



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

IZABELITA CIRNE BELTRÃO

**NOÇÕES DE SAÚDE E ESPIRITUALIDADE PRESENTES NO
CLÁSSICO CHINÊS *HUÁNG DÌ NÈI JĪNG* (Livro do Imperador Amarelo)**

JOÃO PESSOA – PB
2017

IZABELITA CIRNE BELTRÃO

**NOÇÕES DE SAÚDE E ESPIRITUALIDADE PRESENTES NO CLÁSSICO *CHINÊS*
HUÁNG DÌ NÈI JĪNG (Livro do Imperador Amarelo)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Ciências das Religiões, da Universidade Federal da Paraíba, na linha de pesquisa Espiritualidade e Saúde, como exigência para obtenção do título de Mestre em Ciências das Religiões.

Orientador: Matheus da Cruz e Zica

JOÃO PESSOA – PB
2017

B453n Beltrão, Izabelita Cime.

Noções de saúde e espiritualidade presentes no clássico chinês *HUÁNG DÌ NÈI JĪNG* (Livro do Imperador Amarelo) / Izabelita Cime Beltrão. - João Pessoa, 2017.

142 f.: il. -

Orientador: Matheus da Cruz e Zica.

Dissertação (Mestrado) - UFPB/CE

1. Ciências das Religiões. 2. Espiritualidade e Saúde.
3. Daoísmo. 4. Medicina Chinesa. 5. Huáng Dì. I. Título

UFPB/BC

CDU: 279.224(043)

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

*"NOÇÕES DE SAÚDE E ESPIRITUALIDADE PRESENTES NO CLÁSSICO CHINÊS
HUANG DI NEI JING (LIVRO DO IMPERADOR AMARELO)"*

Izabelita Cirne Beltrão

Dissertação apresentada à banca examinadora constituída pelos seguintes professores:


Matheus da Cruz e Zica
(orientador/PPGCR/UFPB)


José Otávio Aguiar
(membro-externo/PPGH/UFCG)


Maria Lúcia Abaurre Gnerre
(membro-interno/PPGCR/UFPB)

AGRADECIMENTOS

À Força Maior que gera e movimenta todas as coisas.

Aos meus pais e ao meu irmão por dar estrutura a minha existência.

Ao meu marido e aos meus filhos por dar sentido à minha vida e por despertarem em mim um sentimento de amor profundo.

Ao meu orientador, pela oportunidade de realizar essa pesquisa, me orientando com profissionalismo e humanidade.

Aos professores do Curso de Ciências das Religiões da UFPB e aos funcionários pela competência e dedicação ao programa.

Quem respira apressado não dura
Quem alarga os passos não caminha
Quem vê por si (ego) não se ilumina
Quem aprova por si (ego) não resplandece
Quem se vangloria não cria a obra,
Quem se exalta não cresce
Dào De Jīng

BELTRÃO, Izabelita Cirne. **Noções de saúde e espiritualidade presentes no Clássico Chinês *Huáng Dì Nèi Jīng*** (Livro do Imperador Amarelo). 2017. 142 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Pós Graduação em Ciências das Religiões, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, PB, 2017.

RESUMO

A medicina desenvolvida na China Antiga possui uma estrutura complexa para explicar a constituição do ser humano, através de um mecanismo de correlações com leis fundamentais que governam o cosmos. Esses fundamentos têm seus aspectos teóricos, práticos e filosóficos e estão concentrados no clássico chinês *Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn Lǐng Shū*, o texto de Medicina Chinesa mais antigo que chegou até nós, compilado pelo “médico” *Daoísta Wáng Bīng* na dinastia *Táng* (762 d. C.). A Medicina Chinesa por ser globalizante, tem seu entendimento comprometido, ao ter seus aspectos filosóficos, teóricos e práticos considerados separadamente, o que acontece quando a utilizamos com propósitos apenas de cura sintomatológica. Por conta da importância desse clássico, objetivamos através da ferramenta da análise do discurso, compreender as noções de saúde presentes no clássico chinês mencionado, averiguando em que medida as traduções disponíveis publicadas no Brasil divergem no tratamento que dão a essa temática e em sua relação intrínseca com o *Daoísmo* em seu conteúdo original.

Palavras chave: *Huáng Dì*; *Daoísmo*; Medicina Chinesa.

BELTRÃO, Izabelita Cirne. **Health Notions and spirituality present in the Chinese Classical *Huáng Dì Nèi Jīng*** (Livro do Imperador Amarelo). 2017. 142 f. Thesis (Master's Degree). Postgraduate Course of Sciences of Religions – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, PB, 2017

ABSTRACT

The Medicine developed previously in China has a complex structure to explain the human being constitution, through a correlations mechanism with fundamental laws that govern the cosmos. These fundamentals has their theoretical, practical and philosophical aspects and are concentrated in the *Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn Líng Shū* Chinese Classical, the oldest Chinese medicine text that came to us, was compiled by the "doctor" *Daoísta Wáng Bīng* in the dynasty *Táng* (762 d. C.). Chinese Medicine, because it is globalizing, it has its understanding compromised, having its philosophical, theoretical and practical aspects considered separately, what happens when we use it for only symptomatic cure purposes. Because of this classic importance, we aim to understand the health notions presented in this Chinese classic, by examining the extent to which the available translations published in Brazil differ in the treatment they give to this theme and the intrinsic reason that has with *Daoism* in its original content.

Key words: *Huáng Dì*; *Daoism*; Chinese Medicine.

LISTRA DE FIGURA

Figura – 1 VEITH, I. The Yellow of Emperor’s Classic of Internal Medicine. Veith's english translation. California: University of California Press, 2002.....	43
Figura – 2 NEI CHING. O Livro de Ouro da Medicina Chinesa. Tradução para o inglês de Iza Veith. Rio de Janeiro: Ed. Objetiva, 1987 (34 capítulos do <i>Sù Wèn</i>).....	43
Figura – 3 NEI CHING. O Livro de Ouro da Medicina Chinesa. Tradução para o inglês de Iza Veith. Rio de Janeiro: Editora Domínio Público, 1991. (34 capítulos do <i>Sù Wèn</i>).....	43
Figura – 4 CHUNCAI, Zhou. Clássico de Medicina do Imperador Amarelo Tratado sobre a Saúde e Vida Longa. São Paulo: Roca, 1999.....	44
Figura – 5 WANG, B. Yellow Empero’s Canon of Internal Medicine. Wu Lian-Sheng e Wu Qi’s english translation. Beijing: China Science and Technology Press, 1997.....	45
Figura – 6 WANG, B. Princípios de Medicina Interna do Imperador Amarelo. Tradução para o inglês de Wu Lian-Sheng e Wu Qi, tradução para o português de José Ricardo Amaral de Souza Cruz. São Paulo: Ícone, 2013.....	45
Figura – 7 WONG, M. <i>Líng Shū – Base de l’acupuncture traditionnelle chinoise</i> ” por Masson Éditeur. Traduction Frances Ming Wong. Paris, 1987.....	46
Figura – 8 WONG, M. <i>Líng Shū – Base da Acupuntura Tradicional Chinesa</i> . Tradução para o Frances de Ming Wong, tradução para o português de Zilda Barbosa Antony. São Paulo: Ed. Andrei, 1995.....	46
Figura – 9 NGHI Nguyen Van, DZUNG, Tran Viet e RECOURS-nguyen C. Huangdi Neijing LÍNG SHŪ. Traduction francês Nguyen Van Nghi. Marseille, Edition NVN. 1994-1995.....	47
Figura – 10 YAMAMURA, Y. Huangdi neijing LÍNG SHŪ. Tradução para o francês de Nguyen Van Nghi, tradução para o português de Maria do Socorro Paiva de Oliveira. São Paulo: Centro AO, 2011.....	47
Figura – 11 Texto <i>Huáng Dì</i> em chinês.....	49
Figura – 12 Texto da versão bilíngue do <i>Huáng Dì</i> publicado pela Editora Ícone.....	49
Figura – 13 <i>Taiji</i>	82
Figura – 14 Oito Trigramas.....	82
Figura – 15 Tabela de correspondência dos Cinco Elementos.....	85
Figura – 16 Pentagrama.....	86

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	09
1 - O TEXTO CLÁSSICO HUÁNG DÌ NÈI JĬNG SÙ WÈN LÍNG SHŪ.....	32
1.1 - DEBATE SOBRE O CONTEXTO HISTÓRICO CHINÊS DA ESCRITA DO TEXTO O HUÁNG DÌ NÈI JĬNG SÙ WÈN LÍNG SHŪ.....	32
1.2 - DEBATE SOBRE AS ESCOLAS DE PENSAMENTO QUE INFLUENCIARAM O TEXTO HUÁNG DÌ NÈI JĬNG SÙ WÈN LÍNG SHŪ.....	39
1.3 HUÁNG DÌ NÈI JĬNG SÙ WÈN LÍNG SHŪ VERSÕES E TRADUÇÕES.....	41
1.4 - COTEJO DAS OBRAS HUÁNG DÌ NÈI JĬNG EM PORTUGUÊS.....	50
2 - COSMOLOGIA DAOÍSTA, CONSTITUIÇÃO DO SER E SUAS RELAÇÕES.....	69
2.1 AS RELAÇÕES DO HOMEM E UNIVERSO.....	69
2.2 A NATUREZA ENERGÉTICA DO SER.....	80
2.2.1 Energias binárias <i>Yīn e Yáng</i> , os Cinco Elementos <i>Wǔxíng</i> e suas relações com o corpo humano.....	80
2.2.2 Categoria <i>Qì</i>	88
2.2.3 Categoria <i>Jīng</i>	90
2.2.4 A categoria <i>Shén</i>	92
3 - PRÁTICAS DE SI E CUIDADO DO OUTRO.....	99
3.1 - SAÚDE, CUIDADO DE SI E TRANSCENDÊNCIA.....	102
3.2 ANATOMO-FISIOLOGIA ENERGÉTICA DO CORPO NO HUÁNG DÌ.....	115
3.3 DO DIAGNÓSTICO E DA CURA EM HUÁNG DÌ.....	121
3.3.1 Diagnóstico no <i>Huáng Dì</i>	123
3.3.2 Procedimentos Terapêuticos no <i>Huáng Dì</i>	129
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	133
REFERENCIAS.....	138

INTRODUÇÃO

A Medicina Chinesa é considerada uma das mais antigas formas de medicina¹ e se fundamenta numa estrutura sistêmica, filosófica e prática. Baseia-se em leis fundamentais que governam o cosmo e suas relações com o funcionamento do organismo humano através da interação com o ambiente, possuindo assim uma compreensão ampliada dos processos que influenciam na manutenção e reestabelecimento da saúde.

Na aproximação com uma cultura que enfatiza o vivido, como é o caso da chinesa, as experiências de vida passam a adquirir mais importância e sentido, sendo assim, ainda na fase da infância, por volta da década de oitenta, várias vezes nos processos de adoecimento, utilizei terapia homeopática, mesmo não sendo uma alternativa usual nas práticas médicas da época, nem nos sistemas públicos de saúde no Brasil. A homeopatia tem preceitos que podem parecer bem divergentes dos usuais da biomedicina, do tipo: a febre não é inimiga do corpo, deixe as secreções serem expelidas, pois isso é uma limpeza para o organismo, assim essas concepções de saúde foram se tornando comuns, ao ponto de não me causarem estranheza.

A homeopatia, sua atuação, como também de outras práticas integrativas², como a Medicina Chinesa, dentre outras, são saberes complexos. O interesse pelo tema de cura energética e integralista foi se aprofundando, em especial, ao longo da minha trajetória acadêmica.

Ainda na época da graduação em Fonoaudiologia descobrir um impulso interno no sentido de perceber o ser humano numa perspectiva integral, incluindo a noção que não éramos apenas um corpo físico, e essa inquietação se aprofundou já no primeiro período do curso, ao deparar com o laboratório de anatomia humana e refletir sobre aqueles corpos sem vida, não passando, naquele momento, de uma matéria inanimada, mas que um dia teve uma história, um acumulado de experiências, e algo que o fez ter vida. Outra inquietação foi perceber como a disciplina de anatomia humana dava grande ênfase na memorização de infinitos nomes relacionados às estruturas física e fisiológica do corpo físico humano. Será que essa prática pedagógica era suficiente para entender o complexo dimensional que é o ser humano? Entrando em contato com a terapia floral de Bach, desenvolvida na década de 30,

¹Existem outras formas milenares e medicina como as medicinas ayurveda; indígena; celta; egípcia; entre outras,

² Termo utilizado na PORTARIA No- 971, DE 3 DE MAIO DE 2006 que aprova a Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares (PNPIC) no SUS. Segundo esta portaria o campo das Práticas Integrativas e Complementares contempla sistemas médicos complexos e recursos terapêuticos que buscam estimular os mecanismos naturais de prevenção de agravos e recuperação da saúde, integração do ser humano com o meio ambiente, visão ampliada do processo saúde-Doença, como também estímulo ao autocuidado. Essas práticas são denominadas pela Organização Mundial da Saúde (OMS) de medicina tradicional e complementar/alternativa. Dentre elas estão: Medicina tradicional chinesa; homeopatia; plantas medicinais e fitoterapia e crenoterapia.

pelo médico inglês Edward Bach, percebi o quando aquela perspectiva de cura era ampliada na medida em que traz a noção de que o ser humano não era apenas um corpo físico, e considerava uma proposta de cura bem mais integralista. Porém naquela época ainda não tinha uma consciência pronta para ir mais além naquele tema.

Cada vez mais, sentia um impulso interno em trabalhar outras abordagens de cura, algo além das técnicas fonoterápicas. Em 2010 fiz especialização em Psicologia Transpessoal, junto com um curso de formação em Terapias Holísticas pelo Sindicato dos Terapeutas da Paraíba - SINTE-PB. E em 2011, especialização em Medicina Tradicional Chinesa pela ABA- Associação Brasileira de Acupuntura; curso de Constelação familiar pelo Institut Landshut Alemanha e pela Afya e Experiência Somática pela Associação Brasileira de Trauma – ABT concluídos no ano de 2013.

O desejo de aprofundar os estudos em caráter de pesquisa acadêmica em Medicina Chinesa se deu ao cursar a disciplina: *Introdução do Pensamento Chinês*, oferecida pelo programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões na UFPB, no segundo semestre de 2013, um leque de possibilidade se abriu. A disciplina trouxe na ementa a história chinesa antiga, o que despertou o interesse de buscar as fontes do conhecimento e do contexto histórico da prática de acupuntura que havia aprendido e me disponibilizado a trabalhar como terapeuta.

Estudar Medicina Chinesa traz um grande sentido para a minha trajetória profissional e pessoal, na direção de ampliar o conhecimento e o entendimento acerca da importância de respeitarmos e considerarmos o ser humano dentro da perspectiva da integralidade, rompendo assim barreiras que parecem estar muito presentes na rotina e na prática dos profissionais de saúde, em sua maioria, no momento em que muitos aspectos do ser humano são negligenciados em detrimento de outros que são supervalorizados. Como também o papel da experiência na construção do ser humano, seja essa construção dada o nome de busca da verdade, espiritualidade ou até mesmo religiosidade.

Esse trabalho considera a necessidade de ultrapassar um modelo que valoriza a doença e o doente, em detrimento da saúde e do indivíduo, como parte integrante do todo. Algumas pesquisas, tendo como objeto de estudo, práticas terapêuticas naturalistas ou complementares, vêm sendo realizadas no Brasil, dentre elas sobre a Medicina Chinesa. Esses trabalhos em maioria abordam a prática da Medicina Chinesa relacionando-a com as sintomatologias das

doenças³, mas também encontramos entre essas pesquisas, mesmo que em minoria, temas relacionados com:

1) a trajetória histórica da Medicina Chinesa no Brasil como exemplo as pesquisas de Jacques (2005), Silva (2007), Rocha, Fernandiz e Gallian (2012). Aqui podemos destacar a tese de doutorado de Roland (2012), intitulada: “Fatores associados ao estabelecimento da medicina tradicional chinesa na cidade de São Paulo”, realizada pelo programa de medicina preventiva da USP e a dissertação de Moraes (2007), do programa de ciências da religião da PUC-SP, com título: “A REINVENÇÃO DA ACUPUNTURA: Estudo sobre a transplantação da acupuntura para contextos ocidentais e adoção na sociedade brasileira”;

2) a aceitação da Medicina Chinesa por parte da população, tema encontrado nas pesquisas realizadas por Lemos (2006), Neto, Faria e Figueiredo (2009), Pascalicchio e et al (2012);

3) temas que abordam cursos da área da saúde que estão disponibilizando os conhecimentos da acupuntura em seus currículos, como nos estudos de Teixeira, Lin e Mateus (2005), Kulkampetal (2007), Iorio, Siqueira e Yamamura (2008), Roland e Gianini (2011), Machado, Oliveira e Fachine (2011), Cardoso e et al (2012);

4) encontramos também pesquisas que abordam a utilização da acupuntura no SUS (Sistema Único de Saúde) em pesquisa de Luz (2005), Santos e et al (2009), Tiago e Tesser (2011), Tesser e Luz (2008), Isckkamian (2011), Dallegrave, Boff, Krentz (2011), Pereira e Villela (2012), Silva e Tesser (2013);

5) e relacionados com a comprovação científica da eficácia da acupuntura e sua aceitação pelos profissionais de saúde em pesquisa de Palmeira (1990), Iorio (2007), Souza e Luz (2011), Jacques (2003), Barros (2002), Akiyama (2004), Tabosa (2012)⁴.

Segundo essas pesquisas a utilização dessas práticas terapêuticas pelo SUS e pelas escolas que formam profissionais de saúde ainda é muito restrita. Essas pesquisas, relacionadas à temática da Medicina Chinesa, à prática da acupuntura ou a outras práticas integrativas, em geral, possuem como enfoque temas relacionados à utilização dessas práticas na sintomatologia das doenças, seguindo assim o modelo biomédico, o que reforça a suposição da predominância desse modelo no meio científico e na formação dos profissionais de saúde e a utilização dos conhecimentos da Medicina Chinesa de maneira limitada, não se

³ Esse dado se baseia em trabalhos acadêmicos que constam no banco de teses da Capes e da plataforma eletrônica de periódicos Scielo. Com o tema acupuntura ou Medicina Chinesa mais de 1100 trabalhos que constam nesses bancos de dados foram pesquisados, porém apenas em torno de 30 desses trabalhos encontramos temas que não relacionam diretamente a acupuntura com a sintomatologia de doenças.

⁴ Autores cujas pesquisas se encontram no banco de teses da Capes e da plataforma eletrônica de periódicos Scielo referente ao tema acupuntura ou Medicina Chinesa.

prestando a um princípio básico desse saber, o da integralidade e da experiência, não contribuindo para a mudança dessa percepção fragmentária.

Se considerarmos dados fornecidos pelo IBGE, como a pesquisa nacional de saúde (PNS) realizada em 2013, doenças crônicas não transmissíveis (DCNT) constituem o problema de saúde de maior magnitude e relevância e respondem por mais de 70% das causas de mortes no Brasil. As principais DCNT (doenças cardiovasculares, câncer, diabetes, enfermidades respiratórias crônicas e doenças neuropsiquiátricas) têm respondido por um número elevado de mortes antes dos 70 anos e perda de qualidade de vida, gerando incapacidades e alto grau de limitação das pessoas doentes em suas atividades de trabalho e de lazer⁵. Com base nesses dados percebemos um percentual muito elevado de adoecimento da população brasileira, responsável por um índice também elevado de mortes, nos levando à reflexão sobre a eficácia das práticas e orientações terapêuticas utilizadas por essa população.

Para nossa pesquisa consideramos pontos importantes acerca da saúde no Brasil e da prática da Medicina Chinesa: a perspectiva da Medicina Chinesa de equilíbrio energético do ser, sua influência na saúde integral; causas variadas das doenças crônicas que não se limitam à saúde apenas do corpo físico, incluindo aí aspectos como o psíquico, o social, dentre outros; a predominância da utilização sintomatológica da Medicina Chinesa na atualidade e mesmo estando toda sua filosofia estará para além dessa atuação, sendo muito mais voltada para uma proposta integral na conquista da saúde plena, que integra o ser humano com ele mesmo e com o cosmos, numa visão sistêmica.

Almejando que a busca das fontes dos conhecimentos que embasam a Medicina Chinesa contribuía para uma melhor compreensão e utilização desse sistema de saúde, podendo trazer benefícios para a saúde das pessoas também na atualidade, uma vez que são conhecimentos bastante complexos, e perde muito do seu sentido e em especial do seu potencial, se for utilizado apenas de maneira técnica, assim faz-se importante e necessário o incremento em pesquisas que se proponham ao retorno às fontes desses conhecimentos, através, por exemplo, de estudos dos clássicos chineses que constituem a base da Medicina Chinesa.

Barsted⁶ (2006) doutor em saúde coletiva pela UERJ, ao relacionar a cosmologia *Daoísta* e Medicina Chinesa adverte que para “uma prática eficaz de medicina tradicional

⁵ <http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv91110.pdf> acesso em 05/07/2016

⁶ Doutor em saúde coletiva e membro da linha de pesquisa do CNPq “Racionalidades Médicas”, com tese em Cosmologia *Daoísta* e Medicina Chinesa.

chinesa parece ser imprescindível retornar aos clássicos e inspirar-se na cosmologia *Daoísta*.”.

É necessário ressaltar que já existem estudos sobre o clássico chinês “*Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn Líng Shū*” realizados no Brasil:

O trabalho monográfico de Junqueira (2013) que apresenta como objeto o texto *Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn Líng Shū*, realizado pelo departamento de História da UFSC com título: “*Os dois aspectos do Coração XĪN: Interpretações sobre o livro de medicina chinesa ‘HUÁNG DÌ NÈI JĪNG SÙ WÈN LÍNG SHŪ’*”, faz um recorte específico sobre os aspectos do Coração XĪN presente no capítulo VIII do *Nèi Jīng*, que traz o coração XĪN como mestre soberano do corpo, e do *Líng Shū*, como o mestre do Vazio, e ressalta a complementariedade desses dois aspectos, baseia na concepção de *Yīn* e *Yáng*, tão fundamental para o chinês antigo.

E no campo das Ciências das Religiões temos a tese de doutorado de Dulcetti Junior (2012), realizada pelo Programa de Ciências da Religião da PUC-SP, com título: “*O Caminho do Nèi Jīng para o Ocidente: Continuidades e Rupturas de uma Obra de Medicina Chinesa Antiga e suas Traduções para os Idiomas Europeus*” O objeto de seu trabalho são as traduções europeias em inglês e português, de Veith e em francês de Ung e Chamfrault do clássico *Nèi Jīng*. Ele destaca temas fundamentais presentes nos clássicos: como *Dào*, *yīnyángqì*, *wǔxíng* e aponta modificações nas dimensões culturais, filosóficas e semântico-linguísticas na translocação da obra da China Antiga para a Europa.

Porém, dada à riqueza de conteúdo que esse clássico chinês apresenta; devido aos pouquíssimos trabalhos científicos que o abordam e a preocupação em torno de não absorver um conhecimento apenas superficial da Medicina Chinesa, o que poderia estar justificando a abundância de pesquisas realizadas no Brasil relacionando Medicina Chinesa apenas com sintomas de doenças, esse estudo se volta para a tentativa de vislumbrar o olhar na “fonte” desses conhecimentos e na integralidade que eles propõem, lembrando um conhecimento milenar, que tem suas bases na cosmologia *Daoísta*, que não fragmenta o ser humano em partes isoladas e nem o desintegra do universo, e no sentido de acompanhar o movimento que vem emergindo de retorno à saúde integral, se propondo a investigar os caminhos proposto por esse clássico de se manter saudável, em harmonia consigo mesmo e com o universo.

Revisitando um conhecimento como esse, poderemos contribuir para ampliar o entendimento e a utilização consciente da Medicina Chinesa em nosso contexto contemporâneo, se prestando a romper com o modelo biomédico que é predominante.

Segundo Capra (1982) o modelo biomédico está baseado no pensamento cartesiano que introduziu a rigorosa separação corpo e mente, assim as primeiras divisões foram a de corpo e espírito, ser humano e natureza, chegando ao ponto do corpo humano ser considerado como um relógio, uma máquina, negligenciando aspectos psicológicos, sociais e ambientais relacionados à doença. Nesse sentido levantamos uma indagação acerca do modelo biomédico cartesiano, se para Descartes o corpo é desvalorizado em detrimento do espírito, nesse sentido a biomedicina se apresenta com enfoque oposto, ou seja, valoriza o corpo em detrimento do espírito, o que ela tem de cartesiana é o enfoque na fragmentação do corpo.

Dessa questão salta a indagação de como se deu o rompimento entre corpo e espírito, e o que teria influenciado as ciências biomédicas modernas a considerar o ser humano, enquanto corpo constituído de uma estrutura anatômica, composto principalmente por ossos e músculos, desvalorizando outros aspectos como a mente ou psique humana. E aparentemente no caminho inverso, porém no mesmo sentido de fragmentação também podemos indagar sobre o processo de separação entre espírito e corpo presente nas concepções de várias práticas espiritualistas e religiosas anteriores à Descarte, em que o corpo precisa ser negado pelo ser para que a transcendência ou salvação do espírito seja atingida.

Para Capra (1982 p. 248) na visão da física moderna do sec. XX:

A visão de mundo da física moderna considera o universo como uma rede em que tudo está conectado e se movimenta de maneira dinâmica percebendo a realidade a partir de uma visão sistêmica. Para desenvolvermos uma abordagem holística da saúde que seja compatível com a nova física e com a concepção sistêmica dos organismos vivos,... podemos aprender com os modelos médicos existentes em outras culturas. O moderno pensamento científico — em física, biologia e psicologia — está conduzindo a uma visão da realidade que se aproxima muito da visão dos místicos e de numerosas culturas tradicionais, em que o conhecimento da mente e do corpo humano e a prática de métodos de cura são partes integrantes da filosofia natural e da disciplina espiritual. A abordagem holística da saúde e dos métodos de cura estará, portanto, em harmonia com muitas concepções tradicionais, assim como será compatível com as modernas teorias científicas.

