos fenomenológicos discutidos neste artigo baseiam-se em Nagatomo (1992) e Merleau-Ponty (1979).

⁷ Para este papel duplo das *Māṭṛkā*s, ver o comentário *Vimarsinī* no *Śivasūtra* 1.4.

⁸ Veja também o significado do termo *tantra* da raiz \sqrt{tan} , tecer.

⁹ O mais notável é o exorcismo ritual Bön e outros métodos de cura. Embora continue sendo uma das práticas nativas do Tibete, o Bön tem várias peculiaridades que tornam possível traçar uma interconexão com sistemas tântricos mais amplos do sul da Ásia. Ver Beyer (1973); Nebesky-Wojkowitz (1975); Norbu (1995); e Snellgrove (1967).

¹⁰ Estou usando a classificação de Walsh como uma definição operacional, pois ele está ciente dos problemas intrincados de definição do xamanismo (WALSH, 1995). Ao fazer isso, estou me distanciando da apresentação romântica do xamanismo em Eliade (ELIADE, 1965).



o Tantra ‘elevado’, que enfatizaria a filosofia, em oposição às práticas tântricas populares.¹¹

A criação, na descrição tântrica, está sob o domínio da doença e da morte. Essa criação é tanto ontológica, com Śiva se manifestando como o mundo, quanto epistêmica, com os indivíduos percebendo a distinção e a separação entre o eu e o outro. Os tantras fundem essas realidades epistêmica e ontológica com a designação de divindades que realizam as funções de limitar e confinar a realidade percebida do indivíduo dentro do corpo. A escravidão e as doenças que a fortalecem são, nessa visão, mantidas por essas divindades que residem dentro do corpo de Śiva. *Yoginīs*, *Māṭṛkās* e outras divindades subordinadas encontradas a nível cósmico e individual, estando elas próprias no reino intermediário da fala e compostas de *mantras*, interagem com a mente e o corpo do indivíduo, afetando apenas aqueles que têm noções falsas sobre si mesmos.¹²

O si-mesmo, conforme descrito nos Tantras, refere-se tanto à consciência reflexiva quanto à presença cósmica que incorpora tudo o que existe. À luz dessa compreensão, as restrições impostas à autoconsciência, ou a identificação incorreta do si-mesmo como confinado e sofredor, resultam na limitação de sua vontade, faculdades cognitivas e, eventualmente, ações. O argumento central encontrado no NT é que, devido a essas imposições sobre o si-mesmo, as divindades que habitam em diferentes reinos dentro do corpo reagem, já que seu fluxo irrestrito com a divindade central ou o si-mesmo é um tanto bloqueado neste processo de identificação incorreta. As doenças, nesta representação, são a consequência da sede objetiva que é governada pelas *Yoginīs* e outros espíritos. Embora o papel dado a esses espíritos não seja lisonjeiro, os tantras explicam que essas divindades simplesmente cumprem seu papel de ‘reciclagem’ e, portanto, estão sendo graciosas ao libertar os indivíduos de seus atos viciosos. Embora neste paradigma a libertação final da doença e da morte seja o reconhecimento de si mesmo como Śiva, os Tantras fornecem rituais e mantras para se comunicar com essas divindades. Esses mantras também funcionam como ferramentas para expulsar as divindades em certos casos e agradá-las em outros. Mantras e rituais orientados

¹¹ Para a categorização de Tantras de elite e popular, consultar URBAN (2003). Para Tantras ‘*soft-core*’ e ‘*hard-core*’, consultar White (2000, p. 24) e White (2003, p. 13-22).

¹² Para discussão sobre *Yoginīs* e outras divindades que afetam o reino espiritual, veja White (2003); Dhawan (1997); e Dehejia (1986). Para as divindades folclóricas da Índia relacionadas com doenças e cura, ver Stewart em Lopez (1995, pp. 352-366; 389-397). Para uma introdução à tradição da Deusa na Índia, ver Hawley E Wolff (1996). Para *mantras*, ver Alper (1991); Timalsina (2010); e Padoux (1990).



para essas divindades, seguindo essa cosmologia, libertam o suplicante dos efeitos debilitantes de suas próprias ações. Essa compreensão, embora relacione a cura aos efeitos aparentemente mágicos do ritual, também descreve o elevado nível de autoconsciência que é parte integrante da cura completa e relaciona o autoconhecimento à cura.

Curando o Corpo Construído

Culturas são escritas na tela do corpo. É por meio do corpo que as culturas falam, seja visualmente na forma de tatuagens, seja conceitualmente por meio dos constructos mentais a respeito da doença e da cura. Quer as experiências viscerais sejam mascaradas ou reveladas, o corpo do sujeito está em diálogo com a cultura por meio do texto escrito sobre o corpo. A cura tântrica, em vez de ser imediatamente direcionada à carne, é conduzida por um corpo construído. O ato verbal de pronunciar mantras e sua aplicação ritual é um instrumento que liga o mental e o físico. Seja por meio da instalação ritual (*nyāsa*) das sílabas, ou invocando várias divindades para proteger os membros por meio de ‘escudos’ (*kavaca*) ou proteção ritual, a consciência corporal imediata é transformada para encontrar o corpo imaginado. Os rituais de cura em muitos aspectos se assemelham aos ritos de iniciação e às práticas tântricas cotidianas, pois são direcionados para a transformação da consciência corporal. A carne, embora permaneça em segundo plano, é o recipiente da consciência transformadora, pois a experiência de cura é visceral e não meramente conceitual. Nesta representação, o corpo é a destilação de energias motoras, energias cognitivas encontradas no ato da percepção e as energias inerentes ao si-mesmo ou o aspecto reflexivo da consciência. As divindades em uma tríade – representando volição (*icchā*), conhecimento (*jñāna*) e ação (*kriyā*) – descrevem o envolvimento do eu no mundo, pois essas energias estão adormecidas ao reconhecimento do si-mesmo enquanto Śiva.¹³ Assim como a energia motora é a materialização da vontade, o corpo, na mesma linha, é o desejo cristalizado. A prática tântrica, portanto, visa transformar a orientação mental a fim de mudar a corporeidade de alguém.

¹³ Para a expressão triádica da experiência no Tantra, consultar Muller-Ortega (1989).



Um termo frequentemente usado nos Tantras para se referir ao corpo é *piṇḍa*, ou ‘massa’, e essa identificação projeta o cosmos (*brahmāṇḍa*) no corpo.¹⁴ Seja como carne ou como corpo construído, essa ‘massa’ está sempre mudando. Os tantras trazem à tona a consciência imediatamente sentida do corpo, que se torna ainda mais aguda na conjuntura da doença. Os tantras utilizam esse senso de limite como ponto de partida, aspirando a transformar a consciência corporal limitada em consciência coletiva. É à reversão do conceito – de que doença e morte estão ligadas apenas à consciência corporal confinada e não à consciência cósmica – que os tântricos imputam uma mudança de paradigma que garanta uma experiência de cura.

Na perspectiva alternativa tântrica do corpo, os domínios do sujeito e do objeto são fundidos, e o corpo não está dissociado do discurso da subjetividade. Isso abre um novo paradigma para a interconexão entre mente e corpo. Essa posição tântrica se desvia das tendências dualistas anteriores. Embora os Tantras não-duais adotem uma abordagem reducionista para alcançar o âmago da consciência como a realidade última, essa redução difere daquela dos Advaitins, uma vez que neste paradigma monista, o mundo ou o corpo é a própria expressão da divindade ou consciência. Enquanto ambos rejeitam o dualismo, os Tantras atribuem à ausência da consciência não-dual a raiz do sofrimento, doença e morte comuns a todos os seres sencientes. Conforme mantido pelos tântricos, o si-mesmo ‘reconhecido’, embora permaneça como o ‘observador absoluto’, é também o observado absoluto e a base da observação. Além disso, o que é sentido, o corpo, não é distinto do que é ‘sentir’, o domínio que envolve o campo perceptivo. O corpo visualizado sentido por um praticante, portanto, é o conduto ao somático e ao pré-cognitivo.

Como mencionado acima, os Tantras utilizam um modo distinto de linguagem, os *mantras*, como uma interseção dos horizontes subjetivo e objetivo. *Mantra* é, portanto, reconhecido como a ponte entre o eu e a carne. Na terminologia tântrica, assim como nossos órgãos dos sentidos tornam-se ativos para apreender os objetos, os *mantras* evoluem como um órgão separado que se relaciona com o corpo por meio da respiração.¹⁵ Essa posição

¹⁴ Para o conceito de corpo como cosmos, veja White (1996). Para a doutrina Nāth de *piṇḍa-brahmāṇḍa*, consultar Timalina (2008).

