

Afonso Damião Neto

**O ser, o bem-estar e o estar-em-si:**

**O conceito de saúde (*svāstya*) no *Caraka Samhitā*, texto clássico de medicina *Āyurveda*.**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Dilip Loundo

Juiz de Fora

Junho de 2014

Afonso Damiano Neto

**O ser, o bem-estar e o estar-em-si:**

**O conceito de saúde (*svāstyā*) no *Caraka Samhitā*, texto clássico de medicina *Āyurveda*.**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião.

Aprovação em 6 de junho de 2014.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Dilip Loundo (Orientador)  
Universidade Federal de Juiz de Fora

---

Profª. Dra. Maria Lucia Abaurre Gnerre  
Universidade Federal da Paraíba

---

Prof. Dr. Clodomir Barros de Andrade  
Universidade Federal de Juiz de Fora

Aos que pesquisaram, organizaram e transmitiram conhecimentos  
antes do advento do computador pessoal e da internet.

## AGRADECIMENTOS

Foram várias as pessoas que me ajudaram a chegar neste momento de um processo que foi iniciado bem antes da matrícula no programa de mestrado. Além dos sempre indispensáveis familiares e amigos, agradeço:

Ao Prof. Dr. Dilip Loundo por ser meu orientador e dividir seu vasto conhecimento, indo de uma alfabetização à reflexão sobre o Ser.

À Profa. Dra. Maria Lúcia Abaurre Gnerre pelo empenho, disponibilidade, oportunidades e a sugestão de que nem sempre a melhor tradução é a rigorosamente ao pé da letra.

Ao Prof. Dr. Faustino Teixeira pelo acolhimento e por me mostrar o islamismo e o cristianismo por um ângulo que consegui me identificar e dialogar.

Ao Prof. Dr. Alexander Moreira-Almeida pelas valiosas contribuições na qualificação.

Ao Prof. Dr. Émerson José Sena da Silveira e ao Antônio Celestino pela disponibilidade e eficiência em suas respectivas funções de coordenador e secretário do PPCIR.

Aos colegas da UFJF, especialmente da Gerência de Saúde do Trabalhador e da COSSBE, por formarem uma instituição agradável de se trabalhar e que possibilita e estimula o aprimoramento.

Aos colegas do NERFI pelos compartilhamentos e ajudas sempre de boa vontade.

À amiga e professora de yoga Patrícia pelo apoio constante e pela revisão do texto.

À Lilian pelas conversas e revisão do texto.

E Deus formou o homem a partir do barro,  
inspirou-lhe nas narinas o alento vital  
e tornou-se vivo o ser humano  
Gênesis 2,7

## RESUMO

*Āyurveda* é uma ciência médica surgida na Índia há mais de dois mil anos tendo como fundamento filosófico os *Vedas* associado a práticas provenientes de tradições heterodoxas. Considera o ser humano como uma representação do cosmos. São constituídos dos mesmos elementos que permanecem em constante permutação. A vida humana é possível pela união de corpo, mente e alma. O equilíbrio dos constituintes internamente e com o meio ambiente é que permitem o bem-estar e saúde. Esse equilíbrio é individual e é necessário conhecimento para alcançá-lo. No processo, a presença de um guia é imprescindível. É personificado pelo médico que utiliza o texto como mapa. No estado de equilíbrio é possível que a alma se perceba como diferente das oscilações da mente cessando o sofrimento que é gerado pela ignorância existencial. A liberdade espiritual é alcançada e representa o estado de saúde perfeita.

Palavras-Chave: *Āyurveda*. Vida. Conhecimento. Equilíbrio. Saúde. Felicidade.

## ABSTRACT

Āyurveda is a medical science which has emerged in India two thousand years ago and has its philosophical foundations related to the association of the Vedas with heterodox traditional practices. Āyurveda considers the human being as a representation of the Cosmos as they are both composed of the same elements in constantly permutation. Human life is possible by the union among soul, body and mind. The inner balance among the constituents as well as regarding the environment allows wellness and health. This state of balance is individual and knowledge is required on reaching that goal. During the process a guide is essential. He is embodied by the clinical doctor who employs the Text as a map. In the state of balance it is possible for the soul to perceive itself as different from the oscillations of the mind, stopping the sorrows produced by existential ignorance. Spiritual freedom is reached and represents the state of perfect health.

Key words: Āyurveda. Life. Knowledge. Balance. Health. Happiness.

## NOTA SOBRE TRANSLITERAÇÃO E PRONÚNCIA

(adaptada ao português do Brasil)

A transliteração das palavras sânscritas segue o IAST (International Alphabet of Sanskrit Transliteration). Guia de pronúncia da transliteração\*:

(i) Vogais, ditongos e semivogais

ā	som de ‘a’ com emissão prolongada pelo dobro do tempo, soando como vogal aberta
ī	som de ‘i’ com emissão prolongada pelo dobro do tempo
ū	som de ‘u’ com emissão prolongada pelo dobro do tempo
ṛ	som de ‘r’ fraco, pronunciado com a língua no palato; aproxima-se do som regional do ‘r’ caipira em ‘prima’
ṝ	som de ‘ṛ’ (ver acima) com a pronúncia prolongada pelo dobro do tempo
r	som de um ‘r’ fraco como em ‘caro’
y	som de ‘i’ de ligação como em ‘iodo’

(ii) consoantes

kh	som de ‘c’ aspirado
gh	som de ‘g’ aspirado
ñ	som da nasal gutural; geralmente seguido da consoante ‘k’, ‘kh’, ‘g’, ou ‘gh’ (ver acima), causando a nasalização da vogal ou ditongo precedente, como em ‘tanga’.
c	som de ‘tch’ como em ‘tchê’ ou na pronúncia carioca de ‘tio’
ch	som de ‘tch’ aspirado
j	som de ‘dj’ como em ‘djalma’
jh	som de ‘dj’ aspirado
ñ̄	som da nasal palatal que pode assumir duas entonações distintas: (i) quando seguido de vogal ou ditongo, adquire o som de ‘nh’ como em ‘senha’; (ii) quando seguido da consoante ‘c’, ‘ch’, ‘j’, ou ‘jh’ (ver acima), adquire o som de nasalização da vogal ou ditongo precedente, como em ‘canja’
ṭ	som de ‘t’ pronunciado com a língua no palato
ṭh	som de ṭ (ver acima) aspirado
ḍ	som de ‘d’ pronunciado com a língua no palato
ḍh	som de ḍ (ver acima) aspirado
ṇ	som de ‘n’ pronunciado com a língua no palato
th	som de ‘t’ aspirado
dh	som de ‘d’ aspirado
ph	som de ‘p’ aspirado
bh	som de ‘b’ aspirado
ś	som de ‘x’ como em ‘xícara’.
ṣ	som de ‘x’ pronunciado com a língua no palato
h	som de ‘r’ forte aspirado, como na pronúncia em português da marca de carro ‘Hyundai’
ḥ	som de ‘r’ forte aspirado (usado no final de palavras e frases)
m̄	representação genérica do som de nasalização da vogal precedente; nesse caso, pode ser substitutiva do ‘ñ’, ‘ñ̄’, ‘ṇ’, ‘n’ ou ‘m’.

\* As sílabas em sânscrito não têm acentuação forte

\* O som de letras não mencionadas acima aproxima-se de sua pronúncia em português

**ABREVIATURAS E SIGLAS**

a.C. – antes de Cristo

Ci - Cikitsasthānam

CS – Caraka Saṁhitā

d.C. – depois de Cristo

Ka - Kalpasthānam

In - Indriyasthāna

Ni – Nidānasthāna

OMS – Organização Mundial da Saúde

ONU – Organização das Nações Unidas

Śā - Śārīrasthānam

Si - Siddhisthānam

SS – Suśuruta Saṁhitā

Sū - Sūtrasthāna

Vi - Vimānasthāna

YS – Yoga Sūtra

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1 - O <i>Āyurveda</i> no Contexto da Tradição dos <i>Vedas</i>	
1.1 - Os <i>Vedas</i> e <i>Upavedas</i> : temáticas e teleologias.	18
1.2 - A ciência médica do <i>Āyurveda</i> enquanto <i>Upaveda</i> : origens, disciplinas e literaturas.	28
1.3 - A tradição fundacional do <i>Caraka Samhitā</i> : estrutura, conteúdo e estilo.	38
CAPÍTULO 2 – O Sistema de Medicina <i>Āyurveda</i> e o Paradigma da Saúde ( <i>svāsthya</i> )	
2.1- O ser humano e o universo: interações micro e macrocósmicas. A constituição tripartite do ser humano: alma, mente e corpo.	47
2.2 - Os princípios de regulação e funcionamento da vida: os humores ( <i>doṣas</i> ) e os seus constituintes básicos, os elementos ( <i>mahabhūtas</i> ).	55
2.3- A noção de equilíbrio ( <i>sāmya</i> ) e conhecimento ( <i>jñāna</i> ) como fundamento do conceito de saúde ( <i>svāsthya</i> ). A doença ( <i>roga</i> ) como expressão do sofrimento ( <i>duḥkha</i> ) e como desequilíbrio resultante de uma ignorância existencial ( <i>avidyā</i> ).	66
CAPÍTULO 3 – A Ciência Médica do <i>Āyurveda</i> e suas Conexões Soteriológicas	
3.1- O <i>Āyurveda</i> e a <i>Rasāyana darśana</i> : Saúde, Transmutação e Libertação Espiritual.	75
3.2- O <i>Āyurveda</i> e o <i>Yoga darśana</i> : Saúde, Meditação e Libertação Espiritual.	83
3.3- Medicina, Sacerdócio e Educação: o médico ( <i>vaidya</i> ) enquanto personificação da consciência sã do ‘estar-em-si’ e fator de intervenção libertadora.	92
CONCLUSÃO	99
APÊNDICE	107
GLOSSÁRIO	110
REFERÊNCIAS	114

## Introdução

*Āyurveda* (ciência/conhecimento da vida) é uma ciência médica surgida na Índia há mais de 2 mil anos e que persiste até hoje. Tem como objetivo: “manter a saúde (*svāstyā*) do indivíduo saudável (*svastha*) e aliviar a doença do doente.”(CS, 2008, v.1, p.240)<sup>1</sup>. Meu primeiro contato com o *Āyurveda* ocorreu no ano de 2006 e se deu através da leitura de livros de Depaak Chopra e Vasat Lad, ambos médicos indianos com vínculos nos EUA. O que chamou a minha atenção foi encontrar uma síndrome que agrupava três enfermidades que eu possuía à época e que não têm qualquer associação na ciência médica que estudei, sendo objetos de atuação de especialidades médicas diferentes. Outros três aspectos me atraíram: (i) seu caráter holístico; (ii) a analogia entre o ser humano e o meio ambiente através de elementos (terra, água, fogo, ar e espaço); (iii) a existência de uma consciência imaterial que coexiste com a matéria e que formam, juntas, unidades percebíveis. A centralidade da consciência imaterial, alma, como agregadora do ser humano e seu reconhecimento com fator que influencia a saúde do indivíduo justificam o estudo do *Āyurveda* no contexto da Pós-Graduação em Ciência da Religião. O *Āyurveda* é um dos sistemas oficiais de medicina na Índia assim como as medicinas alopática (ocidental), *Unani*, *Siddha*, Homeopatia, *Yoga* e Naturopatia, que tiveram suas práticas e educação regulamentados pelo governo indiano no ano de 1971 (PATTERSON In. MEULENBELD e WUJASTYK (ed.), 2001, p.120). Este reconhecimento de validade em seu próprio território e o ensino em instituições oficiais facilitou a sua difusão pelo ocidente.

Hoje a definição de saúde que serve como referência é a da Organização Mundial da Saúde: “Saúde é o completo bem-estar físico, mental e social e não meramente a ausência de doença ou enfermidade.”<sup>2</sup> (OMS, 1948). Afirmar que saúde é diferente de ausência de doença é um passo importante no entendimento do ser humano em seu sofrimento que não necessariamente precisaria ser conhecido, nomeado ou catalogado, mas poderia ser simplesmente sentido. Porém, a palavra ‘completo’ limita qualquer possibilidade de graduação e pode ser substituída no caso da saúde por ‘perfeito’, estado este sabidamente difícil de se atingir em qualquer área. Segre (1997) sugere que: “saúde é um estado de razoável harmonia entre o sujeito e a sua própria realidade”. Afirmo ainda que a definição da

---

<sup>1</sup> Sū. xxx. 26 – Tradução do sânscrito.

<sup>2</sup> Health is a state of complete physical, mental and social well-being and not merely the absence of disease or infirmity.

OMS é irreal e colocada como uma utopia. Certamente a definição é rigorosa e incompleta, mas não impossível. Não há motivos para desacreditar que existam pessoas que estejam se sentindo totalmente bem e que não têm qualquer alteração em qualquer parâmetro objetivo estabelecido por qualquer ciência. Só é evidentemente difícil de se ver.

Essa definição da OMS reconhece três aspectos do ser humano: físico, mental e social, mas não delimita as fronteiras entre eles ou estabelece como se dão suas inter-relações. Também não modifica a predominância do ‘físico’ concordando com o fato da medicina ocidental ser predominantemente ordenada com base na célula (citologia) e sua consecutiva evolução em tecidos (histologia), órgãos (anatomia), sistemas (fisiologia) e organismo, que então apresenta suas faces psíquica e social, mesmo que estas faces não sejam consideradas apenas epifenômenos do aspecto físico. Para ser mais exato, a biologia tem cada vez mais uma base molecular e a medicina atual é baseada em evidências tendo como fundamento principal a análise estatística. A definição da OMS pode ser considerada incompleta por não conter outros dois aspectos do ser humano: energético e espiritual. Estes são estudados e inseridos na sociedade, usados na prática médica ou pesquisados na academia, mas não estão contemplados como determinantes da saúde pela definição oficial vigente desde 1948.

O aspecto espiritual pode ser exemplificado pelos estudos do Núcleo de Pesquisa em Espiritualidade e Saúde (NUPES, 2014), inserido no Programa de Pós-graduação em Saúde da Universidade Federal de Juiz de Fora, que desenvolve pesquisas interdisciplinares sobre as relações entre espiritualidade e saúde, desde seus aspectos histórico, filosófico e epidemiológico até pesquisas relacionadas à espiritualidade e psiquiatria ou usando ferramentas de neuroimagem na caracterização de fenômenos mediúnicos. A acupuntura pode representar a abordagem do aspecto energético no ser humano. É reconhecida no Brasil como especialidade médica e tem suas bases num complexo sistema de meridianos e pontos que são respectivamente vias e acúmulos de energia e através dos quais com a utilização de agulhas se altera o estado de saúde da pessoa. A palavra ‘energia’ quando não bem qualificada acaba por tomar uma conotação esotérica, mas sua conceituação mais simples da física é a capacidade para trabalho (MENEZES, 2005).

Em relação à prática do *Āyurveda*, não conheço pessoalmente nenhum profissional ou instituição no Brasil. Isso ocorre pois minha experiência pessoal enquanto paciente se deu na Índia e enquanto médico me restrinjo aos aspectos de orientação alimentar e de hábitos de vida para amigos e no momento sem perspectiva de praticar o *Āyurveda* profissionalmente enquanto uma especialidade médica. Porém devo citar como exemplos da prática do *Āyurveda* no Brasil a Associação Brasileira de *Āyurveda* (ABRA, 2014), fundada em 1999 e

que é presidida pelo Dr. Aderson Moreira da Rocha, sendo composta por profissionais diversos, entre esses o médico Danilo Maciel Carneiro que descreve a chegada do *Āyurveda* no Brasil como tendo ocorrido oficialmente em 1985 através de um convênio do INAMPS e Ministério da Saúde, que deu frutos em Goiânia-GO com a instituição do Hospital de Terapia Ayurvédica que posteriormente foi denominado Hospital de Medicina Alternativa (CARNEIRO, 2009, p. 22). Por último, cito também o médico José Ruguê que possui um centro de *Āyurveda* e *Yoga* em Araguari-MG (SUDDHA, 2014). A ABRA e o centro de José Ruguê, além de outros, oferecem cursos de formação em terapeuta ayurvédico, mas não tenho como avaliar sobre o grau de autonomia que estes terapeutas têm para identificar e modificar estados de saúde. Na Índia, o tempo de duração dos cursos de medicina *Āyurveda* nas faculdades é de cinco anos e meio e são vinculados ao Departamento de *Āyurveda*, *Yoga & Naturopatia*, *Unani*, *Siddha* e Homeopatia do Ministério da Saúde e Bem-estar Familiar do Governo da Índia (AYUSH, 2014).

Nos estudos sobre a filosofia do *Āyurveda*, a maioria dos trabalhos têm origem na Índia como os dos autores Sharma e Varier. Um trabalho extra-indiano que se tornou referência foi *The Classical Doctrine of Indian Medicine* de Filliozat (1964). Destacam-se ainda os trabalhos de autores como Zysk, Meulenbeld, Wujastyk, Weiss e Maas. Existe um projeto de estudo sobre o *Caraka Samhitā* baseado na Universidade de Viena que conta com a participação dos autores acima citados e que se denomina '*Philosophy and Medicine in Early Classical India*' (2014). Na academia brasileira, os trabalhos sobre *Āyurveda* encontrados são uma dissertação de mestrado tratando da questão linguística do *Caraka Samhitā* (SILVA, 2000) e uma tese de doutorado em saúde coletiva sobre as origens do *Āyurveda* e de sua caracterização enquanto racionalidade médica (ROCHA, 2010).

A escolha pelo *Caraka Samhitā* na abordagem do *Āyurveda* se deveu a uma iniciativa de estudar o tema escolhido através da hermenêutica de um texto indiano fundamental na área de conhecimento onde está inserido. O objetivo ideal é o estabelecimento do diálogo direto entre o Brasil atual e a Índia da época específica de cada texto, utilizando para isso sempre que possível o contato direto entre a língua portuguesa e o sânscrito. Conforme aponta Gadamer (2012), dificilmente a transmissão de conhecimentos através de uma língua intermediária entre outras duas não apresentaria lacunas ou ruídos.

*Āyurveda* é a ciência da vida. Ciência tem aqui o sentido de conhecimento sobre um objeto específico, com meios de aquisição e transmissão sistematizados, padronizados, inteligíveis e reproduzíveis pelos pares, e que tem como fontes a percepção direta ou por instrumentos, a razão, a intuição e a autoridade da tradição, sendo que cada um destes meios

tem sua importância relativa dependente da natureza do objeto em questão. É importante frisar que a intuição aqui citada não é algo de recebimento gratuito, de fácil aquisição ou de surgimento aleatório. Pelo contrário, ela só ocorre com a prática de concentração enquanto conhecimento oculto que prevalece agora sobre o ego. A validade da intuição e da tradição como fontes confiáveis de conhecimento é sempre discutida. Para ilustrar, existem duas citações atribuídas popularmente ao físico Albert Einstein (UOL, 2013) abonando uma fonte e desabonando a outra: “Penso noventa e nove vezes e nada descobro; deixo de pensar, mergulho em profundo silêncio - e eis que a verdade se revela a mim.”; e “A tradição é a personalidade dos imbecis.” Em posição oposta a este pensamento em relação à tradição, Gadamer (2012) valoriza a autoridade como fonte de conhecimento.

[...] a autoridade é, em primeiro lugar, uma atribuição a pessoas. Mas a autoridade das pessoas não tem seu fundamento último num ato de submissão e abdicação da razão, mas num ato de reconhecimento e conhecimento: reconhece-se que o outro está acima de nós em juízo e visão e que, por consequência, seu juízo precede, ou seja, tem primazia em relação ao nosso próprio juízo. Isso implica que, se alguém tem pretensões à autoridade, esta não deve ser-lhe outorgada; antes, autoridade é e deve ser alcançada. Ela repousa sobre o reconhecimento e, portanto, sobre uma ação da própria razão que, tornando-se consciente de seus próprios limites, atribui ao outro uma visão mais acertada. A compreensão correta desse sentido de autoridade não tem nada a ver com a obediência cega a um comando. Na realidade, autoridade não tem a ver com obediência, mas com *conhecimento*. Não resta dúvidas de que a autoridade implica necessariamente poder dar ordens e encontrar obediência. Mas isso provém unicamente da autoridade que alguém tem. A autoridade anônima e impessoal do superior que deriva das ordens não procede, em última instância, dessas ordens, mas torna-as possíveis. Seu verdadeiro fundamento é, também aqui, um ato da liberdade e da razão, que concede autoridade ao superior basicamente porque este possui uma visão mais ampla ou é mais esperto, ou seja, porque sabe melhor (GADAMER, 2012, p. 371).

Para proceder esta análise hermenêutica do *Caraka Samhitā*, com a exegese do seu conceito fundamental, será utilizado com principal referência as considerações da hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer, que aponta a necessidade de um diálogo constante entre o leitor e o texto, com a observação das características da realidade vivida não só no momento em que foi escrito o texto mas também do momento onde o leitor está localizado, e que este leitor do presente deve enfim se identificar não com o leitor do passado mas com o autor do passado. Isso vai contra uma ideia filológica de independência do texto em relação ao seu meio e da possibilidade de uma avaliação totalmente objetiva deste.

O ponto mais evidente de dificuldade neste trabalho hermenêutico que deve ser abordado é a diferença da língua. O texto original está em sânscrito e seu conhecimento é essencial para o entendimento das bases do pensamento indiano. Rocha (2010, p. 258) relata

que o pouco conhecimento em sânscrito foi a sua principal limitação durante a estadia de quatro meses na Universidade de *Āyurveda* de *Gujarat*. Como publicado no *The British Medical Journal*: “Um cientista ocidental não deveria criticar o *Āyurveda* sem antes aprender sânscrito e permanecer sob a tutela de um preceptor competente (*āchārya*) por algum tempo.” (MADRAS, 1923)<sup>3</sup>.

A edição do *Caraka Samhitā* utilizada como referência apresenta além do original em sânscrito a tradução para o inglês feita por um *āchārya* indiano, Priyavrat Sharma, da Universidade Hindu de Banaras, mas mesmo assim a informação passada através da língua inglesa perde nuances identificadas apenas através do sânscrito.

Onde há acordo não se traduz, mas se fala. Compreender uma língua estrangeira significa propriamente não precisar traduzi-la para a nossa própria língua. Quando alguém domina de verdade um idioma, não somente já não precisa de traduções, como parece-lhe impossível qualquer tradução. Compreender uma língua ainda não é, por si, realmente compreender e não implica nenhum processo interpretativo. É uma realização da vida. Compreende-se uma língua quando se vive nela - um princípio que vale tanto para as línguas vivas como para as mortas. O problema hermenêutico não é, pois, um problema de domínio correto da língua, mas de correto acordo sobre o assunto, que se dá no *medium* da linguagem. Pode-se aprender de tal modo uma língua a ponto de não só dispensar sua tradução a partir da nossa própria língua ou para nossa própria língua, como também de poder pensar na própria língua estrangeira. De certo modo, para que possa haver acordo em uma conversação, esse domínio da língua é uma condição prévia. Toda conversação implica o pressuposto evidente de que seus membros falem a mesma língua. É só quando é possível pôr-se de acordo pela linguagem, a qual possibilita o intercâmbio da fala, que a compreensão e o acordo podem tornar-se problemáticos. Dependendo da tradução de um intérprete é um caso extremo que reduplica o processo hermenêutico, a conversação: é a conversa do intérprete com o outro e nossa própria conversa com o intérprete (GADAMER, 2012, p. 499).

Meu conhecimento em sânscrito não é suficiente para uma independência da tradução em inglês. Por isso traduzi do sânscrito apenas os *sūtras* com os fundamentos filosóficos mais importantes. Mas, mesmo nas análises dos demais *sūtras* a partir do inglês, as palavras e termos foram contrapostos com o sânscrito para a correta identificação dos conceitos. A importância que há nesta atitude está exatamente na tentativa de manter nuances que se perderiam. Exemplo disto é dado por Silva (2000, p.11) que compara as múltiplas variações de termos em sânscrito que denotam graduações para a palavra ‘consciência’<sup>4</sup>, com as variações de termos que os esquimós têm para o ‘branco’ e que os índios brasileiros têm para o ‘verde’.

<sup>3</sup> Texto original em inglês.

<sup>4</sup> *Anthkaraṇam, antaryāmī, abhimantā, antahsamjñā, manah, antahśarīram, cetanā, vedanam, anubhavah, sāvadhānah, jāgarah, vijñāpitah, sattvah, buddhi, citta, cetas.*

Além da questão fundamental da língua, tem que se observar também a questão da diferença de significado do que vem a ser um ‘texto clássico’ nesta cultura.

O clássico é uma verdadeira categoria histórica por ser mais do que o conceito de uma época ou um conceito histórico de um estilo, sem que por isso pretenda ser uma ideia de valor supra-histórico. Não designa uma qualidade que deva ser atribuída a determinados fenômenos históricos, mas, sim, um modo característico do próprio ser histórico, a realização histórica da conservação que, numa confirmação constantemente renovada, torna possível a existência de algo verdadeiro. Ele não é, em absoluto, tal como pretendia fazer crer o modo de pensar histórico. Segundo este, o juízo de valor que designa algo como clássico seria realmente anulado pela reflexão histórica e sua crítica a todas as construções teleológicas do decurso da história. Ao contrário, essa nova crítica confere ao juízo de valor implícito no conceito de clássico uma nova e autêntica legitimação: é clássico aquilo que se mantém frente à crítica histórica, porque seu domínio histórico, o poder vinculante de sua validade que se transmite e se conserva, precede toda reflexão histórica e se mantém nela (GADAMER, 2012, p. 380).

É necessário perceber ainda que a transmissão do conhecimento na Índia apresenta um grande componente de oralidade e dialética. Amartya Sen discute esta característica indiana no seu livro ‘*The Argumentative Indian*’, onde oferece vários exemplos de como a dialética é trabalhada, estruturada e valorizada na produção e transmissão de conhecimento, sendo os debates (*vāda*) comuns em toda tradição indiana, com grande quantidade de argumentos e contra-argumentos espalhados em incessantes disputas, como nos diálogos existentes nos *Upaniṣads* ou no *Bhagavad Gītā*. Esse autor cita ainda como exemplo moderno da vocação indiana para o discurso a fala de Krishna Menon enquanto chefe da delegação indiana na ONU em 1957, que foi o mais longo da organização durando cerca de nove horas ininterruptas. “*We do like to speak.*” (SEN, 2006, p. 3). Além destas características dialéticas que se destacam basicamente pela quantidade e intensidade, a diferença principal na estruturação dos seus textos clássicos está no grande componente de oralidade prévio à materialização do texto, o que não é geralmente compartilhado pelo ocidente. No ocidente o conhecimento é difundido a partir do momento em que é escrito ao passo que na Índia antiga era escrito a partir do momento em que estava difundido. A escrita do texto acaba por ser a condensação do conhecimento que já está de certa forma referendado pelo tempo, e não aquilo que possibilita sua difusão, como ocorre na tradição ocidental. Como será exposto na dissertação, o *Caraka Saṁhitā* não é o início da tradição do *Āyurveda*, mas marca o ponto de sua consolidação enquanto racionalidade médica, entendida aqui como prática de cuidados com a saúde que apresenta dimensões de cosmologia, doutrina médica, morfologia, fisiologia ou dinâmica vital, um sistema de diagnóstico e um sistema de intervenção terapêutica (ROCHA, 2010, p. 10).

Na estruturação da dissertação, o estabelecimento do contexto do *Caraka Samhitā* é o objetivo do primeiro capítulo visando situar o *Āyurveda* na realidade indiana da época de sua origem tendo como principal referencial os *Vedas* que são caracterizados no item 1.1 e com os quais o *Caraka Samhitā* é vinculado no item 1.2.. São estabelecidas também as relações do *Caraka Samhitā* com as outras ciências e filosofias da época. No item 1.3 o texto em si é apresentado observando principalmente quais são seus temas mais importantes e recorrentes. No segundo capítulo ocorre a análise do tema central, o conceito de saúde, sendo necessário para isso a identificação dos constituintes do ser humano e do seu meio, item 2.1, assim como detalhar quais são as características básicas e as múltiplas representações dos elementos fundamentais compartilhados e que funcionam como moedas de troca nesta relação, item 2.2, e, por fim, a forma de manter estas relações em equilíbrio, item 2.3. O terceiro capítulo demonstra a característica soteriológica do *Āyurveda* que tem desdobramentos na busca da essência e aprimoramento do ser humano, seja através do cuidado com a essência material, *rasa*, no item 3.1, seja pela identificação e reconhecimento da essência imaterial, *ātma*, no item 3.2. O último subcapítulo aborda a participação do médico como guia nesta busca que por envolver aspectos soteriológicos acabam por equiparar de certa forma o exercício da medicina ao sacerdócio. Para benefício de leitor, devido ao grande número de termos em sânscrito há um glossário com os principais termos no final do texto.

## 1 - O *Āyurveda* no Contexto da Tradição dos *Vedas*

### 1.1 - Os *Vedas* e *Upavedas*: temáticas e teleologias

Os *Vedas* são os mais antigos registros de conhecimento sistematizado existente no subcontinente indiano, formados por tradições que se baseiam em agrupamentos de práticas e textos. São reconhecidos quatro destes conjuntos: *R̥gveda*, *Atharvaveda*, *Yajurveda* e *Sāmaveda*, surgidos em diferentes regiões do norte do atual território indiano e leste do atual Paquistão durante um período de tempo superior a 1000 anos (1700 a.C. a 450 a.C.). Este lapso de tempo pode ser evidenciado pela progressiva modificação ocorrida na linguagem utilizada nos textos que passou de uma linguagem védica arcaica nos extratos mais antigos para o sânscrito utilizado no período clássico (STAAL, 2008, p. 70). Estes textos influenciam a sociedade indiana até os dias de hoje. Os *Vedas* surgiram em concordância com a doutrina pan-indiana dos *puruṣārthas* (destinações humanas), que orientam o indivíduo na sua situação e relação com o mundo, tratando-se de: “uma proposta racional e pragmática onde se enquadram as quatro aspirações fundamentais da condição existencial”(LOUNDO, 2012, p.35) que são: *kāma*, sensualidade ou gozo dos sentidos; *artha*, auto-sustento, trabalho e bens materiais; *dharma*, moralidade, ações rituais, morais e éticas; e *mokṣa*, liberdade espiritual. A noção de *mokṣa* é posterior às outras três destinações (*trivarga*), não sendo identificado certamente em qual momento este conceito que se refere ao conhecimento da natureza fundamental de si mesmo e que permite uma imunidade em relação ao *saṃsāra* (contínua transmigração da alma através da roda de nascimentos e mortes) foi estabelecido. A inclusão só posteriormente de *mokṣa* nesta doutrina dos *puruṣārthas* é explicada por não ser em si mesmo um destino, mas uma forma de ser, viver e cumprir os outros três, isto é, vive-se no mundo mas sem produção de resíduos, *karma* (princípio de causa-efeito).

A palavra *karma* é derivada da raiz do verbo ‘fazer’ (*kr*) e pode significar simplesmente uma ação, mas normalmente se referencia também aos antecedentes causais assim como aos inevitáveis resultados ou consequências desta ação, mesmo que de forma descontinuada no tempo e espaço. Os atos não são vistos de forma isolada, mas dentro de um contexto ou seguindo uma linha de acontecimentos mesmo que não sejamos capazes de identificar tal contexto ou sequência.

A doutrina tem que toda ação sedimenta resíduos invisíveis (*adr̥ṣṭasaṃskāra*) na mente do indivíduo. A acumulação destes traços (*saṃskāras*) dispostos como gatilhos latentes (*kleśas*) geram padrões de hábitos recorrentes ou um potencial latente para tendências repetitivas

(*vāsanas*) e respostas aos estímulos do ambiente. Estes potenciais criam raízes na mente e com o passar do tempo determina ou pelo menos modera as ações, percepções e respostas do indivíduo ao ambiente. Atos virtuosos levam a resultados prazerosos – efeito de um *karma* ‘bom’; enquanto atos não virtuosos levam a resultados desagradáveis ou dolorosos – efeito de um *karma* ‘ruim’. “Um ser se torna bom pelo bom trabalho, mal pelo mal trabalho”( *Brhadāranya Upaniṣad* III. 2. 13). O peso do *karma* não extinto é o que ajuda a perpetuar a contínua corrente da existência cíclica individual (*samsāra*), e cria condições para uma vida boa, uma vida de sofrimento, uma boa morte ou nascimento ruim, e assim por diante. Tais retribuições envolvidas na rede causal são em si mesmas manifestações inexoráveis de uma suposta lei moral da natureza. Também se percebe que o agente empírico é iludido quando ele ou ela pensa que todos seus atos são determinados livremente, que a livre escolha é uma condição humana inalienável e que a liberdade última é para ser questionada e privilegiada apenas na transcendência (BILIMORIA, 2012b).

O sofrimento (*duḥkha*) que pode ser gerado por uma ação se dá pela ignorância do agente sobre quem realmente ele é, e é na cura desta ignorância onde reside *mokṣa*. O ‘si-mesmo’ que deve ser conhecido pelo ser humano (*puruṣa*) para que este se cure da ignorância existencial (*avidyā*) e conseqüentemente supere o sofrimento é a alma (*ātman*) e sua equivalência ao todo (*brahman*). Este conhecimento corresponde à principal soteriologia do pensamento indiano que não é tratada como uma mudança existencial objetiva ou como um alcançar algo além de si mesmo, mas simplesmente como o entendimento do que já se é (HALBFASS, 1992).

Enquanto *mokṣa* trata de uma reflexão filosófica que conduz à realização de uma totalidade, o *dharma* trata dos rituais e ações que servem de instrumento para a produção de objetos de fruição futura considerada como uma condição paradisíaca (*svarga*) (LOUNDO, 2012, p.40). O homem atuando no mundo de acordo com seu *dharma* ajuda a manter a ordem estabelecida. O entendimento de que existe uma ordem universal surgiu na Índia através da observação astronômica e esta ordem recebeu o nome de *ṛta*, norma, que era considerada a mantenedora da harmonia de tudo no universo, das posições das estrelas ao comportamento moral do homem. É um conceito anterior aos *Vedas*, sendo considerado originário da comunidade Indo-iraniana pré-védica e que apresenta paralelo semelhante no Avesta, primeiro livro persa contendo material médico (FILLIOZAT, 1964, p. 91). O *dharma* acabou por assumir esse conceito védico arcaico que tem a força de manter tanto o cosmo quanto a sociedade funcionando adequadamente e que permite a existência cíclica de todos os eventos da vida em suas diferentes esferas (WITZEL in. FLOOD, 2003, p. 70), sendo que a tamanha semelhança de significado destes dois termos, *ṛta* e *dharma*, leva a consideração de se tratar apenas de uma troca de vocabulário (FILLIOZAT, 1964, p. 94).

No modelo da sociedade védica tradicional, os deveres rituais ou sociais que uma pessoa deve realizar são individuais e dependem da classe social (*varṇa*) a qual pertence (*brāhmaṇas*, *kṣatriya*, *vaiśya* ou *śūdra*), sua idade e sexo. Com relação aos *śūdras*, sua única obrigação é servir as outras classes. As três classes superiores tem como obrigações comuns o estudo dos textos sagrados, a realização dos sacrifícios individuais e a prática da generosidade. Os *brāhmaṇas*, classe sacerdotal devem ensinar os textos sagrados, realizar sacrifícios para o benefício de outros e receber oferendas. Os *kṣatriyas*, sendo a classe guerreira, mantém a ordem do território e o defende de inimigos. O governante geralmente é seu principal representante e possui seu *rājadharmā* (*dharma* real) específico. Aos *Vaiśyas* cabem as atividades de agricultura, comércio e artesanato. Podemos verificar que o *dharma* não é um conceito estanque, permitindo que algo que é considerado *dharma* para um indivíduo seja *adharmā* (contrário ao *dharma*) para outros e em certas circunstâncias emergenciais as regras podem ser suspensas permitindo que indivíduos de uma classe exerçam as tarefas de outra (ROCHER in. FLOOD, 2003, p. 104).

Em relação aos *puruṣārthas*, os *Vedas* tratam basicamente de *dharma* e *mokṣa*, e estes são a principal diferenciação existente entre o ser humano e os demais animais: a busca de uma existência de maior felicidade, já que o uso dos sentidos e o auto-sustento é realizado também pelos animais. A forma de conhecimento presente nos *Vedas* recebe a denominação de *śruti*, *śabda* ou *upadeśa*, o que significa que é um conhecimento transmitido pela palavra ou testemunho, sendo portanto uma instrução. Os *Vedas* são considerados um testemunho autorizado e detentores da verdade denominados *śruti* (o que é ouvido) e conseqüentemente a fonte última do conhecimento, o que a diferencia das outras fontes de conhecimento que foram surgindo posteriormente como as escolas filosóficas (*darśanas*) e as *Upavedas* que recebem a denominação de *smṛti* (o que é experimentado) e apresentam outras formas de se adquirir conhecimento além da tradição. Os *Vedas* são considerados como sem autoria (*apauruṣeya*), significando que não são conhecimentos atribuídos a nenhum ser especificamente, nem como uma criação humana isolada nem como uma revelação divina, valorizando-se assim de tal forma o conteúdo e a informação contida nos textos que estes se tornam independentes de qualquer subjetividade por trás deles (LOUNDO, 2012, p. 47). Não se tratam de livros concebidos como tal, mas representam a condensação de todo o entendimento a cerca da realidade vivida pelo homem védico na sua época em suas diversas esferas, representando-a e normatizando-a, e portanto: “o estudo dos *Vedas* deve envolver mais do que uma hermenêutica de textos mas sim uma hermenêutica de um evento.”

(HALBFASS, 1992, p. 4)<sup>5</sup>. Os textos estão em prosa, poesia e em forma de mantras, e eram transmitidos inicialmente apenas de forma oral antes de começarem a ser compilados. A fidelidade da informação que chegou até nós desta forma é excelente pela capacidade mnemônica desta transmissão oral e também por poder preservar não só as palavras em si como também as variações tonais de suas pronúncias, podendo esta transmissão ser comparada a uma espécie de gravação de áudio de 1500-500 a.C. (WITZEL in. FLOOD, 2003, p. 69). Os *Vedas* compartilham versos entre si mas não são textos homogêneos e apresentam diferenças no tempo e local de sua consolidação além de diferenças nas características daqueles que os transmitiam. Eram principalmente poetas e sacerdotes no caso do *Rgveda* enquanto eram médicos e mágicos no caso do *Atharvaveda* (STAAL, 2008, p.5), mas todas as quatro tradições podem ter suas composições divididas em duas partes principais: os *Brāhmaṇas* que tratam dos aspectos ritualísticos-religiosos e que contém os *mantras* ou hinos, cuja coleção se dá o nome de *Samhitā*; e os *Upaniṣads* que tratam dos aspectos filosóficos. Os textos ainda apresentam os *Āraṇyakas*, que são a transição do ritualismo dos *Brāhmaṇas* para a filosofia dos *Upaniṣads* (RADHAKRISHNAN, 2012, v. 1, p. 42). A palavra *Upaniṣad* significa ‘sentar aos pés’ e indica a forma como era repassado o conhecimento considerado secreto (*rahasya*), devendo então ser transmitido seletivamente. “Neles estão contidas as primeiras especulações filosóficas do pensamento indiano a respeito da constituição da natureza e do ser humano, sobre seu destino após a morte e sobre o funcionamento do *karma* e do ciclo de renascimento.”<sup>6</sup> (WITZEL in. FLOOD, 2003, p. 83). Contudo não eram estabelecidos dogmas a serem seguidos, mesmo porque os próprios textos admitiam a dificuldade de se responder a certas questões como quando *Yama* (divindade da morte) é questionado se o homem existe ou não após a morte e responde que esse assunto é de difícil entendimento e que até mesmo os deuses tem suas dúvidas a respeito (KATHA UPANIṢAD I. 1. 21 In. OLIVELLE, 1996).