Fischer (1999) se aproxima das considerações de Capra (1982), segundo ele os patriarcas do budismo, os sábios do *Dào* e os grandes físicos nucleares, guardadas as devidas proporções, veiculam ideias que parecem confluir em muitos sentidos, como: o universo é uma unidade poderosa e não um agrupamento de inúmeras partes isoladas. Para alguns chineses antigos, dentro de cada indivíduo vive o *Dào* e nós somos nós e ao mesmo tempo um todo.

Atualmente percebemos uma tendência na área médica de trabalhar com as especialidades, uma vez que temos especialistas em cada parte pormenor do corpo humano, essa tendência se presta para contribuições específicas, porém se for utilizada como unanime,

vai sempre representar uma leitura fragmentada de uma realidade mais ampla. Essa tendência, observada nas ciências da saúde, tem suas influências proveniente das ciências naturais como a física e a biologia, Queiroz (2006) aponta que ao absorver o mecanicismo e organicismo proveniente da física newtoniana e da biologia, a medicina emergiu como uma ciência moderna e o processo de doença e cura passaram a ser observados a partir das leis da física, da química e da biologia sem a interferência da subjetividade do sujeito. A superação do paradigma mecanicista não significaria sua exclusão e sim sua transcendência. A opção por algum tipo de medicina alternativa, não significa a negação da medicina positivista mais sim incluí-la em uma dimensão mais abrangente, onde uma proposta de busca pela universalidade seria compatível com a proposta iluminista original como expressada na filosofia de Kant e Hegel. O sentido pós-moderno da ciência incluindo a medicina e a saúde, poderia conceber uma perspectiva holística e integradora, por não haver mais caminho para a fragmentação cartesiana do real. (QUEIROZ, 2006)

Essa fragmentação nas práticas de saúde não se destina apenas as ciências desenvolvidas na Europa moderna. Na China no século passado a Medicina Chinesa sofre uma fragmentação em sua cosmologia, que se caracteriza por ser globalizante, ordenada e integrada, postulando ressonâncias entre categorias afins e compreendendo formulações que extrapolam os limites mecanicistas. A Medicina Chinesa não concebe divisão entre corpo e mente embora atualmente pareça estar se aproximando cada vez mais da linguagem científica-ocidental moderna, considerando conceitos fundamentais da Medicina Chinesa antiga como místicos supersticiosos e metafísicos. Desconsiderar a importância do *Dào* é gerar uma incompreensão da Medicina Chinesa, seria abrir mão de uma tradição milenar ameaçando-a de extinção por intolerância, em nome de uma determinada visão de ciência, segundo uma técnica dissociada dos pressupostos que instituem seu campo. Poderia inclusive dar origem a tratamentos inócuos. (BARSTED, 2006)

Ao que parece, essa fragmentação do conhecimento da Medicina Chinesa não se deu apenas no século XX, nem com a influencia ocidental nessa cultura, pois já no século VIII ao compilar a obra base da Medicina Chinesa, procurando entendê-la para além das suas técnicas de cura de doenças, *Wáng Bīng*, médico *Daoísta* que compilou a versão do “*Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn Lǐng Shū*”⁷, escrita na China por volta do século VIII na dinastia *Táng*, que chegou até os dias atuais, acabou chegando à conclusão que “o ensinamento supremo foi colocado para trás e o uso das agulhas colocado à frente” (WANG BING, 2013 p. 23)

⁷ Será utilizado ao longo do projeto o sistema *PinYin* para a transliteração dos caracteres chineses.

Wáng Bīng na dinastia *Táng* aponta que os preceitos filosóficos que embasam as técnicas terapêuticas da Medicina Chinesa estavam sendo deixados de lado, e seu esforço na compilação do clássico era voltado para que não se perca o que ele chama de princípios mais elevados. Nossa proposta nessa presente pesquisa é “beber na fonte” desse conhecimento, focalizando olhares para o *Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn Líng Shū* (ou livro do Imperador Amarelo, título com que se ocidentalizou) principal clássico da Medicina Chinesa que contém bases, fundamentos cosmológicos e pressupostos dessa medicina, atribuído à figura lendária do Imperador Amarelo. Segundo seu compilador *Wáng Bīng* os conhecimentos que ele organiza através da união dos dois textos que formam o *Huáng Dì Nèi Jīng: Sù Wèn e Líng Shū* vão contribuir para que segundo suas próprias palavras evite que o uso das agulhas seja colocado na frente do “ensinamento supremo”.

Tomando como base o texto clássico compilado por *Wáng Bīng* (762), o *Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn Líng Shū*, este nos apresenta um sistema complexo que explica o funcionamento do corpo humano sem desintegrá-lo das emoções, dos pensamentos e da natureza, e suas relações com o “ensinamento supremo”. São muitos elementos que o sistema complexo da Medicina Chinesa nos apresenta, por isso esse estudo não está desvinculado de uma proposta de saúde e de suas múltiplas possibilidades, que rompe com a visão biomédica na tendência de considerar como prioridade absoluta a anatomofisiologia do corpo físico e ainda considera esse corpo em partes isoladas, a exemplo das inúmeras especialidades médicas que parece não perceber que a divisão do corpo didaticamente até é possível mais terapêuticamente ela é bastante problemática. Isso não desvaloriza o estudo médico focado nas partes específicas do corpo, o que se apresenta como problemática é a ideia de um especialista da saúde tratar um ser humano considerando apenas aquele fragmento de corpo físico que faz parte de sua especialidade.

Dito isso, vamos levantar outras possibilidades que o objeto de pesquisa pode nos proporcionar, além do complexo sistema médico, nas palavras do próprio compilador *Wáng Bīng*, ele nos fala que esse sistema não pode ser afastado do “ensinamento supremo”. Que “ensinamento supremo” é esse? São ensinamentos que não se limitam a considerar o ser humano apenas como corpo físico em funcionamento. Ele considera a interação do ser humano com a natureza e a subjetividade humana, o que iria contribuir para a saúde, longevidade, através de prática realizada na vida cotidiana. Os ensinamentos correlacionados do homem com a natureza e das práticas diárias presentes no *Huáng Dì Nèi Jīng* tem muitas relações com os ensinamentos *Daoístas*.

A multidisciplinariedade do campo de pesquisa das Ciências das Religiões da UFPB possibilita a utilização de métodos de pesquisas para o estudo de prática que consideram aspectos não limitantes ao físico ou à mente, ao longo de contextos históricos diferentes, baseada em culturas que podem se diferenciar da lógica aristotélica, e possuir pensamentos organizados, de acordo com uma Ordem totalmente diferenciada desta. Como é o caso da Medicina Chinesa, Ayurveda, Yoga, Medicina Indígena, religiões de Matriz: Africana, Cristã, Islâmica, práticas como o Budismo, a Filosofia Grega, Ateísmo, Gnosticismos, dentre outras.

Podemos encontrar no campo das Ciências das Religiões, estudos que envolvem práticas filosofias e ou religiões, que possuem elementos sagrados, transcendentais, espirituais, os que negam todos esses elementos, os que buscam uma verdade última. Se nos debruçarmos por alguns desses sistemas podemos encontrar a busca pela espiritualidade em fatores externos quase inalcançáveis na realidade terrena em que vivemos, a exemplo das religiões monoteístas, onde o corpo pode ser visto como um empecilho para a salvação da alma, reforçando a dicotomia alma/corpo; a conquista através da Mente do Nirvana ou iluminação, como a exemplo do budismo; a proposta confuciana da importância da busca do conhecimento e do caminho espiritual alcançado através da razão ou da intuição interna. Também podemos encontrar experiências e práticas que partem da experiência do corpo como caminho para se alcançar sabedoria, longevidade, saúde e avanço espiritual. É o que permeia as bases do ensinamento da Medicina Chinesa presente no clássico *Huáng Dì Nèi Jīng*, onde parece não existir uma ruptura entre o corpo, o ser, e o mundo. E através da ação e da experiência desse ser, que possui corpo, no mundo, se pode alcançar sabedoria, espiritualidade e até a longevidade como proposta de saúde.

Esses elementos são passíveis de serem estudados no campo das ciências das religiões, eles norteiam sistemas práticos e religiosos altamente complexos que são carregados de sentido em várias culturas humanas.

A Medicina Chinesa constitui parte importante do pensamento chinês antigo, e tem origem atribuída a figura mítica do Imperador Amarelo *Huáng Dì* (2797 a.C.), se confundindo com o suposto início da cultura e da civilização dos chineses. Seus ensinamentos eram transmitidos verbalmente, e depois teriam sido condensados através da escrita ideográfica chinesa, no livro tradicional *Huáng Dì Nèi Jīng* – Clássico do Imperador Amarelo dividido em duas partes: *Sù Wèn* e *Líng Shū* que tratam de métodos de nutrir a força vital e atingir a longevidade. Para Dulcetti Junior e Dulcetti (2001 p, 25) “São feitas referências de uma Tradição transmitida de mestre para discípulo verbalmente a qual foi condensada num livro tradicional” - o *Huáng Dì Nèi Jīng* (Clássico do Imperador Amarelo).

O texto *Huáng Dì Nèi Jīng* é considerado um tratado de “medicina” e da arte de viver da antiguidade chinesa. Sua escrita é atribuída, por vários estudiosos da História da China, ao período dos Reinos Combatentes (403-256 a.C.), escrito por grupo de médicos, através de uma síntese da tradição oral daquela época e de textos escritos em séculos passados, sua redação pode ter prosseguido pela Dinastia *Hán* (206 a.C. - 220) para ser completado na Dinastia *Táng* em 762 por *Wáng Bīng* médico *Daoísta* sendo sua produção final realizada pela Editora Imperial no século XI na Dinastia Song (960-1276).

Unschuld (2003) *apud* JUNQUEIRA (2013) explica que ao que tudo indica, foi durante os séculos II e III a.C. que compiladores e grupos de autores, desconhecidos atualmente, reuniram diversos textos escritos em séculos passados, gerando uma segunda compilação de textos que também foi incrementada nos séculos posteriores. Essas compilações foram organizadas séculos depois dando origem a quatro principais clássicos: o *Sù Wèn*, o *Líng Shū*, o *Nán Jīng* e o *Tài Sù*, esse último desaparecido durante a Dinastia Song (960 –1279 d.C.) e hoje restando 23 dos seus 30 capítulos originais. Atualmente o “*Huáng Dì Nèi Jīng*” aparece como um único livro, porém foi apenas na Dinastia Song (960-1276) que ele foi finalmente editado como “*Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn Líng Shū*”.

Importante ressaltar que esse período abrange a criação das primeiras escolas filosóficas na China que buscavam solução para crises morais e políticas que culminaram com guerras e conflitos constantes entre seus estados que já haviam vivido em tempos ideais. Foi uma época de mudanças radicais sem precedentes em todos os domínios, em especial no pensamento, em tempos de guerras entre vassalagem. Uma batalha racional é travada com o surgimento de várias escolas do pensamento. (CHENG, 2008)

Este período também foi conhecido como “Cem Escolas de Pensamento” *Zhūzǐ Bǎijiǎ*, quando as principais escolas filosóficas chinesas – confucionismo, *Daoísmo*, *Legalismo*, *Moísmo*, *Yīn Yáng*, os *WúXíng* (Cinco Movimentos), entre outras, se originaram, buscando explicar os motivos que haviam levado a China a essas crises. Também procuravam traçar diretrizes em torno do que fazer para superá-las e como agir para que elas não se repetissem. Contudo os elementos que compunham essas escolas não eram novos. Foi com base numa cosmologia já organizada que essas escolas se formaram. Embora tenha sido um período de caos e guerras constantes, é também considerado o período dourado da filosofia chinesa. *Lǎozǐ* (500 a.C.), *Kǒngzǐ*⁸ (500 a.C.), *Mòzǐ* (470 a.C.), *Zhuāngzǐ* (450 a.C.), *Hánfēizǐ* (233

⁸ Conhecido no ocidente como Confúcio.

a.C.) foram alguns dos principais mestres deste período que influenciaram o pensamento chinês, a Medicina Chinesa, e ainda influencia, até os dias de hoje. (JUNQUEIRA, 2013)

Para Robinet (1991) *apud* DULCETTI JUNIOR (2012), dentre “Os Mestres e as Cem Escolas de Famílias” há uma linha de pensamento que tem como principal matriz a concepção do *Dào*, como modo de pensar, de agir e viver dos chineses, com reflexões sobre o mundo, sobre o homem, como: condensação do *Qì* em relação ao homem, com *Qì* particularizado em constante correlação com o *Yīn Yáng* e as suas *WǔXíng* (cinco fases) que mantêm a regulação do céu sobre a terra e nas relações humanas. Essa corrente de pensamento é aquela que receberia mais tarde a denominação de *Daoísmo* pelo neologismo Jesuíta. Foram épocas de constante desenvolvimento do *Daoísmo* pelos pensadores clássicos chineses, que viveram durante os Reinos Combatentes, porém suas publicações ocorreram apenas durante a dinastia dos *Hàn*, entre IV-I a.C. Foram as noções destes pensadores da família *Daoísta* que influenciaram os pensadores médicos, desde os Reinos Combatentes, passando pela dinastia *Hàn*, chegando até ao *Daoísmo* médico de *Wáng Bīng*, na dinastia *Táng*, com a elaboração do conteúdo e publicação do Clássico Interno, o “*Huáng Dì Nèi Jīng*”.

Podemos dizer que a versão atual de *Wáng Bīng* remonta à tradição de textos de dois mil anos atrás, embora não seja exatamente a mesma. O *Sù Wèn* trata da teoria básica da Medicina Chinesa, apresenta oitenta e um capítulos (dois encontram-se perdidos) e o *Líng Shū* também com oitenta e um capítulos escritos tem como foco a prática da Medicina Chinesa, o “*Huáng Dì Nèi Jīng*” é escrito baseado na forma tradicional de ensino da antiguidade: pergunta-resposta.

Despeux (2004) *apud* DULCETTI JUNIOR (2012) também argumenta que teria sido a partir dos Reinos Combatentes, em meio a conflitos políticos, que movimentos de pensadores chineses começam a consolidar as noções primeiras sobre o nascer do mundo fundadas na concepção do *Dào* (comumente traduzido como a “via” ou “o caminho”), do *Qì*, do *Yīn Yáng*, *WǔXíng* traduzido como as “cinco fases da luz e sombra”, que serviram de suporte ao modo de vida do saber-viver, saber-fazer dos chineses, na elaboração da sua medicina e influenciaram no amadurecimento da elaboração do pensamento do “*Huáng Dì Nèi Jīng*”.

Para Despeux e Obringer (2000) *apud* DULCETTI JUNIOR (2012) os pensadores chineses, não apenas com temas do *Daoísmo* como também sobre influência de outras correntes de pensamentos com temáticas tanto correlatas como divergentes, como as oriundas do confucionismo, foram responsáveis pelas ideias que foram sendo ao longo do tempo assimiladas no “*Huáng Dì Nèi Jīng*”.

Porém os fundamentos da Medicina Chinesa têm consonância principalmente com o modelo cosmológico existente nos clássicos chineses como o “*Dào Dé Jīng*” - Clássico do Caminho e da Virtude e o “*Yì Jīng*” - Clássico das Mutações. Segundo o “*Dào Dé Jīng*” o *Dào* origina o *Yáng* e o *Yáng* gera o *Yīn*, o *Yáng* vem primeiro porque é ativo para iniciar um processo evolutivo.

A Medicina Clássica Chinesa considera as energias primordiais compondo a origem do universo, como se fosse uma mistura de energias impalpáveis e invisível, que é o céu anterior, o estado perfeito das energias criativas do mundo primitivo, a energia primordial do *Dào*. Essa mistura de energia é o modelo energético original da Medicina Chinesa que afirma que o universo se compõe de energia, o “movimento das energias provoca gradativamente o processo de separação no interior do nível da preexistência para o surgimento do mundo, da matéria e das formas até o aparecimento dos seres.” Dulcetti Junior e Dulcetti (2001 p. 37), a escrita chinesa é composta por símbolos, assim o *Yáng* é composto pelo radical do sol e transmite a ideia de luz, calor, alto, céu, dia, início, movimento. O *Yīn* é formado pelo sinal da sombra e transmite a ideia de escuro, frio, baixo, passivo, repouso, interno, profundidade, associa-se com a ideia de matéria e forma. Os cinco elementos ou cinco movimentos *WǔXíng*, assim como as concepções de *Dào* e *Yīn Yáng* fundamenta a Medicina Chinesa. O capítulo cinco do *Sù Wèn* discorre sobre o *WǔXíng* os cinco elementos. Esses são considerados os formadores da matéria e provêm da variação das energias *Yīn Yáng* do cosmo e está relacionado à sucessão do dia e da noite e das estações. (DULCETTI JUNIOR E DULCETTI, 2001)

Os chineses da era dinástica tinham suas concepções sobre seres sobrenaturais que compreendiam a ideia de divindade suprema, espíritos da natureza e antepassados, também podemos encontrar várias referências textuais às figuras dos Reis Sábios. O sacerdote *Daoísta Wu Jhy Cherng* (2008, p. 16) cita que em tempos imemoriais na China existiu a era dos três reis celestiais: O Rei dos Céus (*Tian Huáng*); O Rei da Terra (*Di Huáng*) e o Rei do Homem (*Rén Huáng*), considerados pelo *Daoísmo* como os grandes patriarcas dos ensinamentos que foram sucedidos pelos cinco imperados Sábios, que correspondem às cinco cores e virtudes dos elementos naturais: *Fú Xí*, o Imperador Azul, que representa a bondade; *Shénnon*, o Imperador Vermelho, com a virtude da polidez; *Huáng Dì*, o Imperador Amarelo que representa a sinceridade; o *Shaohào*, o Imperador Branco, a justiça e *Zhuanxú*, o Imperador Negro, que representa a sabedoria.

Marcel Granet (1997) se refere ao *Huáng Dì*, o Imperador Amarelo, como o primeiro Soberano da história chinesa, que começou por fundar a ordem social e conferir nomes às

diferentes famílias, de acordo com suas virtudes. Ele pretendia animar o Império com sua simples Majestade que não o impedia de ordenar nem de ser severo.

Para Dulcetti Junior (2012) o Imperador Amarelo figura entre os cinco Imperadores da “Alta Antiguidade Chinesa”, na conhecida expressão chinesa “cinco soberanos”. Correlativo ao pensamento das cinco fases *WǔXíng*, do *Yīn Yáng* da dinastia *Hàn* (206 a.C.-220 d.C.) cada um dos Cinco Imperadores reina sob uma condição do *WǔXíng*, traduzido por “cinco fases” ou agentes de correlação. Assim, o Imperador Amarelo *Huáng Dì* assume a posição central, cujo eixo corresponde a uma das cinco fases do pensamento de correlação, a do *Yīn Yáng*, o vazio médio, também chamado de “fase” terra (*tǔ*).

Segundo Robinet (1997) *apud* DULCETTI JUNIOR (2012) sobre os três soberanos da alta antiguidade chinesa, cada um reinou com três livros do *Dào*, tendo-se notícias apenas da existência de um livro para cada um deles: *Fúxī*, *Shénnóng* e *Huáng Dì*. O primeiro reinou com o “Clássico das Mudanças”, o “*Yì Jīng*”; o segundo, com o “Clássico dos fundamentos das plantas medicinais de *Shénnóng*” (“*Shénnóng běncǎo jīng*”); e o terceiro o Imperador Amarelo, a quem se atribui a obra de medicina chinesa traduzido por “Clássico Interno do Imperador Amarelo”, o *Huáng Dì Nèi Jīng*.

Larre (1982) *apud* DULCETTI JUNIOR (2012) postula ainda que o Imperador Amarelo teria reinado e ordenado segundo a sabedoria *Daoísta* de governar, organizando o Império com seis ministros e três funcionários chamados de “nuvens” entre o sol e a terra. Foram os encarregados da água, eficiência da vida, da fecundação, dos humanos. Ao Imperador lhe foi atribuído a responsabilidade como: advento dos caracteres chineses, a matemática, música, técnicas, utensílios, armas, meios de transporte terrestres e aquáticos, moedas feitas com as cascas de animais, fundição, da arte do saber viver, do saber-fazer, da arte do coração na atitude médica de curar, através dos métodos (*Dào*) para preservar a vida, como a Medicina Chinesa. Ele teria unificado a administração da China Antiga com a delimitação em nove territórios.

Para o sacerdote *Daoísta* Chéng (2008) os Cinco Imperadores foram governantes e chefes espirituais de seus povos, tornaram-se alquimistas e mestres ascensionados e são considerados manifestações do Senhor do Princípio Inicial, nível mais alto no panteão das Divindades *Daoístas*, cuja última manifestação é *Laozi*. Os três primeiros Imperadores Sábios, *Fúxī*, *Shénnóng* e *Huáng Dì*, transmitiram ao mundo ensinamentos que ainda hoje orientam estudos em todas as áreas do conhecimento humano.

O primeiro deles, *FúXi*, é também conhecido como *Tài Hào*, O Grande Magnífico, e é cultuado como inventor da escrita e da caça e pesca. Teria ensinado seus súditos a

cozinhare, a pescarem com rede e a caçarem com armas feitas de ferro. Deve-se a ele a descoberta do Mapa do Rio e a compreensão de que as linhas desenhadas naquele objeto revelavam a existência da polaridade *Yīn Yáng* (o zero e o um) e os 8 trigramas do “*Yi Jīng*” (O Livro da Mutações). (CHERNG, 2008)

O segundo deles é *Shénnóng* que sucedeu *FúXi*, e considerado o “agricultor divino”, um dos mitológicos fundadores do início da civilização e pai da fitoterapia chinesa, fundou o sistema agrícola chinês e ensinou a humanidade a arar a terra, cultivar os cinco grãos e reconhecer um solo fértil. É conhecido como *Yán Dì*, o Augusto do [elemento] fogo e contam os Textos Sagrados que ele experimentou em vida centenas de ervas, observando e anotando todos os seus efeitos. Seria de sua autoria o primeiro “*Tratado Chinês sobre ervas fundamentais*” e são muitos os fitoterapeutas chineses que o cultuam. (CHERNG, 2008)

Huáng Dì, por sua vez, o terceiro Imperador Sábio, sucedeu o *Shénnóng* e teria recebido o título de Imperador Amarelo em 2698 a.C.. Considerado o Patriarca Inicial do *Daoísmo*, foi mentor e organizador dos ensinamentos ancestrais *Daoístas*. Após quase 100 anos no poder teria legado para seu povo uma enorme lista de benfeitorias, descobertas e invenções que trouxeram progressos e desenvolvimentos para sua terra. Teria renunciado ao trono para praticar o caminho espiritual. Sendo um Imperador que governou com as cinco virtudes, demonstrando o sentido da sinceridade sendo-lhe atribuído a autoria do “*Nèi Jīng*”⁹ (Livro de outro da Medicina Chinesa) e do “*Yīn Fú Jīng*”¹⁰ (O Tradado Sobre a União Oculta) (CHERNG, 2008).

Ainda sobre à figura do Imperador Amarelo *Huáng Dì*, teria sido o primeiro soberano da China civilizada, sendo reconhecido como um ancestral comum de toda a China. Seu sobrenome era *Gongsun*, também chamado de Sr. *Xuanyuán* do Monte *Xuanyuán*, local de seu nascimento. Abaixo aparece um relato mítico sobre seu nascimento. Cherng (2008 p. 29):

Filho do Sr. *Shaodian*, o Imperador Amarelo nasceu numinoso. O *Shi Jì*, Livro de Registro do Historiador diz que ele foi o “Imperador com a Virtude da Terra, e foi, então, chamado de Imperador Amarelo”. No interior do *Hàn Wei*, Livro da Augúrias, da dinastia *Hàn*, há um grande conteúdo sobre o Imperador Amarelo, e de acordo com o livro, o Imperador Amarelo é uma divindade da constelação Ursa Maior: nele, há uma fábula sobre sua gestação e nascimento. Num certo dia, *Fùbao*, mãe do Imperador Amarelo, dirigindo-se para o subúrbio da cidade, sentiu a ressonância de um gigantesco raio relampejar na constelação Ursa Maior, resultando no nascimento de *Xuanyuán*. Este nasceu com três caracteres tatuados no peito: “Filho Imperador Amarelo”. Ele possuía força para controlar e comandar divindades e espíritos, como registrados na Biografia dos Diversos Imortais: o Imperador Amarelo “tinha capacidade de impedir 100 espíritos, enfrentá-los e conduzi-los.” O *Daoísmo* ancestral (primitivo) possuía um tipo de instrumento, “*huáng shén yuè*

⁹ Objeto dessa pesquisa.

¹⁰ Texto sagrado revelado ao Imperador Amarelo por volta de 2700 a.C. por mestres ascensionados, contendo importantes conceitos filosóficos do *Daoísmo*.

zhang” para exorcizar demônios e um outro tipo de instrumento, “*jie zhù píng*”, usado tanto para os seres vivos, como para os mortos, para combater desastres e calamidades, ambos baseados na força divina advinda da crença no Imperador Amarelo.

Teria participado também de empreendimentos militares como: a batalha de *Banquán* e *Zhuolú*. Juntamente com todos os ministros, criou um conjunto de medidas para esboçar e compor padrões e regulamentações dos assuntos de cultura ou linguagem. Assim, cada uma de suas invenções, permitiu que a humanidade avançasse até os dias atuais: Registro do tempo, matemática, Armada, Música, Roupas (Bicho da seda), medicina, escrita, invenção da fundição, meios de transportes, arco e flecha, moradias. Aos 100 anos ele teria alcançado a imortalidade. Um dragão descido do céu o teria guiado para as alturas, quando se tornou o primeiro dos 5 imperadores do céu. (CHERNG, 2008).