¹⁵ Ver *Spandakārikā* 2.1-2 e o comentário *Nirṇaya* sobre o mesmo.



ecoa a descrição fenomenológica da linguagem como um elemento de encarnação, ou a comparação entre aprender uma nova palavra e adquirir um novo órgão sensorial.¹⁶ A interação através do *mantra*, no paradigma tântrico, liga os dois corpos onde um, o dado, está enfermo e envelhecendo, e o outro, o imaginado, é perfeito. A cognição, de natureza intrinsecamente linguística, incorpora a força que corta a dualidade e satura o corpo-objeto com as propriedades imaginadas no corpo-sujeito. *Mantras* são, portanto, considerados vivos e respirantes; esta é a linguagem encarnada, e engajar-se com mantras é abrir um diálogo intersubjetivo. Assim como os seres humanos, os *mantras* não existem simplesmente para se referir a algo. Essa representação visceral dos *mantras* torna tangível a interação com a fala, com *mantras* tendo a capacidade para impressão somática.

Mantras tocam¹⁷. Esse toque é frequentemente descrito na linguagem da visão ou do olhar (*dr̥ṣṭi*).¹⁸ O olhar maligno dos espíritos é descrito nos Tantras como a ‘emissão do olhar’ (*dr̥ṣṭipāta*), enquanto o olhar curador é encontrado na terminologia do olhar divino (*śiva-dr̥ṣṭi*).¹⁹ O próprio texto que dedica vários capítulos à cura é intitulado como o ‘olho’ (*netra*).²⁰ O olhar representado aqui não está apenas fluindo para fora e procriando, é simultaneamente contra-reflexivo, descrevendo o modo de consciência descrito como *vi-marśa*.²¹ Assim como o coração é o centro somático, a visão é o núcleo da consciência. Não é apenas o canal para alcançar o objeto ou, em certo sentido, penetrar no domínio objetivo, mas também o si-mesmo enquanto visão, que não pode ser ulteriormente reduzida.

O aspecto vivido da linguagem, seu papel carnal, torna-se gráfico nos Tantras, com *mantras* específicos emanando de suas formas corporais. As divindades, nesta representação, são fala. Essa forma específica de fala não apenas envolve o si-mesmo e transforma o

¹⁶ Merleau-Ponty (1979, p. 182).

¹⁷ Nota do Tradutor: na publicação inglesa deste artigo no *Journal of Hindu Studies*, esta frase (“*Mantras* tocam”) foi erroneamente tratada como um subtítulo. Checando o documento original escrito pelo autor, foi observado que não se trata de um subtítulo.

¹⁸ Para o tratamento clássico do Advaita sobre a visão como criação, ver Timalsina (2006). Meu ensaio em andamento, “Membros holográficos em mitos e imagens hindus” trata do simbolismo dos olhos.

¹⁹ O texto, *Śivadr̥ṣṭi* é exemplar para a aplicação da visão para descrever o auto-reconhecimento, pois este é o texto seminal da filosofia Trika Śaiva, com Utpala tomando emprestado deste texto em sua exposição do *Īśvarapratyabhijñā*.

²⁰ Kṣemarāja fornece várias etimologias de *Netra* ao comentar sobre *Netratantra*. O mais comum entre eles é o *nayana* (carregar), da raiz \sqrt{ni} , e *trāṇa* (proteger), da raiz \sqrt{trai} .

²¹ Para o conceito de toque na filosofia de Abhinavagupta, consultar Skora (2009).



domínio cognitivo de uma pessoa, mas também interage com a corporeidade. Ao menos, a cura tântrica se baseia nessa premissa. A plasticidade do corpo é vívida não apenas nos Tantras que o descrevem como a constelação de várias energias, mas também no retrato upaniśádico dos três corpos ou cinco invólucros que compõem a corporeidade.²² Os *mandalas* tântricos como a emanção do corpo de Śiva ou os mitos que sugerem várias *Yoginīs*, *Bhairavas* e *Kālīs* emanando dos membros de Śiva, todos reconfirmam o mesmo tema de que o corpo é uma constelação de energias vivas na forma de fala. A coleção de divindades que rompem a fronteira entre o exterior e o interior e que vagam livremente nos planos cósmicos, bem como dentro do corpo, dá um papel mais elevado à fala, uma vez que essas divindades são invocadas, louvadas, satisfeitas ou expulsas com o uso de *mantras*.

As *Yoginīs* interagem em vários sistemas dentro do corpo.²³ *Bhūcarī* se refere ao grupo de *Yoginīs* que se relacionam com os órgãos motores e influenciam a corporeidade. *Dikcarī* se refere a outro grupo de divindades que interage com os órgãos internos. As *Gocarīs* interagem com a mente e com os sentidos. As *Khecarīs* vivem no vazio da consciência. *Vāmeśvarī* inicia o fluxo externo da consciência que dá origem às identidades subjetivas limitadas e também está na fonte da mais elevada realização. Os Tantras retratam essas *Yoginīs* como a ponte de uma experiência vivida para outra. Quando todas essas divindades exercem seus poderes ilimitados dentro do corpo e em seus reinos cósmicos, a pessoa permanece idêntica a Śiva, e a consciência corporal do praticante perde a sensação de sofrimento. Quando a experiência de si é confinada, as *Yoginīs* se sentem limitadas e a doença é uma marca corporal de seu descontentamento.

Os tantras prescrevem dois conjuntos de atos a serem realizados por essas divindades. As *Yoginīs*, literalmente aquelas que se unem, relacionam diferentes estratos de corporeidade e auto-experiência, enquanto *Mātrkās*, literalmente as ‘matrizes’, definem os limites. Curiosamente, essas energias que dão a sensação de limite também se referem aos fonemas. A vitalidade dessas divindades está na fluidez da experiência somática de alguém e

²² O sistema de três corpos parece ter evoluído com base no conceito de três estados de consciência, discutido principalmente na *Māṇḍūkyaopaniṣad*. Para noções variantes de corpo, consultar White (1996). O conceito de cinco bainhas vem da *Taittirīyopaniṣad* 2,2-5; 3.1-6.

²³ Para o conceito tântrico de *Cakras*, ver White (1996). Para uma exposição do sistema de cinco *cakras*, ver Heilijger-Seelens (1994).



em suas noções a respeito da pessoalidade. Assim como as *Yoginīs* vagam de um reino de experiência para outro, as *Māṭṛkās* realizam tanto o engendramento da escravidão quanto a liberação. As *Yoginīs* são identificadas como substâncias físicas governantes (*dhātunātha*), com sete divindades diferentes presidindo sucessivamente sobre a carne, o sangue e outras substâncias corporais.²⁴ Mudanças corporais, não apenas doença e morte, mas também envelhecimento, são atribuídas aos papéis das *Yoginīs* e *Māṭṛkās*, e essas divindades afetam os seres vivos apenas com o olhar. A cura tântrica, nesse sentido, é um processo de gerar o olhar refrescante que se contrapõe a um olhar maligno. A premissa desse processo de cura é que o cosmos é povoado por espíritos que interagem por meio da fala, consomem fluidos corporais e podem ser canalizados por meio de uma recitação seletiva de *mantras*. O corpo, portanto, não é apenas uma constelação de energias, mas também alimento para as energias que o ativam e habitam em sua forma divina. Visto que o foco da prática tântrica não é a carne, mas a consciência corporal, o esforço de cura concentra-se na alteração do sentido corporal a fim de transformar a corporeidade.

A causa raiz do sofrimento, nesta representação, é não se reconhecer como idêntico a Śiva. Com a falta dessa consciência, surge a concepção errônea do si-mesmo como o agente e o desfrutador de ações limitadas. Em vez de apresentar as *Yoginīs* e *Māṭṛkās* como más por seu papel em causar sofrimento, os Tantras as descrevem meramente como facilitadoras que permitem colher o resultado das ações. O primeiro nível de cura, aquele que é temporário por agradar ou banir as *Yoginīs*, permite que o sujeito busque a cura superior e permanente que coincide com as *Yoginīs* negativas servindo como aprendizes. O processo de cura, portanto, é paralelo ao reconhecimento do papel dessas divindades.

O corpo, nesta representação, não é o “outro” transcendente e incognoscível, embora permaneça desconhecido até que seja conhecido como é, ou seja, a confluência de energias. No paradigma tântrico saíva do NT, o eu curado não é o ‘não-eu’ (*anātman*) desprovido de essência própria, mas sim, a transformação da consciência limitada para a visão ilimitada. Os tantras consistentemente sustentam que a energia de cura está dentro do corpo. É através da consciência visualizada que nos relacionamos com o cosmos, que é a consciência

²⁴ Para o papel das *Dākinīs* e outras divindades com funções semelhantes, consultar White (2003).



coletiva refletida na ascensão das *Yoginīs*, embebendo as células curativas do corpo com sucos rejuvenescedores. Em essência, espíritos e divindades em vários grupos desempenham o papel de limitar a experiência de si mesmo quando em cativeiro e de transformar a autoconsciência que resulta no remédio final.