A partir dos *Vedas* dois grupos principais de ciências surgiram: Os *Vedāngas* e os *Upavedas*. *Vedānga* (membro ou parte dos *Vedas*) é a denominação das ciências apendiculares dos *Vedas*, isto é, estão diretamente ligadas a eles e que cujas próprias existências se justificam para a correta execução das práticas preconizadas naqueles, sendo compostas pelas ciências do ritual (*Kalpa*), geometria (*śulba*), fonética (*śikṣā*), etimologia (*nirukta*), gramática (*vyākaraṇa*), prosódia (*chandās*) e a astrologia/astrologia (*jyotiṣā*) (STAAL, 2008, p. 261). O *Kalpasūtra* orienta a correta prática do ritual definindo quais

---

<sup>5</sup> Texto original em inglês.

<sup>6</sup> Texto original em inglês.

devem ser seus elementos constituintes, sequências a serem seguidas e mantras a serem entoados. A geometria possibilita a construção dos altares e locais das oferendas. A fonética, etimologia, gramática e prosódia permitem a recitação adequada dos mantras. As épocas consideradas auspiciosas para a execução dos rituais são definidas pela astrologia/astronomia (STAAL, 2008).

Diferentemente dos *Vedāngas*, os *Upavedas* (resultado ou consequência dos *Vedas*) são ciências que apesar de vinculadas aos *Vedas* não se ocupam especificamente dos aspectos ritualístico-religiosos ou soteriológicos destes, mas tratam também dos aspectos mais mundanos da vida, *kāma e artha*, sem deixar de considerar *mokṣa* e *dharma*. Neste grupo estão inclusas a ciência da guerra (*Dhanurveda*); o estudo da estética (*Gandharvaveda*) e suas formas de representação nas artes como a música, dança, poesia e escultura; a engenharia e arquitetura (*Shatapathyaveda*); a ciência que lida com a governança, administração pública, economia e política (*Arthasastra*); além do próprio *Āyurveda* (DASGUPTA, 1975).

A palavra *Āyurveda* é uma auto denominação já que não é encontrada anteriormente aos seus próprios textos seminais que são os compêndios *Caraka Samhitā*, *Suśuruta Samhitā* e o *Bhela Samhitā*. O *Caraka Samhitā* é considerado o livro especializado em clínica médica, o *Bhela Samhitā* é da mesma escola mas chegou incompleto aos dias atuais, e o *Suśuruta Samhitā* é considerado o livro especializado em cirurgia. Além da clínica médica (*Kāyacikitsā*) e da cirurgia (*śālāyāpahatṛka*), o *Āyurveda* já apresentava outras seis especializações na época de sua consolidação enquanto ciência, que são as relacionadas às doenças de cabeça e pescoço (*śālākya*), toxicologia (*viṣa-gara-vairodhika-prasamana*), pediatria (*kaumārabhr̥tya*), doenças causadas por espíritos (*bhūta-vidyā*), rejuvenescimento (*rasāyana*) e afrodisíacos (*vājikaraṇa*).

A posição que o *Āyurveda* ocupa em relação aos *Vedas* e *Upavedas* e sua consequente classificação e denominação não é unanimidade entre os autores desde a época da sua consolidação enquanto ciência no momento da escrita dos seus primeiros compêndios. No *Suśuruta Samhitā*, o *Āyurveda* é visto como membro (*Upāṅga*) do *Atharvaveda* (SUSURUTA, 2004, v.1 p. 7)<sup>7</sup>, classificação esta que é questionável devido ao grande tamanho daquele trabalho que não poderia ser considerado como um apêndice deste (DASGUPTA, 1975, p. 274). Já Vāgbhaṭa, médico de época posterior que escreveu o *Aṣṭāṅga Hr̥dayam*, e que juntamente com *Suśuruta Samhitā* e *Caraka Samhitā* formam o considerado ‘grande trio’ desta tradição (ROCHA, 2010, p. 67) classificava o *Āyurveda* como *Upaveda* do

<sup>7</sup> Sū. i. 6 - Utilizada a tradução em inglês.

*Atharvaveda*, ao passo que Dasgupta (1975, p. 274) cita o *Brahma-Vaivarta-Purāna* onde seria dito que o *Āyurveda* é o quinto *Veda*. A classificação de uma ciência como ‘o Quinto *Veda*’ não é incomum na Índia antiga e se dava como uma tentativa de valorização do conteúdo do conhecimento (informação verbal)<sup>8</sup>. O *Caraka Samhitā* se referencia aos *Vedas* porém coloca o *Āyurveda* não só como um *Veda* à parte, mas como o mais virtuoso deles: “O *Veda* relativo à vida (*āyus*) é o *Veda* mais virtuoso pois é dito que é bom para os homens em ambos os mundos(neste e no além deste).” (CS, 2008,v.1, p. 5)<sup>9</sup>, e isto é perfeitamente compreensível uma vez que a palavra ‘*Veda*’ tem como primeira definição simplesmente ‘conhecimento’, sem qualquer qualificação.

As práticas prescritas para cura de doenças nos *Vedas* se pautavam exclusivamente pela relação entre a percepção direta do que estava ocorrendo com o doente e a atuação do médico de acordo com o que era prescrito e considerado testemunho autorizado dos *Vedas*, sem desenvolver as categorias de conhecimento baseadas no discernimento dos constituintes da natureza e do ser humano ou em uma organização epistemológica sistematizada que foram sendo desenvolvidas com as escolas filosóficas (*darśanas*). Além disso, o *Āyurveda* não só incorporava conhecimento destas escolas filosóficas, como contribuía para o desenvolvimento das novas abordagens a respeito da realidade da vida do ser humano, sua relação com o meio ambiente e especificamente na repercussão desta em sua saúde. Com a escrita do *Caraka Samhitā* e dos outros tratados médicos de sua época estava marcada uma mudança de paradigma em relação à prática médica que passava de uma abordagem mágico-ritualística dos *Vedas* para uma abordagem empírico-racional, mas mantendo-se o respeito aos ensinamentos dos *Vedas*, principalmente ao *Atharvaveda*, e entendendo a sua própria mudança de abordagem em relação a prática médica ao defini-lo e o mantendo como referência: “ O *Atharvaveda* é o *Veda* que lida com a medicina através da prescrição de ritos apropriados, oferendas auspiciosas, oblações, expiações, jejuns e encantamentos para a promoção da vida.”(CS, 2008, v1, p.239)<sup>10</sup>. Esta referência do *Āyurveda* e das demais tradições do hinduísmo em relação aos *Vedas* não se trata de questões dogmáticas, ou no caso do *Āyurveda* de questões da prática médica em si, mas são a consideração de que os *Vedas* não só representam mas são em si mesmos uma realidade original, pelo menos no sentido linguístico, que permite o surgimento de uma pluralidade de manifestações enraizadas em seu

---

<sup>8</sup> Informação passada pelo Prof. Dilip Loundo na disciplina ‘Tradições religiosas do hinduísmo’ ministrada dentro do curso de mestrado em ciência da Religião da UFJF.

<sup>9</sup> Sū. i. 43 - Utilizada a tradução em inglês.

<sup>10</sup> Sū. xxx. 21 - Utilizada a tradução em inglês.

solo fértil. A relação com os *Vedas* está no entendimento de que o cumprimento das próprias obrigações promovem a ordem universal representada neles (HALBFASS, 1992).

Nos *Vedas*, mesmo quando se utilizava plantas que podem ter uma efetividade terapêutica per si, o efeito desejado só era considerado como atingível se as ações corretas fossem realizadas e as palavras certas ditas. Acreditava-se que as doenças eram causadas por uma desconformidade do doente em relação à *ṛta*, ocorrendo então a doença como uma forma de punição por parte de *Varuna* (deidade guardiã da norma) (FILLIOZAT, 1964) e uma invasão do corpo por entidades demoníacas, sendo as principais *yakṣma* e *takman* (ZYSK, 2009).

As doenças identificadas nos *Vedas* são basicamente sinais e sintomas como febre, dor pré-cordial, icterícia, edema, tosse, caquexia, ascite, lesões de pele, além dos traumas com suas fraturas e sangramentos (ZYSK, 2009), entidades estas que são percebidas diretamente sem a necessidade de existência de correlações sindrômicas ou racionalização para o estabelecimento de etiopatogenias. Já o conhecimento de anatomia nestes textos se referiam principalmente aos elementos externos do corpo e apenas alguns elementos internos são citados, como é o caso do coração, que era considerado a morada da alma (PRAŚNA UPANIṢAD III. 6. In. OLIVELLE, 1996), e a prioridade dada a alma em relação ao corpo é especulada como motivo para um não conhecimento aprofundado da anatomia interna do corpo humano no contexto dos *Upaniṣads* (BROWN, 1921, p. 8). Este conhecimento anatômico era adquirido principalmente pelo estudo de animais submetidos à sacrifício e demonstrava a percepção de similaridade entre o homem e outros animais, percepção esta que pode ser evidenciada nos *Brāhamaṇas* quando estes classificam o homem como *paśu* (animal) juntamente com cavalos, vacas, cabras e ovelhas, mas agrupamento este que, no entanto, não tirava do ser humano suas especificidades em relação as demais criaturas como por exemplo a bipedestação, a possibilidade de acesso aos textos sagrados e realização de rituais, a capacidade de influenciar o mundo e a peculiar associação do homem com *brahman*, o ser supremo (HALBFASS, 1992, p. 265).

Como ocorreu a transição do paradigma terapêutico mágico-ritualístico dos *Vedas* para o empírico-racional do *Āyurveda* na sociedade indiana e a velocidade desta mudança não é conhecido. A grande diferença na quantidade de informação de prática médica contida no *Caraka Saṁhitā* e *Suśruta Saṁhitā* em relação ao que está presente nos *Vedas* sugere uma solução de continuidade entre as duas tradições que levaria, na opinião de Jean Filliozat, a necessidade de uma tradição intermediária não conhecida até o momento (FILLIOZAT, 1964, p. 188). Zysk (2000) aborda este tema da transição da medicina praticada nos *Vedas* com o

*Āyurveda* considerando que existem dois pontos principais a serem vistos: o lugar do médico (*bhiṣaj*) na sociedade védica e a importância do contato deste com outras tradições, como as de ascetas heterodoxos. Segundo este autor, o médico gozava de uma posição intermediária na sociedade védica citando o *Ṛgveda* (9.112.1) onde o médico é colocado no meio de outras duas atividades, a de carpinteiro e a de sacerdote, e que o médico era visto como impuro citando as leis de Manu (*Manu smṛti*) que sugeriam que o médico não deveria participar do sacrifício. A comida após submetida ao ritual e consagrada é nomeada *prasāda*, mas a servida por um médico seria inadequada para o consumo, sendo assim de certa forma excluídos da ortodoxia brahmânica. Pode-se questionar que esta orientação de não receber comida de um médico não indicaria uma exclusão imotivada do ritual, mas uma questão de higiene, podendo ser usado como *dṛṣṭānta* (exemplo ilustrativo para o argumento) o desconforto de estar na fila de um ‘restaurante à quilo’ servindo a comida logo atrás de um cirurgião recém-saído do pronto socorro e ainda vestindo seu jaleco de trabalho.

A restrição aos médicos e suas exclusões da estrutura social brahmânica e das atividades religiosas implica que eles existiam marginais à sociedade, provavelmente organizados em seitas e percorrendo as áreas rurais, como indicado na frase “médicos itinerantes” (*cāraṇavaidya*), título de uma seção perdida do *Atharvaveda*. Eles ganhavam a vida administrando curas e aumentavam seus conhecimentos através da observação acurada e pela troca de informação médica com outros médicos que encontravam pelo caminho, com a tradição médica do *Āyurveda* encorajando intensamente as discussões e debates com outros médicos. Eles eram naturalmente indiferentes, se não antagônicos, à ortodoxia brahmânica devido sua exclusão, e seus conhecimentos especiais não eram, no período védico posterior, ainda aceitos por parte da tradição intelectual brahmânica (ZYSK, 2000, p.24)<sup>11</sup>.

A necessidade da existência de uma tradição intermediária oficialmente reconhecível entre o *Atharvaveda* e o *Āyurveda* conforme advoga Filliozat (1964, p.188), e da ruptura ou antagonismo desta tradição médica com a ortodoxia brahmânica (ZYSK, 2000), considerada por este autor necessária para justificar uma mudança de paradigma tão significativa como a de uma abordagem mágico-ritualística para uma empírico-racional em relação às doenças pode ser questionada citando a metáfora de Octavio Paz sobre o Hinduísmo

A religião hindu é um conglomerado de crenças e ritos; ainda que careça de missionários, são imensos seus poderes de assimilação. Não conhece a conversão no sentido cristão ou muçulmano, mas pratica com êxito a absorção. Como uma imensa jiboia metafísica, a religião hindu digere lenta e implacavelmente culturas, deuses, línguas e crenças estranhas (PAZ, 1997, p. 57).

---

<sup>11</sup> Texto original em inglês.

É possível então pensar em uma substituição gradual de uma abordagem por outra, pela própria aquisição também gradual de conhecimento médico surgido a partir do empirismo. Zysk (2000) credita estas aquisições principalmente na conta dos ascetas heterodoxos, atribuição esta bastante coerente uma vez que são citadas no *Caraka Samhitā* além da percepção ordinária (*laukika*) que é obtida através dos cinco sentidos disponíveis a todos, novas percepções extraordinárias (*alaukika*) como as seguintes: entrar no corpo de outro, conhecer a mente de outro, visão e audição sobrenaturais, memória sobre-humana e invisibilidade, que só são possíveis de se obter com a prática ascética de *yoga* (CS, 2008, v.1, p. 410)<sup>12</sup>. Porém, a grande capacidade de observação, concentração e contemplação destes ascetas estava no *Caraka Samhitā* em associação com as definições e a instituição de novas premissas constituídas a partir de outros meios de conhecimento considerados válidos, como a lógica, e uma cosmogonia desenvolvidos juntamente com outras escolas filosóficas relacionadas aos *Vedas*. Essas formas de abordagem a respeito da saúde do ser humano que associavam um conhecimento empírico minucioso com uma estrutura de raciocínio lógico provavelmente foram se mostrando mais eficientes na abordagem imediata da saúde sem necessariamente precisar contradizer os ensinamentos dos *Vedas* que têm como principal tarefa o ensinamento e manutenção do *dharma* que acaba por produzir ‘sementes’ durante o ritual que apresentam a potência de algo (*apūrva*) e que não podem ainda ser percebidas (*adr̥ṣṭa*). Por isso mesmo o *Caraka Samhitā* coloca que o *Āyurveda* é o mais virtuoso dos *Vedas*, uma vez que é virtuoso para o homem já neste mundo e não só no além deste.

Ainda em relação ao *Atharvaveda*, este é tido como um conjunto de conhecimento reconhecido como *Veda* apenas posteriormente aos outros três, provavelmente no início de nossa era (STAAL, 2008).

Evidências da mitologia médica do *Atharvaveda* sugerem um esforço consciente dos sábios desta tradição para combinar aspectos das tradições sacerdotal e médica, talvez para autorizar esta última em uma sociedade dominada pela primeira e fazer com que os curandeiros se equivalessem aos sacerdotes sacrificantes pelo menos na área do ritual médico (ZYSK, 2000, p. 17).<sup>13</sup>

Os três primeiros *Samhitās* não são a origem do conhecimento médico nem o início da tradição do *Āyurveda*, mas representam sim a condensação de um conhecimento que já estava difundido pelo grande componente de oralidade existente na cultura indiana, sendo revelado no próprio texto do *Caraka Samhitā* que já existiam outros tratados de medicina disponíveis e

<sup>12</sup> Śā. i. 140-141 - Utilizada a tradução em inglês.

<sup>13</sup> Texto original em inglês.

que este tratado não representava em si mesmo nenhuma novidade (CS, 2008,v.1, p. 5)<sup>14</sup>. Além disso, mesmo sendo raro e de papel pouco significativo, é encontrado no *Caraka Samhitā* indicação para utilização de mantras, e no caso dos *Vedas*, mesmo com a crença de que o importante no processo de cura eram as ações e palavras corretas, pelo menos sessenta espécies de plantas já eram citadas (ZYSK , 2009, p. 257), além do uso do mel e do *ghee* (manteiga clarificada), alimentos importantes na prática do *Āyurveda* até os dias de hoje. Isto permite inferir que não existe uma completa ruptura entre os dois tipos de prática, mas sim uma consolidação da prática do *Āyurveda*. Dois exemplos que podem ser dados nesta questão da transição-interação e/ou complementação das atividades mágico-ritualístico dos *Vedas* e as empírico-rationais predominantes no *Āyurveda* são a descrição do tratamento para fratura exposta contida no *Atharvaveda*, que é em resumo uma orientação sobre o correto alinhamento da fratura e dos tecidos (medula, osso, músculo, pele e pelos), além do cuidados com a ferida, utilizando-se plantas para auxiliar a cura ( STALL, 2008, p.137; ZYSK, 2000, p. 74), e no caso do tratamento de aborto retido<sup>15</sup> no *Caraka Samhitā*, onde: “alguns sugerem realizar medidas iguais às utilizadas para a expulsão da placenta , outros recomendam a recitação de mantras prescritos pelo *Atharvaveda* enquanto outros advogam que ele seja extraído por um cirurgião experiente.” (CS, 2008, v.1 p. 472)<sup>16</sup>.

Independentemente de como é feita esta classificação de surgimento e filiação do *Āyurveda*, a relação visceral do *Caraka Samhitā* com os *Vedas*, e com o que posteriormente foi se estabelecendo e sendo entendido como hinduísmo, é demonstrada logo no primeiro *sūtra* após as saudações aos deuses que transmitiram o conhecimento médico aos homens e aos sábios presentes: “A ausência de doença é o melhor início para *kāma*, *artha*, *dharma* e *mokṣa*.” (CS, 2008,v.1, p. 4).<sup>17</sup> Portanto, vemos que o primeiro objetivo do *Āyurveda* colocado no *Caraka Samhitā* é facilitar a condução da vida humana em acordo com o que é prescrito nos *Vedas*, isto é, servir de instrumento para a realização das destinações humanas.

---

<sup>14</sup> Sū. i. 32-33 - Utilizada a tradução em inglês.

<sup>15</sup> É a situação onde o feto morre e não é expulso pelo corpo da mãe, permanecendo no útero.

<sup>16</sup> Śā. viii. 31 - Utilizada a tradução em inglês.

<sup>17</sup> Sū. i. 15 – Tradução do sânscrito.

## 1.2 A ciência médica do *Āyurveda* enquanto *Upaveda*: origens, disciplinas e literaturas

A classificação do *Āyurveda* enquanto *Upaveda* é coerente já que se trata de uma ciência com objetivo específico e que aceita além da própria autoridade dos *Vedas*, a visão da existência cíclica do mundo, a doutrina do *karma* e do renascimento, a importância do respeito ao *dharma* e a soteriologia da libertação final (*mokśa*). Entretanto, sua circunscrição não se limita apenas a estes dois domínios e considera também a importância da fruição dos prazeres do sentidos (*kāma*) e o trabalho e conforto material (*artha*). Isso independe do que tenha se sido absorvido de técnicas e conceitos de tradições não védicas, como o *Tantra* e os ascetas heterodoxos, além do que foi sendo absorvido de outras culturas com as quais teve contato com o passar do tempo, fato que acontece até os dias de hoje. É característica da ortodoxia brahmânica a convivência com práticas heterodoxas<sup>18</sup>. Por isso, apesar das partes mais pragmáticas do *Āyurveda* como diagnóstico e tratamento não apresentarem a um primeiro olhar qualquer relação com os *Vedas*, seu embasamento filosófico é coerente tanto com os *Upaniṣads*, cujo conjunto recebe o nome de *Vedānta* (final dos *Vedas*), como recebe influências e influencia mutuamente outras escolas filosóficas (*darśana*) contemporâneas que consideravam os *Vedas* como autoridade (*astika darśana*) como o *Yoga darśana*, o *Sāṃkhya*, o *Nyāya*, o *Vaiśeṣika* e o *Mīmāṃsā*. Conforme coloca Nakamura (1990, p.323), dos vários campos das ciências naturais da Índia, a medicina é a que apresenta a ligação mais íntima com a filosofia. Sumariamente, o *Yoga* lida com *mokśa* pelo controle das oscilações da mente, o *Mīmāṃsā* trata da hermenêutica dos *Vedas* possibilitando sua leitura correta, o *Vaiśeṣika* observa e classifica o mundo de maneira atomista, o *Nyāya* fundamenta a lógica e o *Sāṃkhya* apresenta uma cosmogonia surgida a partir de uma consciência imaterial (RADHAKRISHNAM, 2012, v.2).

A questão filosófica fundamental sobre o ‘ser essencial’ do homem, o que pode ser percebido dele e as contradições e paradoxos em relação ao que é relatado na tradição com o que é perceptível ou razoável, é colocado no *Caraka Saṃhitā* no início da quarta seção, *Śārīrasthānam* (seção do corpo), quando *Agniveśa* faz vários questionamentos ao mestre *Ātreya*.

Agora, devo expor em quantas partes é formado o corpo do ser humano, como declarado pelo senhor *Ātreya*.

Oh sábio! Quais são os tipos de ser (*puruṣa*) de acordo com a divisão dos seus constituintes essenciais? Como ele é causa e quais são suas causas? Ele

<sup>18</sup> Informação passada pelo Prof. Dilip Loundo na disciplina ‘Tradições religiosas do hinduísmo’ ministrada dentro do curso de mestrado em ciência da Religião da UFJF

é conhecedor ou ignorante? Como o sábio distingue o que é permanente do que é impermanente naquilo que é percebido? E como distingue o que é da natureza própria (substrato) do ser humano do que é sua alteração (modos de aparecer)? Os conhecedores da alma (*ātma*) a descrevem como inativa, independente, onipresente, totipotente, holopervasiva, conhecedora e testemunha. Oh Senhor! Como é evidenciada ação no inativo? Como pode ser independente se é nascido de uma fonte (útero) não escolhida? Se totipotente, como não pode evitar ser atacado por inimigos? Como pode haver multiplicidade de sensações em quem é onipresente e como ele não sabe disso? Se a tudo permeia, porque ele não vê algo que está obstruído pela presença de uma montanha ou uma parede? A dúvida é: Quem vem primeiro, o conhecedor ou o que é conhecido? Na ausência anterior de um corpo a ser conhecido não é apropriado pensar em um conhecedor. E no caso do corpo ser anterior, o conhecedor não é eterno. Quando não há outro agente, de quem ele é testemunha? Como aquele que não sofre mudanças pode ser afetado? Agora senhor, dos três, qual sofrimento do sofredor a medicina cura: o do passado, o do presente ou o do futuro? Esta é a dúvida: O passado não vem mais; O futuro não existe ainda; E também não se consegue localizar o presente. Qual a causa das afecções? O que é dito sobre seus fundamentos? Onde todas estas afecções podem ser controladas? Quais os sinais que podem ser alcançados daquele que é único, calmo, essência de tudo, onisciente, desapegado e liberto? Então o melhor dos sábios e calmo ser Punarvasu respondeu adequadamente a tudo (CS, 2008,v.1, p. 397)<sup>19</sup>.

A primeira resposta do sábio *Ātreya* esclarece sobre o que pode ser ‘*puruṣa*’ : “O agregado dos cinco elementos ( terra, água, fogo, ar e espaço) mais a consciência (*cetanā*) como sexto elemento é *puruṣa*. A consciência sozinha também é conhecida por *puruṣa*” (CS, 2008,v.1, p. 398)<sup>20</sup>. Dos três termos, *ātman*, *brahman* e *puruṣa*, que apresentam e representam variações e intercambialções de significados e qualidades referentes, em última instância, a uma existência entendida como unidade consciente não necessariamente restrita a tempo e espaço, *puruṣa* é o que apresenta maior variação de significado, sendo principalmente ‘ser humano’ ou ‘pessoa’ no *Caraka Saṁhitā*: “*Puruṣa* é formado pelo corpo, mente e alma que formam o tripé onde a vida se apoia.” (CS, 2008, v.1, p.6)<sup>21</sup>, mas reconhecendo o seu significado de ‘consciência pura’ contido nas escolas *Sāṁkhya* e *Yoga*, que é independente da matéria ou de qualquer outro aspecto na natureza (*prakṛti*), sendo apenas seu espectador (*sākṣi*).

O significado de *ātman* nos extratos mais antigos do *Rgveda* era o de alento ou sopro vital e com o tempo foi se estabelecendo o seu significado de ‘alma’ ou ‘o ser’, ficando o alento vital denominado por *prāṇa*, mas que mantinham relação íntima: “Este *prāṇa* nasce do *ātman* e assim como a sombra é moldada pelo corpo , o *prāṇa* é moldado pelo *ātman* e

<sup>19</sup> Śā. i. 1-15 – Os *sūtras* traduzidos com o original em devanāgarī e transliteração estão no apêndice.

<sup>20</sup> Śā. i. 16 – Tradução do sânscrito.

<sup>21</sup> Sū. i .46 - Tradução do sânscrito.

através da atividade da mente ele penetra neste corpo.”(PRAṢNA UPANIṢAD III. 3 In. OLIVELLE, 1996). *Ātman* é infinito e eterno, portanto não foi criado e nem tem sua existência dependente de uma vontade divina. É isento de anormalidades e não pode ser maculado nem pode ser percebido por aquilo que é perecível, sendo então imanifesto à pessoa: “*Ātman* é menor do que o mínimo e maior do que o máximo e está oculto no coração dos seres vivos.” (KATĪHA UPANIṢAD I. 2. 20 In. OLIVELLE, 1996) sendo dito que não pode ser entendido através do estudo dos Vedas, nem pelo intelecto, nem mesmo com muita erudição (MUNDAKA UPANIṢAD III. 2. 3. In. OLIVELLE, 1996).

*Brahman* é o todo, infinito, eterno e absoluto. Não se trata de uma realidade transcendente, mas sim imanente: “De onde todas as coisas nascem, onde uma vez nascidas elas vivem, e onde elas vão após suas mortes, isto é *brahman*.” (TAITTIRĪYA UPANIṢAD III.3. In. OLIVELLE, 1996). Na busca humana no que tange o conhecimento da realidade absoluta e suas características de infinitude e eternidade, *ātman* e *brahman* representam respectivamente a subjetividade e a objetividade do absoluto, sendo em última instância idênticas.

O entendimento de que o poder supremo através do qual tudo é trazido à existência é uno com o mais íntimo que existe no coração de cada homem e a consciência desta identidade da alma individual com a ‘grande alma’ é a essência da verdadeira vida espiritual, concluindo-se desta forma a cerca da ineficácia dos rituais no que tange os assuntos de salvação (*mokṣa*) (RADHAKRISNAN, 2012, v. 1 p. 114)<sup>22</sup>.

A cosmogonia com a formação de toda natureza (*prakṛti*), o homem incluído, é abordada principalmente pela escola filosófica *Sāṃkhya* que considera que tudo é formado a partir da combinação de três princípios fundamentais (*guṇas*) que são *sattva* ( luminosidade, sabedoria, leveza); *tamas* (inércia, passividade, obscuridade) e *rajas* (movimento, paixão, transformação), sendo que as diferenças existentes entre tudo o que há no mundo são decorrentes da proporção em que estão presentes cada um destes princípios que são de natureza sutil e imperceptíveis diretamente, mas que têm suas existências conhecidas através de inferência a partir da observação da manifestação dos resultados de suas interações (SARASWATI, 2008, p. 29).

A *prakṛti* apresenta vinte e quatro estágios de existência. Enquanto os três *guṇas* estão em perfeito equilíbrio, a *prakṛti* mantém-se imanifesta. O mundo inicia sua manifestação através de *mahat* ou *buddhi*, que é a suprema inteligência e que tem a capacidade de refletir a consciência pura (*puruṣa*), mas esta reflexão está, no entanto, condicionada por sua natureza

---

<sup>22</sup> Texto original em inglês

mutável e dependente dos *guṇas*. A partir de *buddhi* surge *ahamkāra*, que é a percepção de individualidade destacada do restante, o ego, individualidade esta que pode ser vista nos objetos, sentidos, e nos elementos constituintes destes. A partir de *ahamkāra*, surge a mente (*manas*), que organiza tanto as informações adquiridas através dos sentidos quanto os processos de ação a serem executados. Os cinco órgãos de sentido (*jñānendriyas*) são os olhos, pele, língua, ouvido e nariz; os cinco órgãos de ação (*karmendriyas*): mãos, pés, órgãos de excreção, órgãos sexuais e aparelho fonador; os cinco elementos materiais (elementos-*mahābhūtas*): o espaço, ar, fogo, água e terra; e os *tanmātras*, que representam as essências dos cinco elementos são: som, textura, forma, cheiro e sabor (RADHAKRISHNAN, 2012, v. 2; SARASWATI, 2008). A consciência pura (*puruṣa*) assiste impassível às manifestações da natureza (*prakṛti*). Enquanto *puruṣa* é ciente e sujeito do conhecimento, permanecendo inativo e estando além dos três *guṇas*, sendo imutável e livre de todas as causas e consequências, a *prakṛti* é não-ciente, ativa, está em constante mudança, é composta pelos três *guṇas*, sendo o objeto do conhecimento. As mesmas qualidades atribuídas a *puruṣa* são atribuídas a *ātman*, sendo neste contexto consideradas palavras diferentes para um mesmo conceito (SARASWATI, 2008).

Os processos epistemológicos são o principal objeto de estudo da escola filosófica *Nyāya* que se utiliza das classificações ontológicas atomísticas da escola filosófica *Vaiśeṣika* em sua especialização em lógica e no estudo dos processos válidos para a aquisição de conhecimento: “Apesar de ser conhecida como a escola da lógica, apresenta uma epistemologia completa combinando discussões de psicologia e lógica, metafísica e teologia.” (RADHAKRISHNAN, 2012, v. 2, p. 32)<sup>23</sup>. O *Nyāya* considera que todo conhecimento implica em quatro condições: O sujeito (*pramātr*), onde ocorre o processo de cognição, o objeto (*prameya*), para onde o processo de cognição é direcionado, o resultado cognitivo (*pramiti*) e os meios utilizados para esta cognição (*pramāṇas*), sendo esta última a condição que define a validade ou não do conhecimento adquirido pela interação dos três primeiros fatores e é o principal escopo desta escola filosófica. O estudo da realidade é dividido em dezesseis categorias (*padārthas*), que são como caminhos a se trilhar para a adequada execução do trabalho que objetiva a construção de um conhecimento sólido destruindo possíveis erros. As duas principais categorias (*padārthas*) são as fontes de conhecimento válido (*pramāṇas*), e os objetos do conhecimento (*prameya*), sendo que as demais tratam dos

---

<sup>23</sup> Texto original em inglês

componentes e regras específicas da dialética como a resolução de dúvidas e falácias, o uso de contra-argumentos e do modo como se estabelecem as conclusões (BILIMORIA, 2012b).

Os objetos (*prameya*) que podem ser conhecidos são as substâncias (*dravya*), as qualidades ou características (*guṇa*), inerência (*samavāya*), a ação (*karma*), a generalidade ou similaridade (*sāmānya*), e a particularidade ou diferença (*viśeṣa*). As substâncias (*dravya*), reduzidas a suas constituições elementares, se apresentam como: espaço (vazio - *ākāśa*), ar (*vāyu*), fogo (*tejas*), água (*āpas*), terra (*prthivi*), alma, mente, tempo e espaço (lugar- *diś*). A palavra ‘espaço’ geralmente é usada para traduzir duas substâncias que representam conceitos diferentes, a primeira, *ākāśa*, é o elemento (*bhūta*) espaço, o vazio ou o espaço interno existente em algum objeto em questão, o segundo, *diś*, local, direção ou ambiente externo onde se localiza o objeto em questão. O espaço (*ākāśa*) juntamente com ar (*vāyu*), fogo (*tejas*), água (*āpas*) e terra (*prthivi*) são os cinco elementos (*mahābhūtas*) que com suas infinitas combinações formam o mundo material. A mente (*manas*) é responsável pela produção do conhecimento quando em contato com os órgãos dos sentidos, objetos de sentidos e a alma. A informação que é recebida pela mente em conjunto com os órgãos dos sentidos é analisada por ela e encaminhada para o intelecto (*buddhi*) que produz o conhecimento decisivo e estável (BILIMORIA, 2012a; RADHAKRISNAN, 2012, v. 2 cap. II e III).

As características e qualidades (*guṇa*) que os objetos podem apresentar são várias e dependem da natureza do objeto. As qualidades dos objetos dos sentidos são o som, a textura, a forma, o sabor e o odor. Dos cinco elementos (*mahābhūtas*) são enumeradas vinte qualidades que formam dez pares de opostos: frio-quente; liso-áspero; úmido-seco; macio-duro; pesado-leve; agudo-obtuso; denso-diluído; ativo-passivo; sutil-grosseiro; nítido-opaco. A mente pode ‘operar no modo’ de estagnação e ignorância (*tamas*), de atividade descontrolada (*rajas*) ou no modo de paz e sabedoria (*sattva*). O estado do ser pode apresentar características de sofrimento (*duḥkha*), prazer (*sukha*), desejo (*icchā*), aversão (*dveśa*), motivação (*prayatna*) e conhecimento (*buddhi*). Inerência (*samavāya*) é a ligação constante e eterna entre substância e sua qualidade, não existindo substância destituída de qualidade. A ação (*karma*) é independente de qualquer outro fator, compreendendo tanto o ato quanto sua inevitável consequência. As substâncias ainda apresentam a possibilidade de serem identificadas pela semelhança ou uniformidade com as outras de sua classe (*sāmānya*) ou serem identificadas por alguma particularidade ou diferença (*viśeṣa*) (BILIMORIA, 2012a; RADHAKRISNAN, 2012, v. 2 cap. II e III).

As *pramāṇas* objetivam diferenciar o que é real e verdadeiro (*sat*) do que é ilusão e falso (*asat*) e não só não se excluem como podem ser sobrepostas fazendo com que um

mesmo objeto possa ser conhecido em seus diferentes aspectos. O testemunho autorizado (*āptopadeśa*) corresponde basicamente aos *Vedas*, a percepção (*pratyakṣa*) é o conhecimento adquirido pelos cinco sentidos e a lógica (*yukti*) consiste na aquisição de conhecimento através de silogismos. O silogismo é o conhecimento produzido pela combinação de mais de um fator causal e assim como Aristóteles na Grécia, Gautama (escritor do *Nyāya Sūtra*) sistematizou o raciocínio lógico no intuito de se conseguir diferenciar o verdadeiro do falso (RADHAKRISNAN, 2012, v. 2, p.19). Porém, diferentemente do silogismo aristotélico que possui basicamente três componentes onde se estabelece uma proposição a partir de duas premissas, o silogismo do *Nyāya* e do *Āyurveda* possuem cinco componentes: a proposição que deve ser provada (*pratijñā*), a razão ou motivo do conhecimento (*hetu*), o exemplo (*udāharaṇa* ou *dr̥ṣṭānta*), sua correlação e aplicação ao caso específico (*upanaya*), e a conclusão (*nigamana*). Um exemplo clássico de silogismo que pode ilustrar esta diferença é a relação entre a inferência da existência de fogo pela presença perceptível de fumaça. No silogismo aristotélico veríamos: há fumaça na montanha (termo menor) , onde há fumaça há fogo (termo maior), logo há fogo na montanha (proposição). No silogismo do *Nyāya* e do *Āyurveda* seria proposto que a montanha está queimando pois há fumaça na montanha e, *assim como vemos na cozinha que a fumaça sempre está acompanhada do fogo*, onde há fumaça há fogo, logo, a montanha está queimando. O exemplo ilustrativo (*dr̥ṣṭānta* ou *udāharaṇa*) estacado em itálico e sua correlação com a proposição (*upanaya*) representam a principal diferença entre este silogismo e o silogismo aristotélico. A palavra *dr̥ṣṭānta* provém da raiz do verbo ‘ver’ (*dr̥ṣ*) e é este o exato objetivo do termo, ativar uma memória visual de algo corriqueiro da vida do interlocutor, ou mesmo criá-la, e como instrumento pedagógico permitir o surgimento do entendimento tanto no instruído quanto no tolo (CS, 2008.v.1,p.361)<sup>24</sup>.

Além das *pramāṇas* e *prameyas*, todas as fases da dialética, sua estruturação, regulação e conclusão, são assuntos descritos principalmente no capítulo 8 da seção *Vimānasthānam*, sendo que Dasgupta (1975, p. 273) levanta a possibilidade de que a medicina talvez tenha sido a origem das especulações lógicas subsequentemente codificadas no *Nyāya sūtra*, uma vez que sua dialética complexa é parte importante do próprio texto, sendo incentivada como forma de aprendizagem além dos próprios atos de estudar e ensinar (CS, 2008,v.1, p. 351)<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Vi. viii. 34 - Utilizada a tradução em inglês.

<sup>25</sup> Vi. viii. 6 - Utilizada a tradução em inglês.

A discussão com especialistas permite a busca e o avanço do conhecimento, promove destreza, aumenta a capacidade oratória, gera fama, remove as dúvidas sobre as escrituras, se houver, e repetindo os tópicos, cria confiança nos casos onde não há dúvidas além de gerar novas ideias até então desconhecidas (CS, 2008.v1, p.356)<sup>26</sup>.

O campo de batalha onde ocorre o debate varia e a postura do médico na discussão deve variar de acordo com cada situação específica. Os debates podem ser tanto amigáveis quanto hostis, com um oponente que pode ser inferior, igual ou superior em termos de conhecimento, e a congregação onde ocorre o debate pode ser especialista ou leiga e ainda se comportar de forma amigável, neutra ou prejudicial. Um médico deve já no início do debate arguir o oponente sobre oito tópicos – o tratado (*tantra*), a seção (*sthāna*), o capítulo (*adhyāya*), o tópico (*praśna*) e seus respectivos assuntos, o que corresponde exatamente ao modo como é dividido e apresentado o texto *Caraka Samhitā*. Os oito tópicos devem ser colocados logo no início do debate para testar a inferioridade ou superioridade do debatedor, uma vez que normalmente os tolos são arrogantes e falastrões e os debates com estes devem ser evitados.

Ao serem testados, os debatedores inaptos que através de sua oratória estabelecem autoridade entre os tolos expõem sua face real diante de uma autoridade verdadeira. Alguns animais no meio de outros mais fracos agem como lobos mas encontrando um lobo de verdade voltam para sua posição natural (CS,2008, v.1, p.246)<sup>27</sup>.