A historiadora CHENG (2008) também faz referência à figura mítica do Imperador Amarelo, através do texto o “*Lushi Chunqiu*” (anais de primavera e outono), um dos cinco clássicos chineses antigos. Esse texto segundo Cheng faz alusão ao Imperador Amarelo através de uma correlação cíclica com o destino histórico das dinastias chinesas. Assim, cada vez que um imperador ou um rei está prestes a aceder ao trono, o Céu nunca deixa de fazer aparecer um sinal de bom augúrio ao povo aqui embaixo: quando da acessão do Imperador Amarelo, o Céu fez aparecer formigas e minhocas gigantes, O Imperador Amarelo disse: “É a energia da Terra que prevalece”. Por conseguinte, privilegiou a cor amarela e concentrou suas atividades na terra; quando de acessão de Yu (fundador da dinastia *Xia*), o céu no outono e no inverno, Yu disse: “É a energia da Madeira que prevalece”. Por conseguinte, privilegiou a cor verde e concentrou suas atividades na madeira; quando da acessão de *Táng* (fundador da dinastia *Shang*), o Céu fez aparecer lâminas da água, *Táng* disse: “É a energia do Metal que prevalece”. Por conseguinte, privilegiou a cor branca e concentrou suas atividades no metal; quanto da acessão do rei *Wen* (fundador da dinastia *Zhou*), o Céu fez aparecer primeiro fogo: pássaros vermelhos no bico escritos de cinabre vieram pousar sobre o altar dos *Zhou*, O Rei *Wén* disse: “É a energia do Fogo que prevalece”. Por conseguinte, privilegiou a cor vermelha e concentrou suas atividades no fogo. Ao fogo sucederá a água. Por conseguinte, convirá privilegiar a cor preta e concentrar suas atividades na água. E quando esta fase chegar ao fim dará novamente lugar à Terra com o reinício do ciclo. CHENG (2008 p. 289) completa:

As Cinco Fases são apresentadas aqui num ciclo de conquista em que a terra é trabalhada pela madeira do arado, o arado é cortado pelo metal do machado, o metal é fundido pelo fogo, o fogo é apagado pela água e a água é represada pela terra. De maneira análoga, segundo um esquema que vale primeiramente por seu alcance político, uma dinastia é suplantada por outra quando seu poder ou “virtude” se

esgota, desde 221 a. c., ao mesmo tempo que se atribui o título de Primeiro Augusto Imperador”, o soberano de *Qin* preocupa-se em integrar seu reino na continuidade de um ciclo dinástico traduzido em termos cosmológicos.

Possivelmente o texto *Huáng Dì Nèi Jīng* não seja de autoria do Imperador Amarelo, que seria uma figura mítica, e sim tenha sido escrito por um grupo de médicos do período dos Reinos Combatentes, através de uma síntese da tradição oral da medicina daquela época. CHERNG (2008).

A atribuição autoral e a titulação da obra *Huáng Dì Nèi Jīng*, pode ser explicada pela afirmação de Poceski (2013 p. 29) que Imperador Amarelo era uma figura importante no panteão *Daoísta*, muitas vezes retratado como ancestral do povo chinês.

A dinastia *Táng* (618 - 907) compreende a escrita da versão do *Huáng Dì Nèi Jīng*, existente nos dias atuais. Essa dinastia foi marcada por um período prospero de efervescência cultural extraordinária, considerada a idade de ouro da China, manifestaram-se engenhosas sínteses nas especulações filosóficas refinadas, nos rituais esplendidos e nas instituições religiosas vibrantes, que garantiam a posição de destaque do *Daoísmo* e seu papel central na transmissão da cultura tradicional chinesa, ao “longo desse período, o *Daoísmo* teve que disputar a popularidade com o budismo, cujas ordens e estabelecimentos religiosos excediam em números os equivalentes *Daoístas*.” POCESKI (2013 p. 123).

O *Daoísmo* tem uma história complexa que foi se estabelecendo durante vários séculos, possui tradições filosóficas surgidas nos Reinos Combatentes e religiosas que denotam vários movimentos, o primeiro deles surgido no fim da Dinastia *Hàn*. As tradições *Daoístas* se baseiam em um amplo espectro de ideias e práticas que podem se apresentarem divergentes, porém existem também aproximações, em especial relacionadas à busca da longevidade, da quietude e na identificação com o *Dào*. No coração do *Daoísmo* encontrasse o texto *Dào De Jīng*, os ensinamentos contidos nesse texto foram desenvolvidos no contexto de ideias estabelecidas bem antes do século VI a.C. inclui adivinhação conforme articulada no *Yi Jīng*, teoria das forças complementares *Yīn Yáng*, as Cinco Fases *WǔXíng*, noção de *Qì*, energia da vida em que todas as coisas são feitas. Influências xamânicas também foram fundamentais para o desenvolvimento do *Daoísmo*. A tradição *Daoísta* também é associada à arte de cura, as metas e métodos da Medicina Chinesa e do *Daoísmo* coincidem, a Medicina Chinesa centra-se na circulação saudável do *Qí*, no equilíbrio do *Yīn Yáng* no corpo e no uso de várias substâncias para nutrir o corpo, essas teorias também fundamentam a busca *Daoísta* pela imortalidade. (OLDESTONE-MOORE, 2010)

Unschuld (1985) *apud* MORAES (2007) relata que os contatos entre europeus e chineses se aprofundaram na dinastia *Ming* (1368-1644) sendo a utilização da Medicina Chinesa substituída gradativamente pela Medicina Ocidental. Jesuítas e médicos cristãos desde os séculos XVII e XVIII procuravam ensinar a Medicina Ocidental aos chineses como uma demonstração de superioridade ocidental cristã e nesse contexto o que importava não era a cura, mas a conversão. Em 1872 foi enviado o primeiro grupo de estudantes chineses para os EUA, inspirando muitos chineses a seguir a profissão de médico ocidental, principalmente porque esta adquiriu grande prestígio social.

Na China a medicina do início do século XX foi deslegitimada e perseguida pelo governo de Chang Kai-Shek, sendo reabilitada pelo governo da República Popular da China, a partir de 1949, sofrendo assim fragmentação com sua cosmologia por não se coadunarem com o pensamento científico pretendido. Desse processo surgiu a hegemônica escola “Traditional Chinese Medicine”, onde se omitiram certos ensinamentos clássicos. (BASTED, 2006)

Mao Tse Tung resgatou a Medicina Tradicional Chinesa, mas através de um processo de modernização, de acordo com o modelo da medicina racional científica, e na ânsia revolucionária de rompimento com o passado, o cientificismo preencheu a lacuna deixada pelo esvaziamento da tradição. Na própria China, a Medicina Chinesa, sofreu um processo de laicização, modernização e ocidentalização, passando a incorporar concepções racionalistas da ciência ocidental. Foi criada a atual e hegemônica “Traditional Chinese Medicine” (TCM), que apesar do nome recusa os princípios tradicionais, exalta critérios científicos ocidentais, em detrimento das categorias *Daoístas* e dos princípios básicos: *Qì*, *Yīn Yáng*, *WǔXíng* (cinco elementos) e canais de circulação, considerados místicos e primitivos. (MORAES, 2007).

A Medicina Chinesa Antiga e a Biomedicina Moderna se distanciam completamente, e de certo o distanciamento entre “Oriente” e “Ocidente” não tenha sido sempre assim tão grande, se compararmos a Medicina Chinesa Antiga em relação à Medicina Hipocrática Grega, mesmo no Ocidente, a noção mecânica e biologista do corpo humano, da saúde e da doença, são recentes. (JUNQUEIRA, 2013)

O que Campbell (1997) *apud* NASCIMENTO (2006) denominou “Orientalização do Ocidente” referindo-se à ênfase na totalidade na integração, na pessoa, nas emoções e na intuição, não traduz apenas a absorção de ideias externas, mas pode ser entendido também como expressão de uma tradição cultural nativa do Ocidente que ressurge a partir da década de 60.

Ao considerar grandes civilizações que se desenvolveram no mundo antigo, como a Grega, Romana, Maia, Egípcia, Mesopotâmia, Hindu, Chinesa, dentre outras, percebemos a

complexidade cultural e ideológica desses povos, como também, o distanciamento desses pensamentos em relação ao pensamento dicotômico que se desenvolveu na modernidade Europeia. Partindo desse olhar, podemos refletir sobre a possibilidade das trocas culturais entre esses povos ter acontecido desde a antiguidade, pois na aurora do nascimento da cultura Grega, Alexandre o grande, invade a Índia. É importante perguntarmos se se justifica um pensamento dicotômico radical entre o que é “oriente” e o que é “ocidente”.

Edward Said (1997) ao enfrentar brilhantemente essa questão esclarece que o termo Oriente parece ter sido uma invenção do Ocidente para dominá-lo. Campbell (1997), por sua vez, vai perceber que o Ocidente absorve ideias do Oriente porque já possui um terreno cultural que tem consonância com essas ideias.

Nogueira (2006) ressalta que tanto o Oriente como o Ocidente vivenciam processos de orientalização e ocidentalização, e percebendo o arcabouço cultural das grandes civilizações antigas, não parece que essas divisões ideológicas entre os “mundos” tenham sempre existido, o que o leva a questionar o que define esses dois polos culturais e se eles realmente existem. Mesmo com essas indagações acreditamos que esses termos podem ser utilizados, partindo do ponto de ciência desses questionamentos e do cuidado de não utilizar esses termos com o sentido a exaltar uma cultura em detrimento de inferiorizar outras.

É de “posse” da problematização do conceito de Oriente e Ocidente que o Curso de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB, através do Grupo de Pesquisa Padma, estuda as culturas relacionadas ao Sudeste e Leste Asiático. Esse campo de pesquisa nos possibilita desenvolver e discutir ferramentas teóricas e metodológicas mais propícias para análises sobre como chineses passaram a entender e lidar com a saúde e também com o adoecimento há vários milênios, através dos ensinamentos que estão condensados no livro “*Huáng Dì*”, considerando que toda essa concepção vai além de uma concepção biológica e mecanicista do ser humano e as influencias históricas e culturais pertencente ao pensamento *Daoísta*.

Para Cheng (2008, p. 26) “a dimensão histórica assegura o distanciamento necessário ao exercício constante de um espírito crítico” Noções desenvolvidas no decurso de uma tradição tão longa não tem necessariamente o mesmo sentido em todas as épocas, pois sempre mudam suas problemáticas e seus contextos. Considerando o contexto histórico, os textos chineses se aclaram desde que se saiba a que eles respondem, e que eles não constroem em conceitos suas ideias. Elas vão se desenvolvendo no jogo das tradições que as transformam num processo vivo. Existe uma ausência de teorização à maneira grega e em vez de termos que se excluem parecem predominar as oposições complementares que passam do

indiferenciado ao diferenciado numa transição imperceptível. Na ênfase de aprofundar um sentido no vivido, na experiência, podemos entender a importância dos ritos, das experiências e das práticas vivenciadas nessa cultura, bem como a importância da relação do homem em harmonia com o mundo (CHENG, 2008).

Essas colocações de Cheng são pertinentes ao estudar um texto de práticas médicas como o *Huáng Dì*. Além do contexto histórico, dentre outras questões que o pesquisador precisa estar atento ao pesquisar um texto de uma determinada tradição estão as relacionadas às elaborações linguísticas, no caso de textos chineses antigos em linhas gerais, sua escrita, incluindo as particularidades gramaticais, partem de signos gráficos portadores de sentido. Todos esses esforços são válidos e necessários ao estudar tradições milenares que muito tem a nos dizer.

Esse trabalho se direciona a pesquisar o pensamento chinês contido nos primórdios da Medicina Chinesa através de uma releitura do “*Huáng Dì Nèi Jīng*” considerando a relevância desses conhecimentos também para os dias atuais. Portanto nos prestamos através dessa pesquisa a compreender quais as noções de saúde estão presentes no clássico chinês “*Huáng Dì Nèi Jīng*” (Livro do Imperador Amarelo), que contém os fundamentos da Medicina Chinesa, a partir das diversas traduções disponíveis na língua portuguesa. Realizaremos o cotejo das publicações do texto “*Huáng Dì Nèi Jīng*” em versões da língua portuguesa, publicadas no Brasil. Também procederemos à análise dos conceitos chineses *Dào*, *Yīn Yáng*, *WǔXíng*, *Qì*, presentes no clássico “*Huáng Dì Nèi Jīng*” e nas escolas de pensamento que norteiam esses conceitos, procurando entender de maneira mais pormenorizada a proposta de obtenção e manutenção da saúde presente no “*Huáng Dì Nèi Jīng*”.

Essa pesquisa é de natureza bibliográfica com abordagem historiográfica, utilizaremos as técnicas de análise de discurso. Um “dos fundadores dos estudos sobre o discurso foi Michel Pêcheux, estabelecendo a relação existente no discurso entre língua/sujeito/história ou língua/ideologia” (CAREGNATO, R. C., MUTTI, R, 2006.) O procedimento para a compreensão das noções de saúde presentes no texto clássico se iniciou por uma pesquisa das versões disponíveis em língua portuguesa do *Huáng Dì* e a leitura desse material. Em seguida foi realizado o cotejo das diversas versões em português contribuindo na análise dos conceitos fundamentais em saúde. Cotejo realizado à luz das influências culturais e históricas dos principais conceitos e escolas filosóficas que influenciaram a produção do texto, como a concepção de *Dào*, o *Yīn Yáng*, *WǔXíng* (cinco elementos) e a concepção de conceitos como *Qì*, *Shén* e *Jīng*; dos fatores linguísticos da escrita desse texto, das premissas que envolvem

um processo de tradução (linguístico e de conceituação), seguido de um breve levantamento do contexto e das traduções dessas versões.

A análise do discurso trabalha com o sentido que não é traduzido, sendo constituído por uma formulação que envolve ideologia, história e linguagem. A ideologia pode ser entendida como o posicionamento do sujeito quando se filia a um discurso; a história o contexto sócio histórico; e a linguagem a materialidade do texto. As conjunções desses três fatores gerariam “pistas” do sentido que o sujeito pretenderia dar ao produzir algum enunciado. (CAREGNATO, R. C., MUTTI, R, 2006)

Entende-se como memória do dizer o interdiscurso, que seria a memória coletiva constituída socialmente. Por meio dessa perspectiva o sujeito tem a ilusão de ser dono do seu discurso e de ter controle sobre ele. Entretanto o mesmo discurso pode tomar vários sentidos. A língua é opaca e heterogênea, podendo o mesmo enunciado permitir leituras múltiplas. Para Caregnato, R. C., Mutti, R (2006 p. 681) “O sentido não está “colado” na palavra, é um elemento simbólico, não é fechado nem exato... O enunciado não diz tudo, devendo o analista buscar os efeitos dos sentidos e, para isso, precisa sair do enunciado e chegar ao enunciável através da interpretação.”.

Para Michel Foucault (1971 p. 10) “o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta o poder do qual nós queremos apoderar.” A vontade de verdade apoiar-se-ia sobre um suporte institucional, e seria reforçada e reconduzida, por todo um conjunto de práticas, sistemas de livros, sociedades de sábios de outrora, os laboratórios de hoje. Mas também seria reproduzida mais profundamente pelo modo como esse saber é aplicado em uma sociedade, como é valorizado, distribuído, repartido e de certo modo atribuído. (FOUCAULT, 1971)

O gesto de interpretação é um gesto simbólico que dá sentido fazendo a significação, deverá sempre existir uma interpretação para dar visibilidade ao sentido que o sujeito pretendeu transmitir no seu discurso, ela é o vestígio do possível e se dá de algum lugar da história e da sociedade. Na interpretação “o analista é um intérprete, que faz uma leitura também discursiva influenciada pelo seu afeto, sua posição, suas crenças, suas experiências e vivências; portanto, a interpretação nunca será absoluta e única, pois também produzirá seu sentido”. (CAREGNATO, R. C., MUTTI, R, 2006 p. 681 e 682)

Levando-se em conta tais pressupostos, procuraremos extrair do texto temas que estejam relacionados com concepções de saúde, também realizadas à luz das influências culturais e históricas da produção do texto, procurando, sempre que possível, ressaltar as escolas filosóficas que o teriam influenciado.

Quanto aos autores escolhidos para compor o arcabouço teórico desse trabalho, podemos destacar Marcel Granet, francês, professor de língua e cultura chinesa na Escola de Estudos Superiores de Ciências Sociais da França, possui extensa bibliografia sobre estudos chineses baseados em fontes primárias da China. Iremos utilizar seu conhecimento sobre a língua falada e escrita na China antiga e atual, os conceitos de *Dào*, *Yīn Yáng*, A arte da longevidade *Daoísta* e a mística da autonomia para falar sobre transcendência e espiritualidade.

Também iremos nos valer da produção de Cheng, de descendência chinesa, nascida na França, doutora em chinês e professora do Instituto Nacional de Línguas e Civilizações Orientais de Paris, pesquisadora no campo de história intelectual e da Filosofia Chinesa, e que traz importante contribuição acerca dos períodos históricos chineses, China antiga e a era *Táng*, período da compilação do clássico “*Huáng Dì*” por *Wáng Bǐng*. A autora em questão também trata de aspectos filosóficos das escolas chinesas antigas, com uma linguagem que traça um diálogo acerca da dificuldade de um leitor não chinês entender a base de pensamentos tão singulares.

Nessa mesma linha da sinologia ocidental buscaremos as contribuições de Mario Poseski, professor de Estudos Budistas e Religiões Chinesas do Departamento de Religião da Universidade da Florida, especialista em estudos sobre a dinastia *Táng*, que traz em seu trabalho, contribuições gerais sobre o *Daoísmo* que vão contribuir para nossa pesquisa.

Para nos ajudar a entender o *Daoísmo* e a figura lendária do *Huáng Dì* (O Imperador Amarelo) recorreremos ao mestre *Daoísta* Wu Jhy Cherng, nascido em Taiwan mudou-se na adolescência com seus pais para o Rio de Janeiro. Foi ordenado sacerdote *Daoísta* pelo Comitê Central Mundial do *Daoísmo*, e divulgou o *Daoísmo* no Brasil a partir dos conceitos raros que aprendia com mestres chineses, dedicando-se à tradução do clássico *Daoísta* “*Dào De Jīng*”, do chinês Arcaico para o português e do *Yīn Fú Jīn*, esse último texto tem autoria atribuída ao “*Huáng Dì*”, o imperador Amarelo, a mesma figura lendária autor do Livro de Ouro da Medicina Chinesa, o “*Huáng Dì Nèi Jīng*”. Como sacerdote *Daoísta* Wu Cherng traz informações sobre a figura lendária do *Huáng Dì* e sua importância dentro do *Daoísmo*.

Serão consideradas também versões do “*Dào De Jīng*” como as de Richard Wilhelm, e de Mario Sproviero, doutor em Filosofia pela USP e estudioso da língua e cultura chinesa. Esse autor o traduziu direto do chinês e traz chave hermenêutica de interpretação desse clássico, o que contribui para o entendimento do *Daoísmo* antigo.

Outro autor brasileiro importante para nosso trabalho é José Bizerril. Seus escritos contribuem aqui por tratarem do estudo das concepções de corpo e espiritualidade no

Daoísmo, partindo de suas pesquisas etnográficas realizadas com praticantes *Daoístas* no Brasil. Esse autor transita por importante campo epistemológico da filosofia chinesa, antropologia e psicologia ocidental.

São utilizados também nessa pesquisa os artigos publicados em forma de livro, por vários autores e organizados por Marilene Nascimento, dentre eles Dennis Basted e Daniel Luz, provenientes do Grupo de pesquisa “Racionalidades Médicas” com cadastro no CNPq desde 1997, liderado por Madel T. Luz, que tratam da prática da Medicina Chinesa e acupuntura no Brasil, clareando as perspectivas dessa prática milenar e da prática médica, na atualidade em nosso país. Para pensar a perspectiva da integralidade tão cara ao pensamento médico chinês antigo, o físico europeu Fritjof Capra traz as premissas de como as leis da física do século passado que rompe com o cartesianismo e influenciam a ciência moderna, inclusive no modelo de saúde vigente.

Dialogar com a concepção de corpo no texto *Huáng Dì* nos direciona para as descrições energéticas do corpo humano, vista da ótica da integralidade, possibilita pensar qual o papel da percepção e integralidade do corpo. Para tecer um diálogo com o papel do corpo no *Huáng Dì* e o contexto cultural ocidental moderno, iremos recorrer aos estudos antropológicos do francês David Le Breton e do já citado José Bizerril Neto.

O ponto central nesse trabalho é entender o pensamento médico chinês antigo através de suas concepções do ser, por isso além de apontar e relacionar os conceitos fundamentais presentes no *Huáng Dì* como *Dào*, *Yīn Yáng* e *WǔXíng* (Cinco Fases), com as noções de saúde que esse clássico propõe, iremos subdividi-lo em concepções temáticas possíveis de serão observadas, essas concepções serão divididas em dois blocos temáticos que irão nortear nossa leitura dos temas. O primeiro bloco temático apresenta as concepções da cosmologia *Daoísta* e da constituição do ser presentes no clássico *Huáng Dì* e suas relações, o segundo bloco as concepções de “Cuidado de Si” e “cuidado do outro” enquanto procedimento terapêutico que o clássico *Huáng Dì* propõe. Para nos nortear nesse segundo bloco temático com as noções de saúde e espiritualidade no *Huáng Dì*, iremos fazer referências as teorias presentes na obra “Hermenêutica do Sujeito”, de Michel Foucault, em que ele apresenta questões fundamentais sobre espiritualidade e saúde, através de um passeio na história do pensamento ocidental desde as práticas gregas da antiguidade.

Essa escolha pauta-se na possibilidade de considerar que “A relação entre corpo, espiritualidade e busca do conhecimento em tradições chinesas de pensamento é algo marcante.” Zica (2015 p. 281), incluindo aqui as influências que culminaram na escrita do texto *Huáng Dì Sù Wèn* e *Líng Shū*.

A busca de conhecimento não estaria centrada numa sabedoria sobre si, o que Michel Foucault (2006) chama de “conhecer-se a si”, mais sim no “Cuidado de Si” que para Foucault daria acesso a espiritualidade, que para ele, em termos gerais, seria acessar a verdade, e esse acesso se dá através de uma prática de um “cultivo de si” em que o ser humano pode transformar a si mesmo. Foucault (2006) faz uma reflexão sobre a tradição greco-romana de “cuidado de si” “como possível inspiração para transformações em nossa realidade” Zica (2015 p. 284).

Esta dissertação está organizada em três capítulos: o primeiro abrigará o cotejo das versões do *Huáng Dì* em língua portuguesa, o contexto histórico e as influências filosóficas da escrita desse clássico; o segundo as concepções presentes no *Huáng Dì* baseadas na cosmologia *Daoísta* e suas relações com a constituição do ser, constituição essa com fundamentos peculiares e específicos, que englobam as noções dimensionais do ser e o funcionamento das funções orgânicas. Os fundamentos são embasados especialmente pelas noções de *Dào*, *Yīn* e *Yáng*, *Wǔxíng* e das categorias do ser: *Qì*, *Shén* e *Jīng*. Quando consideradas essas noções se tem uma perspectiva integralista do ser humano, ou seja, essas noções se referem às dimensões: física, energética, emocional, psíquica e social, o que refletem nas concepções de saúde estabelecidas pela Medicina Chinesa, aqui não faz sentido considerar aspectos do ser humano isoladamente. Para se entender as noções de saúde presente no *Huáng Dì*, além de debruçar olhar nas noções de constituição do ser proposta pelo clássico, também procuramos entender as noções de cuidado que o clássico apresenta. De acordo com sua proposta de constituição do ser, ele descreve um complexo sistema anatomofisiologia do corpo energético, interconectado ao corpo físico, assim suas concepções de adoecimento tem como base a natureza do corpo energético, acreditando que é nesse corpo energético que se dá a natureza do adoecimento, ou seja, a doença inicialmente se dá com o desequilíbrio do corpo energético e depois se materializa no corpo físico, daí também se extrai sua concepção de cura e tratamento, em que inicialmente é necessário tratar o corpo energético desequilibrado, para que o físico também se torne saudável ou não venha a adoecer, assim o capítulo 3 contempla as noções de “Cuidado de Si” e “cuidado do outro”. Portanto na análise do *Huáng Dì* também foi possível encontrar um tema que transcende a natureza do cuidado, como tratamento para se obter apenas saúde física ou emocional, e através de ensinamentos baseados principalmente na concepção *Daoísta* da época empondera o ser com a capacidade de “cuidar de si” com a finalidade de obtenção da saúde multidimensional e da transcendência ou espiritualidade. Em seguida virão as considerações finais.

CAPÍTULO 1

1 - O TEXTO CLÁSSICO *HUÁNG DÌ NÈI JĬNG SÙ WÈN LÍNG SHŪ*

1.1 - DEBATE SOBRE O CONTEXTO HISTÓRICO CHINÊS DA ESCRITA DO TEXTO O *HUÁNG DÌ NÈI JĬNG SÙ WÈN LÍNG SHŪ*.

No entendimento das noções de saúde contidos no *Huáng Dì Nèi Jīng* se faz importante o contexto histórico da escrita desse clássico.

O texto *Huáng Dì*, que dispomos para análise, é composto por dois livros de 81 capítulos cada: o *Sù Wèn* e o *Líng Shū*. Esse texto foi compilado pelo médico *Daoísta Wáng Bīng* e a versão em português publicada no Brasil pela Editora Ícone¹¹, traz no prefácio do livro *Sù Wèn*, relato feito pelo próprio *Wáng Bīng* sobre a compilação do texto, na época da dinastia *Táng* (762 d.C.).

Nesse prefácio ele apresenta suas intenções com o texto e constituintes pertinentes à sua composição e aponta pistas históricas sobre sua escrita. São poucas as referências que dispomos sobre a vida de *Wáng Bīng*, e em especial sobre a escrita do texto *Huáng Dì* antes da compilação feita por ele na dinastia *Táng*.