Doença no Paradigma Tântrico

No paradigma tântrico monista, as razões físicas do sofrimento, como o desequilíbrio da bile etc., não estão isoladas de estados puramente psicológicos, como medo, dúvida ou outras sensações decorrentes da luxúria, sensação de impureza, aversão ou entorpecimento. Enquanto todo o sofrimento neste paradigma é atribuído aos espíritos, alguns espíritos nascem simplesmente devido ao desequilíbrio físico.²⁵ *Bhūtas*, o termo tanto para os elementos fenomênicos, como a terra, quanto para espíritos específicos, particularmente os espíritos de pessoas mortas, se relacionam explicitamente com o desequilíbrio corporal.²⁶ Condições físicas, como exposição ao calor ou frio, não são suficientes para causar doenças sob essa perspectiva. Assim como beber água poluída torna a pessoa vulnerável a doenças, tocar um cadáver, nesse entendimento, dá uma abertura (*chidra*) aos espíritos que desejam entrar no corpo e viver da substância vital do hospedeiro. A pessoa fica doente, nesse sentido, não simplesmente por ser afetada por esses espíritos, mas por não ter os fluidos corporais rejuvenescedores.

As identidades compartilhadas pelo corpo e consciência, consciência e o si-mesmo, o si-mesmo e Śiva, e Śiva e o cosmos, são comuns nos Tantras.²⁷ Embora a consciência na representação tântrica seja pura e não-dual, ela é dinâmica e está sempre envolvida em apreender objetos. Este dinamismo da consciência é identificado como a raiz da criação. É devido à ignorância (*avidyā*) que os sujeitos individuais estão presos e sofrendo. Essa falta de autoconsciência ou a projeção de uma falsa identidade resulta em doença. O NT resume o efeito transformador e rejuvenescedor do olhar de Śiva, frequentemente adorado em ritu-

²⁵ Dois textos pertinentes para o exorcismo tântrico e a categorização de vários espíritos são *Kriyākālaguṇotara*, *Tantrasadbhāva*. Eu me baseei principalmente na leitura de Kṣemarāja sobre esses textos.

²⁶ Para uma discussão mais aprofundada sobre *bhūtas*, coloquialmente os *Bhūts*, consultar Smith (2006), particularmente 472-530. A aplicação dos cinco elementos principais na purificação ritual tântrica é lugar-comum (Flood em WHITE, 2000, pp. 509-520).

²⁷ *caitanya ātmā* | Śivasūtra 1.1.



ais de cura na forma de *Mṛtyuñjaya*.²⁸ Os tantras categorizam vários espíritos de acordo com sua natureza, e sintomas físicos específicos são atribuídos a esses espíritos. Proeminentes entre eles, além das *Yoginīs* e *Mātrkās*, estão *Vināyakas*, *Bhūtas*, *Piśācas*, *Yakṣas* e *Rakṣas*. Existem também as sombras e os metamorfos. Todos esses, como parasitas, dependem da carne e do sangue de seres vivos. No momento em que encontram as aberturas no corpo do sujeito causadas por algumas impurezas, esses espíritos entram nele. O mundo, estando rodeado de doença e morte na forma manifesta, é um lugar perigoso para se viver. Visto que a impureza está no centro desse sofrimento, cura e pureza estão interligadas. Nesse sentido, os *mantras*, associados à respiração, são os agentes de limpeza que entram de fora no domínio da mente e atravessam todos os reinos dos espíritos e divindades.

Existem outros espíritos nascidos do desequilíbrio das substâncias corporais. Os textos do *Āyurveda* atribuem doenças diferentes ao desequilíbrio dos três *doṣas*. Os Tantras designam *Bhūtas*, os espíritos, para corresponder a esses desequilíbrios.²⁹ Além desses espíritos nascidos do desequilíbrio de cada um deles, também existem *Bhūtas* nascidos do desequilíbrio coletivo,³⁰ e os Tantras descrevem os sintomas daqueles que sofrem dessas aflições. Aquele que sofre do *Bhūta* nascido de *vāta* tem uma atração irresistível por frações e vive em lugares arejados. Aquele que sofre do *Bhūta* nascido de *pitta* sofre desidratação mesmo com bebida em excesso, come demais e dorme muito. Aquele que sofre do *Bhūta* nascido de *kapha* cospe espuma e come substâncias proibidas. Aquele que sofre do *Bhūta* nascido dos *doṣas* coletivos apresenta todos os sintomas acima. O cosmos animado dos Tantras se baseia na suposição de que meras entidades físicas não podem “causar” um evento como uma doença, porque a causalidade requer um sujeito consciente. Embora existam condições físicas por trás das doenças, na verdade elas são trazidas ou infligidas pelos *Bhūtas* que correspondem a essas falhas. A cosmologia tântrica, portanto, pressupõe um diálogo com a causa da doença, pois há sujeitos conscientes por trás dos sintomas que são identificados como doença. A linguagem mântica se torna a ferramenta de comunicação para mediar entre esses reinos.

²⁸ Para o ritual de *Mṛtyuñjaya*, consultar *Śrīvidyārṇavatāntra*. Para o ritual de *enganar a morte*, consultar Walter em White (2000, pp. 605-23).

²⁹ NT e *Kriyākālaguṇottara* (KKG) descreve os *Bhūtas* como nascidos de *vāta*, *pitta* e *śleṣma*.

³⁰ NT 19:31; 172-174.



Além dos espíritos listados acima, há as *Śākinīs* que recebem adoração ritual e afetam os seres vivos. Existem poluidores (*Dūṣikā*) que causam envenenamento do sangue, sugadores (*Cumbikā*) que afetam os parentes e *Patrālekhikās* que sugam a substância vital. Há diferentes *Māṭrkās* que afetam o fluxo da respiração e causam diferentes doenças relacionadas à respiração.³¹ Para cada ato imperfeito, existe um espírito que causa uma doença específica. Embora os espíritos sinistros nascidos das mães da ordem superior sejam frequentemente identificados como ‘irmãs’,³² as mães como Brāhmī ou Māheśvarī trazem esses espíritos ao equilíbrio e curam os corpos enfermos.

Neste cosmos tântrico densamente povoado por espíritos, existem bilhões de *Vināyakas*, todos os quais surgiram do dedo do pé do Senhor (NT 19: 62-64).³³ Alguém afetado por esses espíritos suspira alto e range os dentes. Alguém controlado por *Bhūtas* quer matar e se delicia no consumo de carne. Aquele subjugado por *Rākṣasa* esgota-se à noite, bebe licor, se morde, vive isolado e muda para a cor de cobre. Quem é subjugado por *Yakṣas* bebe sangue e desfruta de bebidas alcoólicas e carne. Espíritos diferentes têm origens diferentes. Assim como as *Yoginīs* nascem dos *Pīṭhas*, os Devas nascem de locais específicos listados como *Kṣetras*.³⁴ *Śākinīs* são as metamorfos que assumem o controle dos corpos dos animais por engano.³⁵ Há *Śaivīs* e *Śābarīs* que assumem muitas formas e vivem da carne e do sangue de outros seres. Na ausência de uma oferta privada ou pública, esses espíritos permanecem famintos e afetam indivíduos vulneráveis. Além disso, os *Bhūtas* habitam lugares vazios, poços e árvores. Existem poderosos *Yakṣas* e aqueles que capturam (*Grahas*) as crianças. *Unmādas* faz alguém gritar e ser afligido por raiva e desejo sexual excessivos. As *Ḍāvīs*, que realizam ritos secretos, têm paladar, mas não o olfato. As *Rudraḍākinīs* causam mudança de humor ao entrar na mente de um indivíduo. As *Ḍāmarīs* devoram a substância vital, ambrosia, do corpo de outra pessoa. Há as mortíferas *Rūpikās* e as *Apasmāras* que causam desmaios; há *Piśācas* que moram no local de cremação; há

³¹ Estas *Māṭrkās* são identificadas como *Ucchuṣmā* e *Nakradūṣī*, *Urdhvaniḥśvāsikā* e *Adhoniḥśvāsikā*.

³² Essas irmãs (*Bhaginīs*) são consideradas nascidas de porções das deusas-mães, como Brāhmī.

³³ Assim como as sete mães são adoradas para pacificar o efeito das *Māṭrkās* secundárias, Gaṇeśa é adorado para pacificar os *Vināyakas*.

³⁴ Para discussão sobre *pīṭha*, *kṣetra* e outros centros Śāktas semelhantes, ver Dyczkowski (2009, vol. 1, pp. 480-737).