Quando os debatedores chegam a conclusão sobre determinado assunto se estabelece uma teoria (*siddhānta*) que pode ser de quatro tipos: (i) Teoria universal, que é aceita por todas as escolas como a existência de doenças, existência de causas e a possibilidade de tratamentos com remédios; (ii) Teoria restrita, quando há diferenças na opinião entre escolas, uma escola acredita na existência de cinco sentidos e outra em seis; (iii) Teoria deduzida, quando não é possível a confirmação diretamente como é o caso dos resultados da ação (*karma*), a existência de outros mundos e da libertação espiritual (*mokṣa*); (iv) Teoria hipotética, que é utilizada apenas temporariamente durante o debate, seria uma pressuposição. As palavras (*śabda*) são divididas nas quais apresentam significados que podem ser observados diretamente pelos sentidos (*dr̥ṣṭārtha*) e as que são imperceptíveis (*adr̥ṣṭārtha*) como é o caso de '*mokṣa*'. Podem ainda serem consistentes (*satya*) que também significa verdade ou inconsistentes (*anṛta*). O debate é considerado desonesto (*chala*) quando se faz uso de jogo de palavras no qual estas são usadas com significado ambíguo ou sem significado algum.

<sup>26</sup> Vi.viii.15 - Utilizada a tradução em inglês.

<sup>27</sup> Sū. xxx.75 - Utilizada a tradução em inglês.

Quando o médico não entende algo, mesmo após ter sido explicado três vezes em uma assembleia de estudiosos, quando questiona quando não é pertinente ou quando não questiona quando pertinente, há motivo para ser considerado derrotado no debate (*nigrahasthāna*). Além desse motivos, ele pode ser considerado derrotado quando: apresenta falácias (*ahetu*) em seu argumento, muda sua proposição ao ser questionado (*pratijñāhāni*), admite o argumento contrário (*abhyanujñā*), não apresenta seus argumentos no momento oportuno (*atītakāla*), apresenta argumentos com defeitos sintáticos (*vākyadoṣa*), usa causas imperfeitas (*hetvantara*) ou argumentos irrelevantes à discussão (*arthāntara*). O resultado do debate deve ser registrado diferenciando-se o que foi considerado válido do que não foi, por ter sido este o argumento derrotado, e esta é uma características importante nos registros dos debates, não apenas as opiniões que vencem, ou que presumivelmente vencem o debate são registradas, mas também os outros pontos de vistas são apresentados e registrados permitindo acompanhar o processo de produção de uma teoria com seus defensores e argumentos assim como seus opositores e contra-argumentos.

É importante ficar claro que as influências mútuas entre as escolas filosóficas citadas e o *Āyurveda* não apresentam delimitações exatas nem de fronteiras nem de direção. Dasgupta (1975) considera que o pensamento da escola *Sāṃkhya* é utilizado principalmente no *Suśruta Saṃhitā* e que o *Caraka Saṃhitā* é mais próximo do pensamento *Nyāya-Vaiśeṣika*, levantando inclusive a possibilidade de que o capítulo um da seção *Śārīrasthānam*, que é considerado por ele relacionado ao *Sāṃkhya*, tenha sido acrescentado posteriormente ao livro a partir de outro tratado. Antonella Comba apresenta as relações deste mesmo capítulo com a escola *Vaiśeṣika*, mas consciente da impossibilidade de uma delimitação exata sobre ‘o que é de quem’, quando coloca que os pilares da doutrina *Vaiśeṣika* são geralmente apresentados lado a lado com as doutrinas de outros sistemas e cita o exemplo da palavra *buddhi* que considera ter o significado semelhante ao do ponto de vista da escola *Sāṃkhya* em quatro passagens, em duas ser indubitavelmente relacionado ao ponto de vista da escola *Vaiśeṣika*, e que em duas passagens é ambíguo, mas mais relacionado à escola *Vaiśeṣika* do que ao *Sāṃkhya* (COMBA In. MEULENBELD e WUJASTYK (ed.), 2001, p.48). O mais antigo e mais popular texto conhecido da escola *Sāṃkhya* é o *Sāṃkhya Kārikā* de *Īśvarakṛṣṇa* e conforme Radhakrishnan comenta: “Pelo próprio nome, é claro que não é o primeiro trabalho desta escolar.” (RADHAKRISHNAN, 2012, v.2, p.232)<sup>28</sup>, tendo a própria palavra ‘*sāṃkhya*’

---

<sup>28</sup> Texto em inglês

o significado primeiro de ‘discernimento’ e são estas escolas anteriores é que devem ter se relacionado com o *Āyurveda* antes mesmo de suas próprias consolidações históricas.

Nas tradições e ciências indianas clássicas, além dos texto original (*mūla*) da tradição, neste caso o *Caraka Samhitā*, existe toda uma cultura de comentários que se segue ao texto fonte e que visa extrair deste o conhecimento que se encontra de certa forma compactado em seus *sūtras*. A transmissão do conhecimento iniciou-se de forma oral e era desejado como já exposto no próprio texto que o médico soubesse o tratado de cor, portanto o texto possui um componente mnemônico importante. Soma-se a isto a própria estrutura do sânscrito que permite através de suas regras de articulação (*sandhi*) um agrupamento de ideias que formam compostos de palavras que precisam ser desmembrados para a sua análise. A posterior transmissão do texto através de manuscritos não precisava ser realizada por médicos, podendo ser feita por copistas profissionais que não entendiam do assunto copiado (PECCHIA, 2009). Os comentários serviam então como uma leitura qualificada do texto original, descompactando o conhecimento contido nos *sūtras*. Em relação ao *Caraka Samhitā*, Sharma (CS, 2008) cita 23 comentários enquanto Jean Meulenbeld citado por Zysk (2009b) aponta para a existência de pelo menos 62 comentários. Estes textos com comentários foram escritos durante vários séculos, desde o período medieval até a época moderna, sendo que a maioria destes comentários se apresenta em fragmentos e não abordam todo o texto do *Caraka Samhitā*. Dentre os principais comentários estão o *Nirantarapadavyākhyā* de *Jejjata*, escrito no entre os séculos VII e IX, o *Āyurvedadīpikā* de *Cakrapāṇidata*, escrito no século XI, o *Jalpakaḥpataru* de *Gaṅgādhara* escrito no século XIX e o *Carakopaskāra* de *Yogingranātha* escrito no início do século XX (CS, 2008; ZYSK, 2009b).

Além do próprio processo interno de reciclagem da tradição, o *Āyurveda* manteve a característica dialógica da formação na sua auto manutenção até o tempo presente com troca de informações com outras culturas durante sua evolução histórica. A coincidência temporal entre a consolidação do *Āyurveda* e os trabalhos dos filósofos gregos clássicos levanta a questão sobre uma simples coincidência ou a existência de influência e em qual sentido esta se daria. Filliozat (1964) traça paralelos com os trabalhos de Hipócrates e o *Timeus* de Platão, citando os elementos básicos da natureza (terra, fogo, ar, água), a teoria pneumática, a teoria dos humores, mas que também não se encaixam perfeitamente, sendo três humores no *Āyurveda* e quatro nos escritos gregos, e conclui que não existia um contato direto entre as duas tradições. Acredita que se deve considerar uma possível influência indiana anterior, ainda em Pitágoras. “O modo de viver filosófico é o único a oferecer alguma esperança de superar os acasos da existência, propiciando uma fuga à roda do destino. Pois, segundo os

pitagóricos, a alma é sujeita a uma série de transmigrações” (RUSSELL, 2001, p.25). Varier (2005) coloca que os juramentos que os estudantes ayurvédicos pronunciavam eram similares ao juramento de Hipócrates.

O primeiro grande diálogo do *Āyurveda* foi com o budismo. No trabalho de Zysk (2000) são discutidas várias características da medicina praticada entre os budistas que acabaram por ter influência mútua com o *Āyurveda*. Sem discutir questões de ordem técnica, duas contribuições do budismo ficam claras para a difusão da prática de medicina como um todo no território indiano: em primeiro lugar estão as próprias características dos mosteiros budistas e suas consecutivas comunidades formadas próximos às vias de transporte. Os monges eram responsáveis pelos cuidados relativos à saúde uns dos outros e com o tempo foram se tornando também responsáveis pelo cuidado com a saúde dos membros leigos da comunidade (ZYSK, 2000). Como nestas comunidades existiam tanto moradores fixos quanto temporários, elas permitiam um misto de frequente troca de informação de várias fontes com a concomitante possibilidade de fixação do conhecimento em alguns lugares, servindo de certa forma como um meio termo entre as comunidades bramânicas fixas e os ‘médicos itinerantes’. Outro fator facilitador para a difusão da medicina ocorreu no período do imperador Aśoka (sec. III a.C.) que adotou a filosofia budista e promoveu uma expansão conjunta desta com a medicina por todo o seu território, determinação esta que está gravada em sua segunda pedra (ZYSK, 2000, p. 44). Outros exemplos de aquisições do *Āyurveda* que ocorreram durante o contato com outras racionalidades médicas são o exame do pulso radial aprendido da medicina *Unani* e o aumento do conhecimento anatômico e a institucionalização do ensino adquiridos do contato com médicos europeus. O número de especialidades do *Āyurveda* aumentou nestes séculos de oito para dezesseis e atualmente a tradição do *Āyurveda* dialoga com a medicina baseada em evidências com uma produção científica que visa demonstrar através de instrumentos da medicina ocidental como se dá o funcionamento do *Āyurveda*. Um exemplo é o artigo que demonstra a associação do biotipo *pitta* (que pelo *Āyurveda* possui um metabolismo mais rápido) com a maior expressão do gene CYP2C19 que se relaciona com o metabolismo hepático (GHODKE, 2011).

### 1.3 - A tradição fundacional do *Caraka Samhitā*: estrutura, conteúdo e estilo

O *Caraka Samhitā*, compêndio de Caraka, é na verdade um tratado escrito por Agniveśa e que foi trabalhado em época posterior por Caraka, recebendo ainda uma revisão de Dṛḍhabala. As datas destes três eventos, assim como acontece com outros textos antigos indianos, são de difícil determinação, chegando a séculos de diferença entre as referidas pelos diversos autores e isto se deve principalmente a uma constante repetição e uso de nomes de antigos sábios como forma de validar o conhecimento além do acréscimo de novas passagens ao texto já existente (VARIER, 2005). Apenas com o intuito de situar o leitor utilizo a cronologia resumida por Rocha (2010, p.53), a partir de autores indianos, que coloca Agniveśa em um período de 1000 a 700 a.C., Caraka no século II a.C. e Dṛḍhabala entre os séculos III e IV d.C..

Agniveśa era discípulo de Ātreya e este participara de um evento que reuniu mais de cinquenta sábios próximo aos Himalaias para discutirem o *Āyurveda* (CS, 2008, v. 1, p. 3)<sup>29</sup>. Não foi apenas em um evento que foram feitas estas discussões sobre os tópicos da medicina, mas foram realizados vários simpósios, organizados em diversas partes da Índia (CS, 2008, v), o que é comprovado no início do capítulo vinte e seis do *Sūtrasthāna* onde é relatado que nove sábios, entre eles Ātreya, realizaram uma prazerosa viagem à bela floresta de *Caitraratha* e que, enquanto estavam lá, debateram a respeito da dieta e de *rasa* (CS, 2008, v.1, p.175)<sup>30</sup>. Além disso, alguns tópicos, principalmente sobre a constituição de ser humano e sobre alimentação, são recorrentes em vários capítulos que têm os nomes dos sábios que os debateram citados nominalmente. Ātreya possuía seis discípulos listados, entre eles Bhela e Agniveśa, sendo este considerado o discípulo mais virtuoso: “O único motivo que o fez ser o autor deste primeiro compêndio foi seu mérito, e não uma instrução ou conhecimentos diferenciados” (CS, 2008, v.1, p.5)<sup>31</sup>, mas as contribuições ao texto realizadas por Caraka em relação às interpretações e anotações a respeito dos *sūtras* foram tão significativas que o tratado passou a ser conhecido pelo seu nome (CS, 2008, vii).

Nestes debates, além do conteúdo do texto em si, foi deliberado também sobre sua forma de estruturação e apresentação. O texto (*tantra*) é apresentado em oito seções (*sthāna*) que se dividem em um total de cento e vinte capítulos (*adhyāya*) escritos na forma de frases curtas (*sūtras*), e nestes *sūtras* estão os tópicos e assuntos (*praśna*) que serão discutidos. As

<sup>29</sup> Sū. i. 8-14 - Utilizada a tradução em inglês.

<sup>30</sup> Sū. xxvi. 3-7 - Utilizada a tradução em inglês.

<sup>31</sup> Sū. i. 32-33 - Utilizada a tradução em inglês.

oito seções são: *Sūtrasthāna* (seção introdutória), *Nidānasthāna* (seção diagnóstica), *Vimānasthāna* (seção dos aspectos facilitadores), *Śārīrasthānam* (seção do corpo), *Indriyasthāna* (seção dos sentidos), *Cikitsasthānam* (seção da terapia), *Kalpasthānam* (seção do preparo) e *Siddhisthānam* (seção dos resultados). Os nomes das seções e dos capítulos não necessariamente abrangem tudo o que será discutido e podem representar o assunto principal ou simplesmente recebem o nome do primeiro tópico discutido. Nas próximas páginas são descritos de forma sucinta os assuntos abordados em todo o texto *Caraka Samhitā*, principalmente os aspectos que formam as bases de seu pensamento sem a preocupação de apresentar os aspectos terapêuticos em si, assunto que foge do objetivo deste trabalho. Os assuntos são colocados exatamente na sequência em que aparecem no texto e não os agrupo propositalmente, mesmo quando são temas recorrentes em diferentes seções, exatamente para mostrar como alguns tópicos se repetem no texto apontando sua importância para a prática do *Āyurveda*<sup>32</sup>.

A primeira seção do tratado recebe o nome de *Sūtrasthāna* e contém trinta capítulos. A palavra *sūtra*, além de seu significado mais comum que é o de aforismo, significa também cordão ou linha e vem da raiz do verbo ‘amarrar’ (*sūtr*), sendo isto o que ocorre nesta seção, o estabelecimento do panorama geral sobre o que será discutido no texto conectando-se os tópicos. O primeiro capítulo é iniciado com uma saudação aos deuses, que segundo a mitologia transmitiram o conhecimento médico aos homens, iniciando por Brahmā passando por Prajāpati que transmitiu aos irmãos Aśvins e estes por sua vez passaram o conhecimento para Indra que então o transmitiu aos homens por intermédio do sábio Bharadvāja. Em seguida há uma saudação aos sábios presentes no debate citando-os nominalmente e inicia-se o debate propriamente dito a partir do ponto fundamental que é a dificuldade que a doença causa para que o homem possa cumprir suas destinações e se concentrando nesta questão é que os sábios procuravam suas respostas. A partir daí, trata das questões básicas para o entendimento da prática médica, iniciando com a análise a respeito da constituição do ser humano em seus aspectos de corpo, mente e alma, define o que é vida, estabelece quais são os objetivos do *Āyurveda*, enumera e qualifica as substâncias, alimentos e drogas que podem ser utilizadas, determina os princípios do entendimento dos *doṣas* (que são acumulações energéticas e podem causar doenças sendo de três tipos: *vāta*, *pitta* e *kapha* ou *śleṣma*) e adverte sobre a importância da qualificação do médico e dos perigos que envolvem ser tratado

---

<sup>32</sup> Como farei um resumo dos assuntos na sequência em que aparecem no *Caraka Samhitā*, a indicação de onde estão localizadas as passagens estarão no próprio corpo do texto, sendo que foi usado principalmente a tradução em inglês com auxílio do original em sânscrito.

por um médico sem conhecimento. Os capítulos 2, 3 e 4 são dedicados a descrição de medicações e dos seus modos de preparo. O caráter de prevenção e de promoção de saúde contido no *Caraka Samhitā* começa a ser evidenciado no capítulo 5 que trata da alimentação saudável e das rotinas diárias que devem ser seguidas e que incluem orientações quanto a cuidados de higiene pessoal (escovação dos dentes, gargarejos, cuidados com unhas e cabelos entre outras) , uso de colírios, cigarros considerados terapêuticos, massagens, fomentações, além da indicação do uso de acessórios como calçados, sombrinhas e bengalas. A necessidade de adaptação em relação ao clima, principalmente no que diz respeito às mudanças de dieta dependendo da estação do ano para se manter saudável é discutida no capítulo 6 e no capítulo 7 são abordadas as necessidades fisiológicas e as consequências nocivas de se reter os impulsos fisiológicos de urina, fezes, sêmen, flatus, vômitos, espirros, eructação, fome, sede, bocejo, lágrimas, sono e da respiração após esforço. Discute em contrapartida a necessidade de se ter autocontrole, tanto nas ações quanto nas palavras e nos pensamentos, evitando atitudes de ganância, raiva ou inveja, além de prescrever moderação nas atividades como exercícios físicos e relações sexuais.

No Capítulo 8 o texto introduz o estudo dos cinco sentidos, seus relacionamentos com os objetos e com a mente, além de estabelecer códigos de conduta para mantê-los equilibrados e assim promover o bem-estar. A lista de condutas que devem ou não ser seguidas é longa e parece tentar abarcar todas as esferas da vida do homem. Além de todas as orientações já mencionadas nos capítulos anteriores do texto a respeito de higiene, alimentação e hábitos fisiológicos, e que são reafirmadas neste momento no texto, inclui também aspectos sociais, éticos e religiosos, como restrições sobre convivência com certos tipos de pessoas, locais a serem evitados ou períodos astrológicos mais propícios para diversas atividades. Versa ainda sobre a forma de se relacionar com as mulheres, com os mais velhos, preceptores, vacas, e todos os demais possíveis atores da convivência do homem em sua sociedade e ainda adverte sobre a necessidade da realização das obrigações religiosas através das oferendas e dos rituais incluindo as oferendas ao fogo (*Agnihotra*). Afirma que respeitando estes códigos o homem é capaz de viver cem anos sem anormalidades, adquire saúde e bem-estar, além de possibilitar a entrada em um outro mundo virtuoso, e estas várias prescrições e preocupação com outro mundo demonstram a atuação do *Caraka Samhitā* no *dharma*. Nos dois capítulos seguintes são discutidas as qualidades que o médico, o enfermeiro, o paciente e a medicação devem ter para se conseguir aliviar as doenças e que o tratamento se baseia neste quarteto, sendo que destes o médico é o integrante mais importante.

No capítulo 11 o texto aborda quais são os três desejos que a pessoa deve ter: desejo de viver, desejo pelo bem-estar e desejo pela vida além desta. Este terceiro desejo suscitou debates pela dificuldade de se provar a existência da transmigração da alma, principalmente pelo fato de que alguns creditavam valor somente à percepção. O texto trabalha as formas válidas de conhecimento: testemunho autorizado (*āptopadeśa*), percepção (*pratyakṣa*), inferência (*anumāna*) e projeção por probabilidades (*yukti*)<sup>33</sup> no sentido de provar a existência da transmigração da alma e de outras vidas além desta. Além da determinação através do testemunho autorizado da existência da transmigração da alma, afirma que esta pode ser evidenciada e inferida através da análise das diferenças de características entre as pessoas, tanto físicas quanto de situação de vida, que só poderiam ser explicadas como sendo uma consequência do que foi vivido anteriormente uma vez que “não há crescimento de um broto sem uma semente”. Após discutir sobre a transmigração da alma, o texto classifica alguns elementos sempre com três características possíveis, como a compleição de uma pessoa que pode ser congênita, afetada pelo tempo ou adquirida, compleição esta que pode ser mantida pela dieta, pelo sono e pelo celibato. Considera que as doenças são causadas pelo excesso, falta ou uso inadequado dos objetos dos sentidos, ações e tempo, podendo ser ainda inatas, exógenas e psíquicas e que podem percorrer o corpo pela periferia (através dos tecidos – *dhātus*), pelas partes vitais (como a cabeça, coração e bexiga) incluindo as articulações e através do abdome. Continua esta forma de classificação com três possibilidades pela qualificação dos médicos em possuidores das habilidades necessárias para a prática médica, os imitadores e os fraudulentos. Considera que caso os *doṣas* estejam em excesso pode-se tratá-los com limpeza interna, limpeza externa ou cirurgias e que existem três tipos possíveis de terapias: a espiritual, que consiste na recitação de mantras, uso de joias, oferendas e outros ritos; a racional, pelo uso de dieta e drogas; e o tratamento psicológico que consiste em abster a mente de objetos inadequados.

O capítulo 12 é iniciado dedicando-se ao estudo do *doṣa vāta* que deve ser avaliado a partir da observação das características do vento (*vāyu*), mas acaba por concluir sobre a importância do equilíbrio e da equivalência deste com *kapha*, que é visto como representação do meio que sustenta (*soma*) e *pitta* que representa o fogo (*agni*). Os dois capítulos seguintes tratam das massagens com óleos e fomentação. Os capítulos 15 e 16 abordam os tratamentos de limpeza interna (êmese e laxativos), descrevendo a estrutura física que o local onde será realizado o procedimento deve possuir além dos equipamentos e medicações necessários para

---

<sup>33</sup> No *Caraka Samhitā* a palavra *yukti* significa não só lógica mas também um tipo específico de silogismo que se baseia em premissas não observáveis diretamente.

que o médico execute o tratamento adequadamente, assim como os sinais e sintomas que demonstram o sucesso ou a falha terapêutica. Os capítulos 17 a 20 descrevem várias doenças. O capítulo 17 é dedicado às doenças que acometem a cabeça e a define como o local onde o alento vital (*prāṇa*) e os sentidos são localizados e como sendo a parte mais importante do corpo. O Capítulo 18 trata dos edemas, o 19 enumera várias doenças sem muitos detalhes alegando que estas serão descritas de forma adequada posteriormente e o capítulo 20 trata das ‘grandes doenças’ (*mahāroga*) que podem ter etiologia externa ou interna e localização no corpo ou na mente. Considera que as doenças são inumeráveis pela diversidade de variáveis possíveis como fatores causais e que o médico deve priorizar o conhecimento da doença em relação ao da medicação e da sua administração, pois de outra forma o sucesso do tratamento dependeria da sorte.

O capítulo 21 afirma que oito tipos de constituição física são inadequados: “muito alto, muito baixo, com excesso de pelos, com ausência de pelos, muito escuro, muito claro, obesos e muito magros”. Os capítulos 22 e 23 lidam com as medidas para diminuir ou aumentar aos *doṣas* com técnicas diversas e utilizando a dieta. O capítulo 24 descreve as possíveis alterações no sangue e o capítulo 25 inicia-se com a discussão sobre a qual é a fonte da doença. Um debatedor questiona que a doença teria sua origem na alma, outro defende a origem na mente, enquanto um terceiro coloca que teria origem na natureza, mas o debate é interrompido pelo Ātreya que foca então na importância de uma alimentação adequada para manutenção da saúde. O tema alimentação e seus fatores determinantes para a saúde continuam nos próximos três capítulos sendo que no capítulo 26 é feita discussão a respeito dos sabores (*rasa*) das substâncias e do seu uso terapêutico com a diferenciação das qualidades que um alimento ingerido pode ter dependendo do momento em que sua interação com o ser humano é observada, sendo três: o paladar (*rasa*) conhecido no momento do contato da substância com a língua, o efeito final que a substância causa no corpo (*vipāka*), e a potência (*vīrya*), que consiste nos efeitos que a substância causa no corpo desde sua ingestão até sua eliminação.

No capítulo 27 os alimentos são classificados e divididos em doze grupos como os grupos dos legumes, das carnes e das frutas, e no capítulo 28 é tratada a questão do desequilíbrio dos *doṣas* que pode ser devido a uma alimentação inadequada. O capítulo 29 relata que o alento vital (*prāṇa*) está localizado em dez regiões do corpo: nas duas regiões temporais, nos três órgãos considerados vitais (cabeça, coração e bexiga), na garganta, sangue, sêmen, *ojas* e região perianal e também descreve as características do bom médico e do mau médico sendo que um promove o alento vital e destrói as doenças enquanto o outro

promove as doenças e destrói o alento vital. O *Caraka Samhitā* descreve o que é *ojas* da seguinte maneira:

*Ojas* é o que mantém os seres vivos através de seus preenchimentos, sem o qual nenhuma criatura viva existe. É a essência inicial do embrião assim como a essência do material que o nutre, é o que entra primeiro no ciclo cardíaco e o que se destruído leva à destruição, é aquilo que sustenta e que está localizado no coração, é a nata do fluido que nutre o corpo onde os fatores vitais estão estabelecidos[...] (CARAKA, 2008, v.1, p.237)<sup>34</sup>.

Vasant Lad ao analisar o papel desempenhado por *ojas* na fisiologia do ser humano afirma que este não é um elemento apenas sutil, mas formado por constituintes identificáveis na fisiologia da medicina ocidental como a albumina, globulinas e alguns hormônios, sendo desta forma essencial para o fornecimento da nutrição aos tecidos corporais (*dhātus*) e para a resposta imunológica do ser humano (LAD, 2002, v.1, p.212).

O trigésimo e último capítulo do *Sūtrasthāna* resume toda a seção e o próprio tratado em si. Inicia o capítulo com a descrição da importância do coração, sendo este considerado a sede da mente além de assentar *ojas*, descrevendo ainda que dez grande vasos saem do coração pulsando e levando *ojas* por todo o corpo e neste ponto diferencia artérias (*dhamanis*) de veias (*siras*) e termina a descrição do coração afirmando que para se proteger o coração, os grades vasos e *ojas*, deve-se evitar principalmente as causas que afligem a mente. Reforça que o médico deve saber o tratado, seções, capítulos e os tópicos. É neste ponto que o texto se refere ao *Arthavaveda*, explica o que é vida (*āyus*) e descreve o *Āyurveda* e suas oito especializações já citadas. Coloca que o *Āyurveda* deve ser estudado pelos *Brāhmaṇas*, *kṣatriyas* e *Vaiśyas* e revisa quais assuntos serão tratados no texto.

A segunda seção do texto, *Nidānasthāna*, trata principalmente das causas (*nidān*, *hetu*), pródromos (*pūrvarūpa*), sintomatologia (*liṅga*) e dos princípios gerais dos tratamentos (*upaśaya*), sendo composta por oito capítulos, cada um destes descrevendo uma doença especificamente, sendo na sequência: febre (*jvara*), hemorragia interna (*raktapitta*), aumento do baço e linfadenomegalias (*gulma*), problemas urinários (*prameha*), hanseníase (*kuṣṭa*), tuberculose (*śoṣa*), insanidade (*unmā*) e epilepsia (*apasmāra*). No capítulo 8, após a discussão sobre a epilepsia, é abordada a iatrogenia médica com a afirmação de que o tratamento que alivia uma doença mas ao mesmo tempo gera outra não está correto e que o correto é pacificar uma sem agravar outra, e também divide as doenças em facilmente tratáveis, de difícil tratamento, as incuráveis porém paliáveis, assim como as incuráveis onde não existe nada a ser feito.

<sup>34</sup> Sū. xxx. 9-11. Utilizada a tradução em inglês.

A terceira seção, *Vimānasthānam*, também possui oito capítulos. O primeiro capítulo aborda os alimentos, seus sabores e suas relações com os *doṣas*. Afirma que os alimentos sustentam o corpo mas se mal utilizados agravam os *doṣas* e conseqüentemente levam a doenças. Apresenta orientações de higiene dietética, como sobre qual a temperatura ideal que o alimento deve estar ao ser ingerido e sua quantidade adequada, recomendando que só se deve alimentar após a digestão da refeição anterior estar completa, em locais favoráveis, nem rapidamente nem de forma muito lenta e que se deve comer com concentração, sem conversas ou risadas. No capítulo 2 continua descrevendo sobre alimentação recomendando a proporção de um terço entre sólidos, líquidos e espaço vazio que deve ser respeitada na capacidade gástrica e que mesmo nas proporções corretas a digestão pode ser prejudicada devido a presença de *āma* (toxina que pode se acumular no estômago). No capítulo 3, Agniveśa questiona como doenças iguais podem acometer pessoas com várias características diferentes e então Ātreya responde que são quatro os fatores comuns que podem causar a doença: Ar, água, tempo e lugar, mas que mesmo com estes fatores atuando desfavoravelmente se a pessoa estiver bem cuidada com as medidas preventivas ela não é afetada. Ainda neste capítulo Ātreya colocada a questão da expectativa de vida dos seres humanos, sendo respondido por Agniveśa que a expectativa de vida varia com o destino (*daiva*) de cada um, que depende do que foi feito na vida prévia, contrabalançado como o que está sendo feito agora nesta vida (*puruṣakāra*), resultando então em uma vida boa e longa se os dois forem bons ou numa vida curta e miserável se os dois forem ruins. Caso sejam opostos, dependerá do peso de cada um.

O capítulo 4 descreve as três formas possíveis de se adquirir conhecimento: testemunho autorizado (*āptopadeśa*), percepção (*pratyakṣa*) e inferência (*anumāna*). O capítulo 5 descreve os canais (*srotas*) presentes no corpo mostrando que são de vários tipos, podendo ser visíveis ou não, e que tudo no corpo é transportado por eles, como os alimentos, todos os tecidos (*dhātus*), os *doṣas*, o *prāṇa* e as excreções (*malas* - urina, suor e fezes) e no capítulo 6 faz uma classificação das doenças em curáveis ou não, psíquicas ou somáticas, inatas ou exógenas e reforça o papel dos *doṣas* na etiologia das doenças. No capítulo 7 discute que dependendo da estrutura psíquica do doente, uma doença grave pode ser menosprezada e uma doença leve pode ser super-valorizada e versa sobre os tratamentos para parasitoses. O último capítulo desta seção trata de como o médico deve proceder tanto na posição de aluno quanto na de professor, e ainda descreve sobre como devem ser realizados os debates entre médicos, narrando as regras da dialética e afirma que o *Āyurveda* não tem fim e portanto o médico deve ser sempre devotado a ele.

A quarta seção do livro recebe o nome de *Śārīrasthānam*, a seção do corpo, e no primeiro capítulo é feita uma descrição dos principais componentes da natureza e do ser humano, definindo o que é a mente, o corpo e sua constituição pelos cinco elementos (*mahābhūtas*) e a alma com suas relações, principalmente quanto aos cinco sentidos, já que esta relação pode afetar a saúde dependendo da forma como é vivenciada, e discute sobre yoga e os fatores que propiciam a libertação espiritual (*mokṣa*). Os capítulos 2, 3 e 4 discutem como se dá a formação do feto humano e seu desenvolvimento intrauterino. Refere que o homem é igual ao universo, uma vez que as entidades constituintes que encontramos em um podem ser encontradas no outro, além de descrever os tipos psicológicos básicos que existem. No capítulo quinto continua a discussão a respeito equivalência da pessoa (*puruṣa*) e o universo (*loka*), e ressalta a importância deste conhecimento para o entendimento da verdade além de descrever os caminhos para *mokṣa*. O capítulo 6 faz novas considerações sobre os constituintes do corpo e afirma que a expectativa de vida para o ser humano nesta era em que vivemos é de cem anos, e no capítulo 7 enumera várias partes do corpo, como por exemplo trezentos e sessenta ossos e quinze órgãos internos, mas conclui que o corpo pode ser dividido em minúsculas unidades que estão além da percepção.

No capítulo 8 são descritos os procedimentos que devem ser adotados para garantir uma reprodução adequada, desde a fecundação até o parto, envolvendo condutas de higiene e dietética, medicações e restrições associados a rituais e mantras, tentando-se com isso garantir um feto de boa saúde e boa constituição. Apresenta ainda algumas manobras para partos difíceis, a atenção que se deve ter com a puérpera e os primeiros cuidados com o recém nascido incluindo amamentação e orientações quanto aos brinquedos adequados para a criança sendo que estes devem ser “variados, sonoros, belos, leves, sem pontas agudas, sem possibilidade de serem engolidos ou aterrorizantes”.

A quinta seção do texto, *Indriyasthāna*, possui 12 capítulos curtos que tratam dos sinais e sintomas indicativos de morte (*ariṣṭa*), que representam a incurabilidade da doença em questão e que nestes casos o médico não deve atuar. São sinais e sintomas que alteram as características da voz, odor e paladar do doente, podem ser palpáveis ou visíveis, e ainda demonstram alterações nas percepções do doente ou em sua capacidade digestiva, existindo ainda os sinais de morte eminente descritos no menor capítulo do livro.

A sexta seção, *Cikitsasthānam*, é a maior delas e contém 30 capítulos que tratam da terapêutica. Inicia com as terapias de promoção de saúde (*rasāyana*) e a terapia afrodisíaca (*vājīkaraṇa*). A *rasāyana* lida com orientações sobre hábitos e preparações de medicações que ajudam a propiciar a formação de um bom primeiro tecido corporal (*dhātu*), que é o quilo

(*rasa*), produto da digestão e que conseqüentemente leva a uma boa qualidade dos demais *dhātus*, gerando assim longevidade, jovialidade, inteligência e resistência a doenças. A terapia afrodisíaca promove tanto a libido quanto a potência e o prazer sexual, além de garantir uma prole com boa saúde facilitando ainda o nascimento de um filho do sexo masculino. Coloca que “entre os afrodisíacos a mulher com as características ideais é o mais potente”. A importância de se ter descendentes é defendida comparando-se o homem sem filhos com uma “árvore que só tem um tronco, sem sombra, sem frutos e com mal cheiro”. Tendo discutido estas duas terapias de promoção de saúde, a partir do terceiro capítulo até o final desta sessão o texto trata especificamente da caracterização das doenças e a prescrição dos tratamentos adequados para cada uma delas de forma pragmática, sem abordar temas filosóficos neste ponto do livro, dedicando cada capítulo a uma entidade nosológica específica começando com as oito doenças já citadas na segunda seção, *Nidānasthāna*, acrescentando o estudo das anemias, vômitos, erisipelas, envenenamentos, feridas, diarreias, alcoolismo, edemas entre outras. De todas as doenças, a febre (*jvara*) é considerada a principal.

A sétima seção, *Kalpasthāna*, e a última seção, *Siddhisthāna*, assim como a seção anterior, são completamente voltadas para a prática médica de forma bem objetiva expondo diagnósticos e respectivos tratamentos, sem maiores considerações filosóficas, sendo ambas compostas de doze capítulos que no caso da *Kalpasthāna* tratam do preparo das medicações e no caso da *Siddhisthāna* lidam com as conseqüências dos tratamentos aplicados, principalmente os relativos ao *pañcakarma* (que são os tratamentos de limpeza interna compostos pelas terapias de limpeza de vias aéreas, êmese, laxativos e enemas) avaliando-se desta forma se os tratamentos foram adequados, indicando os sinais e sintomas que demonstram um sub-tratamento ou um tratamento excessivo, além das possíveis complicações destes. O texto se encerra relatando a contribuição de Dṛḍhabala na complementação de partes faltantes nas últimas três seções, utilizando-se de material de outros tratados e reafirma as virtudes que decorrem do conhecimento deste texto.

## 2- O Sistema de Medicina *Āyurveda* e o Paradigma da Saúde (*svāsthya*)

2.1- O ser humano e o universo: interações micro e macrocósmicas. A constituição tripartite do ser humano: alma, mente e corpo.

O entendimento de que existe uma analogia entre o ser humano e o universo, tanto em sua essência imaterial (alma) quanto em seus constituintes materiais, e de que o intercâmbio balanceado entre esses elementos é ferramenta fundamental para aliviar o sofrimento humano constitui a base fundamental do *Āyurveda*. Diz o texto: “O ser humano é similar ao universo. O que é encontrado no universo é encontrado no ser humano e vice-versa. Os sábios vêm desta forma.” (CS, 2008,v.1, p. 430)<sup>35</sup>. Essa analogia fundamental entre o micro e o macro, entre o humano e o universo – isto é, a personificação do cosmos de um lado e da cosmoficação do humano de outro – não é uma invenção do *Āyurveda* no contexto do pensamento indiano. Essa ideia pode ser observada nos extratos mais antigos dos *Vedas*, como por exemplo no *Rgveda* 10.90, onde se descreve a criação do universo, aí se incluindo os agregados sociais (*varṇa*) e agregados naturais, através do desmembramento sacrificial do Homem Primordial (*puruṣa*): “Da boca (surgem) os *brāhmaṇas*, do braços os *kṣatriyas*, da pelve os *vaiśyas* e dos pés os *sūdras*[...] Do sol (surgem) os olhos, da lua a mente, do ar a respiração, do céu a cabeça, da terra os pés, e assim por diante (In. OLIVELLE, 1996, p. xlix). Essa analogia esta presente também em outras culturas antigas como a egípcia e grega como está evidenciado na Tábua de Esmeraldas de Hermes Trimesgisto: “O que está embaixo é como o que está em cima, o que está em cima é como o que está embaixo”; “O seu pai é o sol, a sua mãe é a lua, o ar as teve em seu regaço, e a sua ama foi a terra.” (RIJCKENBORGH, 2006).

A vida (*āyus*) enquanto personificação do cosmos, e mais especificamente enquanto personificação humana do cosmos (*puruṣa*), constitui a preocupação central do *Āyurveda*. A definição fundamental sobre a vida aparece em três passagens do texto com nuances diferenciadas de detalhamento:

(i) Corpo (*śarīra*) , mente (*sattva*) e alma (*ātma*) formam o tripé onde a vida se apóia.” (CS, 2008,v.1, p. 6)<sup>36</sup>.

(ii) É dito que a vida é a conjunção do corpo, sentidos, mente e alma [...] (CS, 2008,v.1, p. 6)<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> Śā. iv. 13 – Tradução do sânscrito.

<sup>36</sup> Sū. i. 46 - Tradução do sânscrito.

(iii) O agregado dos cinco elementos (*mahabhūtas*) mais a consciência como sexto elemento é a vida humana (*puruṣa*). (CS, 2008,v.1, p. 398)<sup>38</sup>.

As nuances da definição referem-se fundamentalmente a diferenças com relação aos constituintes do agregado que sustentam a vida. Notamos que o constituinte ‘sentidos’ da segunda versão se constitui em uma combinação *sui generis* dos elementos corpo e mente da primeira versão, enquanto os cinco elementos da terceira versão são os pré constituintes para formação de corpo e mente da primeira versão. Para efeito de nossa análise usaremos a versão mais simplificada de três elementos apenas.

Uma noção correlata de *āyus*, que apresenta de forma dinâmica o agregado constitutivo da vida é *prāna*. *Prāna* envolve essencialmente toda a dinâmica do movimento que é simbolizado mais especificamente pela respiração. Recorrendo ao conceito de energia como capacidade para trabalho, podemos entender *prāna* como a energia do trabalho-vida realizado pelo ser-alma através do instrumento corpo-mente. O trabalho pode ser ora prazeroso ora sofrido, bem ou mal feito, independentemente do gasto energético. O *Caraka Saṃhitā* apresenta duas dimensões de *prāna* no ser humano: *prāna* e *apāna*. O primeiro, um sentido restrito dessa mesma palavra, refere-se à inspiração e a segunda refere-se à expiração.