No prefácio da versão do *Huáng Dì* da Editora Ícone, como em outras versões do *Huáng Dì* publicadas no Brasil, existem referências que a escrita do clássico se deu antes da dinastia *Táng*. *Wáng Bīng* aponta que os homens da dinastia *Zhou* se tornaram notáveis, por praticar e renovar os princípios essenciais contidos no *Huáng Dì*, servindo de exemplo e sendo seguidos por várias pessoas e que, na época da dinastia *Hán*, se deu a organização do Cânone de “Medicina Interna do Imperador Amarelo”, o *Huáng Dì*, pelo historiador Ban Gu, em 18 rolos, 9 para cada livro *Sù Wèn* e *Líng Shū*. (WÁNG BĪNG, 2013 [Cruz, 2013 {Lian-Sheng e Wu Qi, 1997}]).

Dulcetti Junior (2012), em sua tese de doutorado, confirma que o Clássico Interno na edição de *Wáng Bīng* consta da composição que obedece as características da “estética chinesa” (*wén qì*) do texto de medicina, em chinês antigo (*gǔwén*) confeccionado entre o período dos Reinos Combatentes (403-256 a.C.), até os *Hàn*. Após, foi publicado na dinastia *Táng* (618-907) como resultado da transmissão oral e escritural feita pelos mestres (*shi*) da corte imperial, os depositários, nessa época, da tradição por eles denominada de *Dào*.

¹¹Essa versão se intitula: Princípios de Medicina Interna do Imperador Amarelo. Tradução para o inglês de Wu Lian-Sheng e Wu Qi, tradução para o português de José Ricardo Amaral de Souza Cruz. São Paulo: Ícone, 2013

Wáng Bīng (2013 [Cruz, 2013 {Lian-Sheng e Wu Qi, 1997}]) ao prefaciар o clássico considera: a possibilidade de atingir a transcendência, elevação, harmonia, longa vida, acompanhando métodos usados pelos três sábios (seriam os três primeiros imperadores sábios do passado chinês); a importância e as atitudes de preservar a escrita desse texto ao longo do tempo, o que aparenta que eles sabiam, ou consideravam esse ensinamento como sendo atemporal; os princípios referentes à escola *Yīn Yáng* presente nesse ensinamento; a importância de se seguir um caminho, um ensinamento, o próprio *Dào*, através da prática de si.

Wáng Bīng (2013 [Cruz, 2013 {Lian-Sheng e Wu Qi, 1997}]) se diz um praticante dos princípios da boa saúde e também um pesquisador das práticas médicas. Ao se deparar com as cópias do *Cânone do Imperador Amarelo* que circulava entre o povo, percebeu que sua redação se encontrava toda desordenada, faltando folhas, com títulos repetidos, resultando na perda dos fundamentos do ensinamento e no caráter apenas técnico da prática. Assim ele descreve a situação em que o texto se encontrava e justifica sua compilação.

Após doze anos de estudo e consultas a vários sábios se sente preparado a entender os princípios mais importantes do *Huáng Dì* e ao receber um material secreto com princípios fundamentais que ampliaram seu entendimento, realiza uma mescla dos textos e lhes acrescenta comentários e rearranjos realizados com letras vermelhas em destaques, para que esse texto se torne claro e não mais se perca no tempo e para que chineses e não chineses possam ter acesso a esses conhecimentos para prolongar suas vidas e fazerem prevalecer os altos princípios e que as pessoas possam conhecer a sapiência e a amabilidade sem limites dos Sábios. (WANG BING, 2013 [Cruz, 2013 {Lian-Sheng e Wu Qi, 1997}]).

Assim ele explica em linhas gerais como realizou a compilação. Podemos apontar nessa explicação elementos relacionados à longevidade, práticas morais e referências aos Sábios.

É certo que os destaques em vermelho realizados por *Wáng Bīng* não aparecem nas versões publicadas em línguas ocidentais, e que nos faltam referenciais para confrontar todas essas informações.

A proposta de purificar os sopros e ascender da grande multidão, atingindo a benevolência e longa vida, indica uma ideia de elevação ou uma transcendência imanente, em que não se altera a consciência ordinária, mas que se eleva no sentido de se tornar energeticamente purificado e com uma moral benévola se assemelhando aos Sábios. Segundo Poceski (2013) figuras míticas dos Reis Sábios podem ter desempenhado importantes funções culturais em uma antiguidade remota chinesa. Muitas vezes são descritos como

multifacetados ou multifuncionais, teriam sido os primeiros a ensinar a humanidade técnicas e habilidades básicas para o desenvolvimento da civilização. Entre essas figuras encontra-se o Imperador Amarelo ou *Huáng Dì*, inicialmente ele foi retratado como uma figura guerreira com inclinações pacifistas, que lutou e venceu as forças do mal, depois passa a ser retratado como o progenitor da civilização chinesa, é uma importante figura do panteão *Daoísta*. (POCESKI, 2013)

Ao fazer referências à prática dos princípios contidos no *Huáng Dì* por homens da dinastia *Zhou*, as influências da antiga concepção chinesa de *Yīn Yáng*, a organização do *Cânone de Medicina Interna do Imperador Amarelo* na dinastia *Hán*, *Wáng Bīng* remete a escrita do clássico aos períodos da antiguidade dinástica chinesa.

A antiguidade chinesa que compreende um período cerca de dois milênios anterior a nossa era e teria sido formada por três grandes dinastias: *Xia*; *Shang* e *Zhou*. (CHENG, 2008)

A dinastia *Xia* é uma dinastia com caráter mítico e não existem indícios arqueológicos expressivos sobre ela. Já a dinastia seguinte, a *Shang* (2207-1766 a.C.) possui diversas provas arqueológicas e textuais, já revelando um sistema político e religioso elaborado. Nessa época, a escrita assume uma forma logográfica, sendo precursora direta da escrita chinesa usada atualmente, os reis governavam seus súditos combinando autoridade política e religiosa, houve a formação de centros urbanos e estratificação social (POCESKI, 2013).

CHENG (2008) explica que a era *Shang* os mais antigos testemunhos escritos encontrados, em ossos de animais, dão conta das crenças, práticas religiosas e da estreita relação que esse povo tinha com a arte divinatória que se expressava através de oráculos claros e cheios de bom senso, segundo ela para comunicar-se com o sobrenatural não era necessário entrar em nenhum estado alterado de consciência.

Já para Poceski (2013) alguns estudiosos têm argumentado sobre a presença significativa da concepção xamânica durante a era *Shang* em que o rei chefiava o culto xamânico.

O lugar central da prática divinatória está intimamente relacionado com o culto aos ancestrais¹², cultos e sacrifícios eram oferecidos a diversas forças da natureza: o rio Amarelo, montanhas, terras produtivas, ventos, em especial aos ancestrais ligados a realeza. Ao que parece, os espíritos da natureza e dos ancestrais desempenharam um papel de mediação entre os vivos e a divindade onipotente que dominava o conjunto da natureza e impunha suas vontades ao homem. O vocábulo *Dì* é utilizado para nomear o que poderia ser “O Soberano

¹² Os ancestrais são considerados espíritos que residem no mundo dos mortos e são capazes de assegurar uma mediação com as forças sobrenaturais e manter um elo orgânico com sua descendência vivente.

do Alto”. Tal designação também era reservada aos soberanos míticos da antiguidade, como *Huáng Dì*, soberanos superiores à realeza, os últimos soberanos da era *Shang* na intenção de se igualar a essa divindade onipotente, foram se apropriando também desse termo. (CHENG, 2008)

Nessa dinastia *Shang* a racionalidade chinesa começa por se desenvolver em meio da prática ritual. Cheng (2008) relata que os cultos sacrificiais eram precisamente descritos, os oráculos tinham um caráter não profético e mais ritual, sendo possível considerar a adivinhação na China muito mais de caráter religioso que mágico. Assim a racionalidade chinesa em vez de emergir em oposição aos mitos, nasce no seio de um espírito ritual. A divindade suprema ou a instância de ordenação na China Antiga constitui um caráter globalizante onde todos os aspectos da experiência humana e sobre humana são considerados, fato esse que reduz o potencial mítico e religioso.

A passagem da dinastia *Shang* para o *Zhou* marcou uma transformação da consciência religiosa: essa se transformou progressivamente numa consciência ritual de caráter essencialmente cosmológico, fato reconhecido na ausência textual de orações e dos mitos, ocupando assim a cosmologia um lugar mais importante que a cosmogonia. A ocultação dos mitos pode estar relacionada com a convulsão intelectual manifesta na passagem do pensamento religioso para o cosmológico na transição da dinastia *Shang* para a *Zhou*, que se caracteriza pela transição de uma noção pessoal de divindade suprema para uma noção impessoal de céu (CHENG, 2008).

No prefácio da versão do *Huáng Dì* em português da Editora Ícone, *Wáng Bīng* faz referência a prática dos princípios contidos no *Huáng Dì* por homens já na dinastia *Zhou*. Ele dá o exemplo de *Qìn Yeren* que viveu em cerca de 220 a.C., possivelmente no final dos Estados Combatentes. Para *Bīng* esses homens praticavam diariamente os “Princípios” contidos no *Huáng Dì*, e essas várias pessoas o seguiam. Ele ressalta a importância de seguir um caminho.

É possível que homens nesse período dos Reinos Combatentes tenham desenvolvido as práticas contidas no Clássico, pois a transição do pensamento religioso para o cosmológico que caracteriza esse período foi terreno fértil para as escolas de pensamento que se consolidaram nessa época, e que embasam as concepções do *Huáng Dì* como as escolas de *Dào*, *Yīn Yáng* e *WǔXíng* (cinco elementos). A mudança na percepção da divindade, que passa a ser concebida não apenas como um ser transcendente e distante.

Na dinastia *Zhou* teria passado a existir uma tendência de localizar a divindade dentro do indivíduo: “Os seres humanos passaram a ser percebidos como donos do potencial

espiritual de transformar a si mesmo de forma radical e assumir qualidades divinas ou transcendentais, tornando-se sábios, imortais ou deuses” Poceski (2013 p. 28). Se Poceski estiver certo, isso viria reforçar a ideia que na essência esse clássico propõe um caminho de “transformação de si” e pode ter sido escrito nesse período, sobre tal influência, que nas palavras de *Wáng Bīng* os homens notáveis praticantes dos ensinamentos do *Huáng Dì* se tornaram opulentos devido aos ensinamentos e as dadivas dos céus. O papel do Céu nessa dinastia *Zhou* teve importância fundamental como guardião da ordem sociopolítica corrente. Os textos dessa época também retratam o interesse do Céu no bem-estar e no caráter moral das pessoas levando ao estabelecimento de padrões éticos para promover o comportamento virtuoso e a harmonia social, padrões esses caracterizados “por novas formulações de valores humanistas e preocupações morais, que mudaram os fundamentos do relacionamento humano com o mundo sobrenatural e redefiniram as atitudes básicas relativas à autoridade divina” Poceski (2013 p. 26).

Assim na dinastia *Zhou* as divindades que recebiam as oferendas se tornam mais sensíveis à conduta humana de quem lhe cultuavam, do que ao valor material das oferendas oferecidas. O estado de espírito de quem oferecia os sacrifícios passou a ser considerado. O que indica a forte inclinação a práticas que desenvolviam a “transcendência de si” nesse período. (POCESKI, 2013)

É possível que a redação do *Huáng Dì* possa ter sido feita por um grupo de médicos ou praticantes desses “Princípios” já nos Reinos Combatentes. O período *Zhou* conta com a escrita de importantes fontes textuais. Tinha uma estrutura social hierárquica à hegemônica que durou até 771 a.C., quando sua capital foi saqueada por tribos rebeldes com a ajuda de tribos estrangeiras, essa dinastia real perde muito de sua autoridade que passa para governantes de estados vassalos, com a queda da capital uma nova se estabelece mais a leste, dividindo a dinastia *Zhou* em dois períodos dinásticos: *Zhou* do Oeste e *Zhou* do Leste que se subdivide em : as eras da Primavera e Outono (722-481 a.C.) e o período dos Estados Combatentes (403-221 a.C.). A era da Primavera e Outono foi uma época de conflitos políticos, realinhamento e rápidas mudanças sociais. O rei passa a não ter mais poder político que de distribui para os chefes dos Estados independentes e os vários estados passam a disputar poder e prestígio. Durante o Período dos Estados Combatentes as disputas interestaduais se tornam mais violentas, porém avanços econômicos, tecnológicos, sociais e intelectuais são alcançados. (POCESKI, 2013)

Para Cheng (2008, p. 60) “no decurso de períodos conturbados, refletindo o longo processo de declínio que desintegra o edifício sócio-político dos *Zhou*, que são elaborados e

aperfeiçoados discursos filosóficos”. Na época dos Reinos Combatentes “o discurso aprimora-se numa extraordinária mistura de ideias devida à multiplicação das correntes de pensamento” Cheng (2008 p. 26). Eis o período do desenvolvimento das chamadas “cem escolas do pensamento” onde as principais correntes filosóficas como o: confucionismo, *Daoísmo*, *Legalismo*, *Moísmo*, *Yīn Yáng*, as Cinco Fases *WǔXíng*, entre outras se originaram buscando explicação para as crises que a China enfrentava. Essas escolas influenciaram todo o desenvolvimento cultural chinês, sua cosmovisão de mundo e do ser.

Nessa época o céu é concebido em termos abstratos, impessoal, uma espécie de lei natural, o cenário do desenvolvimento de várias escolas filosóficas que compõe claramente o texto *Huáng Dì*, dentre eles as escolas *Yīn Yáng*, as cinco fases *WǔXíng* e as várias premissas desenvolvidas por práticas *Daoístas* como a prática da longevidade, que por sua vez também contemplam os ensinamentos dessas escolas. No seu prefácio *Wáng Bīng* relaciona a escola *Yīn Yáng* a manutenção da saúde. Essa noção permeia amplamente as ideias do *Sù Wèn*.

Após o período dos reinos combatentes o militarista e autoritário *Qìn*, em 221 a.C. unifica a China em um domínio imperial único que durou até o século XX. O governo de *Qìn* durou apenas 15 anos, mas abriu caminho para o poder imperial e as glórias culturais da dinastia *Hàn* que durou quatrocentos anos. A dinastia *Hàn* (206 a.C. – 220 d.C.) inicialmente foi um período de mudanças sociais e efervescência intelectual na medida em que as escolas de pensamento interagiam entre si e disputavam destaques. Também houve sincretismo de ideias entre as escolas e enriquecimento de diversas ideias políticas, sistemas éticos e teorias cosmológicas. (POCESKI, 2013)

Os efervescentes discursos intelectuais da era dos Estados Combatente vão encontrar uma primeira forma de sistematização na dinastia *Hàn*. Esse povo teve fama de terem sido pouco criativos no plano do pensamento e ativos em ordenar e classificar a proliferação de ideias que os precedeu. Essa Dinastia se caracteriza por ser um período escritural, de coleções, registros e catalogações de textos (CHENG, 2008).

Wáng Bīng (2013) refere que foi na dinastia *Hàn* que o cânone de Medicina Interna do Imperador Amarelo teria sido organizado por *Ban Gu*.

O período dinástico antigo assistiu ao desenvolvimento das ideias, das escolas de pensamento que embasam e constituem o clássico chinês de Medicina Interna, bem como possivelmente suas primeiras sistematizações. Porém o texto compilado por *Wáng Bīng* nos remetem à dinastia *Táng* (762 d.C.).

Wáng Bīng é descrito por Dulcetti Junior (2012 p. 25) como um médico *Daoísta*. O texto *Huáng Dì* é composto por conteúdos que relacionam os processos de saúde, doença e

transcendência de si, constituição do ser humano, com valores e práticas que se baseiam nas concepções cosmológicas de *Dào*; *Yīn Yáng*; energia *Qì*; *WǔXíng* (Cinco elementos) e em práticas alimentares, na busca da longevidade. Todas essas concepções estão, de modo geral, presentes na constituição filosófica e práticas das Escolas de pensamento *Daoísta*. Possivelmente, o fato da doutrina *Daoísta* ser aceita e presente na corte Imperial na dinastia *Táng*, possibilitou a compilação desse do texto clássico *Huáng Dì*. Tendo em mente que nessa época o Budismo já havia adentrado o território chinês em pelo menos cinco séculos, sendo o *Daoísmo*, confucionismo e Budismo ensinamentos que coexistiam em espaço chinês.

O auge do status *Daoísta* como religião oficial do Estado *Táng* ocorreu sob o reinado do Imperador *Xuanzong*, marcado pela prosperidade econômica e uma efervescência cultural inigualável, a exemplo de outros governantes *Táng* ele continuou a apoiar o confucionismo e o budismo apesar da sua preferência *Daoísta*, mostrando a possibilidade da convivência mútua de diversas doutrinas religiosas. A perspectiva cosmopolita e pluralista da “era *Táng* revelou-se bem adequada para o florescimento da vida multifacetada intelectual e religiosa, marcada pela sofisticação, criatividade e aceitação da diversidade” Poceski (2013 p.123). (POCESKI, 2013)

O *Daoísmo* obteve tremendo apoio na dinastia *Táng*. A família imperial compartilhou o sobrenome *Laozi*¹³, apoiou monastérios, templos, estabeleceu o aniversário de *Laozi* como feriado nacional, decretou que cada família deveria ter uma cópia do *Dào de Jīng* e essa obra passou a ser leitura obrigatória nas provas de serviço civil, que tradicionalmente usava textos confucianos. Na dinastia *Song* (960 -1279) traçou sua linhagem até um Deus importante do panteão *Daoísta*, sendo o cânone impresso pela primeira vez no sec. XII. (OLDESTONE-MOORE, 2010)

Então podemos considerar que as bases da escrita do *Huáng Dì* remetem a dinastia *Zhou* (1029-256 a.C.) passando pela Dinastia *Hàn* (206 AEC-220 a.C.) e após rearranjos e adições de *Wang Bīng* no século VIII, teve sua edição final produzida pela Editora Imperial no século XI.

O prefácio da parte do livro *Huáng Dì*, o *Líng Shū*, da versão em português da Editora Ícone¹⁴, se constitui do relato de um oficial do governo *Shi Song*, da dinastia *Song*, ele relata seu interesse por medicina e afirma que realizou retificações no *Líng Shū*, como apêndice no fim do livro, estruturando 81 capítulos em nove rolos, e que encaminhou o texto para o

¹³ Nome atribuído ao autor do *Dào de Jīng* principal clássico *Daoísta*.

¹⁴ Princípios de Medicina Interna do Imperador Amarelo. Tradução para o inglês de Wu Lian-Sheng e Wu Qi, tradução para o português de José Ricardo Amaral de Souza Cruz. São Paulo: Ícone, 2013

Departamento Nacional de Educação, que visitou alguns médicos afim de corrigir detalhadamente possíveis erros que pudessem causar mal no futuro. (SHI SONG, 2013)

Na versão do *Líng Shū* da própria Editora Ícone que traz esse prefácio, não observamos esses apêndices adicionais no fim do livro, como relata acima o oficial do governo Shi Song.

Dulcetti Junior (2012 p. 44) atribui à autoria dos 36 rolos do *Huáng Dì* contendo os dois livros *Sù Wèn* e *Líng Shū*, a *Wáng Bīng*, e a própria versão do *Huáng Dì* em língua portuguesa da Editora Ícone, traz *Wáng Bīng* como autoria comprovada do clássico. Portanto a compilação completa feita apenas por *Wáng Bīng* dessa edição final produzida pela Editora Imperial merece ser questionada, já que no prefácio o próprio *Wáng Bīng* (2013 p. 23) relata apenas a compilação de 81 capítulos do *Huáng Dì* distribuído em 24 rolos. Acreditamos que o fato da compilação completa do clássico como chega para nós, ter sido realizada, apenas por *Wáng Bīng*, deve ser melhor pesquisada e explicitada em investigações futuras.

Daremos sequência partindo do debate sobre a escrita do clássico e o contexto histórico para as principais influências das escolas de pensamento que se relacionam com as concepções de saúde, doenças, corpo humano e longevidade.

1.2 - DEBATE SOBRE AS ESCOLAS DE PENSAMENTO QUE INFLUENCIARAM O TEXTO *HUÁNG DÌ NÈI JĪNG SÙ WÈN LÍNG SHŪ*

O texto *Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn Líng Shū* compreende um tratado sobre longevidade, saúde e doenças, sendo estas últimas vistas como desequilíbrio ou expressões de desarmonia energética. Em se tratando de um conhecimento que relaciona as leis naturais com a realidade interna e externa ao corpo humano. Essa cosmovisão trata de um processo correlativo, onde tempo e espaço são utilizados para explicar um sistema de leitura da realidade humana, desde o corpo até dimensões mais sutis.

Já nos primeiros capítulos do texto *Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn Líng Shū* todas as funções humanas, do tempo e do espaço são explicadas segundo os conceitos do *Dào, Yīn Yáng* e das Cinco Fases *WǔXíng*, seguindo a mesma cosmologia utilizada pelas escolas do pensamento conhecidas por *Daoísmo*. Portanto consideramos a influência explícita no texto, dessas quatro escolas do pensamento, sendo importante ressaltar que essas concepções explicam a realidade de maneira interligada e interdependente.

As concepções de *Dào*, *Yīn Yáng* e Cinco Faces *WǔXíng* integram a cosmológica *Daoísta*, porém não nascem no seio dessas escolas de pensamento. Relativo às concepções de

Dào, Yīn Yáng, Granet (1997) considera que as mais antigas exposições sobre esses conceitos estão contidas no *Hì Zì*, pequeno tratado anexado ao *Yì Jīng*, cuja tradução aparece: Uma vez *Yīn*, uma vez *Yáng*, nisso está o *Dào*. O conceito *Yīn Yáng*, apesar de ter um fundo bem mais antigo, para Cheng (2008) foi nos Reinos Combatentes que começaram a serem percebidos como os dois sopros primordiais ou princípios cósmicos, que por sua alternância e interação explicam o surgimento e a evolução do universo. Fazendo parte do pensamento cosmológico as Cinco Fases também integram a concepção cosmológica *Daoísta*, para Granet (1997) as referências mais antigas que fazem menção as Cinco Fases *WǔXíng* aparecem no *Shujīng* (Livro dos Versos), no capítulo *Hongfan* (Grande Plano), o *Shujīng* é considerado um dos cinco clássicos mais antigos da China.

No período dos Reinos Combatentes diversas correntes do pensamento, conforme explica Cheng (2008), têm como base comum procurar na natureza a fonte de toda sabedoria, assim a realidade passa a ser explicada a partir de leis cosmológicas.

Assim é nesse período que escolas *Daoístas* passam a conceber o *Dào* como uma construção filosófica e prática que fundamenta um caminho a ser seguido, o não agir favorável à natureza das coisas. Lembrando que essas escolas surgem como uma alternativa para o estado de guerra, conflitos e crises em que vivia a China nesse período.

O *Daoísmo* é formado por várias escolas do pensamento que de acordo com Oldestone-Moore (2010) tem uma unidade orgânica na busca da longevidade e a identificação do *Dào* como Caminho e Fonte de todas as coisas. Esse autor divide o *Daoísmo* em filosófico, surgido no período dos Reinos Combatentes e religioso, surgido na Dinastia *Hàn*, propondo uma continuidade entre eles.

Em linhas gerais a cosmologia do *Daoísmo* considera que toda criação emana do *Dào*, e é formada por ele. O universo é conectado, do *Dào* deriva o *Qì* ou matéria vital, que em seu estado primordial divide-se em: *Yīn* que é pesado e afunda e *Yáng* que é leve e sobe. É dessa relação binária, que o universo é criado e expresso em agrupamentos e divisões, a exemplo das Cinco Fases *WǔXíng*. As Cinco Fases ou Cinco Elementos constituem um poderoso princípio ordenador, que nas relações de gradação do *Qì*, em mais ou menos *Yīn* ou *Yáng*, e são usados para explicar desde a ascensão ou queda das dinastias até o funcionamento dos órgãos internos (OLDESTONE-MOORE, 2010).

Assim também se estabelecem as relações do corpo humano como microcosmo, e suas relações diretas com o universo, o macrocosmo. Toda essa cosmologia, assim estruturada como no *Daoísmo*, também está presente no texto *Huáng Dì*, e embasa as relações do

universo e do corpo, em especial o funcionamento do corpo humano explicado em pormenores através das concepções do *Dào*, *Yīn Yáng* e das Cinco Fases *WǔXíng*.

O conceito de *Dào* não pertencente a uma determinada escola do pensamento chinês. Autores *Daoístas*, confucionistas e outros, empregam o termo *Dào* para registrar um complexo de ideias próximas, mesmo se tratando de sistemas bem diferentes. Na base dessas ideias encontram-se noções de Ordem, Totalidade, Responsabilidade e Eficácia. (GRANET, 1997)

O conceito de *Dào* presente no *Huáng Dì* está ligado a uma concepção de Caminho a ser seguido em torno de práticas que levam a busca da longevidade e da imortalidade. O próprio título do texto Imperador Amarelo indica a forte influência *Daoísta* nesse clássico, sendo o *Huáng Dì* um dos patronos do *Daoísmo*.

1.3 HUÁNG DÌ NÈI JĬNG SÙ WÈN LÍNG SHŪ VERSÕES E TRADUÇÕES

O contexto histórico da escrita desse clássico já nos aponta para a problemática de identificarmos as origens desse texto. O que temos do texto *Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn Líng Shū* completo é a compilação feita por *Wáng Bīng* na dinastia *Táng*. Segundo Dulcetti Junior (2012) os capítulos do *Sù Wèn* ou “Questões Simples” tiveram outras compilações com estrutura diferentes a de *Wáng Bīng*, como a compilação de *Huángfǔ Mì* (215-286 d.C.) com a obra *Jiǎyǐjīng* que possuía o *Sùwèn* com 9 rolos, e a compilação de *Yángshàng Shàn*. (Início do séc.VII), anterior a de *Wáng Bīng* (720 d. C.), sendo a versão completa mais antiga do clássico.