³⁵ Uma das metamorfos é *Rudra-Śākinī*, que vive em lugares perigosos e conhece a mente dos outros.



Brahma-Rākṣasas, e há aqueles que possuem os espíritos para satisfazer seus desejos.³⁶ Neste mundo tântrico graficamente povoado de espíritos, há um espírito por trás de cada sofrimento.

O paradigma do NT é monista no sentido de que os espíritos malignos que atormentam os seres vivos são emanações do próprio Senhor Śiva e nem mesmo são maus, na realidade. Sendo assim, o problema é reconciliar a aparente contradição entre a natureza libertadora e curativa de Śiva, e a morte e a doença que são a realidade fenomênica. Essa preocupação está implícita, quando Śiva responde a Pārvatī que:

Todos aqueles [espíritos que estão] ansiosos para realizar o sacrifício sempre acompanham Bhairava. [Eles] são todos poderosos, contando com sua força e nutridos pelo vigor de seu esplendor. Aqueles que mantêm o grande voto agradam a manifestação do grande Svachchanda Bhairava que Eu assumi com o presente das bestas superiores.³⁷

Consequentemente, o mundo é um altar de sacrifício. Todas as criaturas sob o domínio do Senhor Mahākāla (o Grande Tempo) estão sujeitas à morte e, portanto, podem ser a besta sacrificial oferecida para agradecer ao Senhor. Mahākāla, no entanto, aceita apenas a oferta de ‘bestas’ (*paśu*). O termo *paśu* joga com seus dois significados, o uso comum como besta e o significado etimológico, aquele que está amarrado. Uma vez que todos os seres sencientes são constrangidos pela paixão, aversão e ilusão, todos são *paśus* dignos de serem sacrificados ao senhor do tempo. Os espíritos que conduzem o sacrifício estão sempre em busca de vulnerabilidades para que possam entrar no corpo, causar doenças e levar à morte. Nesta representação, esses espíritos estão apenas cumprindo a ordem dada pelo Senhor Svachchanda. O remédio final prescrito nos Tantras é reconhecer-se como o Senhor, porque os espíritos então obedecem à ordem desse ser liberado. Alternativamente, os *mantras* de ordem superior, como o de Svachchanda, podem expulsar os espíritos (NT 19: 27-28), pois quando os *mantras* entram no corpo, o sujeito se transforma na forma divina, mesmo quando ele não atualizou sua verdadeira natureza. Nesse sentido, os *mantras* são a

³⁶ NT 2.13-16 e o *Uddyota* nele.

³⁷ *yāgārtham udyatāḥ sarve bhairavānucarāḥ sadā | tacchaktyā balinaḥ sarve tattejobalavṛṇhitāḥ || mahāpaśūpahāreṇa toṣayanti mahāvratāḥ | mahābhairavarūpaṃ yat svacchandaṃ kṛtavān aham ||* NT 19: 13-14.



pulsção interna do si-mesmo que protege o indivíduo de ser arrastado para o reino da es-cavidão e do sofrimento.

O papel dado aos espíritos aqui é educacional. Ao introduzir a doutrina do Karma, o NT afirma que *yoginīs* e espíritos não são autônomos nem capazes de entrar no corpo de outra pessoa por conta própria. Eles não podem infligir dor e doença sobre as massas por sua própria vontade. No entanto, eles pairam por perto e procuram brechas para que, quando chegar o momento, possam penetrar no corpo hospedeiro e consumir as substâncias vi-tais. O corpo, em seu estado natural, continua se rejuvenescendo. Quando os espíritos en-tram e bloqueiam o fluxo dessas substâncias, a pessoa é afligida pela doença. Em essência, a doença é a marca externa do condicionamento mental, e a cura começa com uma reversão da limitação e poluição que velam a mente. Doença e morte, nesta representação, são prin-cipalmente mentais e apenas os sintomas são vistos no corpo. Todo o conceito de poluição e pureza repousa nesta visão dos efeitos dos espíritos negativos. Todas as formas de fraque-za, impureza e poluição são consideradas como as raízes dessa aflição, tanto que até mesmo a sombra de uma pessoa impura pode afetar outras pessoas. Tocar, compartilhar roupas ou qualquer substância da pessoa impura pode resultar em infecção (NT 19: 34-44). Até mes-mo ficar deprimido, ou sentir melancolia e ficar em lugares solitários pode ser um convite a um ataque dos espíritos. A impureza, portanto, deve ser temida.

Os *bhūtas* realizam seus desejos possuindo o corpo de indivíduos com desejos se-melhantes. Através dos sintomas das pessoas possuídas, o curador pode identificar o espíri-to específico que é responsável e aplicar os remédios de mantras e poções de acordo:

Aqueles [possuídos por] [espíritos] famintos têm [o sintoma de] desejo excessivo de comer. [Esses espíritos] são destruídos pela aplicação (*yoga*) dos mantras. [As convulsões] que desejam sexo devem ser removidas pelo curador sentado [e mostrando o gesto da] graça com o uso de *mantras* [e] o uso de todas as poções e feitiços (*tantra*). [As convulsões] que querem matar são muito poderosas e invencíveis. Embora este seja o caso {*ta-thāpi*}, não há dúvida de que [elas também] são destruídas com o poder do esplendor dos mantras que incorporam a força de Śiva e Śakti [e que são] revelados pelo Senhor supremo.³⁸

³⁸ *bhoktukāmā jighāṃsanti naśyante mantrayogataḥ | ratikāmās tv anekaiś ca sarvais tantraiś tathauśadhaiḥ
|| mantriṇānugrahasthena protsāryā mantrayogataḥ | hantukāmās tu ye proktā durādharṣā mahābalāḥ |*



O desejo, nesta representação, é uma brecha que permite que os espíritos entrem no corpo. Portanto, é o próprio condicionamento mental que torna alguém vulnerável. O fogo da miséria, da violência, dos atos poluentes, da crueldade, dos atos impróprios e impuros, da astúcia, da falta de verdade e do remorso, todos são características que enfraquecem as pessoas. Essas falhas permitem que os espíritos penetrem no corpo, causando doenças e, eventualmente, a morte:

Os seres humanos que estão desorientados pelos sofrimentos, atormentados pelo fogo da pobreza, acompanhados de várias formas de ameaças de morte, engajados apenas em atos poluentes, cruéis, fora das [normas de] pureza e boa conduta, enamorados da violência e da maldade, e sem penitência e verdade são selados por *Yoginīs, Śākinīs, Ḍāvīs, Ḍāmarikās, Bhūtas, Yakṣas* e *Apasmāras*.³⁹

A lista no NT detalha que não ser devidamente respeitoso com os pais, ter sexo excessivo, ter sexo em momentos inadequados ou ter medo também fornecem tais brechas (NT 19: 34-35). Existem muitas regras sobre pureza e sexo. Por exemplo, fazer sexo ao anoitecer ou amanhecer, ou desejar a esposa de um professor, fornece a brecha (NT 19: 36-39). Os espíritos podem possuir aqueles que ficam acordados à noite, gritam alto, amaldiçoam os outros com raiva ou tocam entidades impuras como um cadáver (NT 19: 41-43). A poluição, tanto corporal como mental, é, portanto, o mais temido. As extensas regras do *Dharmaśāstra* com relação à pureza fazem sentido à luz desse sistema de crenças subjacente, onde uma impureza é atribuída para cada doença.

A terminologia usada para descrever a entrada dos espíritos é digna de nota. Seguindo o texto, “*Bhūtas* e *Mātrīs* que são muito poderosos [e] ‘lançam seu olhar’ (*dr̥ṣṭipāta*) através das brechas das sombras. [Esses espíritos] tornam-se violentos quando encontram as

tathāpi pārameśena mantratejobalena te | śivaśaktiprabhāveṇa naśyanty atra na saṃśayaḥ || NT 19.179-181.

³⁹ . . . *manujāḥ duḥkhamohitāḥ || dāridryānalasantaptā nānāmṛtyubhayānvitāḥ | pāpaikaniratāḥ krūrāḥ śaucācārabahiṣkṛtāḥ || hiṃsāpaiśunyaṇiratās tapaḥsatyavivarjītāḥ | yoginīśākinībhiś ca ḍāvyaḥ ḍāmarikādībhiḥ || bhūtair yakṣair apasmārair mudritāḥ* . . . | NT 16.9d-12ab.



brechas.”⁴⁰ Consequentemente, esses espíritos “lançam [seu] olhar terrível” (*raudrām dr̥ṣṭim pātayanti* NT 19. 47a), ou “eles olham lançando um olhar terrível” (*dr̥ṣṭim sampātya bhīṣaṇām | paśyanti...* NT 19.49bc). O termo *pāta*, ‘queda’, dá um movimento físico ao olhar. Assim como a emissão de sêmen (*vīryapāta*), a ‘queda’ do olhar tem poder gerador, pois essas divindades se manifestam onde quer que lancem seu olhar. Essa visão não é meramente o contato entre sentido e objeto resultando na absorção do objeto, mas sim entrar no campo da percepção, transformar-se nele e, eventualmente, transformar o campo da percepção na natureza essencial do sujeito. Ser visto, neste paradigma, é ser o objeto, ser vulnerável.