Além dessa divisão em dois componentes básicos o texto apresenta ainda uma outra descrição detalhada que envolve cinco tipos de *prānas*: *prāna* (inspiração), *udāna* (exalação, que tem na fala e seus múltiplos sons e significados sua apresentação mais humana), *apāna* (movimentos descendentes de eliminação originados no abdome e na pelve – diurese, menstruação, evacuação, ejaculação e parto), *samāna* (movimento transversal na altura do diafragma)<sup>39</sup> e *vyāna* (movimentos centrífugos e centrípetos correspondentes à circulação sanguínea). A dinâmica do movimento constitutivo do *prāna* e em especial em sua manifestação enquanto respiração é o principal indicativo da vida humana. Isso é manifesto tanto nos populares primeiro choro e último suspiro, quanto na própria ciência médica, sendo o primeiro parâmetro que deve ser avaliado e corrigido em uma emergência médica e constitui o critério oficial para determinar se um feto que morreu no periparto realmente viveu

<sup>37</sup> Sū i. 42 – Tradução do sânscrito.

<sup>38</sup> Śā. i. 16 – Tradução do sânscrito.

<sup>39</sup> “O diafragma, principal músculo respiratório, é uma complexa e singular estrutura musculotendinosa que separa como septo a cavidade abdominal da torácica, apresentando a forma de abóboda, convexa para cima e com maior diâmetro transversal, inserindo-se por sua base sobre o contorno do limite inferior do tórax.” (PINOTTI, 1999, p. 67).

após nascer (nascimento entendido como expulsão do feto do corpo materno), ou se é considerado um natimorto (não chegou a viver, respirar)<sup>40</sup>.

A discussão sobre a definição da vida e seus constituintes apresentados ocorrem principalmente no capítulo 1 do *Śārīrasthānam* que é basicamente um diálogo a respeito da constituição do ser humano e inicia-se com os questionamentos de Agniveśa sobre a natureza da alma, já listados no capítulo anterior desta dissertação, e continua com as respostas de Ātreya a respeito das características da alma e também sobre todos os outros constituintes do ser humano (CS, 2008, v.1 p. 397-411)<sup>41</sup>. Dos constituintes do tripé acima enumerados começaremos nossa análise por aquele onde reside o princípio da consciência sem o qual seria inconcebível a existência. Diz o texto

Inspiração, exalação, piscar de olhos, oscilações da mente, mudança de atenção de um sentido para o outro, impulso e controle da mente, chegar mentalmente em outro lugar, dormir profundamente como se estivesse morto, enxergar um objeto como se pelo olho esquerdo tendo sido captado pelo direito, desejo, aversão, prazer, sofrimento, esperança, consciência, controle, conhecimento, memória e ego – estes são os sinais da alma. Estes sinais são encontrados apenas nas criaturas vivas e não nas mortas, por isso os sábios os consideram como sinais da alma. Depois de sua partida, o corpo fica sem vida, uma casa vazia onde é dito ter restado somente os cinco elementos (CS, 2008,v.1, p. 404)<sup>42</sup>.

A vida humana ocorre quando a consciência (imaterial) está em conjunção com os cinco elementos materiais de caráter sutil ou grosseiro, que constituem o corpo e mente humanas. Essa consciência imaterial, a alma, fator determinante para a presença de vida constitui nas palavras do *Caraka Samhitā*: “presença de ego, ação e sua consequência, transmigração de corpo e memória.[..]”(CS, 2008, v.1, p. 401)<sup>43</sup>. Pode-se entender *puruṣa* como qualquer personificação da similaridade entre a alma e a totalidade. O atributo fundamental da alma é a eternidade (*nityatva*), e sendo eterna ela não é criada (*anādiḥ*), nem mesmo por intermédio de um deus, sendo esta a principal diferença com relação ao conceito de alma judaico-cristão. A alma é imanifesta, conhecedora e indestrutível. Essas características não só diferenciam a alma do corpo e da mente como explicam o porquê da extrema dificuldade do ser humano em identificá-la. Essa dificuldade radica-se numa condição de ignorância, desejo e aversão. Nessas condições os indivíduos estão destinados ao

---

<sup>40</sup> Esta informação é obtida com técnicas de necropsopia que evidenciam os sinais das várias alterações imediatas na anatomia e fisiologia do corpo humano que ocorrem com a inspiração após o parto, sendo a mais evidente a diminuição da densidade dos pulmões devido a entrada de ar, o que os faz flutuar quando colocados em uma vasilha com água (Doscimásia hidrostática de Galeno)(ALCÂNTARA, 2006).

<sup>41</sup> Śā. i. 1-156 – Utilizada a tradução em inglês.

<sup>42</sup> Śā. i. 70-74 - Utilizada a tradução em inglês.

<sup>43</sup> Śā. i. 52 - Tradução do sânscrito.

perecimento e não podem alcançar a compreensão da verdadeira natureza da alma que transcende os sentidos. Nessa situação somente através de sinais inferenciais e principalmente da tradição é possível superar essa condição de ignorância.

Essa distinção fundamental entre a alma e seus instrumentos (corpo-mente) justifica a designação desses dois últimos como campo de expressão (*kṣetra*) do primeiro (CS, 2008, v.1, p. 403)<sup>44</sup>. Diz o texto: “Pode haver diferenças entre os instrumentos utilizados pelo realizador, mas o realizador é sempre o mesmo. O realizador equipado com os instrumentos se torna a causa de todas as ações.”(CS, 2008, v.1, p.401)<sup>45</sup>. A alma é livre para iniciar ou não uma ação através dos instrumentos, mas é obrigada a arcar com as consequências. Apesar de ser onipresente e holopervasiva, podendo perceber qualquer objeto mesmo que oculto, no momento em que se associa a um corpo fica restrita à percepção dos órgãos de sentidos. O conhecimento presente na alma resulta da conjunção desta com seus instrumentos. Isso entretanto não acontece se estes instrumentos estiverem em uma condição de impureza ou desarticulação. Diz o texto: “assim como não há imagem em um espelho sujo ou em uma água turva mesmo olhando para eles, não existe percepção se a mente está danificada.”(CS, 2008, v.1, p. 402)<sup>46</sup>. Os instrumentos utilizados pela alma são: “a mente, intelecto, órgãos dos sentidos e órgãos de ação. A ação do realizador emana da conjunção entre eles assim como a sensação e a percepção. A alma sozinha não realiza ações e nem arca com suas consequências. É tudo devido a esta conjunção, sem a qual nada existiria.”(CS, 2008, v.1, p.402)<sup>47</sup>.

A importância vital da alma em relação aos dois outros elementos constitutivos da vida que nos impede de reduzir a primeira a estes dois últimos está em franco contraste com a visão prevalente no mundo ocidental, tanto nas esferas acadêmicas quanto na clínica. Como afirma MOREIRA-ALMEIDA

A visão prevalente no mundo acadêmico atual parece ser alguma forma de visão reducionista materialista da mente, segundo a qual a mente é gerada pela atividade cerebral e desaparece com a destruição do cérebro. No entanto, ao contrário do que muitas vezes se afirma, não é ainda um fato científico estabelecido, mas uma entre outras propostas explicativas (MOREIRA-ALMEIDA, 2013b).

O segundo elemento do tripé constitutivo da vida é a mente. O *Caraka Samhitā* não considera que a mente esteja localizada no cérebro. Ao invés, a mente está localizada no

<sup>44</sup> Śā i. 65 - Utilizada a tradução em inglês.

<sup>45</sup> Śā i. 49 - Tradução do sânscrito.

<sup>46</sup> Śā i. 55 - Utilizada a tradução em inglês.

<sup>47</sup> Śā i. 56-57 - Tradução do sânscrito.

coração e, portanto, o bem-estar do coração corresponde ao bem-estar mental de qualquer pessoa: “Aquele que quer proteger o coração, os grades vasos e *ojas*, deve evitar principalmente as causas que afligem a mente. Deve adotar regularmente medidas de promoção para o coração e *ojas*, limpeza dos canais (*srotas*) e se esforçar para ter serenidade de mente e conhecimento.” (CS, 2008, v.1, p.237)<sup>48</sup>. A mente é definida no texto como a entidade que, se em contato com a alma, órgãos dos sentidos e objetos dos sentidos, é responsável pela produção ou não do conhecimento pela sua presença ou não, respectivamente. Sutileza e unidade são qualidades da mente. Os objetos do pensamento, análise, raciocínio, meditação, determinação e o que mais possa ser percebido pela mente é seu objeto. Ações da mente consistem em controle sobre os sentidos, auto controle, raciocínio e análise. Passa-se então para a jurisdição do intelecto. O objeto dos sentidos é recebido pelos órgãos dos sentidos juntamente com a mente. Então a mente o analisa em relação aos méritos e deméritos e operacionaliza o intelecto que produz o conhecimento definitivo que permite falar ou fazer algo com total conhecimento (CS, 2008, v.1, p. 398-399)<sup>49</sup>. A mente apresenta uma materialidade sutil em comparação com o corpo mas não chega a ser imaterial como a alma. A alma é imaterial, a mente é material e sutil (desprovida de massa) e o corpo é material e grosseiro (possui massa).

A mente é inconsciente mas ativa ao passo que a alma é consciente mas inativa. A alma onipresente se torna ativa somente quando em contato com a mente. A alma é conhecida como um ente realizador por possuir consciência enquanto que a mente é desprovida de consciência e por isso, apesar de sua atividade, não é considerada um ente realizador. (CS, 2008, v.1, p. 404)<sup>50</sup>.

Dos elementos constitutivos da mente, o intelecto ou *buddhi* constitui sua dimensão superior. O intelecto (*buddhi*) é a representação macrocós mica da mente e fonte da capacidade de raciocínio e discriminação e de produção de conhecimento. Os produtos do intelecto são de natureza plural e variam em função da diversidade dos contatos estabelecidos através da conjunção da alma, sentidos, objetos dos sentidos e mente. Diz o texto: “Assim como os sons produzidos pelos estalos dos dedos ou pelo contato das unhas com as cordas de um instrumento musical variam enormemente, variam os produtos do intelecto produzidos pelos contatos.”(CS, 2008, v.1, p. 400)<sup>51</sup>. Ao contrário das demais dimensões da mente o intelecto possui um caráter universal e não individual. Não é a pura essência da alma, mas não está também submetida à ação operada pelo componente egoico da mente (*ahamkāra*). Por

<sup>48</sup> Sū. xxx. 13-14 - Utilizada a tradução em inglês.

<sup>49</sup> Śā. i. 18-23 – Utilizada a tradução em inglês.

<sup>50</sup> Śā. i. 75-76 - Tradução do sânscrito.

<sup>51</sup> Śā. i. 34 – Utilizada a tradução em inglês.

esse motivo *buddhi* é da ordem do coletivo e fonte do conhecimento preciso e imutável, e que se fosse mudado seria mudado para todos ao mesmo tempo, semelhante ao inconsciente coletivo e aos arquétipos descritos por Carl Jung (JUNG, 2011, p.51). Portanto, a relação da pessoa com o intelecto é mais um permitir ser acessado por ele do que propriamente acessá-lo a seu bel-prazer. Isso demanda treinamento exaustivo e o desenvolvimento de capacidade de controle sobre o ego.

O terceiro elemento constitutivo do tripé que apoia a vida é o corpo. O corpo do ser humano é descrito no *Caraka Samhitā* como sendo composto de um sistema de tecidos, órgãos e outras estruturas corporais. O texto enumera sete tecidos (*dhātus*) que são formados numa sequência definida, num processo contínuo que se inicia com a incorporação de elementos externos através da alimentação. O primeiro tecido, quilo (*rasa*), resulta da transformação dos elementos externos operada pelo fogo presente na região abdominal. O segundo tecido é o sangue (*rakta*) resultado da transformação do quilo no fígado e baço. O terceiro tecido é o músculo (*māmsa*), que é uma condensação do sangue. O quarto, quinto e sexto são respectivamente gordura (*medas*), osso (*asthi*) e o a medula óssea (*majjā*). O último tecido gerado são os relacionados a reprodução humana (*śukra*) e portanto são diferentes entre homens (sêmen) e mulheres (menstruação)<sup>52</sup>.

É entendido que existe um fogo interno em cada tecido que o transforma no tecido posterior e gera também refugos que vão exteriorizar como suor, urina, fezes, *vāta*, *pitta* e *kapha*, cabelos, cerúmen dos ouvidos e ‘remela’ dos olhos. Toda a movimentação ou transporte de substâncias no interior do corpo humano - seja de humores (*doṣas*), comida, líquidos, impulsos nervosos, tecidos, quanto das três excretas principais (*malas*) fezes, urina e suor - se dá através de sistemas de canais (*srotas*). Esses canais se especializam de acordo com as substâncias transportadas, e sua dinâmica é indicativa de possíveis estados patológicos.

*Rasa*, o primeiro tecido acima mencionado, resultado da transformação de elementos externos pelo fogo digestivo, é a base material do ser humano. É o ser humano na sua forma primeva. Essa importância fundamental do quilo (*rasa*) enquanto tecido conformador dos demais tecidos é ressaltada no *Suśruta Samhitā*. O texto exorta a necessidade de se atentar para a qualidade dos elementos de relação externa como é o caso da comida, bebida e

---

<sup>52</sup> Para ser mais exato, o último tecido produzido pelo corpo da mulher é o endométrio que prolifera a cada ciclo menstrual. É a camada de células que reveste o interior do útero e promove a nutrição nos primeiros dias de existência após a fecundação, tanto através da produção de um “leite uterino” que nutre o óvulo ainda ‘solto’ no útero, quanto sendo o próprio endométrio o alimento logo após a nidacão. Não havendo fecundação, descama e se exterioriza como menstruação (GUYTON, 2006, p. 1029).

comportamento adequados e para os processos metabólicos aí decorrentes que se iniciam com a formação de *rasa* e termina com a produção do sêmen no caso do homem e na menstruação no caso das mulheres (SUSRUTA, 2004, v.1, p. 146-147)<sup>53</sup>.

Em relação aos órgãos e demais estruturas corporais o *Caraka Samhitā* destaca como principais a cabeça, o estômago e a bexiga. A descrição desses componentes do corpo humano apresenta uma classificação do ser humano dividido em seis partes: cabeça, tronco e quatro membros, partes estas que podem ser subdivididas em 56 partes. Existem 360 ossos, sendo incluídos nestes os dentes, seus alvéolos e as unhas. São reafirmados os cinco sentidos, os cinco órgãos de ação e a localização da consciência no coração, além dos dez locais que hospedam o *prāṇa*: cabeça, garganta, coração, umbigo, ânus, bexiga, *ojas*, sêmen, sangue e músculo, sendo os seis primeiros conhecidos também como pontos vitais (*marmas*). São descritas 15 vísceras: umbigo, coração, fígado, baço, rins, bexiga, estômago, jejuno, reto, intestino delgado, intestino grosso e omento. Existem nove orifícios sendo sete na cabeça e dois embaixo. É dito que toda essa enumeração pode ser verificada diretamente, mas que além disso podem ser inferidos 900 ligamentos, 700 veias, 200 artérias, 400 músculos, 107 pontos vitais (*marmas*), 200 articulações, além de milhares de pequenos vasos sanguíneos e pelos<sup>54</sup>. É descrito ainda que o corpo humano pode ser dividido em inúmeras minúsculas unidades que estão além da percepção e que as causas de conjunção e disjunção destas unidades são *vāyu* e *karma*. Existe ainda o agrupamento dos órgãos de ação, que diferentemente dos de sentidos, não apresentam classificação semelhante na cultura médica ocidental. São as mãos, os pés, os genitais, o ânus e o aparelho fonador, tendo todos estes órgãos suas características definidas pelas relações com os cinco elementos.

Um último elemento constitutivo da existência humana (*āyus*) peculiar à concepção metafísica da tradição indiana refere-se a um quarto elemento que adere fundamentalmente à alma e que condiciona de forma vital as relações entre essa alma de um lado e o corpo e a mente de outro. Conforme mencionado no capítulo anterior, a doutrina da transmigração da alma é um dos principais componentes da existência na tradição indiana. Antes mesmo do nascimento, a saúde do ser humano já sofre influências herdadas de ações passadas (*karma*), seja na sua constituição individual, seja na sua relação interpessoal. O aspecto social da pessoa, representado no sistema de *varṇas*, talvez seja o aspecto mais imediato e evidente em um paciente, uma vez que já está pré-determinado ao nascimento. É um aspecto que

<sup>53</sup> Sū. xiv. 11-15 - Utilizada a tradução em inglês.

<sup>54</sup> As técnicas de dissecação anatômica foram introduzidas no *Āyurveda* através do contato com outras culturas médicas, não sendo a anatomia topográfica um ponto forte do *Caraka Samhitā*.

influencia a saúde humana cuja a compreensão e reconhecimento é fundamental para a intervenção terapêutica em uma medicina como o *Āyurveda*. Os antecedentes de vidas pregressas influenciam não somente o contexto social de origem mas também a constituição física e mental do indivíduo. É importante notar que a influência desses aspectos herdados de vidas pregressas já se faz sentir, além de aspectos herdados do pai e da mãe e de fatores relacionados a nutrição materna, durante o processo de constituição no útero materno. Isso é tema de passagens especialmente dedicadas a esse assunto no *Caraka Samhitā*. Nessas passagens o texto aponta para um processo de conformação de qualidade específicas do indivíduo já na sua concepção intra-útero.

As características do embrião (*garbha*) relacionadas à alma (*ātmajāni*) são: nascer em determinada espécie, expectativa de vida, auto conhecimento, mente, órgãos dos sentidos, respiração, impulso, sustentação, fisionomia, voz, compleição, prazer, sofrimento, desejo, aversão, consciência, tranquilidade, intelecto, memória, ego e vontade (CS, 2008,v.1, p. 423)<sup>55</sup>.

Ainda de acordo com o *Caraka Samhitā* o feto é considerado como sendo formado apenas por quatro elementos, ficando o espaço ausente. No capítulo 4 o elemento espaço passa a ser incluído na constituição da formação fetal sem nenhum comentário no texto a respeito desta inclusão. O comentador Cakrapāni argumenta que a alma substitui o elemento espaço durante a vida uterina (CS, 2008, v.3, p.365). São descritas as etapas do desenvolvimento fetal com o decorrer dos meses de gestação além dos primeiros sinais de gravidez e da presença de dois corações no corpo da mulher, não sendo omitido nem mesmo o popular ‘desejo de mulher grávida’. Diz o texto: “No caso do desejo de uma gestante ser muito intenso, mesmo algo inadequado deve ser dado a ela em associação com algo benéfico para satisfazê-la. A repressão do desejo agrava *vāyu* que se movendo no interior do corpo causa destruição e deformidade no feto.”(CS, 2008, v.1, p. 432).<sup>56</sup> Desta forma, percebe-se que o *Caraka Samhitā* lida com o ser humano num contexto de totalidade que incluem não só os eventos transcorridos da concepção até a morte, mas também as múltiplas interferências de tendências geradas em vidas pregressas, e que influenciam a qualidade de vida neste mundo e nas vidas vindouras.

---

<sup>55</sup> Śā. iii. 10 - Utilizada a tradução em inglês.

<sup>56</sup> Śā. iv. 19 - Utilizada a tradução em inglês.

2.2- Os princípios de regulação e funcionamento da vida: os humores (*doṣas*) e os seus constituintes básicos, os elementos (*mahabhūtas*).

Os princípios de regulação e funcionamento dos elementos constitutivos da vida acima apresentados, isto é, das relações dinâmicas que se estabelecem entre a alma de um lado, o corpo e a mente de outro, são os *doṣas*, que poderíamos traduzir por humores. Os *doṣas* representam a instrumentalização desses elementos enquanto gestores da dinâmica vital – fisiologia da existência. O equilíbrio e a harmonia entre as três dimensões principais em que se desdobra a função reguladora das *doṣas* - *pitta doṣa*, *vāta doṣa*, *kapha doṣa* - condiciona o estado de saúde ou doença.

Os elementos constitutivos dos *doṣas* são os elementos (*mahabhūtas*): terra, água, fogo, ar e espaço. Os elementos constituem pacotes de qualidades específicas (*guṇas*) e correspondem, na terceira versão da definição de vida apresentada na seção anterior, aos cinco elementos básicos (excetuando o sexto elemento, o *puruṣa*) que são os pré-constituintes conformadores do corpo e da mente. Suas múltiplas qualidades psicofísicas podem ser consideradas em duas classificações distintas e complementares. A primeira é composta por três categorias a saber: *rajas* (agitação), *tamas* (inércia) e *sattva* (equanimidade); enquanto a segunda é composta por vinte categorias agrupadas em pares de qualidades opostas: frio-quente; liso-áspero; úmido-seco; macio-duro; pesado-leve; agudo-obtuso; denso-diluído; ativo-passivo; sutil-grosseiro; nítido-opaco.

Todos os elementos participam de todos os processos psico-fisiológicos, mas com variações na quantidade e predomínio, sendo que a associação entre eles é feita principalmente da seguinte forma: o elemento espaço está associado ao som, ouvidos e fala; o ar com a pele, textura e mãos; o fogo com os olhos, pés e forma; a água com a língua, sabor e órgãos sexuais e a terra com o nariz, cheiro e órgãos excretores. Para entendermos a dimensão correta das relações que se estabelecem entre a vida humana e a totalidade do cosmos faremos algumas observações preliminares sobre os elementos enquanto mensageiros entre o micro e o macrocosmos<sup>57</sup> como colocado pelo médico Vasat Lad.

O homem é um microcosmo e portanto os cinco elementos básicos presentes em toda a matéria estão presentes em cada indivíduo. No corpo humano muitos espaços são representações do éter ou elemento espaço. Os espaços da boca, nariz, trato gastrointestinal, trato respiratório, abdome, tórax,

<sup>57</sup> A classificação da existência física tanto do mundo quanto do homem em elementos básicos representando forças da natureza pode ser visto também tanto nos trabalhos de Hermes Trimesgisto no Egito e nos trabalhos gregos clássicos, quanto também nas culturas chinesa, tibetana e em componentes tribais da Índia (LONGKUMER, 2009).

capilares e tecidos são exemplos do espaço. Ar é o elemento do movimento. Todos os movimentos são relacionados ao elemento ar, porque ele sozinho move tudo. Toda vez que há movimento significa que o ar está presente. A natureza dos elementos determina a natureza da fisiologia. Dentro do corpo humano, o ar está presente nas pulsações do coração e nas expansões e retrações dos pulmões. Ao microscópio, até mesmo uma única célula pode ser vista com movimento. Respostas a estímulos é o movimento ascendente e descendente de impulsos nervosos, que são os movimentos sensitivos e motores respectivamente. Os movimentos relacionados ao sistema nervoso também são comandados pelo princípio ar presente no corpo. O terceiro elemento é o fogo. A fonte de fogo e luz no sistema solar é o sol. No corpo humano a fonte de fogo é o metabolismo. O fogo trabalha no sistema digestivo assim com na substância cinzenta do cérebro, onde se manifesta como inteligência. Fogo também ativa a retina para perceber a luz. Por isso, a temperatura corporal, digestão, raciocínio e visão são funções do fogo corporal. Todo metabolismo enzimático é controlado por este elemento. Água, o quarto elemento, manifesta-se no corpo como as secreções digestivas, membranas mucosas, plasma e citoplasma. Água é vital para a função de todos os sistemas do corpo. Por exemplo, desidratação resultante de diarreia e vômito deve ser tratada imediatamente para preservar a vida do paciente. Terra, o quinto elemento, também está presente no microcosmos do ser humano. Vida é possível neste planeta porque a terra sustenta todos os seres vivos e inanimados em sua superfície sólida. No corpo, todas as estruturas sólidas derivam da terra (LAD, 2002, v.1 p. 26).

Na cultura indiana os elementos podem ser vistos representados em várias esferas, na mitologia, rituais, poesia, física e metafísica. Os rituais védicos invocam forças elementares que se apresentam como personificações divinas. Sendo esses mesmos elementos, em suas formas sutis e grosseiras, os constituintes do homem, da natureza e dos deuses, a total integração do homem, natureza e divino representa um dos ensinamentos do *Vedānta*. Esse entendimento ecológico encontra-se por exemplo no hino à terra (*Bhūmi Sūkta*) do *Atharvaveda* (12.1): “[...] Que a terra que possui os oceanos, rios e outros corpos de água, e que nos proporciona o campo para produzirmos os grãos e da qual os seres humanos dependem para viver, garanta-nos todas as comidas e bebidas como leite, frutas, água e cereais[...]” (LONGKUMER, 2009, p. 119)<sup>58</sup>. Nos extratos mais antigos dos *Vedas*, o *Rgveda*, os elementos são considerados divindades: *Agni*, *Vāyu* e *Soma*, que têm uma ação própria e que também se relacionam com outras divindades como *Varuṇa*, *Indra* e *Prajāpati*. *Varuṇa* é o responsável pela norma; *Indra* se relaciona com a água na sua representação atmosférica e consequentemente com os raios e *Prajāpati* está relacionado com a criação do mundo material. Já *Soma* se relaciona com a água na terra, sendo assim chamadas algumas de suas preparações com ervas.

---

<sup>58</sup> Texto original em inglês.

Nos *Upaniṣads* os elementos passam a ter uma conotação mais física e impessoal, mas sem perder o aspecto de instrumento de comunicação entre o profano e o sagrado. O mecanismo de manifestação dos elementos não é apresentado uniformemente na cultura indiana. É comum, entretanto, a descrição de um surgimento progressivo dos elementos enquanto emanção a partir do vazio criativo do espaço que vibra causando o movimento do ar cujo atrito provoca o fogo que proporciona a condensação da água que enfim chega à estabilidade da terra. Mas existem outras abordagens, como a que denomina o fogo como filho da água (*apām napāt*) no *Rgveda*. A partir do momento que os elementos vão surgindo as características se acumulam, logo, o espaço tem a qualidade do som que é percebido no eco; o ar tem as características do som produzido quando se move e do toque, nem frio nem quente, na pele; o fogo tem o som dos estalos da chama, o calor do toque e tem cor avermelhada; a água tem os sons das ondas, toque frio, cor clara e sabor doce; a terra tem as cinco qualidades, produz barulho da trepidação, é dura, de cor vermelha entre outras, é doce, salgada entre outros sabores e exala um cheiro agradável ou não (LONGKUMER, 2009, p. 227).

Nos *Brāhmaṇas* e *Saṁhitās* a terra (*pr̥thivī*) representa o planeta e é vista como uma divindade feminina, materna, estável e fértil que permite a existência dos outros elementos, sustentando as suas existências. A comida é uma representação da terra, que sustenta a existência corporal e que compõe juntamente com o ser humano um ciclo de transformação de um em outro, a comida de hoje é o homem de amanhã e vice-versa. É o elemento menos citado na fisiologia do *Caraka Saṁhitā*, talvez por ser o elemento da estabilidade, do que já está consolidado. Do ponto de vista patológico acaba sendo representado principalmente pelos tumores e cálculos. Nestes casos relacionados a uma solidificação do problema, os tratamentos cirúrgicos eram os mais indicados sendo esta a especialidade do *Suśruta Saṁhitā*.

A água (*āpas*) também apresenta a característica de uma divindade feminina sendo considerada o elemento primordial e que deve ser mantida pura. É valorizada como objeto terapêutico do qual surgem os outros elementos. Seu aspecto purificador é enfatizado na tradição indiana, tanto no aspecto físico quanto no espiritual. A valorização da relação do ser humano com a água no território indiano é anterior aos *Vedas*. As referências aos achados arqueológicos em Mohenjo-Dāro da civilização Harappan, que datam de 2700 a.C. à 1500 a.C., destacam sofisticados sistemas de canalização de água com locais sugestivos de serem destinados a banhos, tanto públicos quanto privados (ZYSK, 2009). A água, apesar de ser predominantemente caracterizada como passiva e feminina, apresenta enquanto sēmen seu aspecto masculino fundamental, a água que ativa o germinar da semente. Apresenta a

característica de adaptabilidade e plasticidade além de uma memória. Quando associada ao sal, fica salgada; associada ao açúcar, fica doce, e assim por diante. Essa característica de se abrir para mudanças cíclicas e previsíveis está diretamente ligada às mudanças de fases da lua (*candra*). Também associado à lua, enquanto seu deus regente, está Soma, que é o senhor das plantas e que se apresenta na prática ritual védica como uma água dotada de poderes. Soma denomina também de uma bebida divina, intoxicante, preparada por Indra. Alguns estudiosos a relacionam com outra beberagem, *Haoma*, mencionada no livro persa Avesta (JONES e RYAN, 2007, p. 419)<sup>59</sup>.

O fogo (*agni*) representa a capacidade de transformação. É o elemento intermediário, que se situa entre a terra e a água, de um lado, e o ar e o espaço, de outro. Não é livre como o ar ou o espaço mas nem por isso passível de ser enformado como a água ou a terra. É o ator central do metabolismo humano assim como do metabolismo universal através do sol e de sua atuação no ritual védico onde proporciona a manutenção da norma. É a divindade mensageira entre o humano e o divino transformando o profano em sagrado, mediando o transporte da oferenda humana ao mundo dos deuses e trazendo de volta as bênçãos.

*Agni*, o deus do fogo, é uma das divindades mais centrais na remota tradição védica. Existem mais hinos para *Agni* no *Rgveda*, o livro em sânscrito mais antigo, do que para qualquer outra divindade. Às vezes, *Agni* é conhecido como filho da terra e do céu. Ele é também chamado algumas vezes de filho de *Brahma*. Pode ser conhecido também como filho de Aditi e do *ṛṣi* (sábio) Kashyapa e finalmente, filho do *ṛṣi* Angiras. *Agni* é o protagonista no ritual védico, sendo o mensageiro entre a humanidade e os deuses. Ele é chamado quase sempre para levar os deuses ao local do ritual para que estes possam ouvir as preces e súplicas dos devotos. Na poesia védica ele é conhecido como oficiante doméstico, poeta e sábio, identificado diretamente com os sábios (*ṛṣi*). Existe a percepção de sua presença em toda casa através do fogo doméstico e existe uma proximidade e intimidade expressa na poesia védica que falta em muitas outras divindades védicas. Ele é visto como protetor dos humanos de diversas maneiras e garantidor da vida longa e do bem-estar. Iconograficamente, posteriormente *Agni* é visto nas cores vermelha e preta, montando um carneiro. Ele é, entre os oito guardiões das direções, o guardião da direção sudeste. Fogo é considerado um dos cinco elementos (*pañca mahābhūtas*) (JONES e RYAN, 2007, p.15)<sup>60</sup>.

A oferenda principal do ritual do fogo (*agnihotra*) é a comida colocada nele enquanto se pronuncia a palavra *svāhā* (PARKHE, 1982). A comida que seria oferecida ao fogo interno passa agora ao fogo externo com o objetivo de se atingir o fogo transcendental, que pela sua capacidade infinita de transformação e por uma expectativa de reciprocidade, trará bênçãos no sentido contrário. Diz o texto

---

<sup>59</sup> Texto original em inglês.

<sup>60</sup> Texto original em inglês.

A pessoa deve proporcionar regularmente oferendas de comida e bebidas auspiciosas ao *antaragni* (fogo interno) com a devida consideração de quantidade e tempo. Deve após proporcionar as oferendas ao fogo (externo) oferecer as oferendas benéficas ao fogo interno, sempre concentrado em Brahman, doa, sabendo que a comida e bebida estão repletas de bênçãos e que não sofreram doenças nem no presente nem no futuro (CS, 2008, v.1, p.225)<sup>61</sup>.

Existem quatro formas de classificar o fogo corporal (*agni*) de acordo com a intensidade: intenso, brando, regular e irregular. Diferentemente do brando, o fogo intenso é capaz de tolerar toda sorte de regime alimentar. O fogo regular é afetado por um regime inadequado mas tende a retornar a sua condição normal, ao passo que o fogo irregular tende a não se recuperar. Esses quatro tipos de fogo correspondem a outros tantos tipos de indivíduo. A pessoa com os humores em equilíbrio tem o fogo regular. Nos indivíduos com uma constituição predominantemente de *vāta*, ele fica irregular. O indivíduo com constituição predominante de *pitta* possui uma intensificação do fogo enquanto a constituição com predomínio de *kapha* tem o fogo abrandado (CS, 2008, v.1, p.337). Além do fogo interno geral, todos os tecidos corporais têm seu próprio fogo interno (*dhātu agni*) que promove a maturação do que foi incorporado do tecido anterior e que se encontra ainda cru, e que posteriormente transforma também o próprio tecido que o sustenta.

O ar (*vāyu*) é o responsável por todo o movimento e está relacionado ao sopro vital (*prāṇa*) acima discutido. Podemos entendê-lo como sendo o vento, isto é, o ar em movimento. O deus *Vāyu* está relacionado com a beleza e tem uma ligação próxima a Indra. Como já colocado, o ar é de tal importância que a vida é por vezes definida como o intervalo entre a primeira e última respiração. É tido como o grande carregador do universo como descrito no *Chāndogya Upaniṣad*

O coletor é claramente o vento. Assim, quando o fogo se vai, é através do vento; quando o sol se põe, é através do vento, quando a lua se põe, é através do vento; quando a água evapora, é através do vento. O vento coleta tudo. Em relação ao homem, o coletor é claramente o vento. Quando ele dorme é através do sopro que a fala se vai. É também através do sopro que a visão, audição e mente passam. O sopro coleta tudo. Então existem dois coletores, o vento entre as deidades e o sopro entre as funções vitais (In. OLIVELLE, 1996, p. 129)<sup>62</sup>.

O quinto e último elemento, espaço (*ākāśa*), aparece nos *Brāhmaṇas* e *Samhitās* como o deus Dyaus e é de pouca importância nestes extratos mais antigos. Aparece como uma divindade masculina que fecunda a terra. No *Śatapatha Brāhmaṇa* é o elemento primordial

<sup>61</sup> Sū. xxvii. 345-347 - Utilizada a tradução em inglês.

<sup>62</sup> Texto original em inglês.

representando a pré-condição da existência, e por isso mesmo relacionado a Prajāpati e Brahman. Para compreender o elemento espaço se deve observar que sua ação se dá na inatividade percebida pela ausência, sendo um estado de potencial criativo infinito e que permite e modula a interação entre os demais elementos. Citando mais uma vez o Chāndogya upaniṣad

Agora, aqui neste forte de Brahman há uma flor de lótus, um lar, e dentro dele um pequeno espaço. Neste espaço há algo – e é isto que você deveria tentar descobrir, procurar perceber. Se perguntassem: “Sim, aqui neste forte de Brahman há uma flor de lótus, um lar, e dentro dele uma pequeno espaço. Mas o que há para ser descoberto neste espaço, o que deve ser percebido?” Se responderia: “Tão vasto quanto o espaço a nossa volta é este espaço dentro do coração, e dentro dele estão contidos tanto o céu quanto a terra, tanto o fogo quanto o ar, tanto o sol quanto a lua, tanto raios quanto estrelas. Tudo que pertence a este espaço que nos rodeia, assim como o que não pertence – tudo está contido dentro dele (In. OLIVELLE, 1996, p. 167)<sup>63</sup>.

Após essa incursão no sentido maior dos elementos estamos agora em condições de avaliar o principal assunto da ciência médica do *Āyurveda* tal como tratado no *Caraka Samhitā*, isto é, os *doṣas*, os princípios de regulação e funcionamento da vida. Uma forma de visualizar os *doṣas* é compará-los a nuvens que percorrem o espaço corporal. São nuvens compostas não apenas de água, mas dos cinco elementos em suas representações mais sutis, os *guṇas* (qualidades). Essas nuvens percorrem constantemente o corpo e suas composições são variáveis tanto em qualidade quanto em quantidade e depende do que está sendo introduzido ou eliminado do corpo por diversas vias. Cada local do corpo apresenta uma afinidade específica por cada tipo de nuvem podendo atraí-la e fazê-la acumular-se, causando assim alterações no funcionamento local, podendo evoluir para um acometimento sistêmico. Assim como as nuvens têm apresentações variadas e podem chover em locais variados de maneiras variadas (garoa, tempestade, ácida, granizo, neve, etc...), cada acúmulo de *doṣa* tem sua consequência dependente da sua constituição e do local de seu acúmulo, podendo gerar assim inúmeras possibilidades de precipitação e consequentemente inúmeras doenças. A comparação da teoria dos *doṣas* com a teoria hipocrática dos humores é inevitável (FILLIOZAT, 1964; MAAS, 2011). Um ponto discordante é a não consideração dos elementos espaço e terra na composição dos humores gregos, mas se deve observar que terra e espaço são os elementos naturalmente imóveis, e os humores, assim como *doṣas*, são exatamente a representação do movimento ou transporte de qualidades condensadas.

Os *doṣas* podem ser classificados em três categorias fundamentais. São elas *pitta doṣa*, formada pelo elemento fogo; *vāta doṣa*, formado pelos elementos ar e espaço; e *kapha doṣa*,

---

<sup>63</sup> Texto original em inglês.

formado pelos elementos terra e água. É afirmado que cada pessoa nasce com uma constituição própria de proporção entre os *doṣas*, sua *doṣaprakṛti*, nomeadas de *vātala*, *pittala* e *śleṣmala*. A principal atuação terapêutica do *Caraka Saṁhitā* está em promover o equilíbrio dos três *doṣas* e conseqüente harmonia entre os aspectos de sustentação, transformação e movimentação da vida. Diz o texto

*Vāta*, *pitta* e *kapha* estão eternamente presentes no corpo dos seres vivos, tanto normalmente quanto patologicamente. O estudioso deve conhecê-los. O funcionamento normal do *vāyu* promove entusiasmo, inspiração, exalação, movimentos, processamento normal dos *dhātus* e normal eliminação das excretas. O funcionamento normal de *pitta* promove visão, digestão, calor, fome, sede, leveza no corpo, brilho e inteligência. O funcionamento normal de *kapha* promove lustre, união, firmeza, potência, força, gentileza, auto controle e ausência de ganância. A diminuição de *vāta*, *pitta* e *kapha* é conhecida pela deficiência de sua função normal ou pelo acréscimo de ações opostas. O agravamento dos *doṣas* é conhecido invariavelmente pelo aumento de sua função normal. Assim, tanto a normalidade quanto o agravamento ou a diminuição dos *doṣas* são examinados (CS, 2008, v.1, p. 131)<sup>64</sup>.

Em relação às principais localizações dos *doṣas* no corpo, o *Caraka Saṁhitā* cita que *vāta* se localiza principalmente nos intestinos, mas também no trato urinário, cólon, abdome, pernas, pés e ossos; *pitta* está localizado principalmente no estômago e também no suor, quilo, linfa e sangue; já *kapha* ocorre principalmente no tórax mas também na cabeça, pescoço, articulações, estômago e gordura (CS, 2008, v.1, p.138). A principal subclassificação dos *doṣas* é a que considera cinco subtipos principais para cada. Os subtipos de *vāta* são: *prāṇa* (inspiração), *udāṇa* (exalação), *apāṇa* (movimentos descendentes de eliminação originados do abdome e da pelve), *samāṇa* (movimento do diafragma) e *vyāṇa* (circulação sanguínea). Os cinco subtipos de *pitta* são: *pācaka*, que fica no estômago e duodeno e é responsável pela digestão; *rañjaka*, que é responsável pela cor do sangue e pelo metabolismo hepático; *sādhaka*, localizado no cérebro e responsável pela sua atividade racional; *ālocaka*, responsável pela visão nos olhos; e *bhrājaka* fica na pele sendo responsável por sua cor e temperatura. Os subtipos de *kapha* são: *kledaka*, responsável pela secreção e proteção gástrica; *avalambaka*, presente no tórax e coração como sustentáculo do sistema cardiopulmonar e nutridor de todo o corpo; *bodhaka*, presente na boca com a salivação; *tarṇaka*, relacionada a substância branca do cérebro, mielina, memória e emoções; e *śleshaka* que lubrifica as articulações com o líquido sinovial (LAD, 2002, v. 1).