Nossa referência textual nesse trabalho são as obras de *Huáng Dì Nèi Jīng* publicadas no Brasil. O texto completo em chinês *Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn Líng Shū* compilado por *Wáng Bīng* em 762 d.C., é composto como o próprio título sugere de dois livros, o *Sù Wèn* e *Líng Shū*. Esse texto foi traduzido em línguas ocidentais por sinólogos estudiosos de Medicina Chinesa, como Veith (tradutora do chinês para o inglês dos 34 capítulos do *Sù Wèn*, que posteriormente foi publicada no Brasil pela Editora Objetiva); Ming Wong e Nguyen Van Nghi (tradutores do chinês para o francês do *Líng Shū* que posteriormente foram traduzidas para o português e publicadas no Brasil pelas Editoras, Andrei e Ceter AO, ressaltando aqui que Nguyen Van Nghi também traduziu do chinês para o francês, o *Sù Wèn*, porém essa parte do texto não foi publicada no Brasil) e Wu Lian-Sheng e Andrew Wu Qi (tradutores do chinês para a versão inglesa do *Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn Líng Shū* que posteriormente foi traduzida para o português e publicada no Brasil pela Editora Ícone).

Iremos procurar na análise do discurso desse texto, as noções de saúde que o *Huáng Dì* propõe, buscando destacar conceitos e relações fundamentais presentes nesse texto, como: os conceitos de *Dào*, *Yīn Yáng*, *WǔXíng* (cinco elementos), energia *Qì*, *Shén*, *Jīng* e suas relações com a saúde, a doença e a transcendência. Procuraremos destacar também algo muito caro a esse ensinamento: as relações do homem com o tempo e o espaço. Buscaremos assim considerar trechos dos textos que abordem esses conceitos para que possam servir de suporte para entendermos esse pensamento correlativo.

Apontamos aqui a nossa dificuldade de realizarmos uma análise do contexto das relações de poder envolvidas na escrita e compilação do *Huáng Dì*, em virtude da dificuldade de encontrar indícios históricos mais concretos que se relacionem com a escrita e compilação desse clássico, inclusive sobre sua autoria inicial e sobre dados mais consistentes da vida do próprio compilador *Wáng Bīng*. Acreditamos, entretanto, que podemos realizar uma análise mais consistente desse contexto de relações, em se tratando da apropriação desse conhecimento na China e principalmente no Brasil, na modernidade.

Consideramos que estamos buscando as referências conceituais do clássico que chegam a nossa língua portuguesa. Partindo de obras traduzidas, então teremos que considerar as questões que envolvem tradução, ainda mais em se tratando da tradução de uma língua ideográfica para alfabética, em que a lógica de raciocínio é bem distinta.

A versão mais antiga que encontramos do *Huáng Dì* publicada no Brasil foi pela Editora Objetiva em 1987, produzida por Mauricio de Oliveira. Para Dulcetti (2012) essa versão é uma tradução para o português brasileiro da versão inglesa de Veith. Só consta de 34 dos 81 capítulos do *Sù Wèn*, pois essa tradutora considerava esses capítulos suficientes para o entendimento de toda obra compilada por *Wáng Bīng*. Essa tradução teve uma reedição realizada pela Editora Domínio Público, em 1991.

Assim, a tradutora do chinês para o inglês da primeira publicação brasileira do *Huáng Dì* foi Iza Veith, nascida na Alemanha em 1912. Estudou medicina em Genebra e Viena, foi para os EUA em 1937 com seu marido, fez formação no Institute of History of Medicine da Johns Hopkins University se tornando aluna pioneira dessa universidade. Teve como mentor intelectual o historiador Henry Ernest Sigerist (1891-1957), um importante historiador da medicina da primeira metade do século XX. Iza participou de importantes pesquisas, da docência e divulgação da história da medicina, sendo a primeira doutora da área e única orientanda de Sigerist, sua tese foi a análise e tradução do *Huáng Dì Sù Wèn*, se dedicou também a história da psiquiatria. Em 1964 sofreu um AVC que limitou seus movimentos, mas não sua carreira acadêmica. Teve uma vida longa e morreu com seus 101 anos em Junho de

2013 (NUNES, 2015). Portanto, o primeiro doutorado em história da medicina teria sido realizado por Veith em 1947, nos EUA, sendo a tese da análise e tradução do clássico chinês dos 34 primeiros capítulos do *Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn*.

A edição dos 34 capítulos do *Sù Wèn* da Editora Objetiva possui 165 páginas. O sumário divide os 34 capítulos em 9 temáticas que nomeia de 9 livros: Verdade natural dos tempos antigos; interação *Yīn Yáng*; registros secretos; métodos de tratamento; pulso; mecanismo das vísceras; sistemas vasculares; valor da vida e o corpo perfeito e doenças quentes. Essa versão apresenta comentários em nota de rodapé e páginas contendo descrições dos pontos energéticos e figuras com mapas dos meridianos, que não tem continuidade com o texto escrito do *Sù Wèn*, dando a impressão que se interrompe o texto, sem conexão direta com este. Essas figuras não aparecem na obra original em chinês. A tradução do título em português “Nei Ching o livro de ouro da Medicina Chinesa” é diferente do publicado por Veith “The Yellow Emperor’s Classic on the Internal Medicine” e não possui introdução, nem referências.

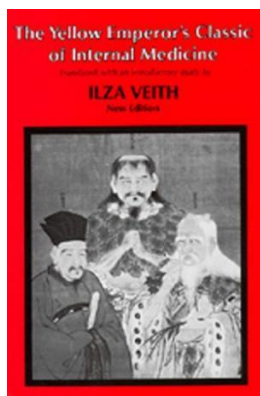


Figura 1 - VEITH, I. The Yellow of Emperor's Classic of Internal medicine. Veith's english translation California: University of California Press, 2002

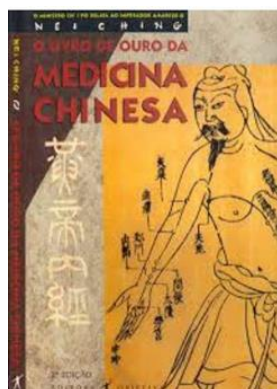


Figura - 2 NEI CHING. O Livro de Ouro da Medicina Chinesa.. Tradução para o inglês de Iza Veith. Rio de Janeiro: Ed. Objetiva, 1987 (34 capítulos do *Sù Wèn*)

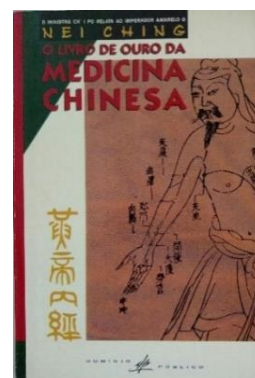


Figura - 3 NEI CHING. O Livro de Ouro da Medicina Chinesa. Tradução para o inglês de Iza Veith. Rio de Janeiro: Editora Domínio Público, 1991. (34 capítulos do *Sù Wèn*)

Encontramos também uma versão com título: “Clássico de Medicina do Imperador Amarelo Tratado sobre a Saúde e Vida Longa”, publicado pela Roca em 1999 (Cf. imagem da capa abaixo). É toda ilustrada, está indisponível nos sites de venda e sebo da Web. Existe um vídeo no Youtube¹⁵ que apresenta esse livro. Possui conteúdo do clássico através de ilustrações e figuras. Não será utilizada nesse trabalho, pois não se trata de uma tradução direta da obra compilada de *Wáng Bīng*.

¹⁵<https://www.youtube.com/watch?v=95sU2Dxilac>



Figura 4 CHUNCAI, Zhou. Clássico de Medicina do Imperador Amarelo Tratado sobre a Saúde e Vida Longa. São Paulo: Roca, 1999

A única versão completa do *Huáng Dì Nèi Jīng*, compilado por *Wáng Bīng* foi publicada no Brasil recentemente em 2013, pela Editora Ícone, cujo título é “Princípios de Medicina Interna do Imperador Amarelo” traduzido do inglês “Yellow Empero’s Canon of Internal Medicine” (Cf. imagens das capas abaixo). Essa versão contendo o *Sù Wèn* e o *Líng Shū*, com 81 capítulos cada, traduzido do chinês para o inglês por Wu Lian-Sheng e Andrew Wu Qi¹⁶, a versão inglesa foi publicada em 1997 e traduzida do inglês para o português por José Ricardo Amaral de Souza Cruz, especialista em acupuntura pelo Instituto Ricci de Paris.¹⁷ Contém o *Sù Wèn* e “Questões Simples” e *Líng Shū* “eixo espiritual”, cujos prefácios de *Wáng Bīng* e *Shi Song* já foram descritos anteriormente. O Índice apresenta os 81 capítulos de cada livro descritos em português e transliterado. O corpo do texto apresenta versão bilíngue, chinês e português, sendo o texto em chinês escrito na horizontal com pontuação, diferente da escrita chinesa da época *Táng*.

¹⁶ Dr. Wu tornou-se o professor visitante para a faculdade TCM em San Francisco. Em 1993, Dr. Wu fundou a Aliança de Medicina Tradicional Mundial, foi nomeado Professor Adjunto pela Tianjin TCM College, e foi premiado com um Ph.D. em Medicina Oriental em 2001. Atua como vice-presidente da universidade de cinco ramos em San Jose, CA. Acesso 20 / 09/ 2016 <http://www.drandrewwu.com/all-doctors-list/dr-andrew-wu-l-ac-phd/>

¹⁷ Instituto criado pelo Padre Jesuíta Claude Larre

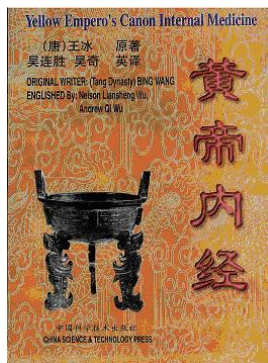


Figura - 5 WANG, B. Yellow Empero's Canon of Internal. Wu Lian-Sheng e Wu Qi's english translation. Medicine Beijing: China Science and Technology Press, 1997

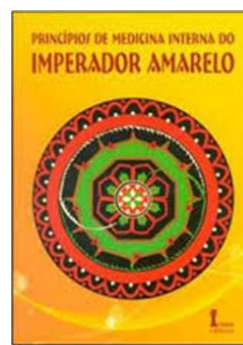


Figura - 6 WANG, B. Princípios de Medicina Interna do Imperador Amarelo. Tradução para o inglês de Wu Lian-Sheng e Wu Qi, tradução para o português de José Ricardo Amaral de Souza Cruz. São Paulo: Ícone, 2013

As duas outras versões publicadas no Brasil são referentes à parte do *Líng Shū* do *Huáng Dì*, com 81 parágrafos ou capítulos cada:

“O *Líng Shū* - Base da acupuntura da medicina tradicional chinesa”, publicado pela Editora Andrei em 1995, traduzido do francês, “LING-SHU – Base de l’acupuncture traditionnelle chinoise” por Masson Éditeur, Paris, 1987, para o português por Zilda Barbosa Antony. Tradução e comentários do chinês para o francês de Ming Wong.

A outra obra do *Líng Shū* em língua portuguesa é “huangdi neijing LING SHU”, publicado pelo Centro paulista AO, em 2011. O responsável pela publicação foi Ysao Yamamura¹⁸, o texto foi traduzido por Maria do Socorro Paiva de Oliveira do francês “huangdi neijing LING SHU” da Editora NVN, 1994. A edição francesa é de autoria de Nguyen Van Nghi¹⁹, Tran Viet Dzong²⁰ e Recours-Nguyen C²¹.

¹⁸ O Prof. Dr. Ysao Yamamura é o presidente-fundador do Center AO, Professor Associado Livre Docente e Chefe do Setor de Medicina Chinesa-Acupuntura do Departamento de Ortopedia e Traumatologia da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). Acesso 07/11/2016 <http://ysaoyamamura.net.br/institucional/25/prof-dr-ysao-yamamura>.

¹⁹ Médico vietnamita, estudioso da medicina chinesa, realizou os seus estudos de medicina no seu país natal, na China e na França. Acesso 07/11/2016 <http://institutevannghe.org/index.php/sobre-nos/prof-nguyen-van-nghe>

²⁰ Graduado pela faculdade de Medicina de Paris (médico-cirurgião) e diretor do departamento de acupuntura na Faculdade de Medicina em Nice, França. Acesso 07/11/2016 <http://institutevannghe.org/index.php/sobre-nos/prof-tran-viet-dzung>

²¹ Médica ginecologista. Acesso 07/11/2016 <https://www.rdvmedicaux.com/annuaire/paca/bouches-du-rhone/13001/gynecologue/a169732-recours-nguyen-christine>

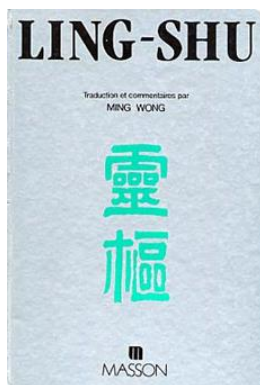


Figura – 7 WONG, M. “Líng Shū– Base de l’acupuncture traditionnelle chinoise”. Traduction Frances Ming Wong. Masson Éditeur, Paris, 1987

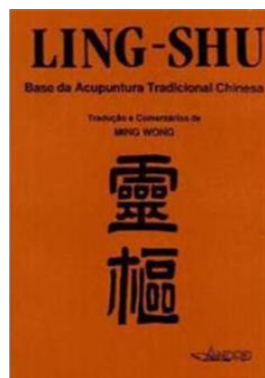


Figura – 8 WONG, M. Líng Shū– Base da Acupuntura Tradicional Chinesa. . Tradução para o Frances de Ming Wong, tradução para o português de Zilda Barbosa Antony. São Paulo: Ed. Andrei, 1995.

O *Líng Shū* da Editora Andrei tem um preâmbulo do médico francês Jean François Borsarello. Ele destaca que o *Líng Shū*, marca uma reviravolta na prática da Medicina Chinesa, pois possibilita o aperfeiçoamento do saber da Medicina Chinesa, cujos conhecimentos vão além de uma técnica de puntura reflexológica. Em língua ocidental até décadas de 70, o que se dispõe de material sobre a Medicina Chinesa está baseado nas obras de Morant e Chamfrault, que centrava o tratamento da Medicina Chinesa na utilização de pontos energéticos para tratar sintomas. Após esse período muitos foram os estudiosos *in loco* aprender na China suas técnicas médicas. Perceberam que essa prática tem seus estágios de atuação e vários parâmetros que não eram praticados na França antes da década de 60. Na própria China os parâmetros de atendimento variam de acordo com a necessidade da clientela, que dependendo da gravidade da situação são deixados nas mãos de médicos mais experientes, mais à corrente da complexa Medicina Chinesa que considera a biocronologia e bioclimatologia do *Sù Wèn* (assuntos fundamentais) e *Líng Shū* (Apoio da Mente) (BORSARELLO, 1995).

Dando continuidade a descrição do *Líng Shū* da Editora Andrei, segue ao preâmbulo um índice geral que divide os capítulos do *Líng Shū* em 81 itens, com descrição apenas em português, em seguida aparece uma introdução do *Ming Wong*, responsável pela tradução da obra do chinês para o francês.

Para ele a sua versão do *Líng Shū* ou “Pivô da Mente”, que consta de comentários adicionais ao texto original, está fundamentada na análise das origens, na pesquisa *in loco* e em relatórios clínicos. E alerta que o sentido desses ensinamentos depende do contexto da tradição vivida e que é necessário adaptá-las para a atualidade. Quanto às datas dos

fragmentos do clássico, *Ming Wong* às remete ao período dos Imperadores lendários, *Fu-xi* (Deus do Céu); *Shen-nong* (Deus da terra) e *Huáng Dì* (Deus do Homem). O homem estaria entre o céu e a terra e tudo que está representado no mundo, está também no homem. O *Nèi Jīng* ou “Livro clássico que trata do Interno” e o *Sù Wèn* “assuntos fundamentais”, teria tido seus primeiros fragmentos compilados nos Estados Combatentes (475 a.C. a 221 a.C.). Já o *Líng Shū* teria sido concebido por médicos anônimos do período Qín (221 a.C. a 205 a.C.) que se ocultaram sob o nome de *Huáng Dì*. (MING WONG, 1995)

O texto que *Ming Wong* traduziu do *Líng Shū* foi reconstruído por *Wu Mian-xué* e seus colaboradores na época *Ming* em 1601, cerca de 800 anos após a compilação de *Wáng Bīng*. Essa versão é dividida em 12 capítulos e 81 parágrafos, parece semelhante à divisão da compilação de *Wáng Bīng* escrita nos doze rolos de arroz como de acordo com Dulcetti, (2012).

Cada um dos 81 parágrafos dessa versão do *Líng Shū* da Editora Andrei é composto por comentários do tradutor e trechos do *Líng Shū*, nomeado de “tradução do texto original”, seguidos de figuras ilustrativas e explicativas, essas figuras fazem parte das explicações do tradutor e não do texto do *Líng Shū* original.

No fim dessa versão aparece uma conclusão que destaca a densidade e a importância desse clássico para se pensar à saúde. Em seguida, finaliza com a bibliografia da obra francesa e um índice alfabético de termos.

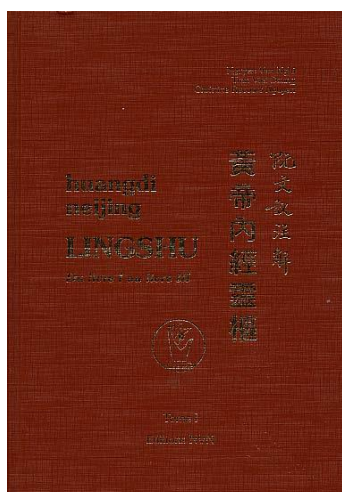


Figura - 9 NGHI, Nguyen Van, DZUNG, Tran Viet e RECOURS-nguyen C. *huangdi Neijing LÍNG SHU*. Traduction Frances Nguyen Van Nghi. Marseille, Edition NVN. 1994-1995.

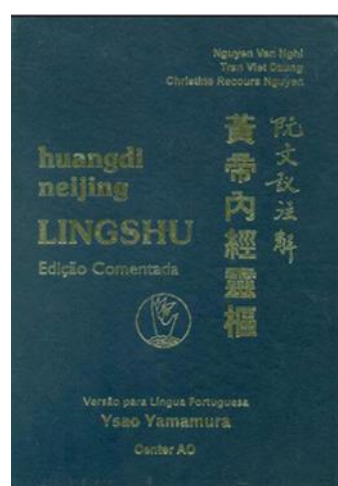


Figura – 10 YAMAMURA, Y. *huangdi neijing LÍNG SHU*. Tradução para o Frances de Nguyen Van Nghi, tradução para o português de Maria do Socorro Paiva de Oliveira. São Paulo: Centro AO, 2011.

Tendo concluído as descrições dessas obras passaremos agora ao *Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū*, publicado por Ysao Yamamura.

Esse livro apresenta um prefácio à edição portuguesa feita pelo mesmo Ysao Yamamura. Nesse prefácio ele apresenta o *Huáng Dì Nèi Jīng* como um tratado prático onde são desenvolvidos princípios terapêuticos. Também trata da fisiopatologia energética e tratamento de diversas doenças, com conceitos ainda hoje utilizados. Ainda aponta para a falta de sistematização dos assuntos do *Líng Shū* e indica que essa versão mantém a terminologia chinesa (YAMAMURA, 2011).

Em seguida vem a introdução de Nguyen Van Nghi responsável pela tradução dessa versão de Yamamura, do chinês para o francês.

Para Nguyen Van Nghi (2011) os conhecimentos práticos do *Líng Shū* podem levar a perda da essência dos ensinamentos e descreve o *Líng Shū* como movimentos indispensáveis do nosso sistema energético para enfrentar todos os problemas patológicos. Daí decorre sua ampla atuação, sendo o *Sù Wèn* referente ao mecanismo de desencadeamento da doença, o *Líng Shū* é voltado para a terapia. Nguyen Van Nghi considera que essas obras estão a serviço da humanidade.

O Sumário dessa versão, divide os 81 capítulos em 9 partes que nomeia 9 livros e o título de cada capítulo é descrito em português e transliterado. Cada capítulo apresenta: título, um comentário inicial seguido dos trechos do *Líng Shū* dividido em parágrafos, cada parágrafo apresenta em média três comentários dos autores clássicos da era *Táng*: *Mai Yuan Tai*; *Zhàng Yan Yīn* e *Ma Shi* e o comentário do próprio Nguyen Van Nghi. Figuras explicativas também acompanham esses comentários. Por fim aparece uma lista com significados dos termos chineses e um índice temático.

Pretendemos com essas descrições nos aproximar dessas traduções. Para título do cotejo temos dentre as obras descritas acima: a tradução completa do *Huáng Dì Nèi Jīng Su We Líng Shū* traduzida do inglês para o português, publicada pela Ícone Editora em 2013; a tradução com 34 capítulos do livro *Sù Wèn*, também traduzida do inglês para o português pela Ed Objetiva em 1987 e reeditado pela Domínio Público em 1991; e duas obras com os 81 capítulos do *Líng Shū* traduzidas do francês e publicados por duas Editoras diferentes: Andrei em 1995 e Centro AO em 2011. É importante ressaltar que, como já foi dito anteriormente, a obra completa só foi publicada no Brasil, pela Editora Ícone, recentemente, em 2013, e por isso, para nós, tem servido como um bom parâmetro para o cotejo com as demais.

Todos os livros que estamos cotejando, por se tratar inclusive de traduções a partir de línguas ocidentais como o francês e o inglês, tem a disposição horizontal do texto e inicia-se de cima para baixo e da esquerda para a direita.

A estética chinesa da escrita desse clássico está ilustrada na imagem abaixo corresponde ao texto do *Huáng Dì* compilado por *Wáng Bīng*. A outra imagem se trata do texto em língua ocidental, que contém a edição bilingue, em português e chinês, ambas escritas na horizontal e com pontuação.

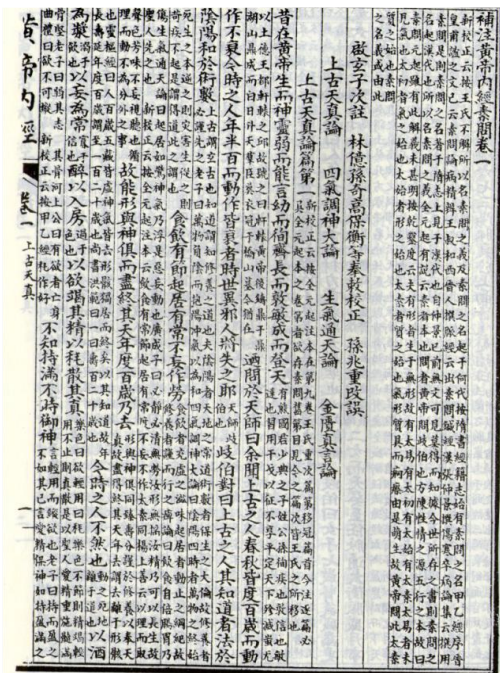


FIGURA 11 - Texto *Huáng Dì* em chinês (DULCETTI, 2012)

上古天真论篇第一
Capítulo 1
Shanggu Tianzhen Lun
(Sobre a Preservação da Energia Saudável
nos Humanos nos Tempos Antigos)

昔在黃帝，生而神靈，弱而能言，幼而能行，長而能壽，成而能天。

O Imperador Amarelo, de grande antiguidade, quando nasceu já era brilhante e sábio, bom de se conversar quando era criança, tinha uma maneira modesta de proceder e uma lisura de caráter quando cresceu; em sua juventude, honesto e possuía uma grande habilidade em distinguir o certo do errado. Quando chegou à idade correta, tornou-se imperador.

乃問于天師曰：余聞上古之人，春秋皆度百歲，而動作不衰；今時之人，年半而動作皆衰者，時世異耶？人將失之耶？

O Imperador Amarelo se dirigiu ao mestre Taoísta Qibo, dizendo: “Fiquei sabendo que nos tempos antigos, as pessoas todas podiam viver por bem mais do que cem anos, e aparentavam estar muito bem de saúde e firmes nas ações; mas as pessoas nos tempos presentes são diferentes, não são tão lépidas no agir, já quando têm apenas cinquenta anos; qual a razão? Isto se deve à mudança dos princípios espirituais ou é causado pelo comportamento artificial do homem?”

岐伯對曰：上古之人，其知道者，法于陰陽，和于術數，飲食有節，起居有常，不妄作勞，故能形與神俱，而盡其天年，度百歲乃去。今時之人不然也，以酒為常，醉以入房，以欲竭其精，以耗散其真，不知持滿，不時自伐，故半百而衰也。

Qibo respondeu: “Aqueles que nos tempos antigos conheciam a maneira de conservar uma boa saúde, sempre nortearam seu comportamento do dia-a-dia de acordo com a natureza. Seguiam o princípio do Yin e do Yang e se conservavam de conformidade com a arte da profecia, baseada na interação do Yin e do Yang. Eram capazes de modular sua vida diária em harmonia, de forma a recuperar a essência e a energia vital, portanto podiam se cuidar e praticar a maneira de preservar uma boa saúde. Seus comportamentos do dia-a-dia eram todos mantidos em padrões regulares tais como sua comida e bebida, mantidas em quantidades fixas, suas ativi-

FIGURA 12 – Texto da versão bilingue do *Huáng Dì* publicado pela Editora Ícone, (WANG, 2013)

O texto chinês do *Huáng Dì* é escrito com caracteres chineses em disposição vertical e paralela, com versos, ritmos, paralelismos e rimas, em concordância com a organização, métodos (*Dào*) e normas (*Jīng*) desenvolvidas pelo pensamento do *Daoísmo* no “Clássico Interno do Imperador Amarelo”. O mesmo não possui parágrafos, nem vírgulas, nem pontuação, nem flexão verbal, nem gênero masculino e feminino, nem plural e ausência do verbo ser. (DULCETTI JUNIOR, 2012).