Cura Ritual

A longa discussão nos Tantras sobre doenças e espíritos precede a introdução de seus rituais gráficos de cura, manuais de exorcismo e várias visualizações e talismãs que servem ao propósito de proteger do olhar desses espíritos e divindades e expulsá-los. O NT descreve esses espíritos e divindades como a ‘família’ (*gaṇas*) de Śiva, que também é chamado de ‘Mestre dos Espíritos’ (*Bhūtanātha*). Os rituais de cura neste texto giram em torno da emanção específica de Śiva conhecida como ‘o Vencedor da Morte’ (*Mṛtyuñjaya*) ou o ‘Senhor da Ambrosia’ (*Amṛteśa*). Nesse paradigma ritual, o processo de cura não envolve apenas a remoção dos sintomas corporais de sofrimento, mas também inclui a realização do si-mesmo. O mantra central da divindade, *om jūṃ saḥ*, nesta representação, corresponde aos três olhos de Śiva, e a cura recebida por meio do ritual mântrico é equiparada ao olhar de Śiva. O *mantra* fortalecido garante proteção contra o sofrimento que reflete o próprio *karma*. Essa crença no aspecto de cura dos *mantras* é a base dos rituais de empoderar talismãs (NT 15.2), libação no fogo (NT 15.7-9), oferta de incenso (NT 15.8-9) e muito mais. Esse mantra de cura é central para o NT e é vívido no diálogo em que Śiva afirma:

⁴⁰ *chāyācchidreṇa bhūtās ca mātaro balabattarāḥ | dr̥ṣṭipātām prakurvanti labdhacchidrā hi himsakāḥ ||* NT 19,46.



Amado! Quando [esses espíritos] ouvem [os *mantras*] emergindo das cinco transmissões, todos eles [ficam] agitados e fogem em [todas] as dez direções.⁴¹

O NT aborda o paradoxo em que o próprio Śiva é o Senhor da Morte, Mahākāla, e também é o Vencedor da Morte, Mr̥tyuñjaya. Expresso em termos dos olhos de Śiva, o Senhor nesta representação incorpora tanto a morte quanto a imortalidade. O texto inscreve o paradoxo no corpo de Śiva, atribuindo a um de seus olhos o fogo que transforma o mundo tríplice em cinzas, com outro contendo o néctar que garante a imortalidade. O pano de fundo monista do texto é explícito, pois esses dois aspectos opostos residem em Śiva em harmonia. A natureza curativa de Śiva é expressa na visualização da divindade central: Mr̥tyuñjaya tem a aparência de uma montanha de neve. Ele está adornado com flores brancas, sentado sobre um lótus branco, mostrando os gestos de concessão de bênçãos e destemor, e segurando um vaso cheio de ambrosia.⁴² Nesta manifestação, Śiva está curando o cosmos.

O NT também descreve o ritual de adoração do *maṇḍala* para vencer a doença e a morte. Este ritual consiste em desenhar um lótus com a colocação de sílabas específicas e venerar um vaso que contém o desenho do lótus. Adorar Mr̥tyuñjaya neste vaso e realizar o ritual do fogo com oferendas de *ghee* e gergelim são prescritos para a cura.⁴³ O texto também destaca o uso de substâncias específicas, como desenhar o *maṇḍala* nas folhas de *bhūrja* usando cânfora branca.⁴⁴ O desenho é colocado dentro do vaso de ouro cheio de mel e leite (NT 17.17-20). Em uma prática, o termo *vauṣaṭ* é pronunciado para animar as oito pétalas do *maṇḍala*, desenhadas durante a recitação do mantra de três sílabas. O NT descreve que este desenho é usado para fazer talismãs para cura, bem como para a realização de rituais de cura. No decorrer do ritual, a pessoa doente é solicitada a inscrever seu nome no *maṇḍala* em forma de lótus, onde as letras do *mantra* estão escritas, e esse desenho é, então, colocado dentro do vaso. O vaso ritual é colocado em cima de um desenho que representa o lótus de oito pétalas. O texto instrui o praticante a visualizar o fluxo da ambrosia do topo da cabeça, encharcando todos os canais do corpo.

⁴¹ *pañcaśrotovinirbhinnam śṛṇvanti hi yadā pryē | tadā sarve vidravanti palāyante diśo daśa* || NT 19.33.

⁴² NT 3.18-22.

⁴³ Este ritual é detalhado no NT 17.1-20.

⁴⁴ As outras substâncias misturadas são leite, *rocanā* e *kuṅkuma*.



Cura Yôguica no Contexto Tântrico

O yoga tântrico concentra-se literalmente na união do si-mesmo com as energias (*śaktis*). Essa união resulta no auto-reconhecimento do indivíduo como Śiva. Essa compreensão do yoga é paralela à tradição da alquimia, onde a transformação corporal é o foco. No contexto do NT, o foco principal é o corpo interno, e o fluxo de energias vitais através do corpo sutil resulta em perfeições superiores (*siddhis*) e autorrealização. Seguindo este texto, a meditação sobre *cakras* e canais (*nāḍis*), várias fundações (*ādhāras*) e diferentes vazios (*vyoman*) conduzem o praticante tanto ao rejuvenescimento corporal quanto à libertação.⁴⁵ Este corpo sutil interage com os *mantras*: ambos são essencialmente compostos de energias vitais (*prāṇas*), dependem da respiração e se manifestam por meio do som. Este corpo alternativo que tem a natureza física da respiração, embora permaneça invisível, liga os dois reinos do visível e do invisível. Em seu diálogo com a Deusa, Śiva descreve este corpo como:

[Deusa] com lindos quadris! Um yogui rejuvenesce a si mesmo ou aos outros e atinge um corpo luminoso e fica livre de todas as doenças, tendo conhecido o corpo [composto] de seis *cakras*, dezesseis assentos, três pontos focais [de atenção plena] e cinco vazios, associados a doze laços e três [formas distintas de] energias, preenchido com os três caminhos dos centros [*prāṇicos*] e associado a três canais, cobertos com os caminhos de dez nervos e as setenta e duas mil constelações dos nervos [com] trinta e cinco milhões [de nervos], infligidos com impurezas, rodeados de doenças.⁴⁶

Doença e morte, neste paradigma do NT, é a consequência da interrupção do fluxo de energias vitais através do corpo sutil. E o NT afirma que um yogui pode reviver esses centros e transformar seu corpo por meio da prática da respiração concentrada e acompanhada por *mantras*. O objetivo dessa prática yôguica é atingir o estado de unidade, descrito

⁴⁵ Para uma discussão sobre *cakras*, ver Woodroffe (1973). Para vários centros dentro do corpo, ver NT, capítulo 7; White (1996, pp. 218-262).

⁴⁶ *ṛtucakraṃ svarādhāraṃ trilakṣaṃ vyomapañcakam || granthidvādaśasaṃyuktaṃ śaktitrayasamanvitam | dhāmatrayapathākrāntaṃ nāḍitrayasamanvitam || jñātvā śarīraṃ suśroṇi daśanāḍipathāvṛtam | dvāsaptatyā sahasrais tu sārḍhakoṭitrayeṇa ca || nāḍivṛndaiḥ samākrāntaṃ malinaṃ vyādhibhir vṛtam | sūkṣmadhyānāmṛtenaiva pareṇaivoditena tu || āpyāyam kurute yogi ātmano vā parasya ca | divyadehaḥ sa bhavati sarvavyādhivivarjitah || NT 7.1cd-5.*



metaforicamente como a ‘mistura de fluidos’ (*samarasa*) (NT 7.34,49), resultando no rejuvenescimento do corpo.