<sup>64</sup> Sū. xviii. 48-53 - Utilizada a tradução em inglês.

O primeiro dos *doṣas*, *vāta*, é objeto de reflexão em torno dos seus méritos e deméritos no capítulo 12 do *Sūtrasthāna* pelas palavras de sábio Vāryovida. Suas principais características são: secura, frieza, leveza, sutileza, mobilidade e aspereza. A preservação de órgãos e sistemas dependem do equilíbrio de *vāta*. Ele é responsável pelos movimentos ascendentes e descendentes do corpo, lidera e controla a mente, auxilia todos os sentidos em suas atividades transportando todos os seus objetos. Promove a formação de todos os tecidos corporais, a coesão do corpo e a fala, origina o toque e o som sendo a fonte da audição e do tato. É a fonte da disposição e coragem, estimula *agni* (digestão), elimina a excreta, constrói os canais sutis e grosseiros, dá forma ao feto e mantém a expectativa de vida. No contexto da natureza, o *vāta* sustenta a terra, acende o fogo, mantém o movimento do sol, lua, estrelas e planetas, produz as nuvens, chuvas, nascentes, flores e frutas. Demarca as estações do ano, faz brotar as plantas, divide, quantifica e dá forma aos seus tecidos, produzindo suas sementes e proporcionando seu crescimento. Absorve ainda a umidade retirando seu excesso.

Em situações em que há excesso de *vāta* ocorre desequilíbrio que se manifesta na forma de várias doenças. Agita a mente e afeta os órgãos dos sentidos. Destrói e deforma o embrião atrasando o parto. Produz medo, apego, confusão, ansiedade, delírio e pode interromper o sopro vital. Indivíduos com predominância de *vāta* apresentam corpo frágil, voz fraca, movimentos, atividades, dieta e fala instáveis. São caracterizados pela velocidade e instabilidade, aprendendo rapidamente mas com memória ruim. Apresenta cabelos e pele ásperas e secas, articulações que ‘estalam’ durante o movimento e intolerância ao frio. É a constituição mais frágil e susceptível a doenças (CS, 2008, v.1, p.375-377)<sup>65</sup>. Quando aumentado na natureza, *vāta* agita os topos de montanhas e árvores, produz marés altas nos oceanos, transbordamento de lagos, causa correntezas em rios, terremotos, e o aparecimento de orvalho, trovões, poeira, areia, peixes, sapos, cobras, sangue e pedras. Provoca alterações nas estações do ano e na colheita e causa desastres. É dito ainda que o elemento constitutivo de *vāta*, o vento *vāyu*, é todo poderoso, produtor e indestrutível, sendo capaz de transformar aspectos positivos em negativos e produzir tanto prazer quanto sofrimento. Ele é uma representação da morte, Yama, e da função reguladora (Prajāpati, Aditi, Viśva e *karma*) que penetra em tudo e se move por toda natureza (CS, 2008. v.1, p. 83).

O segundo *doṣa*, *pitta*, tem como característica ser quente, agudo, azedo, picante e ter odor forte. Os indivíduos tendem a ser intolerantes ao calor, possuir face quente, estruturas medianas, pintas na pele, excesso de acne, fome e sede. Apresentam calvície e cabelos

---

<sup>65</sup> Vi. viii. 95-98 - Utilizada a tradução em inglês.

grisalhos precocemente e barba escassa. Apresentam mal cheiro em axila, boca, cabelo e corpo e excesso de suor. Têm poucos sêmen e prole. O estado equilibrado ou não de *agni* afeta a digestão, visão, produção de calor pelo corpo, normalidade ou não da compleição, coragem ou medo, raiva ou satisfação, e confusão ou clareza. Tendem a apresentar um temperamento incisivo.

O terceiro *doṣa*, *kapha*, tem como principais características ser úmido, suave, macio, doce, substancial, sólido, lento, rígido, frio, viscoso e claro. Devido à umidade e suavidade o indivíduo com constituição com predominância de *kapha* possui estruturas lubrificadas, suaves, delicadas e agradáveis. Devido à doçura tem sêmen, libido e prole abundantes. Sendo substancial e sólido, apresenta corpo compacto, bem desenvolvido e perfeito. É lento nas atividades, dieta e fala. Por ser rígido demora a iniciar atividades, mas se move com estabilidade. A ausência relativa de calor faz com que o indivíduo tenha pouca fome, sede, suor ou febre. A viscosidade confere força nas articulações. Possui ainda face e olhos claros e voz afável. Por causa destas características a pessoa com essa constituição é forte, saudável, instruída, corajosa, calma e longeva.

Algumas das características específicas dos *doṣas* apresentam contradições aparentes. Em relação ao *kapha*, por exemplo, ele é descrito tanto como duro quanto como macio. Isto se deve ao fato de que ele é formado pelos elementos terra e água, que apresentam algumas características semelhantes, como a substancialidade, mas também características divergentes como é o caso da maleabilidade. No caso de *vāta*, a maior parte das qualidades vinculam-se ao elemento ar, ficando o elemento espaço em segundo plano. Com efeito, *vāta* está sempre associado ao movimento, enquanto que o espaço em si é imóvel. Nota-se ainda que as características dos elementos se apresentam na forma de transições graduais de um para o outro. Durante a vida, os *doṣas* podem se encontrar em excesso, em falta ou em situação de equilíbrio, em modos variáveis totalizando sessenta e duas possibilidades de combinações (CS, 2008, v.1, p.118).

Como referido no início da seção, o desequilíbrio dos três *doṣas* é indicativo da condição de doença. Soma-se a isso, como enfatiza o texto uma quarta fonte que são os fatores exógenos. Diz o texto:

Todas as causas de doenças inatas do indivíduo não surgem de nada além de *vāta*, *pitta* e *kapha*. Como o pássaro voando de dia não ultrapassa sua sombra, todas as alterações causadas por desequilíbrio de fatores internos não são causadas por nada além de *vāta*, *pitta* e *kapha*. O médico sábio tendo observado a localização e as características de *vāta*, *pitta* e *kapha* determina as doenças causadas por eles. Somente as doenças externas são diferentes. Algumas vezes fatores exógenos seguem doenças inatas e vice e

versa. Deve-se iniciar o tratamento depois de bem definido qual é o fator primário e qual é o secundário[...]As doenças exógenas são as mordidas, unhas, exorcismo, maldição, contato com espíritos malignos, agressões, amarras, perfurações, torções, compressões, enforcamento, queimadura, feridas por armas, ser atingido por raio e infecções. (CS, 2008, v.1, p.136)<sup>66</sup>.

As doenças enquadram-se em duas categorias: as doenças gerais e as doenças específicas. As doenças gerais como é o caso das doença abdominais e as chamadas grandes doenças (*maharoga*), são causadas por qualquer um dos três *doṣas*; e as doenças específicas, são causadas especificamente por um dos *doṣas*. Destas, oitenta estão relacionadas a *vāta*, quarenta a *pitta* e vinte a *kapha*. Em ambos os casos, isto é, tanto nas gerais quanto nas específicas, as doenças deflagradas por um *doṣa* determinado podem envolver adicionalmente a participação causal de mais um dos *doṣas* (*samsarga*) ou de todos (*sannipāta*) (CS, 2008, v.1 p.336). As características que decorrem da disfunção dos *doṣas* listadas em todo o *Caraka Samhitā* são tão numerosas quanto as possibilidades de sintomas e sinais que podem ser vistas em um livro de semiologia médica atual, ficando suas abordagens fora do objetivo específico desta dissertação. A grosso modo, entretanto, podemos afirmar que os desequilíbrios de *vāta* apresentam alterações nos movimentos e conduções, como na atividade elétrica dos neurônios ou no peristaltismo das vísceras. Os desequilíbrios de *pitta* alteram principalmente o sangue, metabolismo e respostas inflamatórias, e os desequilíbrios de *kapha* afetam a produção de secreções e muco que servem de proteção e lubrificação em várias partes do corpo. Cito abaixo a título de exemplo uma situação de desequilíbrio de *vāta*, mais especificamente de seu componente *apāna*.

Se *apāna vāyu* do cólon estiver afetado pela ingesta de comida adstringente, ácida, picante e dura; pela supressão das excreções fisiológicas, jejum e coito, isto cria obstrução nas passagens inferiores pela força e causa retenção de fezes, flatos e urina e culmina em grave *udāravarta* (movimento reverso de *vāyu*). Em consequência iniciam-se dores frequentes e intensas na pelve, região cardíaca, parte anterior e flancos do abdome, dorso e laterais do tórax. A obstrução de *apāna vāyu* ainda causa otite, náusea, dores cortantes e em pontadas, indigestão, cistite, constipação, aumento mesentérico, e movimento ascendente do *vāyu*. As fezes passam com dificuldade, ressecadas e lentamente. O corpo se torna rígido, endurecido e frio. Consequentemente doenças como febre, disúria, disenteria, doenças cardíacas, doenças de *grahaṇī* (epilepsia), vômitos, cegueira, surdez, cefaléia, *vātodara*, *vātāṣṭhīlā*, doenças mentais, sede, hemorragia interna, anorexia, *gulma* (linfadenomegalias), tosse, dispneia, coriza, paralisia facial e dor torácica surgem. Muitas outras doenças ligadas a *vāta* (*vātika*) são causadas por *udāravarta* (CS, 2008, v.2, p. 420)<sup>67</sup>.

<sup>66</sup> Sū. xii. 1-17 - Utilizada a tradução em inglês.

<sup>67</sup> Cī. xxvi. 5-10 - Utilizada a tradução em inglês.

Existe uma cultura iniciada nos *Upaniṣads* e reproduzida no *Caraka Saṃhitā* onde se identifica uma dupla face de similaridade entre o humano e o divino. Uma face imaterial de equivalência de *ātman* e *brahman* através do *puruṣa* e uma face material onde os componentes básicos da existência são compartilhados por todos, seja na existência viva ou inanimada, profana ou sagrada, em que deuses, homens e meio ambiente influenciam-se mutuamente através da troca de qualidades dispostas em pacotes elementares. A busca do equilíbrio nesta troca é o objetivo do *Caraka Saṃhitā* como forma de promoção da felicidade individual. Inevitavelmente um maior equilíbrio individual reflete em um maior equilíbrio coletivo e vice-versa, uma vez que os elementos não se perdem.

2.3- A noção de equilíbrio (*sāmya*) e conhecimento (*jñāna*) como fundamento do conceito de saúde (*svāsthya*). A doença (*roga*) como expressão do sofrimento (*duḥkha*) e como desequilíbrio resultante de uma ignorância existencial (*avidyā*).

Depois de analisarmos os elementos constitutivos da vida e os princípios diretores de sua dinâmica interna e externa, chegamos ao ponto culminante deste capítulo que é a definição de saúde de acordo com a tradição do *Āyurveda* em especial o *Caraka Samhitā*. As principais passagens são as seguintes:

(i) A ausência de doença (*aroga*) é o melhor início para (a realização dos objetivos de) *kāma*, *artha*, *dharma* e *mokṣa* (CS, 2008,v.1, p. 4).<sup>68</sup>

(ii) Doença é desequilíbrio dos *dhātus* e o equilíbrio (*sāmya*) é a normalidade (*prakṛti*). Saúde (*aroga*) é conhecida como prazer e doença como sofrimento(CS, 2008,v.1, p. 62)<sup>69</sup>.

(iii) O objetivo do *Āyurveda* é manter a saúde (*svāstyā*) do indivíduo saudável (*svastha*) e aliviar a doença do doente.(CS, 2008, v.1, p.240)<sup>70</sup>.

(iv) Ter equilíbrio de *agni*, *doṣas*, *dhātus* e *malas*, associado a uma boa disposição e contentamento de mente, sentidos e espírito é ser saudável (*svastha*). (SUŚRUTA, 2004, v.1, p. 172)<sup>71</sup>.

As duas principais palavras usadas no texto para definir saúde são *aroga* e *svāstyā*<sup>72</sup>. Ambas as palavras apontam para a saúde como uma condição natural ótima do indivíduo. A palavra *aroga* é formada por dois componentes: o prefixo de negação ‘a’ associado a palavra ‘*roga*’ que é traduzida por doença mas cujo significado etimológico aponta para uma condição de debilidade. Em outras palavras *aroga* significa a negação de uma condição de afastamento de sua própria natureza. Por outro lado, essa palavra aponta para uma condição que é pré requisito para a realização para qualquer objetivo humano (*kama*, *artha*, *dharma*, *mokṣa*) A saúde enquanto teleologia se apresenta de forma mais explícita na segunda palavra, *svāsthya* (estar-em-si). A palavra *svāsthya* é uma substantivação do adjetivo *svastha* que por sua vez é composto pelos seguintes componentes: a partícula reflexiva *sva*, auto ou si mesmo, e a raiz *stha*, permanecer. Portanto a palavra *svāsthya* representa a equiparação do bem-estar com o estar-em-si, sendo a saúde entendida com situar-se em sua própria natureza. Note-se ainda, pela relação acima enunciada entre o micro e o macrocosmos, as palavras designativas de saúde, *aroga e svāstyā*, envolvem não apenas o ser humano na sua especificidade mas

<sup>68</sup> Sū. i. 15 – Tradução do sânscrito.

<sup>69</sup> Sū. ix. 4 - Tradução do sânscrito.

<sup>70</sup> Sū. xxx. 26 - Tradução do sânscrito.

<sup>71</sup> Sū. xv. 41 – Tradução do sânscrito.

<sup>72</sup> A palavra *prakṛti* é apresentada como normalidade, o estado natural do indivíduo.

também as outras espécies de entes de relação. Como afirma Varier (2005) existem variações da prática do *Āyurveda* que têm como objetivo a saúde de animais, como cavalos e elefantes, e até mesmo plantas.

Das definições acima apresentadas ressalta a importância fundamental a noção de equilíbrio (*sāmya*). O equilíbrio de *doṣas*, *dhatu*s, etc... é o ponto chave de toda a medicina *Āyurveda*. Ela envolve tanto o plano mental quanto o plano físico. Diz o texto

O objetivo deste compêndio é atingir o equilíbrio dos fatores nutridores e de sustentação do corpo. O excesso, a falta ou o uso inadequado do tempo, inteligência, e dos objetos dos sentidos causam as doenças tanto psíquicas quanto somáticas. O corpo e a mente são as localizações das doenças assim como do prazer, sendo o equilíbrio no uso a causa da felicidade (CS, 2008,v.1, p. 7)<sup>73</sup>.

O que embasa o objetivo de se equilibrar o ser humano através do intercâmbio de seus constituintes com o meio ambiente é a constatação de que além do ser humano ser análogo ao universo em sua constituição, existe entre as várias formas de representação dos elementos uma previsibilidade quanto resultado de suas relações dependendo de similaridade ou diferença dos entes, havendo ampliação ou redução da intensidade de suas diversas ações. (CS, 2008,v.1, p. 6)<sup>74</sup>. Com estas informações em mente é que todos os aspectos humanos e mundanos foram catalogados e classificados de acordo com suas características basicamente fundamentadas nos cinco elementos e a partir daí um ‘jogo de cartas’ se inicia com aquisições, descartes e trocas. Em relação ao equilíbrio que é buscado, deve ser entendido que este é um equilíbrio individualizado, isto é, um equilíbrio cujos fatores intervenientes ou terapêuticos são adequados às peculiaridades de cada indivíduo. O que é um fator de equilíbrio para o indivíduo A não é necessariamente um fator de equilíbrio para o indivíduo B. O objetivo é encontrar o equilíbrio natural da pessoa, sua *prakṛti*. Se a pessoa veio ao mundo com uma maior proporção de elementos terra e fogo, por exemplo, seu equilíbrio não está em diminuir estes dois ou aumentar os outros três até a igualdade entre eles, mas mantê-los na sua proporção original sem deixar que as tendências indesejáveis de falta ou excesso se agravem. A grande ferramenta desenvolvida pelo *Āyurveda* para isso é o entendimento dos *doṣas*, físicos e mentais, sendo que os primeiros são tratados com medidas de natureza empírica ou divina enquanto os segundos são tratados com conhecimento, conhecimento específico, auto-controle, memória e concentração (CS, 2008, v.1, p. 8)<sup>75</sup>. Para a formulação correta das intervenções preventivas ou curativas enquanto adequação às especificidades de

<sup>73</sup> Sū. i. 53-55 – Tradução do sânscrito.

<sup>74</sup> Sū. ix. 44-45 - Utilizada a tradução em inglês.

<sup>75</sup> Sū. i. 57-58 - Utilizada a tradução em inglês.

cada indivíduo, o *Caraka Samhitā* apresenta uma classificação dos padrões mentais: as mentes *sattva* (pura) são equiparadas a arquétipos de deuses e sábios; as mentes defeituosa, tanto por *rajas* (agitação) quanto por *tamas* (ignorância), são equiparados a animais e demônios. *Sattva* apresenta sete subdivisões auspiciosas por apresentarem similaridade com a mente das divindades Brahmā (considerada a mais auspiciosa), *Ṛṣi*, Indra, Yama, Varuṇa, Kubera e Gandharva. *Rajas* apresenta seis subdivisões que representam padrões de agitação e paixão, associadas a uma mente de demônios (*āsuras*): *daitya*, *rākṣasa* e *preta*; serpentes: *piśāca* e *sarpa*; e pássaros, *śakuni*. *Tamas* apresenta três divisões racionais a ignorância dos animais (*paśu*), peixes (*matsya*) e plantas (*vānaspati*)(CS, 2008, v.1, p. 438)<sup>76</sup>. Note-se que o *Caraka Samhitā* refere-se a esses padrões mentais enquanto ponto de partida para suas intervenções terapêuticas. Transformações radicais no que tangem a esses padrões mentais fogem a sua circunscrição específica e para tanto o texto remete a prática de yoga enquanto forma de obtenção de conhecimento, auto controle, memória e concentração, necessários para uma saúde completa.

Sendo portanto o equilíbrio dos constituintes físicos e mentais a causa imediata do bem-estar e da felicidade, a preocupação central do *Āyurveda* está nos processos que visam alcançar esta condição, isto é, as terapias de transformação. Elas compreendem intrinsecamente uma dupla dimensão. Intervenções preventivas e intervenções curativas. Reside na primeira dessas intervenções – intervenção preventiva – a diferença existente entre a abordagem holística de uma medicina como o *Āyurveda* e a medicina ocidental que historicamente se voltou preferencialmente para os processos curativos e que apresenta na medicina preventiva uma especialização ao invés de base.

De acordo como o *Caraka Samhitā* a intervenção preventiva se estabelece numa pluralidade de normas e códigos de conduta. Essa temática que tanto singulariza o *Āyurveda* é objeto precípua de boa parte do texto, em especial no capítulo VIII do *Sūtrasthāna*. Diz o texto: “O regulamento para a vida saudável ou insalubre, feliz ou sofrida, está no *Āyurveda*.” (CS, 2008, v.1, p. 6)<sup>77</sup>. Faz-se necessário aqui um comentário pontual sobre o composto nominal *hita - ahita* que aparece duas vezes na primeira parte do *sūtra* onde *ahita* é a negação de *hita*. *Hita* pode assumir, entre outros, os significados de impelido, posto, benéfico, adequado, regrado, saudável e normal<sup>78</sup>. A tradução de *hita* como ‘regulamento’ e como ‘saudável’ se justifica uma vez que “uma vida regrada” pode gerar, significar e até mesmo ser

<sup>76</sup> Śā. v. 40 - Utilizada a tradução em inglês.

<sup>77</sup> Sū. i. 41- Tradução do sânscrito.

<sup>78</sup> Nas duas declinações nominais apresentadas há o acréscimo do *anusvāra* (‘m’) no seu final, o que corresponde a nasalação da pronúncia e significa que este composto tem função sintática tanto nominativa quanto acusativa.

pré-condição para uma vida saudável. A discussão específica sobre o significado deste composto é antiga. Entre os comentadores do *Caraka Samhitā*, Jejjata considera *hitāhitam* como prescrições sociais positivas ou negativas, enquanto Gaṅgādhara considera *hitāhitam* como dieta e atitudes adequadas ou seu oposto (CS, 2008, v.3 p.16). Nas traduções para a língua inglesa, Dasgupta (1975) traduz *hita e ahita* como *good e bad* enquanto Sharma (2006) coloca como *wholesome e unwholesome*. Uma alternativa de tradução em língua portuguesa é a de Silva: “Onde o *Āyurveda* é pronunciado, fala (sobre) o bem e o mal, a medida adequada ou inadequada dessa vida próspera ou difícil.” (SILVA, 2000, p.143). Por outro lado, existe uma continuidade de significado da palavra *hita*, regra, tanto de som quanto de sentido, com a palavra *ṛta* dos *Vedas*, que significa a norma universal. Apesar de terem raízes diferentes, é possível que ambas remontem a uma origem em comum. As modificações seriam decorrentes da própria heterogeneidade do meio médico, composto por itinerantes de vários locais o que justificaria a diferença de pronúncia. Em qualquer dos casos, o que está em questão é o seu sentido último tal como expresso no texto: “respeitando estes códigos o homem é capaz de viver cem anos sem anormalidades, adquire saúde e bem-estar, além de possibilitar a entrada em um outro mundo virtuoso.” (CS, 2008, v.1, p.61)<sup>79</sup>.

A lista de condutas de intervenção preventiva conducentes ao equilíbrio que constituem a saúde é longa e abarca todos os aspectos da vida humana, a isso incluindo o aspectos espiritual. Além de várias prescrições rituais, o texto aponta ainda para as orientações sociais que dizem respeito ao comportamento devido nas relações interpessoais. Essas prescrições dependem também em grande medida das diferenças kármicas de origem. Os aspectos abordados nesses códigos de conduta são exatamente os que dependem da atuação e obediência do paciente, e não apenas a intervenção prática e técnica do médico. O médico constitui aqui um orientador de como o indivíduo deve manter seu equilíbrio (CS, 2008, v.1 p.54-62)<sup>80</sup>.

É prescrito ao indivíduo: cultuar os deuses, vacas, *brāhmaṇas*, preceptores, os indivíduos mais velhos e professores; realizar oferendas ao fogo; manter a higiene do corpo incluindo a limpeza frequente dos pés e orifícios excretores, corte das unhas, cabelos e barba além do uso de perfumes; manter a tranquilidade mesmo em situações extremas; ser gentil e disposto ao diálogo; ter auto controle e ser virtuoso; não invejar os benefícios aferidos por outrem; ter coragem, esperteza e optar por estar acompanhado por pessoas mais inteligentes, modestas e de melhor classe social; usar sombrinha, chapéu, sapato e andar olhando dois

<sup>79</sup> Sū. viii. 30-33 - Utilizada a tradução em inglês.

<sup>80</sup> Sū viii. 1-34 - Utilizada a tradução em inglês.

metros a frente; evitar lugares sujos, com lixo, cinzas ou crânios; observar tudo o que pode gerar uma vida pacífica e segui-la, além de aliviar as causas de apego e aversão; não furtar, mentir, desejar a mulher do próximo, falar mal dos outros ou tentar descobrir seus segredos; não ficar na companhia de loucos, desvirtuosos, de quem pratica aborto ou de quem é desafeto de reis; não subir em veículos com defeitos; não dormir em camas sem lençol ou travesseiro, que seja pequena ou descoberta; não escalar picos de montanhas, subir em árvores ou mergulhar em águas com correntezas (CS, 2008, v.1 p.54-62).

Sobre as relações intersubjetivas e de gênero o texto destaca a necessidade de se evitar o insulto às mulheres. Por outro lado adverte também a necessidade de não lhes revelar segredos ou imbuí-las de autoridade. O texto recomenda que não se tenha relações sexuais com a mulher que estiver menstruada, com alguma doença ou se estiver suja. Cita locais que devem ser evitados para a prática sexual como é o caso dos crematórios, templos ou outros locais públicos. Excesso de alimentação prévia ou necessidade de satisfazer outros hábitos fisiológicos contra-indica também o ato sexual. Em relação à prática de estudo, o texto recomenda que não se faça durante eclipses, em situação de pouca luz, durante terremotos ou na lua nova. Alerta que não se deve procrastinar uma ação nem ser imprudente, menos ainda ficar deprimido com as falhas ou eufórico com o sucesso. À título de conclusão o texto recomenda que a pessoa deve ser dedicada à moderação, conhecimento, caridade, amizade, compaixão, gentileza, desapego e calma (CS, 2008, v.1 p.54-62).

Das múltiplas condutas acima recomendadas, um dos focos centrais é a alimentação. A alimentação é sem dúvida a grande arma terapêutica e preventiva do Āyurveda. É a forma mais recorrente de se incorporar no corpo humano os elementos que constituem o universo micro e macrocósmico. A principal característica dos alimentos é o sabor (*rasa*) que são numerados em seis: doce (*madhura*), salgado (*lavāṇa*), amargo (*tikta*), azedo (*amla*), picante (*kaṭu*) e adstringente (*kaṣāya*). O texto correlaciona da seguinte forma esses sabores com as *doṣas*: “Doce, azedo e salgado reduzem *vāta*; adstringente, doce e amargo reduzem *pitta*; e adstringente, picante e amargo reduzem *kapha*.” (CS, 2008, v.1, p. 8)<sup>81</sup>. Os sabores são formados da seguinte maneira: o doce é predominantemente água; o azedo é terra e fogo; salgado é água e fogo; picante é ar e fogo; amargo é ar e espaço; e adstringente é terra e ar. Além do paladar, conhecido no momento do contato da substância com a língua, o alimento pode apresentar mais três efeitos que devem ser observados e que podem ser usados na terapêutica: a potência (*vīrya*), que consiste nos efeitos que a substância causa no corpo desde

---

<sup>81</sup> Sū. i. 65-66 - Utilizada a tradução em inglês.

sua ingestão até sua eliminação, o efeito final que a substância causa no corpo (*vipāka*) e algum efeito específico da substância (*prabhāva*).

As orientações alimentares e de hábitos de vida variam enormemente com as estações do ano e as condições climáticas. Se o tempo está frio e úmido não se deve, por exemplo, ingerir em demasia comidas de sabor doce, uma vez que este sabor, constituído basicamente de água, também é frio e úmido, o que levaria a uma overdose de friagem e umidade que seriam convertidas em *kapha*, que é o *doṣa* responsável pelo transporte destas duas qualidades. Ultrapassado um certo limite esse *kapha* se condensa em locais vulneráveis como é o caso dos seios paranasais e brônquios na forma de excesso de muco, predispondo a processos de sinusite ou bronquite, comuns no inverno. Porém, o estudo dos alimentos não é tão simples, exatamente pela existência das características de potência, efeito final e efeito específico que podem conflitar com o esperado pelo paladar (CS, 2008, v. 1, p. 186)<sup>82</sup>. Os três principais exemplos de alimentos terapêuticos, que são considerados a panaceia do *Āyurveda* (ROCHA, 2010), e que apresentam efeitos aparentemente conflitantes com o que seria esperado, são o *ghee*, o mel e o gengibre. O *ghee* é a manteiga clarificada produzida através de um processo de aquecimento da manteiga em fogo baixo com a retirada do sobrenadante (impurezas). O resultante é um líquido amarelo ouro que é precisamente o *ghee*<sup>83</sup>. Apesar de sua cor semelhante ao sol, o *ghee* apresenta um efeito de estruturação e não de transformação. O *ghee* é não só um alimento importante como é também a principal oferenda no ritual do fogo (*agnihotra*) (PARKHE, 1982). O mel aquece, ao contrário dos outros doces que normalmente esfriam, sendo utilizado para dissolver o excesso de muco e como remédio bom pra tosse<sup>84</sup>, e o gengibre é um alimento de sabor picante que tem efeito anti-inflamatório, ambos apresentando desta forma efeitos finais distintos do que seria esperado pelos seus sabores.

Em conjunção com a intervenção preventiva acima exposta, o *Caraka Samhitā* concentra-se também, em grande medida, no detalhamento dos princípios de intervenção curativa. De acordo com o texto existem nove orientações terapêuticas em função dos objetivos a alcançar, que constituem outros tantos sinônimos da palavra ‘terapia’ (*bheṣaja*): (i) *cikitsita* (o que alivia as desordens); (ii) *vyādhiharara* (destruidor das doenças); (iii) *pathya* (benéfico para os canais); (iv) *sādhana* (o que possibilita a prática); (v) *auśadha* (o que é feito com ervas); (vi) *prāyaścitta* (expiação); (vii) *praśamana* (pacificação); (viii) *prakṛtisthāpana*

<sup>82</sup> Sū. xxvi. 67 - Utilizada a tradução em inglês.

<sup>83</sup> Para efeito ilustrativo, o *ghee* pode ser visualizado por um brasileiro como um tipo de manteiga de garrafa ou da terra, mais comum no nordeste do país.

<sup>84</sup> Qualidade esta do mel comprovada pela medicina baseada em evidências (COHEN, 2013).

(auxílica a recuperação); (ix) *hita* (benéfico)(CS, 2008, v.2, p. 3)<sup>85</sup>. Poderíamos ainda enquadrar estas orientações terapêuticas em duas grandes categorias: uma que promove o ‘vigor no saudável’ e outra que alivia a enfermidade do doente.

A técnica chave para entender esses processos é o *pañcakarma* (cinco ações) que objetiva uma regulação através da eliminação dos elementos inseridos no corpo do indivíduo e que se acumularam em forma de *doṣas*. Os *doṣas* são mobilizados pelo uso de diversas técnicas que incluem massagens e fomentações, além de dietas específicas que os fazem desprender de seus locais de acúmulo atual e se mobilizarem para órgãos específicos para poderem ser retirados finalmente através das técnicas do *pañcakarma* (cinco ações), que consistem em limpezas das vias aéreas superiores, vômitos, purgações, e enemas secos ou oleosos. A limpeza das vias aéreas retira diretamente retiram o muco (*kapha*) acumulado neste local. As técnicas do *pañcakarma* promovem a transferência e o acúmulo de muco (*Kapha*) no estômago sendo retirado através do vômito. *Pitta* é mobilizado para o fígado sendo drenado através do intestino delgado por diarreia. Já *vāta* é acumulado na pelve e drenado através do cólon por um dos dois tipos de enema. Dou abaixo um exemplo do tratamento *pañcakarma* aplicado no caso de desequilíbrio de *apāna vāyu* ( a maioria das palavras em itálico se referem a plantas medicinais)

O paciente deve ser massageado com óleo preparado com drogas que aliviem a febre e então fomentado como mencionado anteriormente. Quando as impurezas estiverem dissolvidas, ele deve ser tratado com supositórios e enemas secos e oleosos e dieta laxativa. *Śyāmā*, *trivṛt*, *māgadhikā*, *dantī*, *nīlikā*, em partes iguais e *māṣa* a dez por cento deve ser misturado a urina de vaca. Duas partes de sal devem ser acrescentadas e um supositório de *Jaggery* no formato de um dedo da mão deve ser preparado. De maneira similar os seguintes supositórios devem ser preparados: mostarda, *sauvarcala*, *hiṅgu*, *trikaṭu* e *avakṣāra* com *Jaggery*; *viḍaṅga*, *kampilaka*, *śamkhinī*, borracha de *snuhī* e *arka* misturada com *jaggery*; *pippalī*, *sarṣapa*, *madanapala*, *soot* misturado com urina de vaca e *jaggery*. Ou se pode soprar, com auxílio de um tubo, pó de *madanapala*, *śyāmā*, *alābū*, e *pippalī*. Ou, após lubrificar o ânus, o pó de *sarṣapa*, *tumbī*, *madanapala*, *pippalī*, *devadāli* e sal da terra pode ser soprado. Isto limpa o intestino e alivia a retenção de fezes, urina e flatus. No caso de obstrução o médico deve, após o paciente ter sido bem massageado e fomentado, ser incisivo na administração de um enema seco, preparado com drogas eméticas e purgativas, urina, óleo, álcalis, ácidos e drogas que aliviam *vāta*. Na predominância de *vāta*, deve ser ácido, salgado e oleoso, no caso de *pitta* administrado com leite e no caso de *kapha* com urina. Aliviar os sintomas de retenção de urina, fezes e flatus fortalece a região perineal e seus vasos sanguíneos. O paciente deve ser mantido com dieta baseada em trigo com vegetais de folhas, *trivṛt* e *snuhī*, gergilim, etc.; sopa de carne de animais domésticos, aquáticos e de pântano, ou outros artigos que ajudem na eliminação de flatus, urina e fezes, seguido da bebida de *prasannā* (vinho

<sup>85</sup> Ci. i. 3 – Utilizada a tradução em inglês.

limpo) e *guḍasīdhu* (CS, 2008, v.2, p. 421)<sup>86</sup>.

Em contextos específicos de tratamento curativos de *pañcakarma* e seus derivados que constituem evidentemente uma das preocupações centrais de todo o texto, o *Caraka Samhitā* sustenta a necessidade de uma harmonia entre os componentes do quarteto terapêutico — médico, o enfermeiro, a medicação e o paciente — onde o médico cumpre um papel determinante já que é responsável pela concertação entre todos os componentes. O médico deve ter conhecimento teórico profundo, experiência prática, destreza e higiene. O enfermeiro deve ter conhecimento de enfermagem, destreza, lealdade e higiene. As drogas devem ser abundantes, efetivas, ter várias apresentações e uma composição padrão. Os pacientes devem ter boa memória, obediência, destemor e informar adequadamente sobre sua condição (CS, 2008, v.1, p.62)<sup>87</sup>. O texto descreve ainda as características necessárias do local de realização do tratamento. Deve tratar-se de uma construção auspiciosa, sólida, arejada mas sem corrente de ar, espaçosa, confortável e bem equipada. Não deverá estar situada em um vale, e deverá ser protegida contra a fumaça, sol, água, odores e de curiosos. Deve ser provida de reservatório de água, banheiros, lavatórios e cozinha (CS, 2008, v.1, p. 103-110)<sup>88</sup>.

De forma geral a noção de doença enquadra-se no contexto filosófico mais amplo do sofrimento. A condição de nascimento implica desde logo e necessariamente a presença do sofrimento enquanto determinação kármica. As intervenções visando o alívio ou eliminação do sofrimento estão marcadas em toda tradição indiana por um diagnóstico que afirma que o sofrimento tem por sua causa última a ignorância sobre própria natureza e a natureza das coisas. É nesse contexto que se insere o *Caraka Samhitā*. O sofrimento físico ou corporal em que pese as causalidades externas constitui uma modalidade de um sofrimento maior que tem como causa mais profunda a própria ignorância do sofridor. Daí a importância atribuída pelo *Caraka Samhitā* à necessidade do conhecimento como fator que contribui para a cura das doenças e aquisição de saúde. Este conhecimento deverá incluir uma compreensão dos constituintes do homem e do meio ambiente, seus mecanismos de intercâmbio, e a realização de que em essência eles constituem uma unidade. Em outras palavras, para se alcançar o estado pleno de saúde, *svāsthya*, a ação de autoconhecimento é essencial. Diz o texto

O Conhecimento puro e verdadeiro se dá através da mente purificada, quando *tamas*, muito forte e consistindo de grande ignorância, é dissipado. Torna-se livre dos desejos por conhecer a natureza de todos os seres. *Yoga* é completo e o discernimento (*sāmkhya*) é atingido; Não se é mais afligido pelo ego nem se identifica com as causas dos sofrimentos. Não se apega a nada, antes, renuncia a

<sup>86</sup> Ci. xxvi. 11-18 - Utilizada a tradução em inglês.

<sup>87</sup> Sū. ix. 6-9 - Utilizada a tradução em inglês.

<sup>88</sup> Sū. xv. 1-25 - Utilizada a tradução em inglês.

tudo. Brahman, eterno, imutável, indestrutível, bem aventurado é atingido. É conhecido com os sinônimos de *vidyā*, *siddhi*, *mati*, *medhā*, *prajñā* e *jñāna* (CS, 2008,v.1, p. 445)<sup>89</sup>.

---

<sup>89</sup> Śā. v. 16-19 - Utilizada a tradução em inglês.

### 3 - A ciência médica do *Āyurveda* e suas Conexões Soteriológicas.

#### 3.1- O *Āyurveda* e a *Rasāyana darśana*: Saúde, Transmutação e Libertação Espiritual.

O sentido profundo das tarefas básicas do *Āyurveda* - prevenção, manutenção e recuperação da saúde – envolve uma articulação orgânica fundamental com a idéia de plenitude existencial. A plenitude existencial é a saúde enquanto um ‘estar-em-si’ (*svāstyā*). Neste capítulo falaremos desta articulação orgânica do *Āyurveda* com duas correntes ou caminhos soteriológicos: a escola do *Rasāyana* (alquimia) e o *Yoga*. Veremos como sugestões nesse sentido se apresentam de forma seminal no *Caraka Samhitā* enquanto que seus desdobramentos e detalhamentos específicos são objeto das literaturas dessas duas escolas.

*Rasāyana* é a ciência da longevidade ou do prolongamento da vida. Enquadra-se no contexto das terapias que promovem vigor no saudável que inclui o estudo e utilização de afrodisíacos e práticas de rejuvenescimento. O texto define assim o caminho da alquimia (*rasāyana*)

Pelo *rasāyana*, consegue-se longevidade, memória, inteligência, imunidade a doenças, juventude, lustre, postura, voz, excelência de mente e dos sentidos, fala convincente, respeitabilidade e brilho. *Rasāyana* significa o caminho para se obter o melhor *rasa* e demais *dhātus*.(CS, 2008, v.2, p. 4)<sup>90</sup>.

O *Caraka Samhitā* afirma que no passado os sábios possuíam uma longevidade estável por se dedicarem de forma adequada e no tempo certo à terapia *rasāyana*. Essa terapia era associada a penitências, celibato, meditação e serenidade. Em pessoas destituídas de concentração, e engajadas nas preocupações do cotidiano doméstico e dos interesses do ego essa terapia seria ineficaz (CS, 2008, v.2, p. 21)<sup>91</sup>. Esse último aspecto ganha importância pela sugestão de que é necessário superar os interesses vinculados ao cotidiano doméstico. Diz o texto

Os sábios, eremitas ou mendicantes, em certos períodos, devido à ingestão de dieta e drogas domésticas podem se tornar pesados, com movimentos lentos e sem saúde. Estando inaptos para praticar suas rotinas diárias eles percebem suas faltas, causadas pela vida doméstica, e então retornam para seu local de origem, os Himalaias, onde estão livres dos defeitos da vida doméstica, em um local propício, devotado, nobre, favorável ao intelecto, inalcançável ao impuro, fonte do *Gangā*, frequentado pelos deuses, *gandharvas*, *kinnaras*, local de várias pedras preciosas, que possui incompreensíveis e miraculosos poderes, habitado pelos sábios intelectuais, pessoas elevadas e devotos. Origem dos centros celestiais e plantas, abrigo e

<sup>90</sup> Ci. i. 7 – Utilizada a tradução em inglês.