Os textos antigos chineses não eram pontuados e para os textos clássicos, em que o papel do ensino oral era importante o ritmo se adquiria com facilidade. Assim se sabia início, pausa e fim das frases. A pontuação na China é recente. Em 1919 professores solicitaram ao ministro da educação chinês a adoção de um sistema de pontuação imitando o inglês. A escrita chinesa não tem o equivalente nem de nossas maiúsculas, nem tem itálicos, e

tradicionalmente os caracteres eram dispostos em colunas verticais traçadas de cima para baixo e sua leitura inicia da direita para a esquerda (ALLETON, 2010).

Seguiremos com o cotejo dessas obras, e com a abordagem temática de pontos relevantes desse clássico *Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn Líng Shū*, com base nos conceitos fundamentais desse ensinamento e nas obras publicadas no Brasil.

1.4 - COTEJO DAS OBRAS *HUÁNG DÌ NÈI JĪNG* EM PORTUGUÊS

A análise das noções de saúde presentes no *Huáng Dì*, tendo como referenciais obras publicadas no Brasil nos remetem a vários questionamentos. De início, nesse trabalho, apontamos a importância de se estudar os princípios da prática da Medicina Chinesa, a popularizada acupuntura, nos clássicos que dispomos, para não nos afastarmos por demais das bases do ensinamento, uma vez que esse tem um caráter filosófico, sistêmico e prático que não condiz com sua utilização apenas para fins sintomatológicos.

Na sequência não podemos desconsiderar que estamos lidando com um conhecimento que atravessa milênios, portanto sua apropriação foi se dando de maneiras variadas no tempo e no espaço, na própria China, como em outros lugares, como é exemplo do Brasil. Através de que meios esses ensinamentos estão sendo transmitidos e com base em que referências, textuais ou orais, estão sendo transmitidos? Todas essas questões estão envolvidas com o desenvolvimento e a apropriação da Medicina Chinesa e devem estar norteando as pesquisas que envolvem o tema.

O *Huáng Dì* é considerado o texto mais antigo que contém os principais fundamentos da Medicina Chinesa antiga, conhecida atualmente, como Medicina Tradicional Chinesa e Acupuntura. Portanto esse texto é fundamental para o entendimento dessa prática e possui um caráter central. No entanto, as apropriações históricas, linguísticas e culturais da Medicina Chinesa, precisam ser apreciadas, em seus inúmeros aspectos.

Considerando: a compilação do texto de *Wáng Bīng*, por volta do ano 762 d.C.; a apropriação desse texto e seus ensinamentos ao longo do tempo na China e as traduções do texto e as apropriações em outras culturas, nos questionamos sobre o que se preserva dos ensinamentos médicos desenvolvidos na antiguidade chinesa. Escavações arqueológicas podem nos indicar hipóteses. No entanto estamos perante um sistema de leitura médica milenar que se faz presente até os dias atuais e atrai olhares, pelos seus efeitos.

Fazendo um recorte dessas apropriações, para o clássico, publicado no Brasil, temos como já descritas, algumas edições para cotejar e a partir delas realizar uma leitura temática.

O título completo da compilação feita por *Wáng Bīng* é o *Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn Lǐng Shū*. O termo *Huáng Dì* é proveniente do Imperador Amarelo, conforme já foi dito, figura ancestral da civilização chinesa e patrono do *Daoísmo*. O *Nèi* se refere ao interno, aos sopros internos, de dentro, no íntimo, no centro, o funcionamento das cinco vísceras *Yīn*, ou *WǔZàng*, a via, o *Dào*, em concordância com o ensinamento de correlação do *Daoísmo*. O termo *Jīng* advém da expressão chinesa *JīngDiǎn*, significando conjuntos de textos chineses, que contém normas, regras da vida, atribuída pelos *Daoístas* como regras do *Dào*. No contexto chinês da era *Táng*, o caractere *Sù* fornece o sentido de remeter-se à fonte da expressão da vida, o viver em conformidade com o *Dào*, a via, a espontaneidade, de maneira contextualizada. O sinograma *Wèn* refere-se no texto do Clássico Interno às “questões”, ou seja, os diálogos que envolvem as correlações *Daoístas*. Do termo *Lǐng Shū*, o sinograma *Shū*, tem o sentido de abertura e fechamentos alternados e regulados, o eixo giratório que garante o movimento das energias. O caractere chinês *Lǐng* significa a eficiência, a ordem intrínseca do ritmo celeste dentro da víscera, a inteligência das influências invisíveis do *Dào*, funcionamento espontâneo regulador dos sopros dos ventos (*Qì*, feng *Qì*) no interior das vísceras do corpo do humano permitindo o equilíbrio. (DULCETTI JUNIOR, 2012).

A tradução brasileira da Editora Objetiva que contempla parte do *Sù Wèn*, tem como título: “*Nei Ching O Livro de Ouro da Medicina Chinesa*” título dado pela Editora brasileira, diferente da versão inglesa de Veith da qual foi traduzida, que preferiu “*The Yellow Emperor’s Classic on the Internal Medicine*”. A versão da Editora Ícone que contempla os dois livros *Sù Wèn* e *Lǐng Shū*, tem título “*Princípio de Medicina Interna do Imperador Amarelo*”, tradução direta do inglês concebido da seguinte forma: “*Yellow Emperor’s Canon of Internal Medicine*”.

Vemos que os termos “*Livro de Ouro*”, “*Clássico*”, “*Canon*” se refere ao termo polissêmico chinês *Jīng*, significando conjunto de textos. Porém o termo “*medicina*”, no título do clássico, é bastante problemático, e podemos considerar que não traduz a arte chinesa de cura. Ele remete a um sistema médico que se desenvolveu a partir de uma lógica hipocrática e parece não respeitar as especificidades do sistema de cura desenvolvido na China.

O termo que aparece no título de *Wáng Bīng* junto com *Jīng* e *Nèi*, ou seja, *Nèijīng*, entendido como “*interno*”. Esse conceito aparece no título da edição da Editora Ícone, “*Princípio de Medicina Interna do Imperador Amarelo*”. O termo *Yī* seria tratamento, cura, e por isso com significado bem mais próximo de “*arte chinesa de curar*” do que o termo “*medicina*”. Porém sempre nos referimos a esse modo peculiar chinês de curar, como

Medicina Chinesa, acupuntura, Medicina Tradicional Chinesa, todos eles ainda um tanto descontextualizados dessa arte.

Os outros dois livros que contemplam apenas o *Líng Shū*, acompanharam o título da versão francesa de que foram traduzidos. O publicado por Yamamura apresenta o título de “*Huang Di neijing LÍNG SHŪ*”. Assim tanto a tradução francesa, como a brasileira, optaram por manter o título Chinês. A versão da Editora Andrei, cujo título é “*Líng Shū Base da Acupuntura Tradicional Chinesa*”, do francês “*LING-SHU – Base de l’acupuncture traditionnelle chinoise*”, ocidentalizou-se e trouxe o termo acupuntura tradicional chinesa, para intitular o clássico, termo esse que faz parte do processo de sistematização que ocorreu com a Medicina Chinesa no século XX, em solo chinês.

A publicação do *Líng Shū*, em separado do *Sù Wèn*, já sugere uma fragmentação do ensinamento. É o que nos indica Nguyen Van Nghi (1994 p. 7), quando afirma que: “Com a tradução do *Líng Shū* em língua popular e ocidental o conhecimento da Acupuntura e da Moxabustão se perde...”. Trazer no título no *Líng Shū*, o termo “acupuntura tradicional chinesa”, anuncia uma descontextualizando do clássico, sendo o termo “acupuntura” atribuído aos chineses por missionários jesuítas, e o termo “tradicional chinesa” se refere ao conjunto de práticas de tratamento médico, institucionalizado na China, a partir de 1949, que tem como característica, segundo Barsted (2006) a perda da cosmologia *Daoísta* vinculada ao tratamento.

Já a publicação do *Líng Shū* de Yamamura conserva o título do *Huáng Dì* da compilação de *Wáng Bīng*, evitando uma intervenção mais brusca na compreensão desse universo de práticas e contribuindo para a preservação desse ensinamento.

As traduções do *Sù Wèn* e *Líng Shū* não aparecem nos títulos das obras, mas cada edição tem suas traduções próprias desses termos. A edição da Ícone Editora, traduz *Sù Wèn* como “Questões Simples” e *Líng Shū* “eixo espiritual”. Na edição de Yamamura, Nguyen Van Nghi, (1994) indica que o termo *Shū* seria “gonzo celeste” a atividade celeste no interno do corpo, e *Líng* o seguir espontaneamente os movimentos. O *Líng Shū* traduzido como “eixo espiritual” pela edição da Ícone Editora, parece problemático, pois o termo espiritual é originário do latim “*spiritus*”, e tem no nosso vocabulário um sentido polissêmico, portanto pode carregar o termo *Líng Shū* de um sentido que ele não contemple.

Já Borsarello (1995), no preâmbulo da edição da Editora Andrei, apresenta o *Sù Wèn* como “assuntos fundamentais” e *Líng Shū* como “apoio da mente”. Essa tradução se aproxima da trazida por Dulcetti Junior (2012): *Sù Wèn* “questões simples” e “eixo eficiente”. O “simples” no sentido das vias espontâneas, aqui se aproxima do sentido de “fundamentais”,

pois se refere às questões ou assuntos das vias do *Dào*. “Apoio da mente” ou “eixo eficiente”, “eficiente” e “mente” tomadas no sentido de inteligência das influências invisíveis do *Dào* no “interno” e “eixo” ou “apoio” que garantem os movimentos de abertura e fechamento das energias celeste no interior do corpo.

As obras publicadas no Brasil apresentam mais de uma tradução para o título do clássico *Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn Líng Shū*. O *Huáng* ou amarelo cujo caractere é 黃, o *Dì*, 帝 o imperador ou governante supremo. O *Huáng Dì* seria o “Imperador Amarelo”

O termo *Nèi* cujo caractere 內, significa interno ou dentro. O *Jīng* 經 entre outros significados pode ser traduzido como Clássico ou Cânone. Então me parece possível considerar *Nèi Jīng* como “clássico que trata do interno” ou “clássico do interno”.

O caractere *Sù* 素 significa, sem adorno, liso, antigo, é formado por 糸 que significa seda fina, e do componente 丰 que significa vida, nascimento. O *Wèn* 問 significa perguntar, interrogar. Então *Sù Wèn* pode ser entendido como “questões primordiais”.

O caractere 靈 cuja transliteração é *Líng* pode ser traduzido como rápido e eficaz, ou espírito, é formado pelos caracteres 雨 que significa gotas de chuva e 巫 que significa feitiço, adivinho, sobrenatural. O *Shū* 樞 pivô, dobradiça ou centro de poder, formado pelos caracteres 木 árvore, madeira e 區 área, região. Então podemos entender o termo *Shū* como “sustento”, o termo *Líng* seria o sobrenatural, que vem do alto, aquele que é eficaz, uma tradução considerável poderia ser “sustento que vem do alto”.

Cotejando as edições dos *Sù Wèn* disponíveis, teremos os 34 capítulos em duas edições: da Ícone e da Editora Objetiva. Do *Líng Shū* teremos três edições dos 81 capítulos completos, da Editora Ícone; Centro AO e da Editora Andrei.

Para efeito de cotejo iremos nomear as obras da seguinte forma:

- Livro 1 *Sù Wèn* (Oliveira, 1987 [Veith, 1973]) - NEI CHING. O Livro de Ouro da Medicina Chinesa. Tradução para o inglês de Iza Veith. Rio de Janeiro: Ed. Objetiva, 1987 (34 capítulos do *Sù Wèn*).

- Livro 2 *Sù Wèn* (Cruz, 2013 [Lian-Sheng e Wu Qi, 1997]) - BĪNG, W. Princípios de Medicina Interna do Imperador Amarelo. Tradução para o inglês de Wu Lian-Sheng e Wu Qi, tradução para o português de José Ricardo Amaral de Souza Cruz. São Paulo: Ed. Ícone, 2013 (Obra Completa: 81 capítulos do *Sù Wèn* e 81 capítulos do *Líng Shū*).

- Livro 2 *Líng Shū* (Cruz, 2013 [Lian-Sheng e Wu Qi, 1997]) - BĪNG, W. Princípios de Medicina Interna do Imperador Amarelo. Tradução para o inglês de Wu Lian-Sheng e Wu

Qi, tradução para o português de José Ricardo Amaral de Souza Cruz. São Paulo: Ed. Ícone, 2013 (Obra Completa: 81 capítulos do *Sù Wèn* e 81 capítulos do *Líng Shū*).

- Livro 3 *Líng Shū* (Antony, 1995 [Ming Wong, 1987]) – WONG, M. *Líng Shū* – Base da Acupuntura Tradicional Chinesa. Tradução para o francês de Ming Wong, tradução para o português de Zilda Barbosa Antony. São Paulo: Ed. Andrei, 1995 (81 capítulos do *Líng Shū*).

- Livro 4 *Líng Shū* (Oliveira, 2011 [Nghĩ; Dzung e Nguyen, 1994]) – YAMAMURA, Y. Huangdi neijing *LÍNG SHŪ*. Tradução para o francês de Nguyen Van Nghĩ, tradução para o português de Maria do Socorro Paiva de Oliveira. São Paulo: Centro AO, 2007 (81 capítulos do *Líng Shū*).

A título de cotejo, entre as obras disponíveis publicadas no Brasil, teremos disponível da parte do *Sù Wèn* do *Huáng Dì* o livro 1 e 2. Temos tradução disponível em língua portuguesa do *Sù Wèn* os 34 primeiros capítulos, portanto ao serem mencionados os textos do *Sù Wèn* só teremos disponível para o cotejo os 34 primeiros capítulos os demais capítulos não apresentam tradução do livro 1 apenas o livro 2. Da parte do *Líng Shū* os livros 2, 3, e 4 trazem as traduções completas dos 81 capítulos disponíveis para cotejo.

Para iniciarmos nos remeteremos ao título do capítulo 2 do *Sù Wèn*.

Exemplo 1

Livro 1 *Sù Wèn* (Oliveira, 1987 [Veith, 1973])

Grande tratado sobre a Harmonia da Atmosfera das Quatro Estações com o Espírito Humano (NEI CHING, 1987 p. 12 [Oliveira, 1987 {Veith, 1973}]).

Livro 2 *Sù Wèn* (Cruz, 2013 [Lian-Sheng e Wu Qi, 1997])

Sobre a Preservação da saúde em Concordância com as Quatro Estações. (WANG BING, 2013 p. 31 [Cruz, 2013 {Lian-Sheng e Wu Qi, 1997}])

No título do Livro 2 aparece o termo “saúde” e no 1, “Harmonia”. O caractere que aparece no texto original chinês 调 *tiáo* pode ser traduzido como Harmonizar, reconciliar. O termo harmonia incorpora o próprio sentido de saúde da Medicina Chinesa, pois a saúde é entendida como a harmonia ou equilíbrio dos princípios *Yīn Yáng*, no interior do corpo humano, estando este também em harmonia com o exterior. Para Bezerril (2010) “... no contexto da cosmologia Huanglao, saúde é integração e equilíbrio entre *Yīn Yáng* em conformidade com a medicina tradicional chinesa, idealmente a saúde é o equilíbrio entre as cinco energias, sem excesso nem deficiência.” O exemplo 1 corresponde ao título do capítulo 2 do *Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn*, esse capítulo explica os princípios de manutenção da saúde envolvendo os conceitos de *Dào*, *Yīn Yáng* e em especial os cinco elementos *WǔXíng*, correlacionado com as cinco estações e os cinco *Zàng* (órgãos sólidos). Isso mostra que a

tradução do livro 1 de Veith ao trazer o termo harmonia apresenta um entendimento mais próximo dos propósitos chineses do que o termo saúde do livro 2 que estaria mais próximos da Medicina Biomédica.

No mesmo capítulo 2 do *Sú Wén*, ao explicar sobre a maneira adequada de nos comportarmos na estação do outono o livro 1 e 2 apresenta termos como “alma” e “espírito” par designar nossos “aspectos internos”.

Exemplo 2

Livro 1 *Sù Wèn* (Oliveira, 1987 [Veith, 1973])

Os três meses de Outono chamam-se período de tranquilidade da nossa conduta. A atmosfera do Céu é intensa e a atmosfera da Terra é desanuviada. As pessoas devem deitar-se cedo e levantar-se cedo, com o cantar do galo. Devem ter o espírito em paz, a fim de minimizarem a punição do Outono. Alma e espírito devem unir-se para que a exalação do Outono seja tranquila, e para conservarem os pulmões puros as pessoas não devem dar expansão aos seus desejos.... Os que desrespeitarem as leis do Outono serão punidos com um mal pulmonar. (NEI CHING, 1987 p. 12 [Oliveira, 1987 {Veith, 1973}]).

Livro 2 *Sù Wèn* (Cruz, 2013 [Lian-Sheng e Wu Qi, 1997])

Nos três meses do outono, as formas de todas as coisas vivas na terra se tornam naturalmente maduras e prontas para a colheita. No outono, o vento é vigoroso e rápido, o ambiente da terra é claro e brilhante, portanto, durante este período, deve-se deitar mais cedo a fim de ficar afastado do frio, levantar cedo para apreciar o ar áspero outonal, conservar o espírito tranquilo e equilibrado, a fim de isolar-se do sussurro do outono, restringindo o espírito e a energia internamente, protegendo a mente contra a ansiedade e impetuosidade.... Se estes princípios forem violados pelo homem, seu pulmão ficará ferido, já que o pulmão se associa ao metal, e este vingará no outono. (WANG BĪNG, 2013 p. 32 [Cruz, 2013 {Lian-Sheng e Wu Qi, 1997}]).

Nos trechos acima percebemos, uma característica básica desse ensinamento de correlações em que condutas cotidianas como dormir, acordar, são relacionadas com cada estação do ano, e suas influências nos órgãos do corpo humano, para garantir ou não a manutenção do equilíbrio e da saúde. Os parágrafos do Livro 1 apresentam na tradução as palavras “alma”, “espírito”, “espírito em paz”, enquanto que no Livro 2 aparecem o termo “espírito”, e “protegendo a mente”. Os caracteres que aparece nesses trechos do texto original são 平 *píng*, que pode ser traduzido como pacífico; e o caracter 神 *Shén* que é comumente traduzido por espírito ou mente, esses termos chinês são polissêmicos.

Não foi encontrado no texto original, em chinês caractere que equivale ao termo “punidos” e “vingar”. Os termos “espírito”, “mente”, “punição”, “vingar” têm seus significados nas línguas ocidentais, porém não equivalentes no chinês, o que pode ocasionar em perdas e distorções dos ensinamentos.

O termo “alma” e “espírito” derivam do grego e do latim. Miele e Possebon (2012) explicam que a terminologia grega: *sôma*, *psykhé*, *pneûma*, equivalem ao latim: *corpus*,

anima, spiritus. “alma” vem do latim *anima* e do grego *psykhé* que pode ser entendida como uma substantiva autônoma ao corpo, pensante, que anima o corpo. Espírito deriva do grego *pneuma*, aquele que contém o sopro, o sopro vital que deriva de uma fonte única. Mente significa sinônimo de pensamento, atividade cognitiva do cérebro, pode também ser empregado para designar consciência iluminada, que não está ligada ao pensamento, mais ao “eu interno” ou “eu superior”. Em especial o termo “alma” empregado no livro 1 tem seu significado muito ligado a concepção religiosa cristã.

Os termos “alma” e “espírito” possuem seus vínculos linguísticos e de sentido com a cultura grega e romana do qual eles derivam, não correspondem especificamente aos termos chineses utilizados no texto o *Huáng Dì* que possui um significado próprio da cultura chinesa antiga que o influencia. O livro 1 e 2 do *Sú Wén* traduz termos chineses carregados de significados, como *píng* 平, *Shén* 神 e *Dào* 道 como correspondentes de termos latinos e gregos como “alma” e “espírito”.

As outras versões que compõem o texto *Líng Shū* também apresentam termos “espírito”, “mente” como segue abaixo:

Exemplo 3

Livro 2 *Líng Shū* (Cruz, 2013 [Lian-Sheng e Wu Qi, 1997])

Ao que se chama “o médico de nível avançado trata de acordo com a essência da doença” significa que um médico superior pode se aperceber das condições estenicas e astênicas do paciente a fim de determinar o tratamento de revigorar ou purgar (WANG BĪNG, 2013 p. 517 [Cruz, 2013 {Lian-Sheng e Wu Qi, 1997}]).

Livro 3 *Líng Shū* (Antony, 1995 [Ming Wong, 1987])

O clínico superior vigia o espírito (ele diagnostica). Controla o excesso ou a insuficiência do sangue e do Qì (energia) no homem, a fim de poder aplicar a tonificação ou a dispersão. (MING WONG, 1995 p. 65 [Antony, 1995 {Ming Wong, 1987}]).

Livro 4 *Shū* (Oliveira, 2007 [Nghĩ; Dzung e Nguyen, 1994])

O grande operário vigia o Shen (Mental) significa: O bom médico sabe avaliar o Vazio e a Plenitude do Xue (sangue) e do Qì do doente para praticar a tonificação e a dispersão. (YAMAMURA, 2007 p. 71 [Oliveira, 2011 {Nghĩ; Dzung e Nguyen, 1994}]).

Nessas traduções do *Líng Shū* o caractere 神 *Shén* também aparece no texto original e termos como “essência da doença”, “vigia o espírito” e “Shen (Mental)” aparece para designar algo que não está visível no corpo físico e que pode ser a causa da doença ou que é as primeiras manifestações da doença. Nesse exemplo 4 a tradução do livro 2 “essência da doença” designa uma nomenclatura mais biomédica, o livro 3 o termo “espírito” utilizado

para designar o que está além do físico, no sentido de sopro vital, já o livro 4 mesmo colocando o termo “Mente” em parênteses, mantém o termo chinês *Shén* para não correr o risco de estar se distanciando tanto do significado chinês por meio da tradução. Tratar “essência da doença”; “vigia o espírito” ou “vigia o Shen” quer dizer observar o aspecto energético do ser para reequilibrar.

No exemplo 4 abaixo, de acordo com os trechos que se seguem, no livro 1: “seguem o *Dào*” e no livro 2 “quando se tem seriedade em acumular conhecimento de acupuntura”. Comparando as duas traduções observamos que o livro 1 traz o termo *Dào* em algumas passagens, em detrimento do livro 2 que apresenta a tradução de prática ou regras da saúde ou da acupuntura. No caso do exemplo abaixo temos: “prática de acupuntura” ou “prática que envolve a saúde”, revelam também a inclinação do livro 1 em ser fiel a terminologia *Daoísta* e a toda carga de significado que o termo *Dào* pode carregar consigo, seja religioso, espiritual ou médico, inclusive nessa mesma passagem do texto em Chinês o caractere 道 *Dào* realmente aparece, já o livro 2 o reduz a uma prática ou regra ligada a técnica ou prática voltada para a saúde.

Exemplo 4

Livro 1 *Sù Wèn* (Oliveira, 1987 [Veith, 1973])

Como estes métodos são os do Céu, a Terra adota e adapta a sua ação. Os que estão de harmonia são como um eco; os que estão em concordância com estes métodos são como sombras; seguem o Tao e não precisam nem de demônios nem de deuses, pois são livres e independentes. (NEI CHING, 1987 p. 135 [Oliveira, 1987 {Veith, 1973}]).

Livro 2 *Sù Wèn* (Cruz, 2013 [Lian-Sheng e Wu Qi, 1997])

Se for possível aplicar a terapia da acupuntura de acordo com o princípio das variações do Yin e do Yang do céu e da terra, serão obtidos efeitos curativos no transcurso. Isso nada tem de misterioso; quando se tem seriedade em acumular conhecimento de acupuntura com o prolongamento da experiência, certamente irá ocorrer algo de único nos resultados (WANG BĪNG, 2013 p. 153 [Cruz, 2013 {Lian-Sheng e Wu Qi, 1997}]).

No trecho: “e não precisam nem de demônios nem de deuses, pois são livres e independentes” do livro 1 e o trecho: “com o prolongamento da experiência, certamente irá ocorrer algo de único nos resultados”. Os termos “demônios” e “deuses” relacionados com o termo *Dào* demonstram indícios de certa preferência da tradutora do livro 1 em relacionar o *Dào* com termos teológicos ocidentais. Sabemos bem que o *Daoísmo* não é e nem foi puramente filosófico, e que em determinadas apropriações tem também seu caráter religioso e seu panteão. Entretanto, trazer os termos “demônios” e “deuses” em relação direta com o *Dào*, parece fugir de uma concepção puramente *Daoísta*. Segundo Granet (1997) autores

Daoístas e outros empregam o termo *Dào* para registrar um complexo de ideias próximas, mesmo se tratando de sistemas bem diferentes, na base dessas ideias encontrasse noções de Ordem, Totalidade, Responsabilidade e Eficácia, ou seja, o conceito de *Dào* possui em alguma instância propósitos pontuais.

Dulcetti Junior (2012) ao comentar sobre a tradução de Veith, autora da versão inglesa a partir da qual a tradução do livro 1 se baseia, destaca que ela própria utilizou trechos da tradução do *Nèi Jīng* realizada por Forke, sinólogo alemão que interpretou o clássico como filosofia naturalista com viés aristotélico. Além de Forke ela teria também obtido subsídios de Legge, missionário protestante na China e de Chavannes que, ao contrário de Forke, interpretavam os clássicos chineses numa visão cristianizada. Veith teria ainda consultado o Dr. Edward Hume que interpretava o *Daoísmo* numa visão cristã e naturalista. Vemos em comparação com o livro 2, uma inclinação mais carregada de sentido teológico do livro 1 em detrimento de uma inclinação mais em termos biomédicos do livro 2. Nesse fragmento o texto quer comunicar que não é necessário acreditar em algo misterioso e sim praticar as regras do *Dào*, para se ter êxito na prática da Medicina Chinesa.