Seguindo o NT, este *samarasa* ocorre quando os canais sutis são abertos. Nesta prática, um yogui respira através da *sūṣumnā* que contém *amṛta* ou néctar (NT 7.47). Se comparamos a aplicação do termo *samarasa* nestes casos com aquela no NT 8.40, torna-se claro que esta mistura envolve tanto o corpo quanto a mente. Esta aplicação do termo para abraçar o processo corporal enquanto descreve atos mentais é vívida também na prática do gesto de *khecari*. Enquanto a prática começa com a expansão da respiração para o estado identificado como *śakti*, ela culmina com a entrada no estado mais elevado, que é livre de todas as impurezas (NT 7.37-39). Conforme discutido anteriormente, as limitações do corpo manifestadas na carne são os sinais do condicionamento mental. Voltando ao termo chave *śakti*, O NT o define como a origem (*yoni*) de todas as divindades e poderes, e também como o estado de reabsorção (*saṃhāra*) (NT 7.40-42). De acordo com o texto, o néctar rejuvenescedor flui ininterruptamente quando a mente do yogui está fixada neste estado de *śakti*. O estado meditativo superior é descrito como imersão no oceano de ambrosia (NT 7.48). Ser *samarasa* refere-se tanto a estar em absorção quanto a saturar o corpo com ambrosia. Em termos de NT:

Tendo obtido [o estado de] Śiva do caráter do si-mesmo que está livre de sofrimentos, [o yogui] deve sentir [este estado apenas por] autoexperiência [apenas]. Alguém se torna imortal ao obter a morada sutil do Senhor do néctar. Naquele momento {*tadā*}, este [yogui] se transforma no néctar [em si] e não há dúvida de que [ele] vence a morte.⁴⁷

Central a essas práticas é a fixação da mente em diferentes centros do corpo. Essa visualização, chamada *dhāraṇā*, também depende da fixação do fluxo *prāṇico*. O que torna a abordagem tântrica distinta do *dhāraṇā* de Patañjali é seu foco substancial na recitação de sílabas-semente ou mantras que acompanham o foco mental em diferentes membros do corpo. Encontrada em diferentes formas de *nyāsa*, que é a instalação das sílabas-semente no

⁴⁷ *icchājñānakriyārūpaṃ śivam ātmasvarūpakam | nirāmayam anuprāpya svānubhūtyā vibhāvayet || amṛteśapadaṃ sūksmaṃ saṃprāpyaivāmṛtibhavet | tadāsāv amṛtibhūya mṛtyujin nātra saṃśayaḥ ||* NT 7.50-51.



corpo, esta reconfiguração do corpo para refletir o corpo da divindade se alinha com a compreensão da mistura (*sāmarasya*) conforme discutido no NT.

Embora os Tantras utilizem algumas das mesmas categorias que prevalecem no sistema do yoga de Patañjali, essas categorias são definidas de maneiras diferentes. Sua interpretação alternativa das categorias yôguicas é a base da cosmologia tântrica. Por exemplo, a interiorização dos sentidos (*pratyāhāra*) é interpretada como a ‘recuperação da energia vital, a respiração associada à consciência.’⁴⁸ Na mesma linha, ‘em qualquer forma que a divindade esteja vividamente presente na mente de um praticante do *mantra*, sustentar [essa imagem] é o que se chama meditação’.⁴⁹ Similarmente, *samādhi* é definido como a ‘dissolução da mente dentro do ser puro, eterno e livre de impurezas, enquanto se contempla sobre ele.’⁵⁰

No paradigma tântrico do NT, esses estados yôguicos não podem surgir sem a canalização adequada das energias vitais. O termo *prāṇa* descreve vários aspectos dessas energias, que são respiração em seu fluxo externo, pulsação em sua forma interna e fala em sua forma mais exaltada. A relação da fala e da respiração que faz a ponte entre os domínios corpóreo e mental fornece a plataforma para o yoga tântrico. Esse processo depende da criação de um estado mental específico que se comunica com a carne por meio da respiração. A transformação yôguica é, portanto, uma prática de mão dupla, em que o corpo se torna o meio para a mente perceber sua natureza essencial e os estados mentais deixam suas marcas no corpo. Em ambos os casos, a fala e a respiração são mediadoras. Esta interpretação tântrica do yoga também redefine o assento (*āsana*) de seu significado literal de posições corporais. Nessa mesma linha, ‘atinge-se o estado yôguico de *āsana* ao tomar por suporte o fluxo central do *prāṇa* que é distinto tanto de *prāṇa* quanto de *apāna*, e assentado no poder da consciência.’⁵¹

⁴⁸ *cittātmaikyadhṛtasya prāṇasya syāt saṃhṛtiḥ sthānāt | pratyāhāro jñeyas caitanyayutasya samyag anilasya* // Prapañcasāraṇtra (PST) 19.21.

⁴⁹ *yo manasi devatāyā bhāvah syād asya mantriṇaḥ samyak | saṃsthāpayec ca tatrety evaṃ dhyānaṃ vidanti tattvavidaḥ* // PST 19.22-23.

⁵⁰ *sattāmātraṃ śuddhaṃ nityam api nirañjanaṃ ca yat proktam | tat pravacintya ca tasminś cittalayaḥ syāt samādhir uddiṣṭumaḥ* // PST 19.23-24.

⁵¹ *madhyamaṃ prāṇam āśṛitya prāṇāpānapathāntaram | ālambya jñānaśaktiṃ ca tatsthaṃ caivāsanaṃ labhet* // NT 8.11.



Os textos tântricos geralmente abordam o yoga no contexto da cura corporal. As duas técnicas de cura, uma de usar mantras e diagramas e a outra de praticar yoga, estão essencialmente interligadas. A cura ritual realizada no mundo físico com o *maṇḍala* geométrico e o ritual do vaso, portanto, é paralelo à visualização e ao yoga prāṇico, uma vez que ambos se relacionam com o domínio visualizado e sentido do corpo. Em rituais externos, há um envolvimento constante das energias de ação, enquanto em rituais mentais de visualização e meditação, a mente está envolvida em um esforço para transformar a volição de seu estado confinado e individuado para o estado ilimitado e imaculado de Śiva. Na forma externa, os sentidos estão totalmente engajados, embora os modos de sensação sejam considerados essencialmente reveladores da natureza de si. Esse engajamento ativo do corpo no plano ritual transformado é uma extensão da consciência corporal ao domínio externo onde a entidade visualizada, a deidade, interage com o si-mesmo interno que está confinado na carne.

O ‘corpo’, neste discurso, não pode se referir meramente à carne. O vínculo estabelecido com múltiplos conceitos pelo termo ‘corpo’ torna-se uma chave para a compreensão desse processo de transformação. A mudança subjetiva de um eu doente para curado, nesta representação, resulta na transformação física da doença para a saúde. A corporeidade, ao longo dessas linhas, é o que é sentido, e não o que é transcendente à experiência. Aquilo que transcende a experiência imediata interage com o que é sentido. E por meio do processo yôguico ou do paradigma ritual, o indivíduo tem o poder de mudar a experiência da limitação para a auto-realização ilimitada.

Curando a si mesmo, curando corpos

O ponto central da discussão acima é que o corpo não só pode ser manipulado e reconfigurado, mas a consciência corporal também pode ser alterada. O conceito tântrico de ‘corpo-mântrico’ (*mantrakāya* ou *vidyādeha*) descreve este corpo construído mentalmente. O entendimento é que uma nova realidade é gerada por meio de uma *bhāvanā* repetida, que se refere tanto a uma atenção concentrada quanto a uma construção. Baseando-se nisso, o aspirante “cria” um corpo mântrico por meio da instalação de mantras, sílabas-semente e letras. É nesse corpo mântrico que o senso de distinção entre o corpo e o si-mesmo desmo-



rona. Seguindo os Tantras, o mantra não é meramente um meio para a comunicação divina ou uma expressão do divino, é em si mesmo um sujeito consciente. Repetir um mantra é engajar-se em um diálogo com outro eu, e incorporar um mantra é deixar o outro habitar o corpo. Essa compreensão está no cerne da cura tântrica, e algumas dessas nuances também são comuns à cura xamânica.

O que está doente e precisa de proteção, sob essa luz, é a pessoa em sua auto-identidade limitada. Embora o processo inicial de cura esteja codificado no corpo, o que está sendo curado é o si-mesmo. O NT detalha que, embora o si-mesmo na realidade seja eterno e não precise de proteção, ele se torna emaranhado com diferentes fatores poluentes (*mala*), e o processo de cura consiste em remover essas impurezas do eu. A impureza sutil dá a noção de um eu limitado; a impureza causada pela ilusão dá origem à limitação dos órgãos dos sentidos, e a impureza pertinente às ações condiciona as ações de alguém limitando os órgãos motores.⁵² A noção de ‘sujeito’ ou o surgimento da ‘pessoa’ depende da presença desses fatores limitadores. No estado realizado, não há individualidade, pois a consciência em si está livre dos limites do sujeito e do objeto. Quando não há impureza, não pode haver qualquer constructo mental (*vikalpa*) e, na ausência de constructos mentais, não há nascimento nem morte. A declaração a seguir reitera o mesmo tema de que ter constructos mentais (*vikalpa*) é sucumbir à doença e à morte, enquanto a técnica de liberação é idêntica à de cura:

O si-mesmo é onipresente, sutil, desprovido de *guṇas*, livre de ações e quaisquer movimentos. No entanto, existem três impurezas *āṇava*, *māyīya* e *karma*. Devido à associação com essas [impurezas], o si-mesmo {*sa*} é contaminado, não é autônomo e desprovido de poderes. Portanto, é devido à obstrução [causada por] três impurezas que o si {*asau*} é [considerado] impuro. Caso contrário, existe uma contradição. Como poderia o si-mesmo, que é livre de impurezas, se envolver no prazer? Um [si-mesmo] puro não pode estar envolvido no prazer. O prazer e o mundo são apenas constructos mentais. Aquele que está preso transmigra constantemente. Uma vez que [este ser impuro] está transmigrando e [assim] preso, ele não está livre de contaminações.⁵³

⁵² Os tantras identificam essas impurezas como *āṇava*, *māyīya* e *kārma malas*.