<sup>91</sup> Ci. i. 8 – Utilizada a tradução em inglês.

protegido pelo senhor dos deuses.” (CS, 2008, v.2, p. 27)<sup>92</sup>.

A palavra *rasāyana* é o resultado da junção de duas palavras: *rasa* e *āyana*, que significa ‘caminho’ ou ‘movimentação’. A palavra ‘*rasa*’ apresenta múltiplos significados na tradição indiana, dependendo de qual meio, ciência ou arte ela está inserida. Para demonstrar essa pluralidade de significados cito abaixo os vinte conceitos presentes em um dos dicionários utilizados nesta dissertação: 1.(plantas) seiva; 2. líquido, fluido; 3. água; 4. bebida, licor; 5. dose; 6. paladar, sabor, gosto, considerado um dos vinte e quatro *guṇas* da escola *Vaiśeṣika*, sendo de seis tipos; 7. molho, condimento; 8. objeto do paladar; 9. gosto ou inclinação por algo; 10. ‘um sentimento de amor’; 11. prazer, deleite, felicidade; 12. charme, elegância, beleza; 13. empatia; 14. (em composições poéticas) um sentimento. São divididas geralmente em oito tipos podendo chegar a dez tipos. *Rasas* são fatores necessários de toda composição poética, podendo ser consideradas a essência da poesia; 15. núcleo, essência, parte principal; 16. parte líquida do corpo; 17. sêmen; 18. mercúrio; 19. veneno; 20. mineral e metal (APTE, 2010, p. 465)<sup>93</sup>.

Para entendermos o sentido da palavra *rasa* no contexto do *Caraka Samhitā* é importante conectá-la ao sentido de uma dinâmica ou movimento que é sugerido pela palavra *āyana*. Com efeito, *rasa* apresenta três significados principais nesse contexto: o ‘sabor’, ‘o primeiro tecido corporal’(quilo), e o ‘último tecido corporal’, sêmen, também conhecido como *śukra*. Esta dinâmica, *āyana*, inicia-se com a aquisição e ingestão criteriosas de alimentos que tem no paladar (*rasa*) seu principal aspecto. Em seguida dá-se a formação do primeiro tecido corporal, o quilo (*rasa*), que dá origem aos demais tecidos e que tem seu clímax na produção do sêmen (*rasa/śukra*). O que caracteriza entretanto o *rasāyana*, enquanto método de rejuvenescimento e longevidade, é a intervenção deliberada nesse processo natural com a utilização de medicamentos cujos ingredientes incluem produtos animais, vegetais e minerais como fatores catalizadores. É preparada uma medicação específica que inclui vários ingredientes. O primeiro ingrediente são as plantas, sendo as principais: harītakī (Terminela chebula) e āmalakī (Phyllanthus embilica). É sugerido que o melhor local para obtê-las é nos Himalaias, e a fruta deve ser colhida no momento certo, madura em seu sabor e potência, abastecida de sol, ar, sombra e água nas épocas e quantidades certas. As frutas não devem

<sup>92</sup> Ci. i. (1.4) 3 – Utilizada a tradução em inglês. O parêntese nesta referência ocorre pois este capítulo apresenta uma divisão em quatro subcapítulos.

<sup>93</sup> Dicionário de sânscrito para inglês.

apresentar mordidas, defeitos ou toxicidades (CS, 2008, v.2, p.6)<sup>94</sup>. Uma segunda categoria de ingredientes incluem o *ghee* e o mel. A terceira e última categoria de ingredientes que caracteriza muito peculiarmente o *rasāyana* são os metais tais como ouro, prata, cobre, ferro e conchas.

O medicamento preparado com os ingredientes acima mencionados são a fonte mais imediata de obtenção de grandes ganhos físicos e mentais, podendo-se atingir uma longevidade de centenas de anos. É importante observar que a eficácia do *rasāyana* enquanto método de rejuvenescimento e longevidade exige como requisito que os indivíduos estejam livres de doenças. Com efeito as práticas e medicamentos da terapia *rasāyana* são prescritos para aqueles que já estão em um estado de equilíbrio razoável que os permita dar um passo a frente, sem perigo de retrocesso. O *Caraka Samhitā* mencionam dois métodos específicos da terapia *rasāyana*, um ao ar livre e outro em local fechado. O local fechado deve possuir os requisitos necessários para o tratamento como uma correta disposição de cômodos, controle dos frequentadores e higiene. A tratamento é precedido dos processos de limpeza interna, *pañcakarma*. Diz o texto

A pessoa, bem untada e fomentada, deve tomar junto com água morna uma formulação consistindo de pós de *harītakī*, sal da terra, *āmalaka*, *jaggery*, *vacā*, *vidanga*, *haridrā*, pimenta longa e gengibre seco. Quando tiver evacuado adequadamente devido ao tratamento e seguido o regime dietético prescrito, deve lhe ser dado uma preparação de trigo adicionado com *ghee* por três, cinco ou sete dias (dependendo do volume da evacuação) até que o acúmulo de fezes tenha sido eliminado. Então, quando é entendido que os intestinos estão limpos, o médico deverá administrar o *rasāyana* apropriado levando em consideração sua idade, constituição e adaptação (CS, 2008, v.2, p.5)<sup>95</sup>.

O desenvolvimento do *rasāyana* como uma prática soteriológica específica e distinta da tradição do *Āyurveda* envolve um processo gradativo de utilização privilegiada dos metais. Isso se dá principalmente a partir do século VIII, com a aquisição da tecnologia de manipulação de enxofre e principalmente do mercúrio. Essa nova orientação com foco específico na longevidade e no rejuvenescimento através da utilização do mercúrio (*pārada*) é conhecida também como *Rasaśāstra* (ciência de *rasa*), ou ciência da alquimia. A palavra *rasa* designa aqui não apenas o objetivo final mas também os ingredientes necessários para sua efetivação e mais especificamente o próprio mercúrio. Esse caminho é explicitamente mencionado no conhecido texto *Sarva- Darśana- Saṁgraha* (MADHAVA, 1978) como uma das dezesseis escolas soteriológicas da tradição indiana. A escola da alquimia *Rasaśāstra* tem

<sup>94</sup> Ci. i. 38-40 – Utilizada a tradução em inglês.

<sup>95</sup> Ci. i. 25-28 – Utilizada a tradução em inglês.

uma vinculação estreita com a tradição do Śivaísmo. O mercúrio e a transformação por ele propiciada são explicitamente identificadas com *Śiva*, base para a constituição de epítetos bem conhecidos: *raseśa*, *raseśvara* e *rasa rāja*. Como todas as escolas soteriológicas, o *Rasaśāstra* tem sua eficácia dependente do comprimento de requisitos, isto é, trata de uma ciência iniciática. Dentre estes requisitos se inclui as condições gerais de equilíbrio do corpo e da mente e a prática das condutas corretas e virtuosas.

O pioneiro da alquimia indiana, no sentido específico de uma prática soteriológica que faz recurso com a utilização do mercúrio, foi Nārgājuna que teria vivido no século IX e X e que teria escrito vários tratados sobre o assunto (VARIER, 2005, p. 204). Segundo Dash (2003) o desenvolvimento da alquimia na Índia teria sido favorecido pela decadência da prática de cirurgia a partir do século V. Nessa época a cirurgia era vista como uma forma de violência (*himsā*) e por isso mesmo desencorajada, o que obrigava os médicos a procurarem formas alternativas de tratamento. Eliade (2009, p. 232), por outro lado, aponta para indícios mais remotos que sugerem a produção de ouro com a utilização de mercúrio já no *Arthasāstra* de Kauṭilya do século IV a.C.. Eliade faz ainda referências à alquimia em textos budistas antigos, nas regiões do Nepal e Tâmilnadu. Entretanto, a corrente dominante de pensamento sobre a origem da alquimia do mercúrio na Índia aponta para uma influência árabe originária do Egito, Arábia e Pérsia e Espanha (VARIER, 2005, p. 188). Os primórdios desta alquimia árabe remontam a Hermes Trimegistos no segundo milênio a.C. Muitos dos trabalhos produzidos até o século III d.C. foram destruídos pelo imperador Diocleciano no ano de 296. No século quarto Zóximo escreveu '*A Divina arte de fabricar ouro e prata*', obra esta que exerceu grande influência sobre os alquimistas posteriores. O último alquimista egípcio de renome foi Avicena no século X d.C. (COCKREN, 1941). No segundo milênio de nossa era a alquimia alcançou a Europa, mais especificamente a Espanha, com os Mouros. O mais famoso alquimista europeu, Nicholas Flamel (1330-1418), descreve da seguinte forma a importância de se entender o sentido simbólico do mercúrio no Livro de Abraão, obra atribuída ao patriarca Abraão

Ele declara que a primeira imagem representa o tempo, que devora todas as coisas, e que as seis folhas escritas representam o espaço de tempo de seis anos necessários para se conseguir a pedra perfeita, quando não é mais necessário a decocção. Quando entendi de acordo com o livro que as imagens contidas nele servem para demonstrar como se atingir o elemento fundamental, ele me ensinou que os seis anos de decocção são como um segundo agente, restando com certeza como representante do primeiro a água branca e pesada, que sem dúvidas é o mercúrio. Não é possível cortar os pés desta substância, significando que ela não pode ser fixada ou desprovida de sua volatilidade, exceto se por uma longa decocção com sangue puro de jovens crianças. O mercúrio ligado ao ouro ou à prata deste

sangue mudaria com ele. Primeiro em vegetal, como flores abundantes ao contrário de folhas isoladas. Depois seriam corrompidos em serpentes que ao serem desidratadas e digeridas pelo fogo se transformam em pó de ouro, e então, através dessa verdade, é a Pedra.

Essa explicação me deixou perdido em um labirinto de inumeráveis falsos processos por mais de vinte anos, sendo sempre entendido que eu nunca utilizei sangue de crianças, por considerar maldade. Além disso, encontrei em meu livro que o que os filósofos chamam de sangue é o espírito mineral dos metais, mais especificamente do ouro, prata e mercúrio, cujas misturas eu sempre busquei[...] (FLAMEL In. COCKREN, 1941).

O objetivo central da alquimia são a obtenção de ouro através da transmutação de outros metais e a consequente obtenção do elixir da longevidade. Na cultura indiana esses dois aspectos do *Rasaśastra* recebem respectivamente os nomes de *lauha siddhi* e *deha siddhi*. *Deha siddhi* é o processo que gera a saúde perfeita, enquanto *lauha siddhi* é a capacidade de transmutar metais comuns em metais nobres como prata e ouro através de manipulações com mercúrio. A ganância por estes dois nobres metais justificava a necessidade deste conhecimento ficar limitado a poucos sábios. Com efeito, a real função de se transformar metais comuns em ouro nada mais é do que verificar a qualidade e potência do mercúrio, testando assim sua capacidade de executar o rejuvenescimento antes de sua administração ao paciente (DASH, 2003). A eficácia do mercúrio dá-se nos cinco níveis considerados pelo *Rasaśastra* como constitutivos da existência: corpo físico (*annamaya kośa*); corpo de *prāṇa* (*prāṇamaya kośa*); corpo mental (*manomaya kośa*); corpo intelectual (*vijñānamaya kośa*); e corpo espiritual (*ānandamaya kośa*).

Dash (2003) observa que o elemento terra (*pṛthvī mahābhūta*), caracterizado pela coesividade, predomina em todos os metais. Em alguns deles, como é o caso do mercúrio e do ouro, há em seu núcleo corpúsculos de calor (*tejas*) e as partículas do elemento terra estão particularmente ativas. A escolha preferencial do mercúrio decorre do fato de que, além dos corpúsculos de *tejas* em seu núcleo e a existência de uma dinamicidade do seu elemento terra, ele é relativamente menos coeso e quando exposto aos processos alquímicos (*samskāras*), dezoito no total, se torna maleável para mudar sua composição básica (*bhautika*). Isso permite uma melhor assimilação do mercúrio pelas células do corpo e pelo núcleo dos outros metais (*mahābhautika*), permitindo assim a transformação destes em metais nobres. O mercúrio por si só não produz quaisquer resultados. Somente quando submetido ao processo alquímico é que sua constituição é alterada e suas características terapêuticas afloram. Em resumo, o processo alquímico promove uma transferência de energia do fogo para mercúrio. Com isso o mercúrio passa a ter sua energia básica predominantemente relacionada ao elemento água (*jala pranamāṇu*) ao invés do elemento terra (*pṛvithi pranamāṇu*) predominante em

condições normais em todo metal pesado (DASH, 2003, p. 35). Aqui se encontra a chave para a compreensão da eficácia do mercúrio no processo alquímico: a condição natural do mercúrio de ser líquido e ativo é aprimorada a ponto de permitir o desenvolvimento de uma maior pervasividade e com isso emprestar suas características metálicas de estabilidade e força, além da energia do calor, a qualquer parte do corpo do ser humano. A química e mecanismo de ação do mercúrio no corpo humano se dá pela sua facilidade de formar ligações covalentes com enxofre e esta propriedade é responsável pela maioria dos efeitos biológicos do metal (GOODMAN e GILMAN, 2006). A alquimia lida exatamente com a manipulação dessas duas substâncias.

A principal fonte de obtenção do mercúrio é o cinóbrio ou cinabre (sulfeto de mercúrio, HgS). Para a extração do mercúrio, o cinabre é transformado em pó e misturado com suco de limão. O poder transformador do mercúrio está no elemento fogo. Sua permeabilidade e maleabilidade decorrem do elemento água, ao passo que a estabilidade e a força decorrem do elemento terra. O calor, que em última instância tem origem no sol, é o principal responsável pela transformação do mercúrio comum em mercúrio alquímico. Dessa forma existe uma tripla funcionalidade do poder macrocósmico do sol em sua intervenção no microcosmos: (i) no processamento do mercúrio; (ii) na eficácia do mercúrio no corpo e na mente do indivíduo; (iii) e finalmente na libertação da ignorância e conseqüente purificação da consciência. Essa purificação da consciência enquanto instrumento de libertação final é simbolicamente representada por uma centelha de luz vista na região entre as sobrancelhas - *ājñā cakra* ou terceiro olho. Essa descrição que trata uma condição de liberto em vida (*jīvan mukta*) aparece na obra *Rasaḥṛdaya* (essência do *rasa*) escrito por Govinda Bhagavatpāda no século IX d.C.

É somente nos virtuosos que a chama cheia de consciência pode ser vista na região entre as sobrancelhas como fogo, uma lanterna ou o sol. É difícil descrever esta excelente chama. Possibilita ao indivíduo uma graça eterna e o mantém livre de todas as doenças. É observável. É tranquila e seus atributos podem ser apreciados pelo próprio indivíduo. O indivíduo deve concentrar sua mente nessa chama e todo o universo vai surgir diante dele como uma consciência eternamente vibrante. Ele se torna livre de todas as amarras, incluídas aquelas de ações passadas ou vidas passadas. Ele alcança o estado de *brahman* mesmo nesta vida. Todos os seus desejos são gradativamente reduzidos devido a combinação do *prāṇa* com sua mente, intelecto e alma. Todas as vibrações dos sentidos cessam e a mente não se submete a nenhuma mudança, nem no prazer nem no sofrimento. Ele se torna livre de todos os apegos e males. Ele pratica somente a verdade e fica livre de falsidade. Pelo fato do contato de sua mente com a realidade última ele permanece equânime em todas as circunstâncias. Adquire os oito poderes (*aṣṭa siddhi*) que começam pela máxima contração (*aṇimā*), e mesmo residindo em um corpo permanece em estado de graça. Aqueles indivíduos

que alcançaram o estado de *brahman*, que é como o néctar dos deuses (*amṛta*), são realmente abençoados (In. DASH, 2003, p. 41)<sup>96</sup>.

A condição de *jīvan mukta* (liberto em vida) é o objetivo final do *Rasaśāstra*, algo que já transparece no *Caraka Saṁhitā*. Portanto a alquimia indiana ao invés de uma ciência empírica embrionária ou uma pré-química, constitui uma ciência maior que objetiva o aperfeiçoamento pessoal último que se apresenta na libertação espiritual (*mokśa*). Diz o *Caraka Saṁhitā*

Assim como era o néctar para os deuses e a ambrosia para as serpentes, o *rasāyana* era para os grandes sábios em tempos passados. A pessoa sob o tratamento de *rasāyana* desde cedo vive por centenas de anos sem ser afetada pela velhice, debilidade, enfermidades ou morte. Aquele que se submete metodicamente ao tratamento *rasāyana* alcança não só vida longa mas também o status auspicioso dos grandes sábios e finalmente a unidade com o deus indestrutível (CS, 2008, v.2, p. 12)<sup>97</sup>.

Fica claro na citação acima que as transformações do corpo e da mente humana visando a deificação do indivíduo, que são objetos do *rasaśāstra*, é algo propugnado pela cultura médica indiana desde seus primórdios. Em síntese, o *rasaśāstra* promove a libertação espiritual através de uma atuação no binômio corpo-mente de forma a deixá-lo tão puro e divino a ponto de imunizá-lo contra as vicissitudes da vida mundana. Assim, Eliade afirma que não mais existem contaminantes que possam profaná-lo e distinguir o aspecto mundano do divino na figura humana.

[...]podemos dizer que os processos físico-químicos do *rasāyana* servem de “veículo” a operações psíquicas e espirituais. O “elixir” obtido pela alquimia corresponde a “imortalidade” buscada pelo Yoga tântrico; do mesmo modo que o discípulo trabalha diretamente no corpo e na vida psicamental para transformar a carne em “corpo divino” e libertar o espírito, o alquimista opera na matéria para convertê-la em “ouro”, isto é, para acelerar seu processo de maturação, para “consumá-la”. Existe assim uma unidade oculta entre a matéria e o corpo psicofísico do homem, e isto não nos surpreende se pensarmos na equiparação homem-cosmos, tão importante no tantrismo. No momento em que, graças ao processo de interiorização, se esperavam resultados espirituais dos ritos e procedimentos fisiológicos, logicamente se devia chegar a resultados análogos interiorizando-se procedimentos praticados na “matéria”; em certa condição espiritual as comunicações entre os diferentes níveis cósmicos tornam-se possíveis. O alquimista assumia e prolongava a tradição arcaica – registrada por numerosos ritos e comportamentos primitivos – que considerava a “matéria” não apenas como vivente, mas, sobretudo, como um reservatório de forças sagradas: assim como para o mago primitivo e o tântrico, o problema que se colocava para o alquimista era “acordar” essas forças e dominá-las. O cosmo não era opaco, inerte, objetivo; aos olhos do iniciado revelava-se vivente, guiado pela “simpatia”. Os minerais, metais e pedras preciosas não eram objetos de valor

<sup>96</sup> Texto original em inglês e sânscrito.

<sup>97</sup> Ci. i. 78-80 – Utilizada a tradução em inglês.

econômico determinado; eles encarnavam forças cósmicas e, por conseguinte, participavam do sagrado (ELIADE, 2009, p. 236).

### 3.2- O *Āyurveda* e o *Yoga darśana*: Saúde, Meditação e Libertação Espiritual.

Passamos agora à análise das relações do *Āyurveda* com o *Yoga* e mais especificamente com a escola filosófica homônima. No *Caraka Samhitā* o prazer e o sofrimento são vistos como resultado do contato da alma, sentidos, mente e objetos dos sentidos. Se entretanto a mente estiver firmemente concentrada na alma, prazer e sofrimento deixam de existir pois cessam as causas de sua geração. E em consequência o indivíduo adquire poderes sobrenaturais. Essa condição que corresponde a superação da dualidade prazer-sofrimento é conhecida como *yoga* (CS, 2008, v.1, p. 409)<sup>98</sup>. É citado no *Caraka Samhitā* no capítulo 1 da seção *Śārīrasthānam* (CS, 2008, v.1, p. 409-411). Essas passagens afirmam que manter contato com os santos, evitar os ignóbeis, observar os votos, jejum e demais regras, estudar as escrituras sagradas, ter entendimento, preferir locais isolados, se desapegar dos prazeres do mundo, se esforçar para emancipação, ter auto controle, não iniciar ações, destruir as sementes passadas, libertar-se das artimanhas do ego, concentrar-se no corpo e mente e empreender análise crítica e filosófica da existência fazem parte do processo que promove a re-cognição da Realidade, sendo esse o único caminho para a libertação espiritual. A importância que o *Caraka Samhitā* dá para a prática do *yoga* está bem expressa na citação abaixo

Todas as sensações cessam no estado de *yoga* e *mokṣa*. Em *mokṣa* a cessação é completa enquanto o *yoga* leva a isso. Prazer e sofrimento surgem do contato da alma, sentidos, mente e objetos dos sentidos, mas quando a mente está concentrada na alma, ambos deixam de existir por não se iniciarem e um poder sobrenatural surge na pessoa. Isto é conhecido por *yoga* (CS, 2008,v.1, p. 409)<sup>99</sup>.

Apesar de apontar para a necessidade de praticar a concentração mental, o *Caraka Samhitā* não dá maiores detalhes sobre as técnicas a serem realizadas para este fim. Seus desdobramentos no contexto da escola do *Yoga* podem ser considerados um nível de aprofundamento e especialização num plano que poderíamos denominar de saúde espiritual que permite ao ser humano atingir uma condição de equilíbrio onde as oscilações da consciência (mente com sensações e pensamentos) não mais interfiram no auto-reconhecimento do si mesmo.

A relação entre o *Āyurveda* e o *Yoga* vai além do intercâmbio e da influência mútua. Existe entre eles uma continuidade e dependência. Enquanto o *Āyurveda* lida mais

<sup>98</sup> Śā. i. 138-139 - Utilizada a tradução em inglês.

<sup>99</sup> Śā. i. 137-139 – Utilizada a tradução em inglês.

especificamente com o sofrimento em suas manifestações no corpo e na mente, o *Yoga* cuida da ligação da alma com estes dois componentes. A superação da condição de doença que é o objeto do *Caraka Samhitā* constitui pré-requisito para que o *yoga*. Um outro pré-requisito é a superação dos seguintes oito obstáculos: “apatia, dúvida, negligência, preguiça, imoderação, equívoco, falta de perseverança e retrocesso” (YS, i. 30)<sup>100</sup>. Podemos perceber então que ambas as esferas de conhecimento, isto é, o *Caraka Samhitā* e o *Yoga* tratam da saúde, com variação de grau e aspecto de atuação, e se completam mutuamente. A prática do *Yoga* representa o passo seguinte à intervenção da terapia do *Āyurveda*. O objetivo deste último é o estabelecimento da condição de equilíbrio da *prakṛti*, que é o primeiro nível de ‘estar-em-si’, isto é, de *svāsthya*. Este nível inicial de saúde é pré-requisito para a prática do *Yoga*, que busca uma paridade harmônica entre o *puruṣa* (alma) e *prakṛti* (mente-corpo). O objetivo último da *yoga* é a superação da perturbação originária da *prakṛti* e sua manifestação caracterizada no três *guṇas* primordiais (*tamas*, *rajas* e *sattva*). Isso se dá pela conscientização de condição de transcendência do *puruṣa*, isto é de sua imunidade em relação às transformações da *prakṛti*. Essa condição representa o nível de saúde suprema. Afirma o *Yoga Sūtra*: “O estado mais elevado de conhecimento da alma é a desvinculação em relação aos *guṇas*, e permite o discernimento da razão, intuição, auto-entendimento e bem-aventurança.”(YS, i. 16-17)<sup>101</sup>.

A palavra *yoga* significa união, ligação ou conexão. A complexidade está em entender o que significa união do ponto de vista metafísico dentro da cultura milenar indiana e as técnicas utilizadas para alcançar tal união. O *yoga* é uma técnica que se faz presente na tradição dos *Vedas* em especial nos *Upaniṣads*. Sua função soteriológica principal é a de possibilitar a libertação espiritual do sofrimento existencial que está enraizado na ignorância em sua forma de manifestação enquanto identificação com a matéria. A Realização elimina a sensação de escravidão da alma, que de fato está presa apenas a amarras ilusórias, sendo portanto o processo de libertação do *yoga* mais um cair de véus do que um arrebrantar de correntes.

Entende-se como *Yoga darśana*<sup>102</sup> a escola filosófica que sistematizou as práticas de

<sup>100</sup> vyādhistānasamśayapramādālasya viratibhrāntidarśanābhdhabhūmikavānavasthitattvāni ittavikṣepāhteantarāyāḥ ||

<sup>101</sup> tatparampuruṣkhyāteḥguṇavairṣṇyam || vitarkavicārānandāsmitārūpānugamāt samprajñātaḥ ||

<sup>102</sup> A relação entre *Yoga* e a escola filosófica *Sāṅkhya* é estreita, sendo muitas vezes referidos em conjunto como um pensamento *Sāṅkhya-Yoga*. “Para o *Sāṅkhya* e o *Yoga* o problema é claro: dado que o sofrimento tem como origem a ignorância do “espírito” – isto é, o fato de confundir o “espírito” com os estados psicomentais -, a libertação não se obterá senão suprimindo-se essa confusão. As diferenças que a esse respeito separam o *Sāṅkhya* do *Yoga* são insignificantes. Só o método difere; o primeiro busca obter a libertação exclusivamente pela *gnose*, enquanto para o segundo a ascese e a técnica meditativa são

yoga existentes há centenas de anos na Índia, da mesma forma que o *Caraka Samhitā* fez com as práticas de *Āyurveda*, sendo o trabalho seminal desta escola o Yoga Sūtra de Patañjali, cuja data inaugural não é exata, podendo variar de 200 a.C a 300 d.C. (RADHAKRISHNAM, 2012). O texto é dividido em quatro partes: *samādhi pādaḥ* (mapa da Realização) que faz um inventário da mente e da possibilidade de se controlá-la; *sādhana pāda* (mapa da busca) que descreve o caminho para conseguir este controle; *vibhūti pāda* (mapa das manifestações) que cita os poderes que são adquiridos durante o caminho e os perigos de se encantar por eles e se desviar do caminho; e finalmente *kaivalya pāda* (mapa da libertação) que descreve o destino almejado da jornada, a condição de libertação (*mokṣa*).

A primeira parte, *samādhi pādaḥ*, inicia-se com a definição fundamental do *yoga*: “*Yoga* é o controle das oscilações da mente” (YS, i. 2)<sup>103</sup>. O seja, o *Yoga* trata de um processo de transição de uma condição da mente e de suas oscilações para uma condição de não identificação ou desapego. A situação originária pode ser comparada a um lago de águas agitadas com múltiplas ondulações onde a alma se reflete e se identifica com elas ainda que por natureza ela seja independente e autônoma em relação ao lago. O reflexo nas ondulações do lago impossibilita o auto-reconhecimento da alma, que acaba por se identificar com as oscilações que vê na superfície do lago. A prática de controle da mente ensinada pelo *Yoga* propicia então uma diminuição e subsequente extinção das oscilações, permitindo que na tranquilidade cristalina das águas a alma se reconheça a si mesma tal com ela é. “Então o observador se estabelece em sua própria forma.”(YS, i. 3)<sup>104</sup>.

O *Yoga Sūtra* menciona cinco tipos de oscilação da mente que podem ser prazerosos ou desagradáveis: conhecimento correto, conhecimento errôneo, memória, sono e imaginação, e estes podem ser agradáveis ou não (YS, i. 5-6). “O conhecimento correto é alcançado através da percepção direta, inferência e tradição. Erro é tomar o irreal por real. Imaginação são palavras sem substância concreta. Sono é a oscilação que sustenta uma percepção de não existência. E memória é a manutenção da experiência.”(YS, i. 7-11)<sup>105</sup>. A existência envolve necessariamente a condição de execução de um dos cinco ‘programas’ listados. Alguns indivíduos são mais propensos à nostalgia, outros à sonolência, uns à fantasia, enquanto boa parte acredita estar de posse da verdade. Para a ciência do *Yoga* é necessário que os indivíduos se desapeguem dos pensamentos para atingir a liberdade espiritual, não fazendo

---

indispensáveis.”(ELIADE, 2009, p. 28).

<sup>103</sup> *yogaścittavṛttinirodhaḥ* ||

<sup>104</sup> *tadā drṣṭu svarūpe avasthānam* ||

<sup>105</sup> *pratyakṣānumānāgamah pramānāṇi || viparyayaḥ mithyājñānamataradrūpapraṭiṣṭam || śabdajñānanupatī vastuśūnyaḥ vikalpaḥ || abhāvapratyayāḷambanā vṛttinidrā || anubhūtaṣayāśāṃpramoṣaḥ smṛtiḥ* ||

diferença se o pensamento está certo ou errado, relacionado ao presente, passado ou futuro.

Para alcançar o estado de *yoga* (união) é necessário esforço (*abhyāsa*) e desapego (*vayrāgyam*) (YS, i. 12)<sup>106</sup>. Isso demanda uma predisposição do indivíduo para empreender um processo que, à primeira vista, pode parecer paradoxal, já que o esforço demandado objetiva ao invés do apego que lhe é tradicionalmente correlato, a condição de desapego. O *Yoga* não constitui um simples tratamento que é recebido passivamente por parte do indivíduo. Ele depende de um reforço contínuo deste último impelido por sua vontade de minorar o sofrimento existencial causado pela ignorância na qual um ser uno, imutável e eterno se enxerga fragmentado e perecível.

No *Yoga Sūtra* de Patañjali, um aspecto interessante por outro lado, a personificação de um *puruṣa* em sua condição suprema, *Īśvara* é utilizada instrumentalmente para dinamizar os processos de meditação e concentração. “(*Īśvara*) É um *puruṣa* distinto, imune ao sofrimento e ao *karma*.”(YS, i. 24)<sup>107</sup>. *Īśvara* é a fonte insuperável de conhecimento, o mais importante dos mestres, imune às vicissitudes do tempo. A devoção à *Īśvara* constitui uma forma singular do *yoga*. Em muitas de suas práticas, *Īśvara* é representado pela sílaba sagrada ‘Om’ (*praṇava*), cuja repetição feita com fé, convicção e entendimento facilita a remoção dos nove obstáculos acima mencionado (YS, i. 23-29). Além destes, o *Yoga Sūtra* faz referência à dor, aflição, fragilidade corporal e respiração irregular como causas de distração da consciência (YS, i. 31). A superação destes obstáculos e distrações abre o caminho para o exercício das virtudes que possibilitam a pacificação da consciência. Diz o texto do *Yoga Sūtra*: “A consciência pacificada irradia compaixão, amizade, contentamento e equanimidade perante o sofrimento e o prazer, o bem e o mal.”(YS, i. 33)<sup>108</sup>. O caminho da pacificação da mente envolve o controle da respiração, a observação continuada do surgimento e desaparecimento das sensações, a formulação de pensamentos livres e iluminados; a utilização de objetos que não geram paixões; através do entendimento dos significado dos sonhos; ou ainda pela absorção meditativa em algum objeto de concentração escolhido (YS, i. 34-40). O controle das oscilações permite que a mente se comporte como um cristal que reflete perfeitamente o sujeito (*grahītr*), o objeto (*grāhyeṣu*), e o ato perceptivo (*grahaṇa*)(YS, i. 41). Esta condição de controle ocorre em cinco modalidades que apresentam um grau progressivo de estabilidade. Nas quatro primeiras ainda permanecem sementes (*bijā*) da ignorância que podem germinar no futuro. Somente na quinta e última etapa é que ocorre a

<sup>106</sup> abhyāsavairāgyām tannirodhaḥ ||

<sup>107</sup> kleśakarmavipākāśayaiḥaparāmṛṣṭaḥ puruṣaviśeṣaḥ īśvaraḥ ||

<sup>108</sup> maitrīkaruṇāmuditopekṣāṇām sukhaduḥkhaṇyaḥpunyaḥpunyaviśayāṇām bhāvanāścittaprasādanam ||

eliminação de todas as sementes ou gatilhos e a superação do sofrimento é definitiva (YS, i. 42-51)<sup>109</sup>.

De acordo com o *Yoga Sūtra* as causas do sofrimento são: “ignorância, senso de ego, desejo, aversão e apego à vida.” (YS, ii. 3)<sup>110</sup>. A ignorância (*avidyā*) é o solo que possibilita o surgimento das outras causas, promovendo a confusão entre o que é impuro, perecível, sofrido e não essencial com o que é puro, eterno, feliz e essencial. O apego à vida acomete até mesmo os mais sábios (YS. ii. 9). Patañjali relata que todas as ações individuais estão fundadas em gatilhos latentes impressos na mente pelas heranças kármicas do ser e que por sua vez vão sendo modificadas por novas ações. Afirma também que o sofrimento, quando em sua forma sutil, pode ser prevenido pelo entendimento de suas causas e que se já materializado pode ser controlado por meditação (YS, ii. 10-11). Aquele que possui discernimento percebe que o sofrimento humano é um reflexo da manifestação da realidade em sua tripartição de qualidades (*gunas*), portanto: “a causa a ser evitada é a confusão entre observador e observado.” (YS, ii. 17)<sup>111</sup>. Ainda que sua condição originária seja de pureza, o observador pode ser tingido por aquilo que observa (YS, ii. 20). A visão deste observador permite vivenciar a luz, caráter, ação, inércia, matéria, sentidos e a alma (YS, ii. 18). Com isso o que possibilita a libertação (*kaivalya*) é a superação da ignorância, isto é, a eliminação da confusão entre observador e observado.

O ponto culminante da segunda parte do *Yoga Sūtra* de Patañjali é a descrição das oito etapas essenciais (*aṣṭāṅga*) de toda a prática do *Yoga*: “ Os oito membros são disciplina social (*yama*), disciplina pessoal (*niyama*), disciplina física (*āsana*), disciplina da respiração (*prāṇāyāma*), controle dos sentidos (*pratyāhāra*), concentração (*dhāraṇā*), meditação (*dhyāna*) e Realização (*samādhi*).” (YS, ii. 29)<sup>112</sup>. A primeira etapa refere-se a códigos de conduta no contexto social (*yama*): a prática de não-violência (*ahimsā*); falar a verdade (*satya*); não furtar (*asteya*); moderação sensual (*brahmacarya*); e moderação material (*aparigrahā*). Estes cinco elementos compõem o grande voto, que se aplica a todos os seres, independentemente de nascimento, circunstâncias, tempo e lugar. A primeira destas prescrições, não-violência, reflete um aspecto filosófico indiano que foi mundialmente difundido principalmente durante a luta pela independência da Índia liderada por Gandhi na primeira metade do século XX. Embora *brahmacarya* seja traduzido geralmente por celibato

<sup>109</sup> ‘Queimar as sementes’ é uma expressão comum na Índia significando a resolução definitiva e irreversível de algo.

<sup>110</sup> avidyāsmītārāgadveṣābhiniveśāḥ kleśāḥ |

<sup>111</sup> draṣṭṛdr̥śyayoḥ saṁyogo heyahetuḥ |

<sup>112</sup> yamanyamāsanaprāṇāyāmapratyāhāradhāraṇādhyānasamādhuayo aṣṭāṅga |

e esta realmente ser sua principal tradução, neste contexto este termo não deve ser entendido meramente como abstinência, mas como moderação que pode de forma gradual alcançar aquela condição. O termo é usado ainda para caracterizar moderação ou abstinência em outras esferas além da sexual como é o caso da alimentação. A última destas prescrições, *Aparigrahā*, se refere ao desapego com relação aos bens materiais. Estes devem ser utilizados para suprir as necessidades básicas da existência, ao invés da promoção de conforto. As cinco prescrições relacionadas à disciplina individual (*niyama*) são: limpeza (*śauca*); contentamento (*santoṣa*); austeridade (*tapas*); estudo (*svādhyāya*); e identificação com o divino (*Īśvara praṇidhānāni*). Patañjali apresenta neste momento do texto (YS, ii. 33-45) uma noção de reciprocidade e ressonância ao defender que o cultivo de pensamentos auspiciosos e o seguimento das prescrições tende a frutificar em benefício do próprio ator.

A terceira etapa do *Yoga Sūtra*, a disciplina física, é representada pelas posturas (*āsana*). É a face mais conhecida do yoga no ocidente, entretanto, no *Yoga Sūtra* a disciplina física é tratada em apenas três *sutras*. Neles se afirma que: “a postura deve ser estável e confortável, e que desta forma o esforço e relaxamento se encontram no infinito e tornam o indivíduo imune à dualidade” (YS, ii. 46-48). A quarta etapa, a disciplina da respiração (*prāṇāyāma*), consiste em práticas de controle da inspiração e expiração; ao passo que o controle dos sentidos (*pratyāhāra*) é descrito como mecanismo de atenuação do apego em relação aos objetos externos.

As cinco etapas acima descritas referem-se a prescrições de comportamentos externos. A terceira parte do *Yoga Sūtra* é dedicada fundamentalmente a descrição das três etapas restantes: *dhāraṇā*, *dhyāna*, *samādhi*. Em conjunto, estas três práticas são referentes a uma dimensão interna e representam a perfeita disciplina da consciência (*saṁyama*). Diz o texto: “Concentração (*dhāraṇā*) é a fixação da consciência em um objeto. Meditação (*dhyāna*) é o alinhamento com o objeto focado. Realização (*samādhi*) é a possibilidade do vazio brilhar sem forma própria.”(YS, iii. 1-3)<sup>113</sup>. A proficiência nestes três estágios viabiliza a aquisição da sabedoria. Gradualmente, o exercício reiterado destas práticas propicia a eliminação dos resíduos passados, permitindo um fluxo harmonioso da consciência. As práticas referentes a estas três últimas etapas tem um caráter intercambiável, isto é, a prática reiterada da concentração induz à meditação que por sua vez induz à Realização final, *samādhi*. A operacionalidade destas três etapas pode ser visualizada de forma analógica pelos componentes da geometria plana. Se por um lado as cinco primeira etapas acima descritas

<sup>113</sup> deśabandhaścittasya dhāraṇā || tatra pratyayaikatānatā dhyānam || tadervārthamātranirbhāsam svarūpaśūnyamiva samādhiḥ ||

permitem a estabilização da mente em um determinado ponto, a primeira disciplina interna, concentração, desenvolve a capacidade de se deslocar desse ponto inicial para um outro ponto definido a partir de sua própria deliberação. O próximo estágio, meditação, estabelece a conexão na forma de um segmento de reta entre estes dois pontos e finalmente o *samādhi* representa a reta infinita que passa por esses dois pontos que deixam assim a constituir limites para se expandir ao infinito.