Exemplo 5

Livro 2 *Líng Shū* (Cruz, 2013 [Lian-Sheng e Wu Qi, 1997])

Disse o Imperador Amarelo: O que dissesse é razoável e pode ser compreendido pelo paciente. Mas existe a condição na qual a pessoa se depara com a energia perversa nas quatro estações, e não ocorre nenhum estímulo que assuste, mas o paciente cai doente subitamente: qual a razão? São, na verdade, os deuses e os fantasmas que estão causando problemas? (WANG BĪNG, 2013 p. 730 [Cruz, 2013 {Lian-Sheng e Wu Qi, 1997}]).

Livro 3 *Líng Shū* (Antony, 1995 [Ming Wong, 1987])

O Imperador Amarelo diz: O que acaba de me dizer foi sentido pelos doentes. Mas alguns não tiveram de enfrentar o xié-qì (energia perversa) ou agente patogênico. Além disso, não foram submetidos à apreensão. A doença declarou-se subitamente. Qual é a causa disso? Trata-se de coisas que dependem dos “demônios e dos espíritos” (demonologia)? (MING WONG, 1995 p. 422 [Antony, 1995 {Ming Wong, 1987}]).

Livro 4 *Líng Shū* (Oliveira, 2011 [Nghĩ; Dzung e Nguyen, 1994])

O Huangdi: Segundo me informaste, os próprios doentes sentem os efeitos. Mas alguns indivíduos que não se expõem ao Xie Qi (Energia Perversa) e não apresenta nenhuma razão de ter medo ficam subitamente doentes... Por quê? É devido ao demônio ou ao espírito (Gui-Shen) (YAMAMURA, 2007 p. 712 [Oliveira, 2011 {Nghĩ; Dzung e Nguyen, 1994}]).

Já nas traduções do *Líng Shū* esses termos aparecem em todas as traduções dos trechos acima: “deuses e os fantasmas”, “demônios e dos espíritos”, “demônio ou ao espírito”, ao

contrário do exemplo 4 do *Sù Wèn*, os livros citados no exemplo 5 do *Líng Shū* não estão em relação direta com termo *Dào*, inclusive no texto em Chinês do livro 2, o caractere 道 *Dào* não faz parte desse trecho do texto, o que ele quer transmitir é a ideia de que a força invisível que é responsável pela doença, não está no sobrenatural e sim no interior do corpo do doente, no coração (emoção) ou na energia perversa, uma vez que são forças invisíveis. As traduções dos três livros do *Líng Shū* não divergem e utilizam termos como: “deuses”, “espíritos” e “demônios”, para designar algo que é invisível aos olhos humanos. Aqui esses termos ganham um caráter místico e sobrenatural. Porém o trecho traz a informação de que a doença é causada por desequilíbrio energético que está pra além do corpo físico.

Sendo o conceito de *Dào* fundamento desse ensinamento iremos identificá-lo em trechos que se seguem, como no capítulo 1 do *Sù Wèn*:

Exemplo 6

Livro 1 *Sù Wèn* (Oliveira, 1987 [Veith, 1973])

Uma vez, o Imperador Amarelo dirigiu-se a T'ien Shih (Ch'í Po), o mestre divinamente inspirado, nos seguintes termos: ... E Ch'i Po respondeu: - Antigamente, essas pessoas que compreendiam o Tao moldavam-se de acordo com o Yin e o Yang e viviam em harmonia com as artes da adivinhação. ... Huang Ti disse: (NEI CHING, 1987 p. 7 [Oliveira, 1987 {Veith, 1973}]).

Livro 2 *Sù Wèn* (Cruz, 2013 [Lian-Sheng e Wu Qi, 1997])

O Imperador Amarelo se dirigiu ao mestre Taoísta Qibo, dizendo: ... Qibo responde: “Aqueles que nos tempos antigos conheciam a maneira de conservar uma boa saúde, sempre nortearam seu comportamento do dia-a-dia de acordo com a natureza. Seguiam o princípio do Yin e do Yang e se conservavam de conformidade com a arte da profecia, baseada na interação do Yin e do Yang”... Disse o Imperador: (WANG BǐNG, 2013 p. 25 [Cruz, 2013 {Lian-Sheng e Wu Qi, 1997}]).

De início observamos que o texto *Huáng Dì Sù Wèn* e *Líng Shū* foi escrito em forma de diálogo entre o Imperador Amarelo e Mestres *Daoístas*. No livro 2 no lugar do nome *Huáng Dì* está escrito Imperador Amarelo. No livro 1 os nomes se alternam, ora *Huáng Tì* e ora Imperador Amarelo. Os dois livros não seguem a transliteração oficial atual, o *Pin Yin*. Como exemplo: temos “Taoísmo” e não “*Daoísmo*”, “Huang Tiao” invés de “*Huáng Dì*”, que seria a transliteração oficial (*Pin Yīn*).

No texto do livro 2 no trecho: “Aqueles que nos tempos antigos conheciam a maneira de conservar uma boa saúde” (Cf. trecho acima), não aparece o termo *Dào*, porém no texto em chinês no próprio livro 2, aparece o caractere 道 que equivale ao termo *Dào*. Já o Livro 1 traduz o termo: “essas pessoas que compreendiam o *Tao*” (Cf. trecho acima). Em todo o texto traduzido em português no livro 2 o termo *Dào* ou *Tao* não aparece. Ao ocultar o termo *Dào* da tradução substituindo-o pela a ideia de conservar ou preservar uma boa saúde a tradução do

livro 2 reduz o significado amplo do termo à ideia de conservar ou prevenir a saúde como finalidade última, onde o termo *Dào* não é entendido em sentido amplo, como uma filosofia de vida que através de práticas diárias pode transpassar a conquista apenas da saúde física, trazendo aspectos que pode ser considerado no âmbito da conquista espiritual.

No entanto, o termo mestre *Daoísta* aparece no livro 2, em detrimento do livro 1, que traz no lugar de “mestre *Taoísta Qibo*”, “*T’ien Shih (Ch’i Po)*, o mestre divinamente inspirado” e no texto em chinês aparece os caracteres 大师 que podem ser traduzido como mestre.

Mesmo que o livro 2 não apresente o termo *Dào* e traduza essa passagem como: “aqueles que ... conheciam a maneira de conservar uma boa saúde”; “capazes de viver de acordo com a maneira de conservar uma boa saúde”, assume a influência *Daoísta* ao trazer a tradução “mestre *Taoísta Qibo*” e como vimos o original possui os caracteres 大师. Já o livro 1 que seria como mostrado acima a tradução da versão inglesa de Veith, não apresenta a tradução “mestre *Taoísta*” ao longo dos 34 capítulos traduzidos em português, porém na nota de rodapé da tradução da versão inglesa de Veith (2002) ele se refere que os caracteres 大师 quando aplicados ao *Daoísmo* denota um mestre de posição mais elevada na hierarquia.

Esses traduções demonstram a influência *Daoísta* do texto compilado por *Wáng Bǐng* (762 d. C.), no livro nas traduções do *Sú Wén* (livro 1 e 2) em português. O termo *Dào* não aparecer na tradução do livro 2, mesmo tendo o ideograma 道 *Dào* no texto original em chinês, porém nos diálogos apresenta o termo “mestre *Taoísta Qibo*”. Isso demonstra que mesmo trazendo o termo mestre *Taoísta*, o livro 2 ao não trazer o termo *Dào*, inclinasse para uma perspectiva reducionista da Medicina Chinesa, onde no lugar do termo aparece a ideia de *Dào* como a “sabedoria para conservar uma boa saúde”, ou a “sabedoria de viver”, “princípio que provêm dos sábios”.

O *Dào* é um termo complexo e polissêmico. No período dos Reinos Combatentes as correntes *Daoístas* partem em uma direção diferente das demais escolas, não se pondo a procurar meios para remediar a situação, mas colocando-se simplesmente à escuta do *Dào*, numa atitude do não-agir, em especial através das concepções relacionadas as figuras de *Zhuangzi* e *Laozi*, que procuraram desacreditar no discurso e na razão humana em nome de uma realidade mais vasta e essencial o *Dào* do natural e do espontâneo. Na concepção inicial e equivalente desses mestres, o *Dào*, seria o curso natural e espontâneo das coisas, no qual não se deve intervir, o homem se afasta dele pela vontade de sobrepor sua ação e seu discurso,

na busca o essencial é colocasse a disposição para ouvi-Lo apesar dos ruídos de todos os tipos. (CHENG, 2008)

Os termos *Yīn* e *Yáng* estão presente nos dois livros, na maioria dos capítulos. Chamaremos a atenção aqui à uma passagem no exemplo 6 acima, ambos os trechos aparecem referências à arte chinesa antiga da adivinhação: “Seguiam o princípio do *Yīn* e do *Yáng* e se conservavam de conformidade com a arte da profecia”, “viviam em harmonia com as artes da adivinhação”. Essa arte está na base da escrita de textos como o *Yi Jing* e na racionalidade dos primórdios da civilização chinesa. Segundo CHENG (2008) na era *Shang*, testemunhos escritos em ossos de animais, dão conta das crenças, práticas religiosas e da estreita relação que esse povo tinha com a arte divinatória que se expressava através de oráculos. Apesar de ter um fundo bem mais antigo, a teoria *Yīn Yáng*, começa a ser percebida nos Reinos Combatentes como os dois sopros primordiais ou princípios cósmicos.

O ideograma 道 *Dào* naturalmente também está presente no original chinês *Líng Shū*, as traduções em português apresentam o seguinte texto:

Exemplo 7

Livro 2 *Líng Shū* (Cruz, 2013 [Lian-Sheng e Wu Qi, 1997])

Disse o Imperador Amarelo: Como isso é o significativo! O princípio da acupuntura dos santos é tão brilhante como o sol e a lua, e é meticoloso sem o menor desvio. Se não fosse tu, quem me poderia explicar! (WANG BĪNG, 2013 p. 669 [Cruz, 2013 {Lian-Sheng e Wu Qi, 1997}]).

Livro3 *Líng Shū* (Antony, 1995 [Ming Wong, 1987])

O Imperador Amarelo diz: É uma questão difícil de resolver. Os Sábios que conceberam a “via” (teoria da acupuntura) aprenderam uma linha tênue, em relação à imagem resplandecente do sol e da lua; como se o Mestre não tivesse podido dar informações a explicar a teoria. (MING WONG, 1995 p. 338 [Antony, 1995 {Ming Wong, 1987}]).

Livro 4 *Líng Shū* (Oliveira, 2007 [Nghĩ; Dzung e Nguyen, 1994])

Que o Dao (da puntura) expresso pelos sábios seja profundo! É mais luminoso que o sol e a lua, mais sutil que o Han e o Li... Se não fosse por vós, ninguém poderia explicar este Dao. (YAMAMURA, 2007 p. 526 [Oliveira, 2011 {Nghĩ; Dzung e Nguyen, 1994}]).

O livro 2 como já foi mostrado, oculta o termo *Dào* e assume a condição de não trazer o termo e nem constituintes necessárias para exprimi-lo, o livro 3 apresenta o termo “via” podendo está entendendo o *Dào* como “caminho” ou “sabedoria”, e o livro 4 apresenta o termo *Dào* não trazendo para si, a responsabilidade e os risco de traduzi-lo.

Exemplo 8

Livro 1 *Sù Wèn* (Oliveira, 1987 [Veith, 1973])

Mas quando o monarca não é inteligente e esclarecido, os doze funcionários tornam-se perigosos e arriscados; o uso do Tao fica obstruído e bloqueado, e o Tao deixa de transmitir advertências contra excessos físicos. Quando se alcança o Tao, mesmo em questões pequenas e insignificantes, a mudança não esgotará nem empobrecerá o povo, pois este saberá procurar sozinho. (NEI CHING, 1987 p. 45 [Oliveira, 1987 {Veith, 1973}]).

Livro 2 *Sù Wèn* (Cruz, 2013 [Lian-Sheng e Wu Qi, 1997])

Quando o monarca é sábio e capaz e todo o trabalho nas várias províncias está em uníssono, o país será próspero e poderoso; mas quando o monarca é estreito de ideias, isto é, quando a função do coração é insuficiente, as relações mutuas entre as vísceras num corpo estarão prejudicadas, o corpo sofrerá grande lesão que afetará a saúde e a extensão da vida. Num país, o poder político estará instável e todas as coisas da nação estarão fora de compasso. É aconselhável que se preste muita atenção a isso. (WANG BĪNG, 2013 p. 73 [Cruz, 2013 {Lian-Sheng e Wu Qi, 1997}]).

No trecho do exemplo 8: “o uso do Tao fica obstruído e bloqueado, e o *Tao* deixa de transmitir advertências contra excessos físicos”, o termo *Dào* aqui ganha um caráter pessoal de um ser que julga os indivíduos. Essa tradução ressalta um sentido para o *Dào* que do ponto de vista do *Daoísmo* parece problemática.

O conceito de *Dào* como “caminho” ou “curso” a ser seguido é explanado por vários autores. *Dào* é uma noção central no pensamento chinês, usado em vários textos e escolas do pensamento, seu significado é polivalente e inclui a força impessoal criativa do universo que gera as forças antagônicas *Yīn Yáng* a partir do que emergem as miríades das coisas, no contexto confuciano o núcleo central do significado do *Dào* gira em torno dos padrões de comportamento humano, onde ritual e vida diária precisam estar de acordo com os princípios do céu. A atenção constante ao conceito do *Dào* se encontra no *Daoísmo*, refletido no domínio *Daoísta* sobre a natureza, as dimensões sobrenaturais ou transcendentais, em contraste ao contexto social confuciano. (POCESKI, 2013).

No Livro 2 “as relações mútuas entre as vísceras num corpo estarão prejudicadas, o corpo sofrerá grande lesão que afetará a saúde e a extensão da vida”, a tradução enfatiza a lesão nas constituintes do corpo físico fazendo um paralelo com as atitudes do poder público, demonstrando as interpelações estreitas entre o ser interno e externo, aderindo a uma tradução que ao enfatizar as constituintes física do corpo o livro 2 se aproxima de uma leitura biomédica. O texto original apresenta o ideograma 道 *Dào*, assim é importante o leitor das traduções desse clássico, ter em mente essas inclinações e considerações. Não podemos desconsiderar o contexto histórico e nem filosófico da escrita do clássico e das traduções, nem sobre qual influência filosofia esse conceito de *Dào* é empregado.

No exemplo 9 abaixo do livro *Líng Shū* iremos encontrar, das três traduções do cotejo, o termo *Dào* apenas no livro 4, no texto original presente no livro 2 aparece o ideograma *Dào* 道, assim existe relevância na tradução desse termo nesses exemplos, uma vez que observamos que o livro 2 e 3 apresentam na tradução nos trechos apresentados: “princípio da puntura”, “método adaptado à teoria” em detrimento do livro 4 que não traduz o termo, uma vez traduzido ele perde seu caráter semântico e ao ser tomado como “método”, “teoria” ou “princípio da puntura” ele ganha um aspecto técnico, biomédico e reducionista.

Para *Zhuangzi*, importante mestre *Daoísta*, existe o *Dào* como totalidade e o *Dào* como método, técnicas ou abordagens, o dizer, o falar, como recortes da realidade humanos e sociais operados pelo discurso. Para ele apenas o Sábio conhece a realidade em sua autenticidade, por não perder de vista a perspectiva do *Dào* para além da linguagem, o sentido. (CHENG, 2008)

Nesses exemplos o *Dào* toma o significado de teorias ou princípios ligados aos métodos de cura.

Exemplo 9

Livro 2 *Líng Shū* (Cruz, 2013 [Lian-Sheng e Wu Qi, 1997])

Quão brilhante é o princípio da puntura! Irei escrever o que disseste, numa placa de jade dando-lhe o nome de cinco perturbações. (WANG BĪNG, 2013 p. 657 [Cruz, 2013 {Lian-Sheng e Wu Qi, 1997}]).

Livro 3 *Líng Shū* (Antony, 1995 [Ming Wong, 1987])

É um método adaptado à teoria a mais esclarecida! Peço-lhe transcrevê-lo nas placas de jade, sob o título “tratamento das perturbações”. (MING WONG, 1995 p. 320 [Antony, 1995 {Ming Wong, 1987}]).

Livro 4 *Líng Shū* (Oliveira, 2007 [Nghĩ; Dzung e Nguyen, 1994])

Que o *Dào* (da medicina) seja bem dignificado! Vossa dissertação é bastante explícita. Gostaria que fosse transcrita na Tabela de jade, sob o título Tratamento dos distúrbios” (YAMAMURA, 2007 p. 500 [Oliveira, 2011 {Nghĩ; Dzung e Nguyen, 1994}]).

O Exemplo 10 abaixo apresenta um fragmento do *Huáng Dì Sù Wèn* que evidência hábitos que devem ser seguidos pelas pessoas para terem longevidade e boa saúde. O texto relata regras de conduta, ligados a uso excessivo do álcool, atividade sexual, pensamento de ganho ou perda. Essas regras parecem está mais direcionadas para a conquista da saúde e longevidade do que ter cunho moral ou ético.

O pensamento *Daoísta* que influenciou o *Nèi Jīng* parece está mais preocupado com as práticas vivenciais do que em fixar normas ou regras de conduta. Se referindo ao significado

que o *Dào* adquirir para o sábio *Daoísta Zhuangzi*, Cheng (2008) se refere à metáfora aquática que evoca a ideia do *Dào*, a água segue o curso natural e contorna os relevos ao invés de tentar modificá-los, ao passo que o homem cria seus próprios obstáculos através das instituições, da linguagem, a tudo que tende a fixar normas.

Para Bezerril (2010 p. 304) “A saúde e a longevidade dos mestres taoístas seria uma expressão da compreensão vivida da cosmologia taoísta, da posse dos segredos da natureza e da integração aos seus ritmos para obter saúde e longevidade”. Por compreender regras da natureza e viver de acordo com elas, os antigos desfrutavam de saúde e longevidade. É importante ressaltar que esse texto foi compilado em 762 d. C. então na passagem do livro 1 abaixo “os antigos conservavam os seus corpos unidos às suas almas, a fim de cumprirem por completo o período de vida que lhes estava destinado, contando cem anos antes do passamento” assim “antiguidade” para eles é um tempo cronologicamente remoto para nós, quando ele se refere “Hoje em dia, as pessoas não são assim”, está se referindo a época de sua compilação, ou escrita inicial, ou seja, por volta do século VIII da era atual ou provavelmente bem anterior a essa data.

Outra questão que podemos apontar no exemplo 10 e que é de grande relevância nessa pesquisa é a concepção de corpo que esse ensinamento pode apontar. Essa concepção está ligada as considerações anteriores em relação aos termos “espíritos”, “deuses”, “sábios” e as concepções que esse ensinamento se baseia. Assim podemos nos debruçar através desse texto em uma perspectiva relacionada a uma espiritualidade do corpo.

Então apontaremos a partir do exemplo 10 abaixo as passagens do livro 1 e 2, “corpos unidos às suas almas” e , “podiam manter tanto no corpo como no espírito o substancial” respectivamente.

Exemplo 10

Livro 1 *Sù Wèn* (Oliveira, 1987 [Veith, 1973])

Havia temperança no comer e no beber. As suas horas de levantar e recolher eram regulares e não desordenadas e ao acaso. Graças a isso, os antigos conservavam os seus corpos unidos às suas almas, a fim de cumprirem por completo o período de vida que lhes estava destinado, contando cem anos antes do passamento... “Hoje em dia, as pessoas não são assim; utilizam o vinho como bebida e adotam a temeridade e a negligência como comportamento habitual. Entram na câmara do amor em estado de embriaguez; as paixões exaurem-lhes as forças vitais; o ardor dos desejos dissipa-lhes a verdadeira essência; não são hábeis na regulação da sua vitalidade. ... não tem medo de nada. (NEI CHING, 1987 p. 7 e 8 [Oliveira, 1987 {Veith, 1973}]).

Livro 2 *Sù Wèn* (Cruz, 2013 [Lian-Sheng e Wu Qi, 1997])

Eram capazes de modular sua vida diária em harmonia, de forma a recuperar a essência e a energia vital, portanto podiam se cuidar e praticar a maneira de preservar uma boa saúde. Seus comportamentos do dia-a-dia eram todos mantidos em padrões regulares tais como sua comida e bebida, mantidas em quantidades fixas, suas atividades diárias, todas em intervalos regulares. Nunca excediam no trabalho. Dessa forma, podiam manter tanto no corpo como no espírito o substancial, e eram capazes de viver até uma idade avançada de mais de cem anos. ... Mas hoje em dia, as pessoas são muito diferentes. Não se recuperam a si próprias de forma a preservar uma boa saúde, mas vão contra isso. Estão voltadas a beber sem temperança, são sonhadores de ordinários, indulgem em prazeres sexuais, sobrepujam sua energia vital e arruinam sua saúde. ... podem atingir o estágio de não ligar para nenhum pensamento de ganho ou perda, ... (WANG BĪNG, 2013 p. 25 e 26 [Cruz, 2013 {Lian-Sheng e Wu Qi, 1997}]).

Para Le Breton (2013) a partir da Fábrica de Vesalius²² a invenção do corpo no pensamento ocidental responde a uma tripla cisão: a cisão do homem com ele mesmo, com o outro e com o universo. Essa visão pode explicar a disparidade entre a visão biomédica do processo saúde doença e as concepções totalistas de medicinas tradicionais como a Medicina Chinesa. Assim o exemplo 10 nos traz uma concepção de certa integração entre corpo e espiritualidade, baseado no *Daoísmo*, pois propõe nas condutas da vida cotidiana evitar os excessos a fim de atingir a longevidade. Podemos encontrar referências nessa maneira *Daoísta* de viver a vida, no clássico *Dào De Jing*.

Com Vesalius se estabelece um dualismo metodológico que alimenta até hoje as práticas e as pesquisas das instituições médicas, o saber anatomo-fisiológico sobre o qual repousa a medicina, consagra: a autonomia do corpo e a indiferença em relação ao sujeito que ele encarna. Despersonaliza a doença que passa a ser percebida como falha anônima de uma função ou de um órgão. A doença é considerada uma intrusa nascida de uma série de causalidades mecânicas. Assim a medicina negligenciou o sujeito, sua história, seu meio social, suas relações com o desejo, a morte, o sentido da doença, considerando apenas o mecanismo corporal. (LE BRETON, 2013)

Exemplo 11

Livro 2 *Líng Shū* (Cruz, 2013 [Lian-Sheng e Wu Qi, 1997])

O imperador Amarelo perguntou: ... Em especial aos pacientes que sejam príncipes e nobres, que sempre comem carnes em suas refeições; eles são orgulhosos, são indulgentes em seus desejos, olham os outros de cima e dificilmente podem ser persuadidos; quando se os aconselha a tratar sua vontade, a doença se agravará. Ao tratar, o que se deve fazer primeiro? Qibo responde: Geralmente todo mundo tem medo da morte e prefere viver; se o médico diz ao paciente o que é benéfico e o que é prejudicial ao seu corpo, mostra a ele a maneira correta de tratar, que lhe será

²² Livro de anatomia humana intitulado *De Humani Corporis Fábrica* escrito por Andreas Vesalius em 1543 é um atlas do corpo humano ricamente ilustrado

benéfica e alivia as mazelas que o torna miserável ele não irá negligenciar seus conselhos, mesmo que seja um homem que não seja razoável (WANG BĪNG, 2013 p. 646 [Cruz, 2013 {Lian-Sheng e Wu Qi, 1997}]).

Livro 3 *Líng Shū* (Antony, 1995 [Ming Wong, 1987])

O Imperador Amarelo diz: ... Além disso, há príncipes e duques que se entregam aos festins dos poderosos. São eles orgulhosos e desavergonhados, inclinados a desprezar os outros e incapazes de se refrearem. As interdições se opõem à vontade deles. Conformando-se com os desejos deles, agravam-se suas doenças. Qual é a solução apropriada? Qual é o tratamento prioritário? Qi-bai responde: Nessas circunstâncias, esses homens estão preocupados com a alegria de viver, mas todos temem a morte. São eles instruídos sobre os efeitos nefastos das doenças. Expõem-se lhes os bons aspectos das interdições e orientam-nos para os tratamentos princípio que ignoram as observações (dos médicos). (MING WONG, 1995 p. 298 [Antony, 1995 {Ming Wong, 1987}]).

Livro 4 *Líng Shū* (Oliveira, 2007 [Nghĩ; Dzung e Nguyen, 1994])

O Huangdi: ... Ninguém ousa contrariar os príncipes e os duques orgulhosos e dissolutos, expostos à libertinagem e à depravação, inclinados a esnobar os outros, ocupando-se dos festins, incapazes de se conter. As interdições vão de encontro às suas vontades; se os deixarmos satisfazer seus excessos, suas doenças agravam-se. Neste caso, qual a solução apropriada e qual o tratamento prioritário? O Khi Pa: Estes homens têm medo da morte e desejam apreciar os prazeres da vida. É suficiente explicar-lhes a consequência desastrosa da doença e a vantagem em reprimir os excessos. Ainda que o Dao (princípio) lhes seja incomum, aceitarão refletir de bom grado. (YAMAMURA, 2007 p. 471 [Oliveira, 2011 {Nghĩ; Dzung e Nguyen, 1994}]).

No *Líng Shū* a partir dos exemplos 11 abaixo podemos perceber que práticas físicas como as alimentares, personalidade, comportamento, postura mental, postura social, estão interligada no aparecimento ou prevenção das doenças. Essa é uma perspectiva ampliada da concepção de corpo e do processo de saúde e adoecimentos em relação às práticas biomédicas contemporâneas que tem seu foco no corpo físico.