⁵³ *vyāpakaḥ puruṣaḥ sūkṣmo nirguṇo niṣkriyo 'calaḥ | kintv āṇavas tathā kārmo māyīyas trividho malaḥ || tatsaṁbandhāt sa malino hy asvatantro 'py aśaktimān| aviśuddho hy asau tasmān malatrayanīrodhataḥ || nirmalo vā katham śakto bhogeṣv etad viruddhyate| śuddho bhogī na siddhyet tu vikalpo bhoga ucyate ||*



No paradigma tântrico, o mundo é uma criação lúdica de Śiva e os eus individuais são o próprio Śiva. Tanto a escravidão quanto a liberação são apenas um jogo da consciência. Nessa escravidão autoimposta, existe uma dicotomia entre as duas categorias do eu e do outro, divino e humano, ou sofrimento e liberação. Esta distinção permite a possibilidade da graça divina, embora quem está recebendo e quem a está concedendo a graça, de fato, seja essencialmente o mesmo eu. Quando alguém percebe essa unidade dos eus, assume seus próprios poderes ilimitados anteriores de volição, cognição e ação.⁵⁴ Nesse paradigma alterado, o si-mesmo é Śiva. A proteção por meio de *mantras* como prescrita no NT também se relaciona a este paradigma triplo. No estado sutil de volição, o eu individual recebe proteção por meio da iniciação, pois ela ajuda o indivíduo a quebrar a noção de dualidade. No nível seguinte, o da cognição, o eu individual (composto de ego, cognição, mente e os cinco órgãos dos sentidos) recebe proteção e não se desvia da natureza do si-mesmo. No terceiro nível, o poder de ação se manifesta no corpo e as energias ativas curam o corpo de várias doenças (NT 19.161-171).

Surge uma pergunta: afinal, se os eus individuais são em essência Śiva, por que esses espíritos infligem dor? O NT afirma que é através do sofrimento que as pessoas reconhecem sua natureza essencial. Os espíritos atormentadores, de acordo com o NT, funcionam de acordo com o papel dado pelo próprio Śiva, para permitir que os indivíduos reconheçam sua verdadeira natureza. Como o texto sugere:

Essas [*Yoginīs*] estão livres de paixão e aversão, ganância e ilusão. Elas matam as bestas por causa do sacrifício ao Senhor supremo. [Não é] que [matam] com ganância, ou apenas por matar, ou com desejo violento. Elas apenas mantêm a ordem do supremo Bhairava. Em prol dele as bestas são criadas pelo próprio [Brahmā] auto-manifesto. Os animais são úteis para o sacrifício ao Senhor ou de outra forma são inúteis. Oh [deusa] com [um] rosto adorável! [Elas realizam este ato] apenas por graça a essas bestas, e

vikalpamātraḥ saṃsāraḥ paśoḥ saṃsaraṇaṃ sadā | saṃsāryasya ca baddhasya nirmalatvaṃ na yujyate ||
NT 19.145-148.

⁵⁴ As três energias creditadas por esses poderes são *Aghorā*, *Ghorā* e *Ghoraghoratarā*. Essas energias se baseiam no *Aghora Mantra*, discutido no *Svacchandatantra*.



elas destroem a coleção de pecados e libertam [as bestas] de [suas] poluições.⁵⁵

Essas *Yoginīs*, conseqüentemente, unem os eus individuais presos no mundo com o Śiva supremo ao libertá-los da escravidão embutida na volição, cognição e ação por meio do yoga tríplice (NT 20.9-10). O texto justifica os atos das *Yoginīs* dizendo que elas ‘unem [os indivíduos com Śiva] e não matam com a força’ (NT 20.10), e também que “destruindo as raízes, essas [*Yoginīs*] eliminam todas as três impurezas. O corpo que não tem as três impurezas não renasce.”⁵⁶

O texto faz conexões explícitas e implícitas entre condições psicológicas e sintomas físicos. Termos como ‘impureza’ ou ‘escravidão’ funcionam aqui não apenas para descrever os aspectos metafísicos, mas também para reconhecer sua manifestação no corpo. A doença, nesta representação, origina-se de limitações metafísicas e a impressão é visível no corpo. *Yoginīs* que lançam seu olhar e infligem sofrimento são as energias que unem o estado de consciência pura e o estado de estar preso ao corpo. O uso da terminologia da ‘impureza’ (*mala*) e a descrição da libertação em termos de estar livre de impurezas (*nirmala*) correlaciona ainda mais as condições físicas, como doença, à escravidão ao mundo. O estado puro, portanto, contém traços tanto psicológicos quanto somáticos:

Enquanto a energia suprema dotada das qualidades da onisciência etc., [e] que se expande a partir dos pés, não surja livre de impurezas, por esse tempo, o eu não é puro. Na [tradição] Śaiva [o si-mesmo] é considerado como preso até aquele momento.⁵⁷

Essa interpretação mais ampla não abrange apenas a morte do corpo, mas também a perda da autoconsciência no âmbito da morte. Essa discussão leva à conclusão de que, se não há consciência da morte, não há morte. Esta realização é concebida como libertação de

⁵⁵ *rāgadveṣavimuktās tā lobhamohavivarjitāḥ | yāgārthaṃ devadevasya paśūn vai prokṣayanti tāḥ || na lobhena na hiṃsārthaṃ na caiva hi jighāṃsayā | mahābhairavadevasya śāsanam pālayanti tāḥ || tadarthaṃ paśavaḥ sṛṣṭāḥ svayam eva svayambhuvā | paśavaḥ patiyāgārtham upayuktā na cānyathā || eṣāṃ anugrahārthāya paśūnāṃ tu varānane | mocayanti ca pāpebhyaḥ pāpaughāṃś chedayanti tān || NT 20. 5-8.*

⁵⁶ *mūlacchedena teṣāṃ hi jighāṃsanti malatrayam | malatrayaviyuktasya śarīraṃ na prarohati || NT 20.18.*

⁵⁷ *yadā tu paramā śaktiḥ sarvajñādiguṇānvitā | āpādādivikāsinīyā na vikāsyeta nirmalā || tāvan na nirmalo hy ātmā baddhaḥ śaive tadocato | NT 8.31-32ab.*



contaminações (*anāmaya* NT 8.27). Quando a natureza própria não foi revelada, *Yoginīs* e *Mātrīs* descobrem que suas energias ilimitadas estão obstruídas e seu descontentamento deixa uma marca no corpo na forma de doença. Essas mesmas divindades tornam-se instrumentos para realizar tarefas para os seres auto-realizados. No paradigma tântrico não-dual, não há exorcismo ou expulsão de espíritos, pois o si-mesmo engloba tudo o que existe. Os espíritos, nesta representação, são meramente as imagens espelhadas de um condicionamento mental não reconhecido. Quando a natureza essencial é realizada, esses espíritos encontram sua morada harmoniosa no si-mesmo, a natureza de Śiva (NT 19: 25-30). O NT descreve este processo como entrar na natureza própria. Este processo envolve a visualização do corpo sutil composto de *cakras* e vários canais (NT 19: 31-34).⁵⁸ A aplicação de *mantras* e *yantras*, poções e incenso, cânticos e a exibição de vários gestos, todos estes são categorizados sob o yoga físico (*sthūla*) e são essenciais para práticas de cura que são eficientes apenas à luz da realização das formas sutis de yoga que descreve a metafísica da escravidão e da libertação.⁵⁹

Com base nessas pressuposições, as técnicas da cura tântrica são idênticas ao método de auto-realização. Para que um indivíduo alcance o estado de libertação, ele deve focalizar sua mente no estado de não-mente, transcendendo os limites do sujeito e do objeto. Com esta prática, a mente é ‘mesclada’ (*samarasa*) com a mais elevada bem-aventurança, com *aham* e *anya*, o eu e o outro, sendo dissolvidos (NT 8.40). Nesse estado, não há nenhum objeto no qual a mente possa se concentrar e, portanto, ela está livre dos objetos. Afinal, a mente é libertada até mesmo do conceito de liberdade do suporte (*ālambana*). A mente, neste estado, não está fixada em conceitos internos ou entidades externas, e este estado de espírito que é livre de construções subjetivas e objetivas é identificado como absorção (NT 8.41-44). O Senhor Amṛteśa é idêntico a este estado mental específico. Em *samādhi*, a natureza de Amṛteśa permeia o corpo e os sentidos de um yogui e, ao respirar neste estado, ele se liberta de todas as doenças (NT 8.46-48).