Ainda na terceira parte do *Yoga Sūtra*, Patañjali menciona o aparecimento de ‘efeitos colaterais’: o desenvolvimento de habilidades especiais ou poderes (*siddhi*). Por exemplo, as disciplinas de *saṁyama* permitem a aquisição de um a pluralidade de poderes extraordinários: o conhecimento do passado e do futuro, e o entendimento de qualquer linguagem. A percepção direta dos resíduos kármicos (*saṁskāra*) permite o conhecimento sobre as vidas passadas. Pela interiorização dos sentidos se penetra na mente de outros indivíduos. É possível tornar o corpo invisível. A consciência perfeita sobre o *karma*, tanto ativo quanto latente, permite o conhecimento sobre a morte e seus presságios, e as vidas futuras; a consciência de empatia em relação a objetos permite a aquisição das características e qualidades desses mesmos objetos, com por exemplo, a concentração na força do elefante pode desenvolver neste indivíduo a mesma potência. A consciência perfeita sobre a luz interior permite o conhecimento do sutil, do oculto e do distante. Sobre o sol, o conhecimento dos mundos; sobre a lua, o conhecimento da posição das estrelas; sobre a estrela polar, conhecimento de seus movimentos; sobre o *cakra* do umbigo, o conhecimento do corpo; sobre a garganta, controle da fome e sede; sobre a luz do topo da cabeça, o conhecimento dos perfeitos. Com o aprimoramento dos cinco sentidos e a inteligência se desenvolve a capacidade de entrar no corpo de outra pessoa. O controle da exalação, *udāna*, permite a aquisição do poder da levitação e do poder de se caminhar sobre a água. A compreensão do espaço (*ākāśa*) e a concentração na ‘leveza do algodão’ permite o livre trânsito tridimensional e o controle sobre os cinco elementos. A concentração nos aspectos da matéria permite ao indivíduo assumir uma forma minúscula ou gigantesca, e também adquirir uma estrutura indestrutível. É interessante notar que o *Caraka Saṁhitā* também menciona a capacidade de se adquirir poderes extraordinárias embora de forma mais sucinta. Nele se mencionam a capacidade de entrar no corpo e na mente de outrem; a visão e audição sobrenaturais; a memória sobrehumana e a invisibilidade (CS, 2008, v.1, p.410)<sup>114</sup>. Finalmente é importante notar que a aquisição desses poderes é a indicação de um caminho correto mas que de forma

---

<sup>114</sup> Śā. i. 140-141 - Utilizada a tradução em inglês.

geral não são para serem utilizados. Sua utilização egoica pode ser justamente um obstáculo para o alcance da Realização. Portanto, o abandono desses poderes, isto é, o não sucumbir a estas tentações deles provenientes é o que permite a libertação enquanto purificação do *puruṣa*.

Na quarta parte do *Yoga Sūtra*, *kaivalya pāda*, mapa da libertação, como corolário da obra, Patañjali enfatiza a importância das práticas ascéticas do *Yoga* como forma de imunizar os indivíduos com relação aos desejos mundanos. Nos *sūtras* finais Patañjali afirma que o *karma* dos buscadores do *yoga* não é “nem branco (bom) nem preto (ruim)”: eles agem no mundo sem produzir ou acumular *karma*, em outras palavras, os buscadores do *yoga* vivem exclusivamente no contexto do tempo presente. Contrariamente a isso o *karma* das pessoas comuns apresenta três características distintas a saber: “preto (ruim), branco (bom) ou misto”. Na condição de Realização de *samādhi*, tanto *karma* quanto os gatilhos (*kleśas*) deixam de existir e o passar do tempo é percebido como um instante. A consciência apresenta-se então em sua forma originária e o objetivo final é alcançado. Essa conclusão é antecipada como sentido último da existência no próprio texto do *Caraka Samhitā*: “*Mokṣa* é possível na ausência de agitação (*rajas*) e inércia (*tamas*), destruição das sementes passadas e desapego de todas as fontes de conjunção. Também é conhecido como ausência de renascimento.” (CS, 2008, v.1, p. 410)<sup>115</sup>.

Tal como ocorre na tradição do *Āyurveda* e mais especificamente no *Caraka Samhitā*, a tradição do *Yoga* é resultante também de uma pluralidade de fontes que se combinam em um longo processo dialético. Dentre essas fontes se incluem a tradição védica já mencionada e a tradição tântrica ligada às práticas de *haṭha-yoga* e o trabalho com a energia *kuṇḍalinī*. A influência desta última nas configurações subsequentes do *yoga* é inegável. Esta abordagem está fundada em uma anatomia sutil que gira em torno do despertar da energia fundamental da existência, energia *kuṇḍalinī*, que repousa na região próxima à base da coluna, e na existência de círculos energéticos, os *cakras* (WOORDROFFE, 2012). Os *cakras* são círculos energéticos para onde confluem vários canais (*nāḍī*). Suas funções estão intimamente ligadas às emoções, como se fossem dínamos que recarregam e mantêm suas energias. A manutenção e o bom funcionamento destes geradores é o objetivo de várias técnicas do *yoga*. Não há consenso quanto ao seu número total, mas os *cakras* principais são sete e ficam localizados no períneo (*mūlādhāra*), pelve (*svādhiṣṭhāna*), epigástrico (*maṇipūra*) e nas regiões esternal (*anāhata*), laringea (*viśuddha*), frontal (*ājñā*) e no topo da cabeça (*sahasrāra*). As três *nāḍīs*

---

<sup>115</sup> Śā. i.142 – Tradução do sânscrito.

principais: *idā*, *pingalā* e *sušumṇā* acompanham a coluna vertebral. *Idā* e *pingalā* sobem e se inter cruzam nas regiões dos *cakras*, desembocando nas fossas nasais. *Sušumṇā* sobe direto pelo centro, transpassando o topo da cabeça, em um desenho semelhante ao Caduceu de Mercúrio. Estas práticas do yoga visam despertar a energia *kuṇḍalinī*, que repousa como uma cobra na pelve, através da desobstrução dos canais. Elas visam com isso deixar o caminho livre para que a *kuṇḍalinī* possa ascender até o topo da cabeça. Os relatos de insanidade causados pela descontrolada desta energia são constantes na literatura que trata do tema e funcionam como alerta sobre os perigos de uma prática sem a orientação correta.

Dependendo da necessidade dos buscadores a tradição do yoga se apresenta de uma forma bastante plural no que tange aos caminhos a serem percorridos. No Brasil a variante mais disseminada é o *Haṭha-yoga* que lida basicamente com o corpo e tem como objetivo a transformação do corpo comum num corpo adamantino ou divino. Pode parecer supérfluo num contexto cristão a busca de um corpo perfeito em um contexto de busca espiritual. Porém, além do cuidado com o corpo permitir mais tempo de vida e facilitar a execução do trabalho da alma, não existe a possibilidade de um corpo realmente adamantino ser construído acompanhado de uma mente frágil ou conturbada. Desta forma, ao invés de fonte de sofrimento, o corpo é entendido como instrumento de libertação. Os três principais textos tradicionais relativos ao *haṭha-yoga* são o *Haṭha-Yoga-Pradīpikā*, *Gheraṇḍa-Saṃhitā* e o *Śiva-Saṃhitā* (ELIADE, 2009), que ao contrário do *Yoga Sūtra* de Patañjali descrevem com detalhes as posturas corporais (*asanas*). No *Gheraṇḍa-Saṃhitā*, por exemplo, é citado que oitenta e quatro são as posturas mais importantes, destacando-se ainda dentre estas trinta e duas que são descritas, sendo a postura *Siddhāsana* (postura perfeita) a mais importante por ser capaz de romper as portas da libertação (GNERRE, 2011).

Concluindo, as técnicas utilizadas para se alcançar o estado de *yoga* são plurais, variando desde práticas que utilizam o corpo como base para a libertação espiritual até práticas devocionais (*bhakti*) a deuses personificados. Mesmo iniciando em pontos de partida diferentes, todas as práticas de *yoga* têm como fator comum o controle da mente, que é a melhor amiga do indivíduo quando controlada, ao passo que se mantém a pior inimiga para quem ainda não a controlou (BHAGAVAD GĪTĀ, vi. 7).

3.3- Medicina, Sacerdócio e Educação: o médico (*vaidya*) enquanto personificação da consciência sã do ‘estar-em-si’ e fator de intervenção libertadora.

A figura central de todo processo de conhecimento e superação do sofrimento, seja nos estágios intermediários, seja nos estágios soteriológicos finais, é o mestre. No contexto do *Caraka Samhitā* enquanto estágio intermediário e organicamente relacionado com os estágios soteriológicos, o mestre é representado na figura do médico (*vaidya*). Sua importância refere-se tanto à prática terapêutica quanto à esfera pedagógica. Na primeira se incluem as terapias preventivas e curativas e a segunda envolve a formação de outros médicos em um contexto de relação mestre-discípulo. É bom lembrar entretanto que a consolidação do prestígio do médico na sociedade indiana foi um processo gradual. Como já mencionado nesta dissertação, houve uma evolução na forma de inserção do médico na sociedade indiana, passando de uma classe intermediária, que lida com ‘coisas impuras’, a uma classe que produz seus próprios tratados de conhecimento e seus próprios sábios, detentores de um fundamento filosófico embasado na tradição dos *Vedas* e que reivindicam o conhecimento da medicina como uma ciência diretamente recebida pelos deuses de onde teria se iniciado a linhagem do *Āyurveda*. A importância do médico no *Āyurveda* é comparada ao artesão na produção de uma cerâmica. Pode se ter a argila, a roda e a vara, mas que não servem a nenhum propósito sem o artesão. O texto chega a afirmar que é preferível a autoimolação do que ser tratado por um mau médico.

A importância de ser tratado por um médico com bom conhecimento e treinamento no manejo das doenças e na administração das drogas é enfatizado no final do primeiro capítulo do *Caraka Samhitā*.

Uma droga desconhecida pode ser fatal como veneno, arma, fogo ou trovão e enquanto se conhecida é vitalizadora como um néctar. Uma droga desconhecida pelo seu nome, forma e propriedades ou se mal administrada é responsável por complicações. Um veneno fatal pode se tornar o melhor dos remédios se bem administrado e até a melhor das drogas pode se tornar um veneno fatal se administrada inadequadamente. Por isso, uma pessoa atenta e desejosa de vida longa e saúde não deveria tomar nenhuma medicação prescrita por um médico inapto. O raio de Indra, mesmo caindo sobre a cabeça, pode deixar que uma pessoa sobreviva, mas um medicamento prescrito por um médico ignorante não pode fazer um paciente sobreviver. Se passando por conhecedor aquele que, sem conhecimento, administra medicações para os pacientes aflitos ou acamados, deve cair ao inferno. O veneno de serpente pode ser bom ou a ingestão de infusão de cobre ou mesmo engolir bolas de ferro quente, mas aceitar medicação de quem se passa por conhecedor nunca é bom (CS, 2008,v.1, p. 13)<sup>116</sup>.

---

<sup>116</sup> Sū. i. 124 -133 - Utilizada a tradução em inglês.

Portanto, do quarteto terapêutico composto pelo médico, enfermeiro, medicação e paciente, o médico é considerado o componente mais importante. Isto não quer dizer que o médico era o centro das atenções, mas que dentre as possíveis variações de características que podem ocorrer em todos os componentes do processo terapêutico, as variações nas qualidades do médico são as que apresentam um potencial de maior impacto no resultado final. O paciente pode ser mais ou menos obediente, o enfermeiro mais ou menos habilidoso, a medicação mais ou menos potente, porém nada afetará mais a recuperação da saúde do paciente do que a maior ou menor competência do médico. O *Caraka Samhitā*, assim como qualquer tratado indiano clássico que lida com alguma atividade prática, traça as características e requisitos (*āpta-puruṣa*) necessários para aqueles que desejam seguir o caminho da medicina.

O *Āyurveda* deve ser estudado por *Brāhmaṇas*, *kṣatriyas* e *Vaiśyas*. Os *Brāhmaṇas* devem estudá-lo para o bem-estar de todas as criaturas vivas, os *kṣatriyas* para sua proteção, os *vaiśyas* como profissão e todos para alcançar virtude, bem-estar e prazer. Aquele que se esforça para aliviar as doenças dos mestres, que está em um caminho virtuoso e que louva a virtude dos pais, familiares e professores, que pensa, ensina e pratica as verdades essenciais do *Āyurveda* é seu virtuoso. Então ele recebe remuneração e proteção do rei ou de pessoas abastadas com a contrapartida de oferecer saúde a eles e proteger os pacientes sob sua responsabilidade de doenças. Consequentemente, ele é honrado por sábios, ganha reputação, prestígio, respeito e serviços, e posteriormente pode proporcionar saúde aos seus, por prazer (CS, 2008, v.1, p. 242)<sup>117</sup>.

O *Suśruta Samhitā* dá instruções complementares sobre o processo de iniciação à medicina. O texto afirma que um *Brāhmaṇa* pode ensinar a membros das outras *varṇas*, a isso incluindo, em determinadas circunstâncias, os *sūdras*, desde que este possua as características certas e sem uma iniciação formal (SUŚRUTA, 2004, v.1, p. 32)<sup>118</sup>. Além disso o texto explicitamente rejeita a possibilidade de quem não possua as qualidades necessárias possa ser iniciado (SUŚRUTA, 2004, v.1, p. 29)<sup>119</sup>.

Enquanto promotor da vida o médico deverá ser proficiente nas escrituras, possuir entendimento, dedicação e se esforçar por uma prática adequada que inclui a determinação correta das causas, sintomas, terapias e prevenção das doenças. A ausência de qualquer uma dessas qualidades já é suficiente para desacreditar um médico (*vaidya*). Portanto esse título honorável deve ser reservado a quem possui todas as qualidades citadas. Diz o texto: “Arma, escritura e água dependem de quem as possui para que se possa definir seus méritos e

<sup>117</sup> Sū. xxx. 29 - Utilizada a tradução em inglês.

<sup>118</sup> Sū. ii. 5 - Utilizada a tradução em inglês.

<sup>119</sup> Sū. ii. 3 - Utilizada a tradução em inglês.

deméritos. Assim, o médico deve purificar sua mente para tratar pacientes.” (CS, 2008, v.1 p.64)<sup>120</sup>.

Quanto à formação do médico, o *Caraka Samhitā* afirma que existem duas fontes fundamentais para se adquirir o conhecimento, o texto e o mestre. Com relação ao primeiro, o candidato deverá inicialmente examinar os textos de forma crítica a avaliar sua seriedade, suas temáticas e seus resultados. Com esta avaliação ele estará apto a escolher qual é o melhor. Dentre os critérios para esta determinação está o fato de se tratar de uma obra utilizada por pessoas eminentes e sábias, repleta de ideias, respeitada pelas autoridades, inteligível e benéfica para os três tipos de discípulos (brilhantes, medianos e limitados), livre de redundâncias e de palavras tolas ou difíceis, dotadas de expressões abundantes e ideias tradicionais, consistentes e que possua introdução, desenvolvimento e conclusão bem elaborados. O tratado deve ter ainda tópicos bem demarcados, facilmente compreensivos, apresentando definições ilustradas com exemplos. Diz o texto: “Um tratado assim atua como um sol claro iluminando todo o assunto enquanto desfaz a escuridão da ignorância.” (CS, 2008, v.1, p. 351)<sup>121</sup>.

Mais importante do que identificar os textos relevantes é a necessidade de se obter um mestre competente. O mestre da ciência médica deve ter ideias claras sobre o assunto, possuir experiência prática, ser habilidoso, amigável, puro, bem equipado, com seus sentidos funcionando normalmente, livre de preconceitos, raiva ou ódio. O mestre deve possuir uma postura paternal, ter paciência com o discípulo e possuir as qualidades pedagógicas para transmitir o conhecimento. Diz o texto: “O professor com essas qualidades transmite ao discípulo as qualidades do médico em pouco tempo, assim com as chuvas sazonais proporcionam uma boa colheita em um solo fértil.”(CS, 2008, v.1, p.351)<sup>122</sup>. Cabe ao mestre decidir sobre a escolha dos discípulos. Para tanto ele leva em consideração as seguintes qualidades. O discípulo deverá ser inteligente, com bom raciocínio e memória, com mente ampla, nascido em uma família de médicos ou que tenham conduta compatível, ser dedicado à verdade e sem deformidades ou deficiência dos sentidos. Deve ser humilde, sem arrogância, possuir capacidade para entender a essência das ideias, ser livre de raiva ou vícios, demonstrar modéstia, boa conduta, pureza, afeição, destreza e sinceridade. O discípulo deverá possuir um sentimento de compaixão por todas as criaturas, e seguir as instruções proferidas pelo mestre. Além disso deve ser calmo, “ter belos olhos com boca e nariz alinhados; língua fina, limpa e

---

<sup>120</sup> Sū. ix. 20 - Utilizada a tradução em inglês.

<sup>121</sup> Vi. viii. 3 - Utilizada a tradução em inglês.

<sup>122</sup> Vi. viii. 4 - Utilizada a tradução em inglês.

vermelha; sem anormalidade em lábios e dentes, e sem voz anasalada.” (CS, 2008, v.1, p.352)<sup>123</sup>.

O processo de transmissão do conhecimento no *Caraka Samhitā* ocorre com já mencionado acima por meio da relação mestre-discípulo e de forma suplementar através da realização de debates. Sua característica iniciática está presente a partir do momento em que o discípulo é aceito pelo mestre, segue-se um ritual de iniciação que ocorre em uma determinada época do ano e numa conjunção astrológica específica. O aspirante deve comparecer com o cabelo raspado, em jejum, banhado, vestindo uma roupa de cor ocre feita com uma linha sagrada e com as mãos perfumadas. Deve portar lenha, fogo, *ghee*, substâncias pastosas, jarro de água, guirlandas, corda, lanterna, vasilhas de ouro com ouro, prata, joias, pérolas e conchas. Precisa portar também um tecido fino, varas para preparar o solo sacrificial, grama sagrada, sementes de mostarda, grãos de trigo, flores brancas, alimentos puros e pasta de madeiras perfumadas (CS, 2008, v.1, p.352-353)<sup>124</sup>. O mestre por sua vez deve providenciar uma plataforma retangular voltada para o norte ou leste em um lugar tranquilo e puro. O altar deve então ser revestido com esterco de vaca, coberto com grama sagrada e cercado nas bordas com varas específicas. Além disso o mestre deverá também portar sândalo e todos as coisas já listadas relativas ao discípulo. O mestre inicia então a cerimônia ritual. Após acender o fogo e em meio a recitação de mantras auspiciosos e a invocação de Brahmā, Agni, Dhanvantari, Prajāpati, Ásvins, Indra, os sábios e os autores dos *sūtras*, ele oferece mel e *ghee* ao altar do fogo, terminando com a pronúncia de *svāha* por três vezes. Em seguida o discípulo repete o mesmo procedimento fazendo suas oferendas. Finalmente os *brāhmaṇas* presentes ao ritual recitam o *svati*(mantras de promoção de bem-estar) e o discípulo presta respeito e veneração aos médicos presentes. Terminado o ritual de saudação ao fogo, deuses e sábios, o mestre instrui o discípulo com as seguintes palavras que se assemelha em certa medida, e especialmente na questão do sigilo médico, ao juramento de Hipócrates na tradição grega

Você deve viver no celibato, com barba e bigode aparados, falando a verdade, sem comer carne, utilizando instrumentos puros e promotores de inteligência sem ódio ou possuindo armas. Nunca deve desobedecer minhas ordens exceto se elas levarem à ira do rei, perda da vida, grande injustiça ou outra calamidade semelhante. Você deve sempre obedecer e me considerar sua cabeça e seguir o caminho que me agrada e que me é útil. Deve morar comigo com se fosse um filho, servo e dependente. Deverá sair sem distração, cuidadosamente, com a mente concentrada, em constante vigilância, sem ciúmes e com a minha permissão. Quando for permitido sair,

<sup>123</sup> Vi. viii. 5 - Utilizada a tradução em inglês.

<sup>124</sup> Vi. viii. 9 - Utilizada a tradução em inglês.

deve sempre que possível se esforçar para em primeiro lugar coletar coisas para o mestre. Quando você se junta à profissão médica e está desejoso por ter sucesso na profissão com ganhos de bem-estar, fama e paraíso após a morte, deve sempre pensar no bem-estar de todos os seres, com preferência para as vacas e *brāhmaṇas*. Você deve se esforçar para proporcionar saúde aos paciente por todos os meios. Você não deve pensar em malefícios para os pacientes mesmo que isto custe sua vida. Você não deve abordar a mulher do outro e nem qualquer outra posse sua, nem em imaginação. Suas roupas e acessórios devem ser modestos, mas você não. Você não deve ser viciado em bebida nem envolvido em pecados ou associado a pecadores. Você deve ter a fala suave, pura, justa, abençoada, grata, verdadeira, com palavras medidas e úteis. Você sempre deve ter em mente o tempo e lugar, boa memória e sede por conhecimento, progresso e excelência nos equipamentos. Você não deve nunca prescrever para quem é desafeto do rei ou de outros benfeitores, e nem para aqueles que estão muito doentes, amaldiçoados, que tem problema de conduta e comportamento ou os moribundos. Em relação às mulheres, na ausência de seus maridos ou responsáveis, você não deve aceitar refeição delas sem que isso tenha sido permitido por eles. Quando for entrar na casa de um paciente, você deve levar uma pessoa conhecida cuja a entrada seja autorizada; deve estar bem vestido, com a cabeça baixa, com boa memória, quieto, pensando cuidadosamente e agindo de acordo. Tendo entrado, você não deve engajar sua fala, sentidos e mente em nada exceto no paciente, seu bem-estar, ou qualquer outra coisa que possa estar relacionada a ele. Os assuntos relativos à casa do paciente não devem ser revelados fora dela, e mesmo que você saiba da pouca expectativa de vida do doente você não deve mencioná-la onde possa haver dano a ele ou a outros. Mesmo quando você estiver aprendido o suficiente, não deve se vangloriar demais sobre seu conhecimento porque a maioria das pessoas ficam irritadas com empáfia, mesmo quando vem de uma autoridade (CS, 2008, v.1, p.354-355)<sup>125</sup>.

No que tange a atuação do médico, isto é, a atuação preventiva e curativa, a perspectiva do *Caraka Samhitā* possui um caráter holístico. Os eventos da existência da vida humana são vistos à luz de uma perspectiva de totalidade. É nesse sentido e com esse propósito que constatamos a presença no *Caraka Samhitā* de uma combinação entre de um lado conhecimentos empíricos e racionais e de outro sabedoria tradicional meta-empírica, ou alternativamente, de um lado intervenções eminentemente técnicas com possibilidade de observação concreta dos resultados e de outro intervenções especulativas que apontam para dimensões kármicas da existência. Nessa perspectiva nenhum evento se encontra isolado dos demais e portanto os sintomas e sinais do paciente necessitam de um enquadramento da totalidade de sua existência. O *Caraka Samhitā* orienta o médico a identificar sinais amplos em tudo que envolve seu contato com o paciente. Esta observação começa antes mesmo do contato físico com ele. Por exemplo, caso um médico seja contactado pelo paciente através de um mensageiro, a observação minuciosa do primeiro em relação a este último constitui o

---

<sup>125</sup> Vi. viii. 13 - Utilizada a tradução em inglês.

primeiro indício da natureza do paciente. Indícios de uma condição inauspiciosa estariam por exemplo relacionados com um mensageiro desalinhado, ansioso, aterrorizado, sujo, descuidado ou chorando. Igualmente inauspicioso seria um mensageiro que se comunica quando o médico estivesse dormindo ou em meio a realização de rituais. (CS, 2008, v.1, p. 524)<sup>126</sup>. Por outro lado com relação ao trajeto que o conduz à casa do paciente o médico deve atentar para a existência de sinais de doenças e mortes ou qualquer de sofrimento como sons de choros ou gemidos. Deve ainda observar se seu caminho é atravessado por gatos, cães ou cobras, ou ainda se o caminho estiver muito poluído com poeiras e cinzas. Sinais auspiciosos ao longo do trajeto ao invés são presença de *brāhmaṇas*, vacas, *ghee*, flores, ornamentos diversos, frutas, entoação de mantras e fogo ritual. Uma outra indicação da natureza da condição do paciente são as condições presentes em sua casa, por exemplo, a quebra acidental de potes de cerâmica ou outros utensílios ou a extinção inexplicável do fogo onde a comida é cozida. Já atitudes auspiciosas e boa conduta das pessoas que residem na casa são bons sinais.

A atuação do médico do *Āyurveda* abrange a totalidade da existência humana em suas quatro dimensões fundamentais que correspondem a outros tantos sofrimentos: nascimento, envelhecimento, doença e morte. Com relação ao nascimento, o *Caraka Saṁhitā* enfatiza a necessidade de uma atuação durante o período pré-natal que inclui orientações claras sobre a pré-concepção, a isso incluindo esclarecimentos sobre as posições sexuais favoráveis para a fecundação. A atuação do médico obviamente circunscreve ainda as fases do parto e dos cuidados com o recém-nascido. O texto afirma que a saúde do embrião varia de acordo com a características da alma e suas impressões kármicas, sêmen, óvulo, útero, e alimentação. Temas como gemelaridade e hermafroditismo também são abordados e é entendido que os abortos precoces são resultados da atuação de espíritos malignos que se alimentam do *ojas* (CS, 2008, v.1 p. 413)<sup>127</sup>.

O tratamento e a prevenção das doenças, assim como o rejuvenescimento e a promoção da vida, recebem a maior parte da atenção no texto *Caraka Saṁhitā*, como já foi visto nas sessões anteriores. Com relação à morte dois aspectos devem ser considerados. Em primeiro lugar em função da doutrina da transmigração da alma o evento da morte não encerra o ciclo cósmico da alma. Em segundo lugar existe uma preocupação para que não se prescrevam tratamentos intensos para indivíduos que foram diagnosticados como estando em uma condição terminal. A presença de sinais de morte iminente tais como descritos no

<sup>126</sup> In. xii. 9-24 - Utilizada a tradução em inglês.

<sup>127</sup> Śā. xii. 12 - Utilizada a tradução em inglês.

*Caraka Samhitā* deve ser suficiente para convencer o médico de se abster de qualquer atuação dessa natureza. Com isso o médico evita além do mais ter sua reputação abalada. Uma pessoa muito debilitada corre o risco de morrer durante um procedimento tipo *pañcakarma* onde eventualmente podem ocorrer vômitos intensos ou diarreia. Na medicina contemporânea também existem contraindicações para a realização de alguns tratamentos cujas alterações provocadas na fisiologia não seriam suportadas por um paciente muito debilitado.

Como visto anteriormente, a intervenção precípua do médico visa a manipulação dos elementos do corpo e mente e com isso restabelecer ou manter o equilíbrio entre os humores (*doṣas*), sempre levando em consideração as circunstâncias e o meio ambiente físico e social. Eventualmente para a consolidação desse equilíbrio existencial, a tradição do *Āyurveda* remete às práticas de *yoga* visando um controle definitivo sobre as operações mentais e o conseqüente desapego da alma das vicissitudes daquela. O papel central do médico nesse processo do entendimento da condição existencial da alma e suas transmigrações, o caráter iniciático que envolve sua prática sugerem sua condição de guia da existência. Diz o texto: “O médico, pela devoção à saúde, felicidade e longevidade, se torna também um promotor de virtude, bem-estar e desfrute em ambos mundos humanos” (CS, 2008, v.1, p.113)<sup>128</sup>.

Em outras palavras o médico do *Āyurveda* pode ser equiparado a um mediador entre a dimensão humana e a dimensão divina do paciente proporcionando as condições para que estas duas dimensões se reflitam especularmente. Percorrendo o caminho traçado pelo médico o paciente se habilita a superar o estado mundano de sofrimento expresso pela doença e a alcançar através do entendimento a sua real natureza (*prakṛti*). Sendo o ser humano uma expressão da totalidade, seus componentes essenciais são *prakṛti* (corpo e mente) e *puruṣa* (alma). A realização plena do primeiro é alcançado através do equilíbrio dos ‘*doṣas*’ e ‘*dhātus*’, e a realização plena do segundo é alcançado através do discernimento existencial mediante práticas como a do *yoga*. A equivalência entre o ser humano e o universo, isto é, entre o micro e macrocosmos assegura àquele que alcançou a condição de equilíbrio acima descrita poder reivindicar um nível de conhecimento significativo sobre a realidade do universo. A condição última da saúde (*svāstyā*) como realização do paciente do ideal que constitui o médico (*vaidya*) reflete portanto um conhecimento (*vidyā*) da constituição e condição de equilíbrio do ser humano e em especial da natureza distinta do *puruṣa* enquanto *ātma* e *brahman*.

---

<sup>128</sup> Sū. xvi. 34-38 - Utilizada a tradução em inglês.

## Conclusão

Através do estudo do livro médico *Caraka Samhitā*, que foi compilado há mais de dois mil anos na Índia, é possível perceber a contemporaneidade do conhecimento nele contido em relação ao ser humano e suas questões fundamentais como o sofrimento, o prazer, a felicidade, a vida, a morte, a saúde, o autoconhecimento, a ciência e a epistemologia. É possível que num primeiro contato os elementos ‘exóticos’ ofusquem os elementos que existam em comum com tradição ocidental. Isto confirma o pensamento de Gadamer (2012) de que, no estudo do outro, o que é diferente se destaca e é percebido primeiro em relação ao que é semelhante que precisa de mais tempo para se manifestar. E não poderia ser de outra forma. Normalmente é o novo e o diferente que chama à atenção, mas neste caso o diferente não poderia ser completamente diferente, haja visto que o objeto de estudo, o Homo sapiens, continua Homo sapiens. Nesta conclusão alguns destes aspectos abordados pelo *Caraka Samhitā* são contrapostos com situações existentes na atualidade de forma a estabelecer a posição do sujeito-leitor para que o diálogo seja compreendido de forma mais completa. É claro que não cabe nesta dissertação uma discussão aprofundada sobre estes assuntos além da sua citação para o estabelecimento de paralelos, muito menos a avaliação do mérito das questões que envolvem múltiplos e complexos fatores incluído o viés político.

Aprendemos com a hermenêutica filosófica de Gadamer que a ideia de que o estudo dos textos clássicos deva ser realizado de tempos em tempos de forma direta com o objetivo de se aprender novidades não advém de uma suspeita de incompetência das análises anteriores acerca do objeto, mas do entendimento de que o olhar do sujeito se dá a partir de um novo ponto de vista e que portanto a compreensão pode ser outra. Essa prática está enraizada na cultura indiana que sempre apresenta uma tradição de comentários que se segue ao texto fonte. Não se trata portanto de algum tipo de estagnação da ciência ou um atraso. No caso do *Caraka Samhitā*, que é o texto primário da ciência *Āyurveda*, seus principais comentários conhecidos foram escritos em um intervalo de tempo superior a mil anos até o início do século XX, em paralelo à evolução contínua da ciência e a escrita de vários outros tratados sobre *Āyurveda* que incorporavam inovações. São exatamente essas inovações que possibilitam um ponto de vista diferente em relação ao clássico. No caso dos textos clássicos em sânscrito esta possível variabilidade de resultados com novos contatos com o texto fonte, sem ou com poucos intermediários, fica mais evidente pelas características de compactação da língua com suas regras de articulação e proposta mnemônica pela fonética, além das

características de oralidade prévia à materialização do texto cujo conteúdo já é conhecido em seu meio. Com efeito, o texto não tem como objetivo primeiro a transmissão do conhecimento ao neófito, mas sim possibilitar a recapitulação pelo iniciado.

Desta forma, a base mais profunda de sustentação do texto não está no que foi escrito primeiro ou reiteradamente reproduzido, mas no que foi falado e debatido anteriormente à escrita. Esta característica tem que ser levada em consideração quando se propõe estabelecer uma originalidade do texto escrito, como ocorre atualmente no projeto *Philosophy and Medicine in Early Classical India* (2014) que inclui a preparação de uma edição crítica de partes do *Caraka Samhitā* através da análise de manuscritos digitalizados de 52 fontes diferentes provenientes de várias partes da Índia, utilizando para isso um programa computacional de *stemma codicum*. Esse programa, em resumo, utiliza um padrão de evolução observado na biologia através de comparação de pontos concordantes e discordantes das diversas fontes para destacar os pontos de maior estabilidade do texto a partir de uma base de dados linear gerando a figura de um triângulo retângulo. O ponto correspondente ao ângulo reto deste triângulo é o ponto considerado a informação mais estável e a mais provável de ser a original. Porém, essa estrutura, mesmo construída de forma impecável, sempre estará apoiada sobre a superfície irregular e escorregadia da milenar oralidade indiana.

A preocupação com a produção e a validade do conhecimento é evidente e extensa no *Caraka Samhitā*. Existe a preocupação de se identificar o que pode ser considerado um conhecimento confiável. Nesse aspecto existe uma confluência do *Caraka Samhitā* com a escola filosófica *Nyāya* tida como especializada em epistemologia e lógica, sendo discutido inclusive se as considerações da escola médica não teriam influenciado a consolidação da escola da lógica. São fontes de conhecimento válidas a percepção, a lógica e a tradição, e a dialética e os debates são essenciais para a produção e disseminação do conhecimento. As etapas do raciocínio lógico são detalhadas no texto e a ausência de componentes considerados essenciais ao pensamento invalidam uma proposição. As questões epistemológicas continuam complexas e muito debatidas no mundo atual mesmo com toda a evolução ocorrida na história da humanidade e da ciência ou exatamente por causa dela. Um conhecimento cuja transmissão inicialmente dependia da memorização e oralidade, passou pela escrita e hoje pode se dar através de nuvens de informações na internet. A complexidade de se determinar o valor de um conhecimento parece só aumentar. Exemplo disso foram as declarações dos ganhadores do prêmio Nobel de 2013, de Medicina ou Fisiologia, Randy Schekman (SAMPLE, 2013), e de Física, Peter Higgs (AITKENHEAD, 2013), que criticaram alguns aspectos de como é feita, divulgada e avaliada a ciência atualmente, sugerindo que existe uma

redução excessiva de tudo a números, tanto pela forte cobrança de uma produtividade quantitativa, quanto pela possível geração de vieses devidos a retroalimentações positivas causadas pelo uso excessivo do fator de impacto das publicações científicas como critério de peso importante na avaliação de programas de pesquisas e pesquisadores, finalidade esta que não compunha sua proposta inicial e que podem resultar em distorções no sistema de valoração de um trabalho. Este assunto já está sendo debatido há vários anos na comunidade científica sendo tema de editoriais de importante revistas como a Science (SIMONS, 2008) sem que com isso se tenha alcançado uma conclusão definitiva, por não se ter encontrado ainda uma fórmula melhor de avaliação devido a enormidade de produção científica da atualidade. A principal crítica a esta situação é a possibilidade de se gerar uma inversão da lógica de evolução do conhecimento científico, onde ao invés de se publicar o que se produz de melhor, se passa a produzir o que se publica de melhor.

Em relação ao papel do paciente na prática médica, observa-se que além de todo o conhecimento objetivo que o médico deve ter, é de fundamental importância o conhecimento de qual é o entendimento que a pessoa a ser tratada tem sobre si mesma, seu mundo, sua vida e sua doença, para que seja possível suprir todas as suas demandas. No Brasil existe hoje um programa do Ministério da Saúde com a proposta de ‘humanizar’ o atendimento das pessoas nos serviços de saúde (BRASIL, 2014). Entre outras medidas propostas está o incentivo da participação do usuário no processo de seu próprio cuidado e a intenção de se estimular e valorizar o intercâmbio os vários saberes, de vários atores com um estímulo às equipes multidisciplinares. No *Caraka Samhitā* toda a vida e, conseqüentemente, saúde das pessoas gira em torno dos *puruṣārthas* (destinações humanas), que envolvem entendimento da sensualidade, materialidade, moralidade e liberdade. Esta liberdade que alguns buscam é a possibilidade de viver sem gerar resíduos que se transformam inevitavelmente em sementes para novas vivências perpetuando assim a roda de nascimentos e mortes e a oscilação pendular entre sofrimento e prazer em suas várias formas de apresentação.

O conhecimento da derivação nominal instrumental do sânscrito facilita o entendimento de como é possível a vida sem envolvimento no *karma*. Uma ação influencia no *karma* do indivíduo se ele é sujeito ou objeto da ação mas não se ele é instrumento da ação. E quanto mais parecido com um supercondutor ele for, isto é, quanto menos interferência causar e quanto menos perda de energia houver, melhor. Não é nem ser o sujeito ativo – i.e. ‘O mestre ilumina o discípulo’, e nem é ser o agente do passivo –i.e. ‘O discípulo é iluminado pelo mestre’, mas sim ser instrumento: ‘A iluminação do discípulo se dá através do mestre’. Quanto menos de ‘mestre’ tiver na ‘iluminação’, melhor, mesmo o mestre sendo

imprescindível no processo. Elimina-se desta forma também qualquer possibilidade de passividade ou vitimização do sujeito em relação aos eventos de sua vida e conseqüentemente também sobre sua saúde. Caso não se encontre a explicação de uma situação na vida atual, certamente ela tem origem nas ações da existência passada e o que está por vir depende de como se vive no agora.

O ponto mais discutido em todo o *Caraka Samhitā*, como mantenedor e promotor de saúde é a alimentação e a necessidade de sua adequação às características individuais e climáticas que devem ser identificadas a priori. Esta abordagem talvez seja o aspecto mais contemporâneo do *Caraka Samhitā* e também o que pode ser mais benéfico de ser aprendido e aplicado em nossa vida cotidiana. O grande trunfo que daí pode advir é a visão de que poucos são alimentos adequados e benéficos para todas as pessoas, o que impediria o surgimento de modismos comuns em nossa sociedade que também apresenta uma discussão constante sobre alimentação. Periodicamente se discute sobre possíveis malefícios de alimentos como carne e leite, ou dos malefícios de sua retirada da dieta de forma generalizada. Surgem continuamente suplementos alimentares e dietas específicas são propostas e divulgadas na grande mídia, como a que sugere possível benefício de o homem se alimentar de forma similar ao período pré-histórico (OSHIMA e SPINACÉ, 2014).

Porém, o que se percebe é uma progressiva deterioração da saúde da maioria das pessoas decorrente de maus hábitos alimentares e sedentarismo. Isto pode ser constatado observando os dados do Ministério da Saúde compartilhados pela Sociedade Brasileira de Endocrinologia sobre a obesidade no Brasil até 2011 (ENDOCRINO, 2014). Lá se constata que o sobrepeso já atingia metade da população adulta sendo causada principalmente por uma alimentação corrompida com excesso de produtos refinados, gorduras, carnes e com pouca ingestão de fibras, verduras, frutas e legumes, associada ainda ao sedentarismo. Vemos que a necessidade de orientação acerca da alimentação equilibrada e hábitos de vidas saudáveis é fundamental. A adoção de hábitos de vida depende basicamente de informação, autodeterminação, autocontrole e equilíbrio. A necessidade de estabelecimento e cumprimento de certas regras, regras estas individuais, para se viver em equilíbrio nunca foi tão atual e é este o carro chefe do *Caraka Samhitā*.

De acordo com o *Caraka Samhitā* o equilíbrio emocional e as abordagens para o alcance e promoção da saúde mental são fundamentais para uma saúde plena envolvendo também a alma que permanece em um estado de contínua confusão pelo excesso de perturbações da mente, ao ponto de ocorrer uma identificação da alma com estas oscilações. O discernimento entre alma e oscilações da mente é essencial para o estabelecimento de uma

saúde total enquanto ‘estar-em-si’. Além do conhecimento sobre qual é a composição física mais equilibrada, a estabilidade depende também do conhecimento e de uma prática que possibilitem a manutenção de um estado sereno da mente e consequente promoção da auto percepção da alma. Este processo não é discutido em detalhes no *Caraka Samhitā*, mas este é enfático sobre sua importância. Esta atitude demonstra o contato com outra escola de conhecimento como é o caso da *Yoga darśana* e a confiança a respeito a maior especialização desta neste aspecto do ser humano. O *Yoga Sūtra* de Patañjali tem como objetivo pacificar a mente. A prática do *yoga* não opera de forma unidirecional, mas ao invés promove uma espécie de cerco sobre o desequilíbrio que se fecha, ou se abre, de fora para dentro, metaforicamente poderíamos dizer que se trata de um movimento da circunferência mais externa (sociedade) até o ponto central do indivíduo (alma). A importância que deve ser dada à saúde mental é evidente nos dias de hoje tendo em vista o notório incremento na prevalência de doenças como ansiedade e depressão. Na Universidade Federal de Juiz de Fora, por exemplo, as doenças codificadas com a letra ‘F’ no Código Internacional de Doenças (CID-10) e que são as relacionadas com problemas psiquiátricos representam a principal causa de afastamento do trabalho por motivo de doença de seus servidores (SIASS/UFJF, 2014).

As características requeridas para o exercício da medicina, as formas de se adquirir o conhecimento médico e a relação da classe ou classes médicas com o restante da sociedade apresentaram mudanças com a consolidação do *Caraka Samhitā* na história da Índia e também ocorrem no Brasil atual, sendo que neste caso as consequências das mudanças não podem ser avaliadas pelo fato de ainda estarem ocorrendo. O conjunto mais antigo dos *Vedas* é o *Rgveda* e as práticas de cura eram acumuladas pelos sacerdotes. No conjunto mais recente dos *Vedas*, *Atharvaveda*, as atividades de cura já eram feitas por pessoas especializadas nisso. O status do médico dentro da sociedade era ambíguo e a grande diferença nos métodos de cura encontrada nos *Vedas* e no *Caraka Samhitā* levou à formulação de teorias que pudessem explicá-la, como a existência de tradições intermediárias ou uma apropriação por parte da ortodoxia brahmânica de práticas médicas de ascetas heterodoxos como uma adaptação do conhecimento para que este fosse aceito na sociedade. Porém, ao se levar em conta as características dialéticas milenares no subcontinente indiano pode ser inferido que houve, na verdade, um longo diálogo entre estes dois protagonistas. Esse processo proporcionou o surgimento do novo de forma gradual, e seus textos originários consolidam ao invés de iniciar a nova tradição. Como afirma o *Caraka Samhitā* “[...]deve-se aprender, sem inveja, excelência de conduta até mesmo de inimigos, pois para o sábio o mundo é professor

enquanto que para o tolo é inimigo[...]”(CS, 2008, v.1, p.355)<sup>129</sup>.

São vários os pré-requisitos listados para que a pessoa possa ser um médico, discípulo ou mestre do *Āyurveda*. Além de ter de pertencer a uma das três *varṇas* principais (*brāhmaṇas*, *kṣatriya*, *vaiśya*) e da dedicação ao estudo que é exigida, é requisitada a obediência de códigos de conduta que promoveriam um aprimoramento físico, mental e moral. Só poderia ser considerado médico, *vaidya*, aquele com excelentes aprendizado, sabedoria, conhecimento prático, experiência, competência e popularidade. Além do papel na cura direta, o médico apresenta uma papel educacional significativo com função pedagógica em relação ao seu paciente e também em relação a outros médicos ou aspirantes. A importância da função pedagógica, que deve atingir o máximo de pessoas, é expressa na própria estruturação da lógica do *Āyurveda* e do *Nyāya* que apresenta como um dos seus componentes fundamentais o exemplo ilustrativo (*dr̥ṣṭānta*), que visa facilitar o entendimento até mesmo da pessoa com uma capacidade intelectual limitada. É literalmente o desenhar para entender. Portanto o maior ensinamento se dá pelo exemplo devendo o médico ser uma referência pessoal em sanidade e não somente um conhecedor dela.

Mesmo tendo se passado mais de dois mil anos, o papel do médico perante a sociedade não é estável. No Brasil, o exercício da medicina só foi regulamentado em julho de 2013 (BRASIL, 2013) em meio a intensas disputas políticas. O texto aprovado pelo Congresso Nacional sofreu vetos pela Presidente da República que retirou artigos do texto tidos como possíveis limitadores para a atuação de outros profissionais da área da saúde. Em coincidência, ocorreu o lançamento do programa ‘Mais Médicos’ pelo governo federal brasileiro (BRASIL, 2014), que é criticado firmemente por entidades representativas dos médicos que o consideram a origem de uma bifurcação da assistência à saúde prestada no país (CFM, 2014). Independentemente do mérito do programa e da qualidade dos médicos participantes, na grande maioria cubanos e que por isso acabam por representar o programa, a bifurcação na assistência à saúde é inegável pela simples existência de duas classes de médicos em atuação no país que são separadas pelas formas de controle de sua formação e de sua atuação profissional. Um grupo tem a qualidade de sua formação controlada pelo Ministério da Educação do Brasil com direito a um exercício amplo da profissão sendo fiscalizado pelo Conselho Federal de Medicina através dos Conselhos Regionais. O outro grupo tem a qualidade de sua formação controlada por um governo estrangeiro, exercício profissional restrito à assistência básica em local determinado sendo registrado pelo

---

<sup>129</sup> Vi. viii. 14 - Utilizada a tradução em inglês.

Ministério da Saúde do Brasil.

A questão central desta dissertação é o conceito de saúde. O conceito de saúde usado como referência e que recebe várias críticas é o que tem a saúde como o completo bem-estar físico, mental e social e não meramente a ausência de doença ou enfermidade. Essa definição encontra ressonância no *Caraka Samhitā*.

No *Caraka Samhitā* há duas palavras que significam saúde e que podem ser colocadas em uma ordem crescente de complexidade e estabilidade. *Aroga* é a ausência de doença e não é vista como um estado final de saúde, mas inicial. A saúde como fim se apresenta em sua definição positiva *svāsthya*, ‘estar-em-si’. A saúde é uma singularidade de um sujeito enquanto estar no mundo que se identifica com a própria normalidade pessoal. A normalidade do homem não é ser padronizado. É ser equilibrado.

O equilíbrio (*sāmya*) é a relação estável entre os componentes de um sistema. Equilibrar o sistema humano é o objetivo do *Āyurveda* e só pode ser alcançado conscientemente através do conhecimento dos constituintes do sistema. A principal questão em relação à definição de saúde da WHO é que ela, ao definir concomitantemente o homem, tende a limitar suas potencialidades energéticas e espirituais. É possível enxergar o ser humano pelo menos em aspectos físico, mental, social, energético e espiritual, mas os aspectos humanos podem variar com a antiguidade da crença e a novidade da descoberta. Pode-se, portanto, entender a saúde como o equilíbrio dos aspectos humanos em e entre si e com o meio. Independentemente de quantos aspectos se divida o ser humano.

Como o ser humano compartilha dos mesmos elementos do cosmos, sua busca de equilíbrio envolve o equilíbrio do meio circundante. O oposto também é verdadeiro, quem desequilibra um desequilibra o outro. O *Caraka Samhitā* aponta para uma direção filosófica da impossibilidade de se estar sozinho no processo. O equilíbrio se dá em relação a algo, um referencial. Para tanto é igualmente necessário um guia para mostrar o caminho que leva à condição última. Assim, quem busca a felicidade mas vive de uma forma desequilibrada está na direção errada e o *Caraka Samhitā* se propõe a ser um mapa de correção de caminho.

Corpo, mente e alma são os três aspectos que precisam estar equilibrados pois são as colunas de sustentação da vida. Os aspectos energético (dos *doṣas*) e o social acima mencionados podem ser entendidos como componentes de relação e não de constituição. O texto trata extensivamente do corpo mas informa que o conhecimento sobre a alma é o mais significativo e para que isso ocorra é necessário a pacificação da mente. Isso é preciso pois a alma é inativa, imutável e estável ao contrário do corpo e mente. Por isso o conhecimento sobre a alma é tão valorizado. O conhecimento sobre corpo e mente tem que ser renovado

continuamente ao passo que o conhecedor da alma penetra na esfera espiritual e se torna estável em seu próprio conhecimento. A saúde perfeita é possível e tem no 'estar-em-si' a melhor forma de estar bem. Para isso é necessário saber quem se é, e quando, onde e como se está. O caminho indicado é ciência e consciência da vida.

## APÊNDICE

Seção do corpo

Śārirasthanam - शरिरस्थनम्

Primeiro capítulo

prathamodhyāyaḥ - प्रथमोऽध्यायः

1- Agora, devo expor em quantas partes é formado o corpo do ser humano.

अथातः कतिधापुरुषीयं शरीरं व्याख्यास्यामः ॥१॥

athātaḥ katidhāpuruṣīyaṁ śārīraṁ vyākhyāsyāmaḥ ||1||

2- Como declarado pelo senhor Ātreya.

इति ह स्माह भगवानात्रेयः ॥२॥

iti ha smāha bhagavānātreyaḥ ||2||

3- Oh sábio! Quais são os tipos de ‘ser’ (*puruṣa*) de acordo com a divisão dos seus constituintes essenciais? Como ele é causa e quais são suas causas? Ele é conhecedor ou ignorante?

कथिधा पुरुषो धीमन् धातुभेदेन भिद्यते । पुरुषः कारणं कस्मात् प्रभवः पुरुषस्य कः ॥३॥

kathidhā puruṣo dhīman dhātubhedena bhidyate | puruṣaḥ kāraṇaṁ kasmāt prabhavaḥ puruṣasya kaḥ ||3||

4- Como o sábio distingue o que é permanente do que é impermanente naquilo que é percebido? E o que é da natureza própria (substrato) do ser humano do que é sua alteração (modos de aparecer)?

किमज्ञो ज्ञः स नित्यः किं किमनित्यो निदर्शितः । प्रकृतिः का विकाराः के किं किङ्गं पुरुषस्य च ॥४॥

kimajño jñḥ sa nityaḥ kiṁ kimanityo nidarśitaḥ | prakṛtiḥ kā vikāraḥ ke kiṁ liṅgaṁ puruṣasya ca ||4||

5- Os conhecedores da alma (*ātma*) a descrevem como inativa, independente, onipresente, totiperversiva, conhecedora e testemunha.

निष्क्रियं च स्वतन्त्रं च वशिनं सर्वगं विभुम् । वदन्त्यात्मानमात्मज्ञः क्षेत्रज्ञं साक्षिणं तथा ॥५॥

niṣkriyaṁ ca svatantraṁ ca vaśinaṁ sarvagaṁ vibhum | vadantyaātmanamātmajñaḥ kṣetrajñaṁ sāksṣiṇaṁ tathā ||5||

6 – Oh Senhor! Como é evidenciado ação no inativo? Como pode ser independente (autárquico) se é nascido de uma fonte (útero) não escolhida?

निष्क्रियस्य क्रिया तस्य भगवन् विद्यते कथम् । स्वतन्त्रश्चेगनिष्ठासु कथं योनिषु जायते ॥६॥

niṣkriyasya kriyā tasya bhagavan vidyate katham | svatantraśchedaniṣṭāsu kathaṁ yoniṣu jāyate ||6||

7- Se totipotente, como não pode evitar ser atacado por inimigos? Como pode haver multiplicidade de sensações em quem é onipresente e como ele não sabe disso?

वशी यद्दसुखैः कम्माभ्दावैराक्रम्यते बलात् । सर्वाः सर्वगतत्वाच्च वेदनाः किं न वेत्ति सः ॥७॥

vaṣī yahyasukhaiḥ kammābhdāvairākramyate balāt | sarvāḥ sarvagatatvācca vedanāḥ kiṁ na veti saḥ ||7||

8 – Se a tudo pervade, porque ele não vê algo que está obstruído pela presença de uma montanha ou uma parede? A dúvida é: Quem vem primeiro, aquilo que conhece ou o que é conhecido?

न पश्यति विभुः कस्माच्छैलकुड्यतिरस्कृतम् । क्षेत्रज्ञः क्षेत्रमथवा किं पूर्वमिति संशयः॥८॥

na paśyati vibhuḥ kasmācchailakudyatiraskṛtam | kṣetrajñḥ kṣetramathavā kiṁ pūrvamiti saṁśayaḥ ||8||

9 – Na ausência anterior de um corpo a ser conhecido não é apropriado pensar em um conhecedor. E no caso do corpo ser anterior, o conhecedor não é eterno.

ज्ञेयं क्षेत्रं विना पूर्वं क्षेत्रज्ञो हि न युज्यते । क्षेत्रं च यदि पूर्वं स्यात् क्षेत्रज्ञः स्यादशाश्वतः॥९॥

jñeyam kṣetram vinā pūrvaḥ kṣetrajño hi na yujyate | kṣetram ca yadi pūrvaḥ syāt kṣetrajñāḥ syādaśāśvataḥ ||9||

10 – Quando não há outro agente, de quem ele é testemunha? Como aquele que não sofre mudanças pode ser afeccionado?

साक्षिभूतस्य कस्यायं कर्ता ह्यन्यो न विद्यते । स्यात् कथं च विकारस्य विशेषो वेदनाकृतः॥१०॥

sākṣibhūtasya kasyāyam kartā hyanyo na vidyate | syāt katham cavikārasya viśeṣo vedanākṛtaḥ ||10||

11 – Agora bhagavan, dos três, qual sofrimento de quem sofre a medicina cura: o do passado, o do presente ou o do futuro?

अथ चार्तस्य भगवंस्तिष्ठणां कां चिकित्सति । अतिता वेदनां वैद्यो वर्तमानां भविष्यतीम्॥११॥

atha cārtasya bhagavaṁstisṭhṇām kāṁ cikitsati | atitā vedanām vaidyo vartamānām bhaviṣyatīm ||11||

12 – Esta é a dúvida: o futuro não existe ainda; o passado não vem mais; e também não se consegue localizar o presente.

भविष्यन्त्या असंप्रातिरतीताया अनागमः । संप्रतिक्या अपि स्थानं नास्त्यर्तेः संशयो ह्यतः॥१२॥

bhaviṣyantyā asaṁprātiratītāyā anāgamaḥ | saṁpratikyā api sthānam nāstyarteh saṁśayo hyataḥ ||12||

13- Qual a causa das afecções? O que é dito sobre seus fundamentos? Onde todas estas afecções podem ser controladas?

कारणं वेदनानां किं किमधिष्ठानमुच्यते । क्व चैता वेदनाः सर्वा निवृत्तिं यान्त्यशेषतः॥१३॥

kāraṇam vedanānām kiṁ kimadhiṣṭhānamucyate | kka caitā vedanāḥ sarvā nivṛttim yāntyāśeṣataḥ ||13||

14- Quais os sinais que podem ser alcançados daquele que é único, calmo, essência de tudo, onisciente, desapegado e liberto?

सर्ववित् सर्वसंन्यासी सर्वसंयोगनिःसृतः । एकः प्रशान्तो भुतात्मा कैर्लिङ्गैरुपलभ्यते॥१४॥

sarvavit sarvasaṁnyāsī sarvasamyoganiḥṣṛtaḥ | ekaḥ praśānto bhutātmā kairliṅgairupalamyate ||14||

15- Então o melhor dos sábios, e calmo ser Punarvasu, respondeu adequadamente a tudo.

इतिग्निवेशस्य वचः श्रुत्वा मतिमतां वरः । सर्वं यथावत् प्रोवाच प्रशान्तामा पुनर्वसुः॥१५॥

itiagniveśasya vacaḥ śrutvā matimatām varaḥ | sarva yathāvat provāca praśāntāmā  
punarvasuḥ ||15||

## GLOSSÁRIO DE TERMOS EM SÂNSCRITO

Āchārya - uma das formas de denominar mestre.

Agni - fogo.

Agnihotra – ritual do fogo.

Ahamkāra – individualidade, ego.

Ākāśa – espaço.

Apauruṣeya - sem autoria.

Āpas - água.

Aroga – sem doença.

Artha – trabalho e bens materiais

Ātman – alma.

Avidyā - ignorância.

Āyurveda - ciência da vida.

Āyus – vida.

Bijā – semente, origem.

Brahman – o todo.

Brāhmaṇas – classe sacerdotal e intelectual.

Buddhi – intelecto superior, coletivo ou cósmico.

Cakra – roda, centro de confluência de energia no corpo humano.

Darśana – filosofia.

Dharma – moralidade.

Dhātus – tecidos corporais.

Doṣas – condensação que transporta os elementos pelo corpo podendo ser de três tipos.

Duḥkha - sofrimento

Ghee – manteiga clarificada.

Guṇa - qualidade, característica.

Hetu – causa.

Hita – adequação.

Jīvan mukta – liberto em vida.

Jñāna – conhecimento.

Kāma – satisfação dos sentidos.

- Kapha – um dos três doṣas.
- Karma – ação, lei de causa-efeito.
- Kleśas – gatilhos.
- Kṣatriya - classe guerreira.
- Kṣetra – campo.
- Mahābhūtas – elementos, elementos principais.
- Malas – suor, fezes e urina.
- Manas – mente.
- Mantra - canto devocional.
- Mokṣa - libertação espiritual.
- Mukta – livre.
- Mūla – texto fonte.
- Nyāya - escola filosófica relacionada à lógica.
- Ojas – energia essencial à vida humana sem natureza bem definida. (energia pulsante?)
- Pañcakarma – grupo dos cinco tipos de tratamento usados no *Āyurveda*.
- Pitta – um dos três doṣas.
- Prakṛti – natureza, saúde, normalidade.
- Pramāṇa - meio de conhecimento válido.
- Prameya – objeto de conhecimento.
- Prāṇa – princípio vital.
- Prasāda – comida consagrada no ritual.
- Pṛthivi – terra.
- Puruṣa - ser humano, alma, pessoa.
- Puruṣārtha – destinação humanas.
- Rajas – atividade descontrolada.
- Rasa – sabor, quilo, base.
- Rasāyana – rejuvenescimento, longevidade, alquimia.
- Roga - doença.
- Ṛta – norma.
- Samādhi - realização, integração com o universo.
- Samhitā - coleção, tratado.
- Sāṃkhya – discernimento, umas das filosofias indianas.
- Saṃsāra - ciclo contínuo de nascimentos e mortes.
- Saṃskāras – resíduos.

Sandhi – articulação.

Śārira – corpo.

Sattva – mente, sabedoria, tranquilidade, luminosidade.

Siddha – poder incomum alcançado pela prática de yoga.

Śiva – divindade do hinduísmo.

Smṛti - o que é experimentado.

Soma – meio que sustenta.

Śruti - conhecido pela tradição.

Sukha - prazer.

Śūdra – classe subalterna excluída dos rituais.

Sūtra - forma curta e direta de transmissão de informação utilizado nos textos clássicos indianos. Significa também costura e é a denominação de alguns textos.

Svāha – palavra pronunciada no momento do sacrifício ritual significando fé e abnegação.

Svarga – paraíso individual.

Svastha – saudável.

Svāstyā- saúde. Estar-em-si.

Tamas – estagnação.

Tejas - calor.

Upaniṣad - filosofia do final do Vedas

Vāda – debate.

Vaidya – médico.

Vaiśeṣika – escola filosófica indiana atomista.

Vaiśya – classe dos artesãos, agricultores e comerciantes.

Varṇa – principal divisão das pessoas em classes sociais na Índia.

Vāta – um dos três doṣas.

Vāyu – ar em movimento, vento, sopro.

Veda – conhecimento.

Vedas - primeiras sistematizações do conhecimento na Índia. São identificados quatro grupos.

Vedāṅga – membro dos Vedas. Ciências que propiciam a correta prática dos Vedas.

Vedānta – final dos Vedas.

Upavedas – conjunto de ciências desenvolvidas na Índia que são vinculadas aos Vedas.

Vidyā - sabedoria.

Yama – divindade relacionada à morte.

Yoga – união, estado onde não existe sofrimento pois não há ignorância e confusão da alma com o corpo e a mente.

## REFERÊNCIAS

(i) Textos primários (obras em sânscrito com tradução em inglês)

BHELA. *Bhela Samhitā* (tradução de K.H. Krishnamurthy). Varanasi: Chaukhambha Orientalia, 2008.

CARAKA SAMHITĀ (tradução de P. V. Sharma). Varanasi: Chaukhambha Orientalia, 2008.

ŚĀRṄGADHARA. *Śārṅgadhara Samhitā* (tradução de K. R. S. Murthy). Varanasi: Chaukhambha Orientalia, 2010.

SUŚRUTA. *Suśruta Samhitā* (tradução de P. V. Sharma). Varanasi: Chaukhambha Visvabharati, 2004.

VĀGBHATA. *Aṣṭāṅga Hṛdayam* (tradução de K. R. S. Murthy). Varanasi: Chaukhambha Orientalia, 2009.

(ii) Demais referências

ABRA. *Associação Brasileira de Āyurveda*. Disponível em: <[www.aurveda.org.br](http://www.aurveda.org.br)>. Acesso em 10 jan. 2014.

AITKENHEAD, D. *The Guardian*. Disponível em: <[www.theguardian.com/science/2013/dec/06/peter-higgs-boson-academic-system](http://www.theguardian.com/science/2013/dec/06/peter-higgs-boson-academic-system)>. Acesso em 10 jan. 2014.

AYUSH. *Departamento de Āyurveda, Yoga & Naturopatia, Unani, Siddha e Homeopatia do Ministério da Saúde e Bem-estar Familiar*. Disponível em: <<http://indianmedicine.nic.in>>. Acesso em 10 jan. 2014.

ALCĀNTARA, H. R. *Perícia Médica Judicial*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2006.

BHAGAVAD GĪTĀ. *Bhagavad-Gītā Como Ele É*. Brasília: The Bhaktivedanta Book Trust, 2009.

BHAVASAR, S. N. e KIEM, G. Spirituality and health (Āyurveda). In: WARAMAN, K. (ed.) *Hindu spirituality – Vedas through Vedanta*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1995.

BILIMORIA, P. *The Logical Illumination of Nyāya (to NavyaNyāya): evolution of classical Indian thinking in logic, metaphysics and theology*. Mimeo da conferência realizada na San Jose State University (EUA), 11 abr. 2012.

BILIMORIA, P. O problema do mal e a teodicéia ocidental. O que o teísmo e o não- teísmo indianos tem a dizer sobre este desafio (tradução de Afonso Damião Neto). *Religare*. v.9 n.2 118-140, 2012. Disponível em: <<http://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/religare/article/view/15868/9081>>. Acesso em 10 jan. 2014.

BRASIL. *Lei nº 12.842, de 10 de julho de 2013*. Publicado no D.O.U. em 12 jul. 2013.

- BRASIL. *Programa Mais Médicos*. Disponível em: <portalsaude.saude.gov.br/index.php/cidadao/acoes-e-programas/mais-medicos/>. Acesso em 10 abr. 2014.
- BRASIL. *HumanizaSUS: Política Nacional de humanização*. Disponível em: <bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/humaniza\_sus\_marco\_teorico.pdf/>. Acesso em 10 abr. 2014.
- BROWN, G.W. *The Human Body in the Upanishads*. New York: Cornell University Library – Digital Collections, 1921.
- PHILOSOPHY AND MEDICINE IN EARLY CLASSICAL INDIA*. Disponível em: <www.istb.univie.ac.at/caraka> Acesso em 01 fev. 2014.
- CARNEIRO, D.M. *AYURVEDA: Saúde e longevidade na tradição milenar na Índia*. São Paulo: Pensamento, 2009.
- CFM. *Conselho Federal de Medicina*. Disponível em: <portal.cfm.org.br/>. Acesso em 10 abr. 2014.
- CHOPRA, D. *Saúde Perfeita*. Rio de Janeiro: Best Seller, 2009.
- COCKREN, A. *Alchemy rediscovered and restorded*. Philadelphia, 1941. Em DVD-ROM. The internet sacred text archive, 2011. Disponível também em: <http://www.sacred-texts.com/alc/arr >. Acesso em 20 ago. 2013.
- COHEN, H. A. *et al.* Effect of Honey on Nocturnal Cough and Sleep Quality: A Double-blind, Randomized, Placebo-Controlled Study. *Pediatrics*. set. 2012;130;465 Disponível em: <http://pediatrics.aappublications.org/content/130/3/465.full.html>. Acesso em 20 ago. 2013.
- COMBA, A. *Carakasamhitā, śārīrasthāna I and Vaiśeṣika philosophy*. In: MEULENBELD, G.J. e WUJASTYK, D (ed.). *Studies on Indian Medical History*. Delhi: Motilal Barnasidass Publishers, 2001, p. 39-55.
- DASGUPTA, S. *A history of indian philosophy*. Vol. II. Delhi: Motilal Banarsidass, 1975.
- DASH, V. B. *Alchemy and metallic medicines in Āyurveda*. New Delhi: Concept publishing, 2003.
- DESAI, P. N. Medical ethics in India. *The Journal of Medicine and Philosophy*, v.13, p. 231-255, 1988. Disponível em <jmp.oxfordjournals.org>. Acesso em 18 out. 2011.
- DWARAKANATH, C. *The Fundamental Principles of Āyurveda*. Varanasi: Chowkhamba Krishnadas Academy, 1998.
- ELIADE, M. *YOGA: Imortalidade e liberdade*. São Paulo: Palas Athena, 2009.
- ENDOCRINO. *Sociedade Brasileira de Endocrinologia*. 2014. Disponível em: <www.endocrino.org.br/numeros-da-obesidade-no-brasil/>. Acesso em 05 fev. 2014.

- FILLIOZAT, J. *The Classical Doctrine of Indian Medicine*. New Delhi: Munshiram Manoharial, 1964.
- FLOOD, Gavin (ed.). *The Blackwell Companion to Hinduism*. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.
- FRANÇA, J. L. et al. *Manual para Normalização de Publicações Técnico-Científicas*. Belo Horizonte: UFMG, 2008.
- GADAMER, H.G. *Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- GHODKE, Y. JOSHI, K e PATWARDHAN, B. Traditional Medicine to Modern Pharmacogenomics: Ayurveda Prakriti Type and CYP2C19 Gene Polymorphism Associated with the Metabolic Variability. *Evidence-Based Complementary and Alternative Medicine*. v. 2011. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1093/ecam/nep206>>. Acesso em 01 fev. 2013.
- GNERRE, M.L.A. *Gheraṇḍa Saṁhitā: Corpo e Libertação na tradição Haṭha Yoga*. *Numen: Revista de estudos e pesquisa da religião*. v.14; n.2; 219-246. 2011. Disponível em: <<http://numen.ufjf.emnuvens.com.br/numen/article/view/1248>>. Acesso em 20 jun. 2014.
- GOODMAN, L.S. GILMAN, A. *Goodman & Gilman: As bases farmacológicas da terapêutica*. Rio de Janeiro: McGraw-Hill, 2006.
- GUYTON, A.C. e HALL, J.E. *Tratado de Fisiologia Médica*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2006.
- HALBFASS, W. *Tradition and reflection: Explorations in Indian Thought*. Delhi: Sri Satguru Publications, 1992.
- HAWKING, S. *O universo numa casca de noz*. (tradução de Ivo Korytowski). São Paulo: ARX, 2001.
- IYENGAR, B.K.S. *Light on Yoga Sūtras of Patañjali*. Londres, Thorsons, 2002.
- JONES, C.A e RYAN, J. D. *Encyclopedia of Hinduism*. New York: Infobase, 2007.
- JUNG, C.G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- LAD, V. *Textbook of Āyurveda*. Albuquerque: The Ayurvedic Press, 2006.
- LOUNDO, D. *O ritual na tradição védica: Abertura, pluralidade e teleologia*. In: GNERRE, M.L.A. e POSSEBON, F. (org.) *Cultura Oriental: Filosofia, Língua e Crença*. João Pessoa: Ed. Universitária UFPB, 2012, p. 31-56.
- LONGKUMER, I.S. *Panca mahabhutas: An ecological readings in the Vedas e Vedanta*. Kolkata: Punthi Pustak, 2009.
- LUZ, M. T. *Natural Racional Social – Razão Médica e Racionalidade Científica Moderna*. Rio de Janeiro: Campus, 1988.

MAAS, P. On the Position of Classical Āyurveda in South Asian Intellectual History According to Global Ayurveda and Modern Research. *Horizons: Seoul Journal of Humanities* 2,1 (2011), p. 113-126. Disponível em: <[www.istb.univie.ac.at/caraka/Results/117/](http://www.istb.univie.ac.at/caraka/Results/117/)> Acesso em 01 fev. 2013.

MADHAVA. *Sarva- Darśana- Saṁgraha. Review of the different systems of hindu philosophy*. Varanasi: Chaukhambha Sanskrit Office, 1978.

MADRAS. *Indigenous systems of medicine in india*. *Br. Med. J.* 15 set. 1923; 2(3272): 477–480. Disponível em: <[www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2316716/](http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2316716/)>. Acesso em 10 jan. 2014.

MARTINS, R. A. *O yoga tradicional de Patañjali: O Raja-Yoga segundo os yoga- sūtra e outros textos indianos clássicos*. São Paulo: Shri Yoga Devi, 2012.

MENEZES, L.C. *A matéria: uma aventura do espírito*. São Paulo: Livraria da Física, 2005.

MEULENBELD, G.J. e WUJASTYK,D (ed.). *Studies on Indian Medical History*. Delhi: Motilal Barnasidass Publishers, 2001.

MOREIRA-ALMEIDA A. Explorando a relação mente-cérebro: reflexões e diretrizes. *Rev. psiquiatr. clín.* v.40, n.3 p.105-9, 2013. Disponível em: <[www.ufjf.br/nupes/publicacoes](http://www.ufjf.br/nupes/publicacoes)> Acesso em 05 jan. 2014.

MOREIRA-ALMEIDA, A. Pesquisa em mediunidade e relação mente-cérebro: revisão das evidências. *Rev. psiquiatr. clín.* São Paulo, v.40, n.6, 2013. Disponível em: <[www.ufjf.br/nupes/publicacoes](http://www.ufjf.br/nupes/publicacoes)> Acesso em 05 jan. 2014.

MÜLLER. *The Upanishads, parte I*. 1879. Em DVD-ROM. The internet sacred text archive, 2011. Disponível também em: <[www.sacred-texts.com/hin/sbe01](http://www.sacred-texts.com/hin/sbe01)>. Acesso em 05 jan. 2014.

NAGRAL,K.S. *Ayurved for modern medical Practioners*. Delhi: Chaukhamba Sanskrit Pratishthan, 2008.

NAKAMURA, H. *A History of Early Vedānta Philosophy*. Delhi: Motilal Barnasidas, 1970.

NERFI. *Núcleo de Estudos em Religiões e Filosofias da Índia*. Disponível em: <[www.ufjf.br/ppcir/linhas-de-pesquisa/nerfi/](http://www.ufjf.br/ppcir/linhas-de-pesquisa/nerfi/)> (Endereço do grupo no site da UFJF) <<http://dgp.cnpq.br/buscaoperacional/detalhegrupo.jsp?grupo=0804710T2ENV4G>> (Endereço do grupo no site do cnpq). Acesso em 05 jan. 2014.

NUPES. *Núcleo de Pesquisa em Espiritualidade e Saúde*. Disponível em: <[www.ufjf.br/nupes](http://www.ufjf.br/nupes)>. Acesso em 05 jan. 2014.

OLIVELLE, P. *Upaniṣads*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

OMS – ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. *Preâmbulo da Constituição da Organização Mundial da Saúde como adotada pela Conferência Internacional da Saúde*, Nova York, 19-22 Jun. 1946; assinado em 22 de julho de 1946 por representantes de 61 países

(Registro Oficial da Organização Mundial da Saúde, n. 2, p. 100) que entrou em vigor em 7 de abril de 1948. Disponível em: <<http://www.who.int/about/definition/en/print.htm>>. Acesso em 10 nov. 2013.

OSHIMA, F.Y. e SPINACÉ, N. Dieta paleolítica: a volta aos alimentos do homem das cavernas. *Revista Época*. 18 fev. 2014. Disponível em: <[epoca.globo.com/vida/vida-util/saude-e-bem-estar/noticia/2014/02/bdieta-paleoliticab-volta-aos-alimentos-do-homem-das-cavernas.html](http://epoca.globo.com/vida/vida-util/saude-e-bem-estar/noticia/2014/02/bdieta-paleoliticab-volta-aos-alimentos-do-homem-das-cavernas.html)>. Acesso em 20 abr. 2014.

PAZ, O. *Vislumbres da Índia – Um diálogo com a condição humana*. São Paulo: Mandarim, 1997.

PARKHE, M. S. *Agnihotra: The vedic solution for present-day problems*. Poona: Vaidika Samśodhana Maṇḍala Mudraṅālaya, 1982.

PECCHIA, C. Transmitting the Carakasamhitā. A History of the Tradition. *Indian Journal of History of Science*. 44, pp. 141-161, 2009. Disponível em: <[www.istb.univie.ac.at/caraka/Results/117/](http://www.istb.univie.ac.at/caraka/Results/117/)>. Acesso em 01 fev. 2013.

PINOTTI, H.W. *Acesso ao Esôfago Torácico por transecção Mediana do Diafragma*. Rio de Janeiro: Atheneu, 1999.

RADHAKRISHNAN, S. *Indian Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

RAO, N.H. *Pancabhuta Theory*. Varanasi: Chowkhamba Krishnadas Academy, 2008.

RIJCKENBORGH, J. Van . *A Gnosis original egípcia e seu chamado no eterno presente: o Corpus Hermeticum de Hermes Trismegisto comentado por Jan van Rijckenborgh* [tradução: equipe de tradutores do Lectorium Rosicrucianum]. Jarinu: Rosacruz, 2006.

ROCHA, A. M. *A Tradição do Āyurveda*. Rio de Janeiro: Águia Dourada, 2010.

RUSSEL, B. *História do pensamento ocidental: a aventura dos pré-socráticos a Wittgestein*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

SAID, E.W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente* (tradução de Rosaura Eichenberg). São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SAMPLE, I. *The Guardian*. Disponível em: <[www.theguardian.com/science/2013/dec/09/nobel-winner-boycott-science-journals](http://www.theguardian.com/science/2013/dec/09/nobel-winner-boycott-science-journals)>. Acesso em 10 jan. 2014.

SARASWATI, S. N. *Samkhya Darshan. Yogic Perspective on Theories of Realism*. Munger: Yoga Publications Trust, 2008.

SEGRE, M. O conceito de saúde. *Rev. Saúde Pública*, São Paulo, v. 31, n. 5, p. 538-42, out. 1997.

SEN, A. *The Argumentative Indian*. London: Penguin Books, 2006.

SHARMA, P.V. *Philosophy of Āyurveda*. Varanasi: Chaukhambha Visvabharati, 2006.

SIASS/UFJF. Disponível em: <[www2.siapenet.gov.br/saude/portal/public/index.xhtml](http://www2.siapenet.gov.br/saude/portal/public/index.xhtml)>. Acesso em 20 jan. 2014. (Dados não publicados. Informação não confidencial mas de acesso restrito à equipe de gerência de saúde do servidor público federal, dependente de cadastro prévio pelo Ministério do Planejamento).

SILVA, A.C.R.D. *De AVYAKTA a SPHOṬA. O percurso analógico da composição nominal na construção de sentido texto médico Caraka Samhitā*. 2000. Dissertação (Mestrado em linguística) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.

SIMONS, K. The misused impact factor. *Science*. v. 322, n.5899, p.165. 10 Out. 2008. Editorial. Disponível em: <[sciencemag-org.ez25.periodicos.capes.gov.br/content/322/5899/165.full](http://sciencemag-org.ez25.periodicos.capes.gov.br/content/322/5899/165.full)>. Acesso em 10 mar. 2014.

SINGH, R.H. *The Holistic Principles of Ayurvedic Medicine*. Delhi: Chaukhamba Sanskrit Pratishtan, 2003.

SOUZA, V. P. *Manual de normalização para apresentação de teses, dissertações e trabalhos acadêmicos*. Juiz de Fora: UFJF, 2011.

STAAL, Frits. *Discovering the Vedas – Origins, Mantras, Rituals, Insights*. New Delhi: Penguin Books, 2008.

SUDDHA. Disponível em: <[www.suddha.net](http://www.suddha.net)>. Acesso em 10 mar. 2014.

UDUPA, K.N. e SINGH R.H.(ed.) *Science and Philosophy of Indian Medicine*. Varanasi: Shree Baidyanath Ayurved Bhawan, 1990.

UOL, 2013. Disponível em: <[http://pensador.uol.com.br/frases\\_de\\_albert\\_einstein/](http://pensador.uol.com.br/frases_de_albert_einstein/)>. Primeiro endereço eletrônico sugerido pela ferramenta de busca Google Brasil no dia 13 dez. 2013 ao ser digitado ‘frases de Einstein’ entre 2.690.000 opções.

VARIER, N.V.K. *History of Āyurveda*. Kotakkal: Arya Vaidya Sala, 2005.

WEISS, M. G. *Caraka Samhitā on the Doctrine of Karma*. In. O’FLAHERTY, W. D. (ed.). *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2007, p. 90-115.

WOODROFFE, J. *The Serpent Power*. Madras: Ganesh & company, 2012.

WUJASTYK, D. *The Path to Liberation through Yogic Mindfulness in Early Āyurveda*. Princeton Readings on Religion. 2011. Disponível em: <[http://www.academia.edu/3216968/The\\_Path\\_to\\_Liberation\\_through\\_Yogic\\_Mindfulness\\_in\\_Early\\_Ayurveda](http://www.academia.edu/3216968/The_Path_to_Liberation_through_Yogic_Mindfulness_in_Early_Ayurveda)>. Acesso em 10 mar. 2014.

ZYSK, G.K. *Ascetism and Healing in Ancient India – Medicine in the Buddhist Monastery*. Delhi: Motilal Barnasidass Publishers, 2000.

ZYSK, G.K. *Medicine in The Veda – Religious Healing in the Veda*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2009.

ZYSK, G.K. Sanskrit commentaries on the Carakasamhitā with special reference to Jajjāṭa's Nirantarapadavyākhyā. *eJournal of Indian Medicine*. Viena, v. 2 p. 83-99, 2009. Disponível em: <[www.istb.univie.ac.at/caraka/Results/117/](http://www.istb.univie.ac.at/caraka/Results/117/)>. Acesso em 01 fev. 2013.

(iii) Dicionários

APTE, V.S. *The Student's Sanskrit-English Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2010.

AZEVEDO, F.F.S. *Dicionário analógico da língua portuguesa: ideias afins/thesaurus*. Rio de Janeiro: Lexikon, 2010.

BLACKBURN, S. *Dicionário Oxford de filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

FERREIRA, A.B.H. *Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa*. Curitiba: Positivo, 2004.

MONIER-WILLIAMS, M. *A Sanskrit-English Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 1889. Versão eletrônica de 2001.

OXFORD. *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*. Oxford: Oxford University Press, 2010.