⁵⁸ Esse processo é descrito como *sūkṣma* yoga. O *sthūla* yoga se refere à aplicação de *mantra* e *mudrā*, o que inclui vários rituais.

⁵⁹ Este método é descrito como *mantravāda*, a doutrina dos *mantras* (NT 19: 58-64).



Esta apresentação também traz à tona as noções cambiantes do corpo e da subjetividade. A mudança na consciência do corpo e do eu é crucial tanto para a cura quanto para a autorrealização. O dinamismo de autoconsciência e incorporação que é detalhado nos Tantras não reduz o si-mesmo a estados somáticos, mas sim, é apresentado aqui para desmontar as fronteiras entre os corpos clínico e subjetivo. O sofrimento, sob essa luz, vem à tona na encarnação. Por mais que nossa existência nos seja dada imediatamente, nossas situações somáticas também são imediatas para nós. É no momento do sofrimento que o eu desperta, na medida em que reconhece seus limites e retorna ao si interior. O corpo, a destilação do *karma* ou a pilha de paixão, aversão e ilusão, é, portanto, um meio de reconhecer a si mesmo e, também, um fim para experimentar a cura. A filosofia do reconhecimento de si-mesmo como Śiva, descrita em termos de *pratyabhijñā*, é o pretexto para este paradigma tântrico, pois é dentro do corpo que o si-mesmo atualiza seus limites e recupera sua experiência transformada. O que foi alterado neste processo é a experiência, e o si, seguindo os Tantras não-duais, pode ser destilado para essa mesma experiência.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bibliografia Primária

AVALON, Arthur (ed.). *Prapañcasāra Tantra. with the commentary Vi-varaṇa by Padmapādācārya*. Delhi, Motilal Banarsidass, 1989.

DVIVEDA, Pandit Vrajballabh (ed.). *Netratantra*. Delhi, Parimal, 1985.

OLIVELLE, Patrick (ed., trans.). *The Early Upanisads: Annotated Text and Translation*. New York, Oxford University Press, 1998.

SINGH, Jaideva (ed., trans.). *Śiva Sūtras: The Yoga of Supreme Identity*. Delhi, Motilal Banarsidass, 1979.

————— (ed., trans.). 1980. *Spandakārikās: The Divine Creative Pulsation*. Delhi, Motilal Banarsidass, 1980.

**Bibliografia Secundária**

- ALPER, Harvey P (ed.). *Understanding Mantras*. Delhi, Motilal Banarsidass, 1991.
- BEYER, S. *The Cult of Tara: Magic and Ritual in Tibet*. Berkeley, University of California Press, 1973.
- DAS, Rahul Peter. *The Origin of the Life of a Human Being: Conception and the Female According to Ancient Indian Medical and Sexological Literature*. Delhi, Motilal Banarsidass, 2003.
- DEHEJIA, Vidya. *Yoginī Cult and Temples*. New Delhi, National Museum, 1986.
- DHAWAN, Savitri. *Mother Goddesses in Early Indian Religion*. Jaipur, National Publishing House, 1997.
- DUPUCHE, John R. *Person to Person: Vivaraṇa of Abhinavagupta on Parātrimśikā Verses 3-4*. Indo-Iranian Journal 44, 2001, pp. 1-16.
- DYCZKOWSKI, Mark. *Self-Awareness, Own Being and Egoity*. Varanasi, Ratna Printing Works, 1990.
- _____. *Manthānabhairavatantra: Kumārikākhaṇḍa: The Section Concerning the Virgin Goddess of the Tantra of the Churning Bhairava*. New Delhi, Indira Gandhi National Center for the Arts and D. K. Printworld, 2009.
- ELIADE, Mircea. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Princeton, Bollingen Foundation, 1964.
- FLOOD, Gavin. *The Tantric Body: The Secret Tradition of Hindu Religion*. New York, I. B. Tauris, 2005.
- HAWLEY, John Stratton, and Donna M. Wolff. *Devi: Goddess of India*. Berkeley, University of California Press, 1996.
- HEILJGER-SEELENS, Dorothea Maria. *The System of Five Cakras in Kubjika-matantra 14-1*. Groningen, Egbert Forsten, 1994.
- HITCHCOCK, John T. and Rex L. Jones (Eds.). *Spirit Possession in the Nepal Himalayas*. New Delhi, Vikas Publishing House, 1996.
- LARSON, Gerald James. *Classical Sāṃkhya: An Interpretation of its History and Meaning*. Delhi, Motilal Banarsidass, 1969.
- LOPEZ, Donald, Jr. *Religions of India in Practice*. Princeton, Princeton University Press, 1995.



- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phenomenology of Perception*. Trans. Colin Smith. New Jersey, Humanities Press, 1979.
- MONIER-WILLIAMS, Monier. *A Sanskrit-English Dictionary: Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*. Oxford, Clarendon Press, 1989.
- MÜLLER-EBELING, Claudia. *Shamanism and Tantra in the Himalayas*. Rochester, Inner Traditions, 2002.
- MULLER-ORTEGA, Paul Eduardo. *The Triadic Heart of Śiva: Kaula Tantricism of Abhinavagupta in the Non-Dual Shaivism of Kashmir*. Delhi, Sri Satguru Publications, 1989.
- NAGATOMO, Shigenori. *Attunement Through the Body*. New York, State University of New York Press, 1992.
- NEBESKY-WOJKOWITZ, R. D. *Oracles and Demons of Tibet: The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities*. 2nd Ed. Graz, 1975.
- NORBU, Namkhai. *Drung, Deu and Bön: Narrations, Symbolic Languages and the Bön Tradition in Ancient Tibet*. Dharamsala, Library of Tibetan Works and Archives, 1995.
- PADOUX, Andre. *Vāc: The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras*. Delhi, 1990.
- SKORA, Kerry Martin. *Abhinavagupta's Erotic Mysticism: The Reconciliation of Spirit and Flesh*. International Journal of Hindu Studies, 11 (1), 2007, pp. 63-88.
- _____. *The Hermeneutics of Touch: Uncovering Abhinavagupta's Tactile Terrain*. Method and Theory in the Study of Religion 21, 2009, pp. 87-106.
- SMITH, Frederick M. *The Self Possessed: Deity and Spirit Possession in South Asian Literature and Civilization*. New York, Columbia University Press, 2006.
- SNELLGROVE, D. L. *The Nine Ways of Bön: Excerpts from the gZi-brjid Edited and Translated*. London, London Oriental Serie, 1967.
- TIMALSINA, Sthaneshwar. *Seeing and Appearance: History of the Advaita Doctrine of Dr̥ṣṭisr̥ṣṭi*. Aachen, Shaker Verlag, 2006.
- _____. *Cosmic Awareness and Yogic Absorption in the Nāth Literature*. Studien zur Indologie und Iranistik, StII 25, 2008.
- _____. *Mantra*. Encyclopedia of Hinduism (Vol. 2). Ed. Knut Axel Jacobsen. Leiden, Brill, 2010.



_____. *Śakti*. Encyclopedia of Hinduism (Vol. 2). Ed. Knut Axel Jacobsen. Leiden, Brill, in press, 2010.

URBAN, Hugh. *Tantra: Sex, Secrecy, Politics, and Power in the Study of Religion*. Berkeley, University of California Press, 2003.

WALSH, R. *What is a Shaman? Definition, Origin, and Distribution*. The Journal of Transpersonal Psychology 21, 1989, pp. 1-11.

_____. *Phenomenological Mapping: A Method for Describing and Comparing States of Consciousness*. The Journal of Transpersonal Psychology 27, 1995, pp. 25-56.

WHITE, David Gordon. *The Alchemical Body: Siddha Traditions in Medieval India*. Chicago, 1996.

_____. [Ed.] *Tantra in Practice*. Princeton, Princeton University Press, 2000.

_____. *Kiss of the Yoginī: Tantric Sex in South Asian Contexts*. Chicago, The University of Chicago Press, 2003.

WOODROFFE, John. *The Serpent Power*. Madras, Ganesh, 1973.