Essas concepções trazidas no *Huáng Dì* sobre o processo de adoecimento apontam sobre o que esse povo entendia sobre saúde e permite trazer um diálogo com concepção de saúde na atualidade. Para o *Huáng Dì*, a personalidade do sujeito, a forma que ele se relaciona com as outras pessoas, sua alimentação, todas essas variantes interferem na sua saúde. A partir dessa concepção podemos refletir sobre a concepção de saúde que temos atualmente, as determinantes terapêuticas e científicas utilizadas nas instituições pedagógicas e terapêuticas.

Para Le Breton (2013) nas sociedades tradicionais o corpo não se distingue da pessoa, a matéria prima que compõe o homem são as mesmas que dão consistência ao cosmo e a natureza. Já o corpo moderno é de outra ordem, implica no isolamento do sujeito em relação aos outros, ao cosmo, e em relação a si mesmo. Essas concepções de corpo estão ligadas ao avanço do individualismo, enquanto estrutura social, bem como ao avanço de um pensamento

racional positivo e laico sobre a natureza e ligadas ainda à história da medicina que encarna em nossas sociedades um saber oficial sobre o corpo.

A concepção de pessoa no *Huáng Dì Nèi Jīng* segue a mesma ótica do que Le Breton considera nas sociedades tradicionais da antiguidade, a mesma matéria prima que da consistência ao homem dá consistência ao cosmo e a natureza. O exemplo 12 abaixo ilustrado no livro 2 “o homem tem 365 acupontos para corresponder aos números do céu e da terra”, possibilita o exemplo sobre a natureza energética e relacional dessa divisão.

O céu executa seu movimento em 4 estações, temos então 4 membro no corpo, cada um formado por 3 partes, 3 meses duram as estações do ano, 12 meses compõe o ano chinês ou seja 360 que equivale ao numero de articulações de nosso corpo. (GRANET, 1997)

Já nas sociedades modernas ocidentais a ruptura do corpo e do sujeito é a herança histórica do retraimento na concepção da pessoa, do componente comunitário e cósmico, e o efeito da divisão operada no seio do próprio homem. O corpo na modernidade resulta do recuo das tradições populares e do advindo do individualismo ocidental e marca a fronteira entre o indivíduo e o outro, o encerramento do sujeito em si mesmo. (LE BRETON, 2013)

A concepção de corpo descrita no *Huáng Dì* segue a cosmologia *Daoísta*, segundo Bizerril (2007), nas diversas versões da cosmologia *Daoísta* a distinção entre corpo e espírito e nem tampouco entre o ser humano e a natureza não ocorre. Todos esses termos podem ser tratados sobre a forma de uma definição ampla do ser humano, que abrange o visível e o invisível sob a forma de um contínuo. (BIZERRIL, 2007)

Exemplo 12

Livro 1 *Sù Wèn* (Oliveira, 1987 [Veith, 1973])

De acordo com o plano, o homem compõe-se de trezentas e sessenta e cinco partes que passaram a ser consideradas similares às partes que constituem o Universo. Ignoro o significado disso... O Céu representa o Yang e a Terra representa o Yin; o Sol representa o Yang e a Lua representa o Yin. O movimento do Sol e da Lua compartilham os seus deveres de reguladores. Uma revolução completa do Sol serve de princípio básico ao Tao. ... Cada elemento utiliza a sua influência vivificadora para influenciar o destino da sua víscera específica. (NEI CHING, 1987 p. 45 e 47 [Oliveira, 1987 {Veith, 1973}]).

Livro 2 *Sù Wèn* (Cruz, 2013 [Lian-Sheng e Wu Qi, 1997])

...e o homem tem 365 acupontos para corresponder aos números do céu e da terra. Esta versão tem sido divulgada há muito tempo, mas o por que disso? ...”O céu é Yang e a terra é Yin; o sol é Yang e a Lua é Yi”. As revoluções do sol e da lua estão todas de acordo com graus regulares, e a velocidade de sua revolução se sujeita a determinadas regras... Além disso, quando as energias estão dominando as estações, a energia-elemento dominante se armazena na víscera correspondente do homem... (WANG BĪNG, 2013 p. 74 e 77 [Cruz, 2013 {Lian-Sheng e Wu Qi, 1997}]).

Esse trecho do *Huáng Dì* explica o funcionamento das energias do universo e no decorrer do capítulo relaciona as estações do ano com funcionamento energético da víscera. O

corpo ganha um constituinte energético que se relaciona com o universo. O Livro 1 adere a tradução “princípio básico ao Tao” enquanto o livro 2 traz “determinadas regras”. Levando em conta que no texto em chinês presente no livro 2 o ideograma 道 *Dào* aparece. Trazer o termo *Dào* como no livro 1 parece mais claro e direto do que o termo “regras”, por que fica vaga a ideia de quais regras se está falando.

A relação entre energia, corpo e a prática do *Daoísmo* fica clara na fala de Bizerril (2007) que considera que a descoberta do *Dào* se dá por meio da experiência com o corpo, de maneira que saúde, longevidade e equilíbrio são elementos centrais e constituintes da experiência *Daoísta*. O corpo é um elemento de realização da consciência, aquele que compreende o Grande *Dào* saber preservar sua saúde. Então dispersar é perder energia e permitir a dissociação entre o *Yīn* e o *Yang*, que resulta na patologia dicotomizante, é perder o próprio centro e conseqüentemente o estado de integração com a natureza, assim o corpo doente é corolário do desconhecimento da ordem da natureza e da cisão vivida externamente entre indivíduo e o cosmo e internamente entre corpo e consciência. (BIZERRIL, 2007)

Para compreender os constituintes do ser humano através do pensamento de correlação chinês, é necessário buscar o aprofundamento das concepções de *Dào*, *Yīn Yáng*, *Qì*, *Shén*, *Jīng*, *Zang* e *Fu*. O entendimento dos ensinamentos que compõem o *Huáng Dì* depende do significado desses termos.

CAPÍTULO 2

2 - COSMOLOGIA DAOÍSTA, CONSTITUIÇÃO DO SER E SUAS RELAÇÕES

As atividades *Daoístas* “revelam o desejo de se alinhar aos ritmos do cosmo e aos ciclos do tempo que são discerníveis nos princípios abstratos do *Yīn Yáng* e nas Cinco Fases *WǔXíng*, que explicam o funcionamento da matéria” Oldestone-Moore, (2010 p. 64). Os rituais *Daoístas* são formulados para transitar no tempo, para retornar ao momento da criação e ao *Qì* original que conferirá imortalidade. Além disso, o ser humano é diretamente afetado pelo cosmos, pelo clima e pelo social e desse afetamento irá depender diretamente sua saúde. Através de todas essas dimensões e interações o *Huáng Dì* se propõe a apontar um caminho filosófico e prático para o ser humano alcançar saúde, iluminação, longevidade, transcendência e sabedoria.

As teorias presentes no *Huáng Dì* são derivadas principalmente das teorias cosmológicas *Daoístas*. A cosmologia *Daoísta* estabelecia as origens do universo na força primordial *Dào* que se dividiu em dois elementos complementares *Yīn Yáng* que implicam um no outro e por meio de seus padrões variáveis de interação geram as miríades das coisas, que são em essência transfigurações de *Qì* ou força vital que sustenta toda a existência. A cosmologia *Yīn Yáng* foi combinada com a teoria dos cinco elementos *WǔXíng*, proporcionando um quadro conceitual para mapear o mundo em termos temporais, espaciais e mutáveis (POCESKI, 2013).

Para se entender a proposta de saúde e espiritualidade desse clássico, se faz importante analisar como se dá a relação do homem com o cosmo, as relações das energias *Yīn Yáng* e *WǔXíng* com o corpo humano e os principais conceitos que embasam a complexa concepção de constituinte do ser no *Huáng Dì*.

2.1 AS RELAÇÕES DO HOMEM E UNIVERSO

A relação da tríade Céu-Terra-Homem embasa fundamentalmente várias passagens do *Huáng Dì* e da própria Medicina Chinesa, sobre a estreita relação do homem com o universo, estando o homem, entre o céu e a terra, sendo uma representação do cosmos, na terra.

O sacerdote *Daoísta* Wu Jhy Cherng (2008) afirma que em tempos imemoriais na China teria existido a era dos três reis celestiais: *Tian Huáng*, *Dì Huáng* e o *Rén Huáng*, ou seja, os Reis do Céu, da Terra e do Homem, respectivamente, pertencendo ao Panteão *Daoísta*

juntamente com os cinco Imperadores das Cinco Cores, que os sucederam, os Imperadores: Azul, Vermelho, Amarelo, Branco e Negro.

Os primeiros governantes *Zhou* arrogavam a autoridade moral para governar diretamente do Céu, seu governo era fruto da realização do plano divino, pois em registros históricos textuais, os últimos governantes *Shang* aparecem como, decadentes e corruptos, diferente de antigos reis *Shang* que tiveram direito moral de governar. Por violar as normas morais do céu os descendentes dos *Shang* perderam o direito de governar, pois nessa época caberia aos reis *Zhou* governar a terra e servir ao céu, pressupondo uma reformulação entre a intervenção vital do Céu e a autoridade do rei de governar, compreendendo a noção de “mandato do Céu” como um fundamento filosófico do domínio *Zhou*. Os reis passam a ser percebidos como partes terrenas correspondentes do Céu, sem que representassem uma imagem divina ou possuísse atributos sobrenaturais. O “mandato do Céu” era mantido ao governante que agisse com justiça e os de conduta moral contrária eram revogados. A história dinástica chinesa passou a ser considerada nessa perspectiva. (POCESKI, 2013).

A passagem dos *Shang* para os *Zhou* marcou uma transformação na consciência religiosa chinesa para uma consciência ritual de caráter cosmológico. Para Cheng (2008) a mudança do termo usual da era *Shang* “*Di*” (“ordens do Soberano do Alto”) para “*Ti*” (“mandato do céu”) na era *Zhou* teria sido formulada para justificar a derrubada da transmissão hereditária dos *Shang*. Assim por os *Shang* não serem mais dignos de governar, os Céus teriam dado aos *Zhou* o mandato de castigá-los e substituí-los. Aqui é significativo apontar que uma das primeiras elaborações chinesas sobre o Céu que se tem notícias, teve um forte cunho político, “na China o arranjo do universo é também e, sobretudo um arranjo do espaço humano: ordem social e ordem cósmica se encontram e se confundem.” Cheng (2013 p. 58).

Os textos da era *Zhou* retratam o interesse do Céu no bem estar e moral das pessoas, marcando uma formulação dos valores humanistas. Os rituais de sacrifícios passam a considerar o estado de espírito do praticante. O Céu passa ser percebido a partir do princípio pessoal para impessoal, uma espécie de lei natural. A divindade passa a ser localizada dentro do indivíduo, os “seres humanos passam a ser percebidos como donos do potencial espiritual de transformar a si mesmos de forma radical e assumir qualidades divinas ou transcendentais, tornando-se sábios, imortais ou deuses”, Poceski (2013, p. 28). Essa mudança provoca a transformação da consciência que possibilita o aparecimento de uma cosmologia constituída pelas concepções de *Dào*, *Yīn Yáng* e das Cinco Fases *WǔXíng*, que iria influenciar o pensamento médico chinês antigo do qual deriva a escrita do *Huáng Dì*.

Influenciado por uma concepção cosmológica da natureza e sua relação com o ser humano, uma assertiva fundamental no *Daoísmo* é que o macrocosmo é um paralelo do microcosmo do corpo. Seus textos continham mapas do céu, da terra e grutas não apenas para ajudar nas peregrinações, mais como mapa do próprio corpo (OLDESTONE-MOORE, 2010).

As concepções cosmológicas de *Dào*, *Yīn Yáng* e das Cinco Fases *WǔXíng* desenvolvidas por escolas *Daoístas* ressoam fortemente no Clássico *Huáng Dì* e pode-se afirmar que determinam sua concepção de ser humano em relação com o universo.

Nos primórdios do *Daoísmo* estão duas obras famosas, o *Zhuangzi* e o *Dào De Jīng*. Segundo Burton Watson (2010), a autoria dessas obras não tem datas determinadas, mas provavelmente tem origem no século IV ou III a.C.,. O *Zhuangzi* possui 33 capítulos e sua autoria atribuída ao filósofo *Zhuangzi* e o *Dào De Jīng* dividido em duas partes de 81 secções, tradicionalmente de autoria atribuída a *Laozi*.

Já Oldestone-Moore (2010 p. 33) atribui a *Zhuang-tse* a autoria de sete capítulos, e os outros vinte e seis capítulos dos 33 do *Zhuangzi* teriam sido escritos por seus alunos. Essa obra é direcionada aos indivíduos comuns, não aos governantes. Apresenta as infinitas manifestações do *Dào*, considera a natureza da realidade e reflete sobre as infinitas variações e transformações na vida e na morte, que para ele é a fusão com o *Dào*. Também aborda a possibilidade de indivíduos perfeitos que morariam nas montanhas e experimentariam voos extáticos.

No coração do *Daoísmo* encontra-se o texto *Dào De Jīng*. Para Oldstone-Morre (2010) os ensinamentos contidos nesse texto foram desenvolvidos no contexto de ideias estabelecidas bem antes do século VI a.C.. Essas ideias foram fundamentais para o desenvolvimento do *Daoísmo* e incluem: as artes divinatórias, conforme articulada no *Yī Jīng*, teoria das forças complementares *Yáng*, as Cinco Fases (*WuXíng*), noção de *Qí*, energia da vida em que todas as coisas são feitas, como também influencias xamânicas.

Para Cheng (2008), o *Zhuangzi* enquanto texto é escrito em prosa abundante de excelente qualidade literária e poética, e aparece como uma verdadeira obra de autor com tom pessoal. Ao contrário de *Láozi*, *Zhuang-tse* é um personagem do qual pelo menos se tem a certeza que existiu, porém pouco se sabe sobre ele.

Já o *Dào De Jīng* é escrito em 81 aforismos, sua autoria é atribuída à figura de *Láozi* ou “Velho Mestre”. O registro mais antigo do *Láozi* é encontrado numa obra volumosa sobre a história chinesa escrita em torno de 100 a.C., nessa obra consta: que seu sobrenome era *Li*, ele foi um historiador, encarregado dos arquivos da corte da capital *Zhou*; consta diálogo dele e Confúcio e relata que *Laozi* observando a decadência da casa real de *Zhou* deixa a capital

para fazer uma longa viagem ao Passo, um guardião do Passo desconfiado de que o velho estivesse a se retirar do mundo, pediu que antes escrevesse um livro e assim *Laozi* escreve a obra que consta de cerca de 5000 caracteres e então partiu, segundo o historiador Watson (2002 p. 14) “o que lhe aconteceu depois ninguém sabe”. Essa história parece estar muito arraigada no imaginário acerca da figura de *Laozi*, portanto estudiosos encaram esse relato com suspeita e consideram que *Laozi* teria sido uma figura lendária.

O *Dào de Jīng* está escrito em linguagem mística e alusiva, abordado a importância de não agir contrário à natureza, referindo-se a métodos e atitudes para preservar a vida e dá exemplos do Caminho do governante sábio, apesar de ser atribuída autoria a figura de *Laozi*. Atualmente esse texto é considerado obra de várias pessoas, escrito no século IV a.C.. (OLDESTONE-MOORE, 2010).

Porém segundo Cheng (2008) enquanto *Zhuang-Zi* teria vivido no século IV a.C., a existência de *Dào de Jīng* como obra não é atestada antes de 250 a.C., data que tende a ser confirmada pela natureza de suas preocupações, período final do Reinos combatentes e imediatamente anterior a unificação do Império Chinês. Diferencia-se da obra *Zhuangzi* por ser um pensamento menos especulativo e mais endurecido acerca dos temas políticos em jogo no momento.

Cheng (2008) explica que no *Dào De Jīng*, *Laozi* atribui que todas as coisas se realizariam no retorno ao Vazio original que é o próprio *Dào*, a ser compreendido não como um ponto de aniquilação, mas como sinônimo de vivo e constante. Vivo por que ser o vazio um lugar, em que o sopro jorra sempre de novo, constante porque permite a mutação, sendo ele próprio aquilo que não muda. No livro das mutações as elaborações Confucianista e *Daoistas*, convergem numa mesma intuição do sopro vital, como mutação. Os *Daoístas* entende o sopro vital em termos do Vazio, sendo por excelência virtualidade, é paradoxalmente a raiz da vida.

Em *Laozi* o *Dào* aparece como princípio fundamental, que permanece constante em meio à mutabilidade de fenômenos finitos e transitórios, é uma realidade indivisível e subjacente no cosmo, fonte criativa de vida que antecede a criação do céu e da terra, transcende o dualismo. A palavra *Dào* é uma designação provisória para uma realidade transconceitual que não tem nome, é manifesta em toda parte e a tudo permeia. (POCESKI, 2013)

Ao explicar o *Dào*, Barsted (2006) o considera como a eternidade sem começo nem fim, faz o pensamento chinês prescindir de um ser criador, ou seja, o *Dào* sempre existiu e sempre existirá. Granet (1997) faz um esforço para entender a definição de *Dào* relacionando-

a com a estrutura social da China Antiga. Com base em documentos da época, para ele, a mais antiga das definições de eruditas de *Dào*, trata-se da que *Hi zi* fornece: O *Dào* é um total constituído por dois aspectos que também são totais, pois substituem inteiramente um ao outro, o *Dào* não seria sua soma e sim seu regulador, a Totalidade alternante e cíclica, está acima das categorias *Yīn* e *Yáng*, é uma categoria suprema, de Poder, Totalidade e Ordem, não se apresenta como um Princípio Primordial, pois não cria o mundo, não cria os seres, mas faz eles seres como são, rege o ritmo das coisas, rege todos os grupos de realidade, sem ser considerado uma substância ou força. É um poder regulador, toda realidade é definida por sua posição no tempo e do espaço, toda realidade está o *Dào*, é o ritmo do espaço tempo, cuja chave é dada pela arte divinatória, assim os 384 linhas dos hexagramas evocam concretamente a realidade aparente e se torna a sabedoria da arte de governar. O *Dào* como Princípio de Ordem rege a mente humana e a vida no mundo. O *Dào* se encontra na base das mutações e rege sua Totalidade, o Saber eficaz, mutação sem desgaste de energia.

Exames críticos recentes levam a crer que o pensamento de *Laozi* expresso no *Dào De Jīng* sucede o pensamento contemplativo de *Zhuangzi*, assim vem com *Laozi*, o tempo do agir, embora concebido sobre o modo do *Wu Wei*, o não agir. O não agir se refere também ao retorno a Origem perdida, a um estado da infância, a um estado Original. São referidos diálogos dele e *Kongzi*. *Laozi* começa por rejeitar o moralismo confuciano e o ativismo moísta; ele constata que a força se volta contra se mesmo, abstendo-se de agredir, se rompe o círculo da violência, seria a estratégia de vencer cedendo que encontra na água uma metáfora correspondente, pois de tão humilde aos se moldar a tudo a água vence a resistência das matérias mais sólidas, essa metáfora é frequentemente associada ao *Dào*, como o *Dào* a água jorra de fonte única e constante, se manifesta sobre infinitas formas, encontra-se entre o limite entre o algo e o nada. (CHENG, 2008)

O não agir não significa nada fazer ou cruzar os braços, mas abster-se da ação agressiva, intencional para deixar agir a eficácia absoluta, a força invisível do *Dào*. Seria o agir sem rastro, pois o que sabe andar não deixa rastros. É importante está atendo a colocação de *Laozi* por “preferir” um aspecto em detrimento do outro, não significa, polaridade, nem exclusão, pois à preferir o fraco, não exclui o forte, esse pensamento não tem relação lógica e sim cíclica e orgânica. Uma concepção política em *Laozi* pode surpreender se considerarmos sua doutrina apenas como sabedoria individual. (CHENG, 2008)

O *Dào* para *Laozi* segundo Cheng (2008) implica através do não agir e da natureza bruta original, implica no retorno a Origem ao *Dào*. Como realidade última em sua totalidade em seu princípio e origem. O *Dào* comporta um aspecto dizível e um indizível, enquanto

Origem absoluta, antes de produzir o Céu e a Terra o *Dào* é inominável, porém ao produzir o Céu e a terra se torna nomeável e assume o nome das “Mães das dez mil coisas”, ao comparar essa colocação de Cheng (2008), com a análise feita por Granet (1997 p. 203) baseada em uma concepção muito antiga formulada por *Hi zi*, sobre o *Dào*, segundo ele o *Dào* “Não cria os seres: faz eles serem como são”. Mostrando que as concepções do *Dào* possuem especificidades de acordo com a leitura que cada filósofo faz da realidade.

No *Dào De Jīng* aforismo 42, está escrito: “O *Dào* produz o Um, o Um produziu o Dois, o Dois, o Três e o Três, todas as coisas.” (Lao-Zi, 2011 p. 80). Em Cheng (2008) O *Dào* gera o Um, o todo que é real e cuja unidade se manifesta no sopro original e não é congelado em sua unidade, mais se diversifica na dualidade dos sopros do *Yīn* e *Yáng*, ou Céu-Terra:

O Tao gera o um, ou seja, o todo que é real e cuja unidade se manifesta no sopro original (yu-anqi). O dinamismo do sopro, que é o próprio modo de existência do Tao, significa que o Um não é monolítico e congelado em sua unidade e em sua unicidade, mas se diversifica na dualidade dos sopros do Yin/Yáng, ou do Céu-Terra. Mas a dualidade não é um fim em si: ela ficaria bloqueada num face-a-face estéril se não fosse animada pela relação ternária que introduz a possibilidade de mutação e de transformação. Assim a dualidade dos sopros Yin/Yáng encontra-se dinamizada pelo vazio (...). (CHENG, 2008 p. 229)

Na passagem do *Dào* para as Dez mil coisas acontece um desdobramento do Um no múltiplo, onde o sopro original infinitamente sutil, se subdivide, diversifica-se em *Qì* de qualidade cada vez mais grosseira, densa e compacta. Isso explica filosoficamente o ensinamento de correlação que existe no *Huáng Dì* que explica como se deu a constituição energética do ser humano e suas relações com os conceitos de *Dào*, *Yīn*, *Yáng* e como se dá a estreita relação do humano com o universo.

Nas versões do *Huáng Dì Sú Wén* podemos verificar o seguinte:

Exemplo 1

Livro 1 *Sù Wèn* (Oliveira, 1987 [Veith, 1973])

O Imperador Amarelo disse: - Desde os tempos mais remotos que a relação com o Céu tem sido o próprio fundamento da vida, fundamento que existe entre o Yin e o Yáng e entre o Céu e a Terra e dentro dos seis pontos (os quatro pontos cardeais, o nadir e o zênite). A exalação celestial prevalece nas nove divisões (as nove divisões da China, estabelecida por Yu, o Grande), nos nove orifícios (os olhos, os ouvidos, as narinas e a boca, correspondendo ao Princípio Masculino (Yáng), e os dois orifícios inferiores, o ânus e a uretra, correspondendo ao feminino (Yīn)), nas cinco vísceras e nas doze articulações; todos eles são permeados pela exalação do Céu. (NEI CHING, 1987 p 16 [Oliveira, 1987 {Veith, 1973}]).

Livro 2 *Sù Wèn* (Cruz, 2013 [Lian-Sheng e Wu Qi, 1997])

Disse o Imperador: ... “Todas as coisas sobre a terra e no espaço se comunicam com as energias Yin e Yáng. O ser humano é um pequeno universo, já que o corpo humano tem tudo que o universo tem. No universo, há nove estágios (a saber Ji, Yan, Qing, Xu Yáng, Jīng, Yu, Liang e Yong), e o homem tem nove orifícios (sete orifícios Yáng: dois ouvidos, dois olhos, duas narinas, e uma boca; dois orifícios

Yin: orifício externo da uretra e do ânus) ...; há doze períodos solares no universo, e o homem tem doze canais. As energias Yin e Yáng do ser humano correspondem às energias Yin e Yáng do universo, e as energias Yin e Yáng do todas as coisas (incluindo o homem) se comunicam com o universo. ” (WANG BING, 2013 p. 36 [Cruz, 2013 {Lian-Sheng e Wu Qi, 1997}]).

No trecho do exemplo 1 acima, nas duas traduções é possível perceber a relação do homem com o céu, pois assim como no céu existem os nove estágios ou nove divisões, o corpo humano é formado por nove orifícios, os doze períodos solares estão em relação com os doze canais energéticos principais existentes no corpo humano. E todas essas relações são dadas de acordo com as energias *Yīn Yáng*. Essa concepção de *Yīn Yáng* permeia o pensamento chinês antigo de maneira a se fazer presente em vários clássicos como o *Dào De Jīng*, o *Yi Jīng*, o *Huáng Dì* compreende uma teoria filosófica chinesa antiga, não é um conceito simples, que possa ser entendido como pares antagônicos tem uma relação estreita com o conceito de *Dào* e fundamenta filosoficamente muitos textos e escolas chinesas desde a antiguidade.

No exemplo 2 do *Huáng Dì* temos:

Livro 1 *Sù Wèn* (Oliveira, 1987 [Veith, 1973])

Nos tempos medievos existiam os Sapientes, que preservavam a virtude e defendiam (infalivelmente) o Tao, o Caminho Certo. Viviam de acordo com o Yin e o Yáng e em harmonia com as quatro estações (NEI CHING, 1987 p. 11 [Oliveira, 1987 {Veith, 1973}]).

Livro 22 *Sù Wèn* (Cruz, 2013 [Lian-Sheng e Wu Qi, 1997])

Nos idos da metade dos tempos antigos, algumas pessoas conseguiam preservar a saúde atingindo o nível de “homem supremo”. ... Elas empregavam seu comportamento e mente para se adaptar à lei de período de crescimento e decadência do Yin e Yang e a subsequente mudança de clima das estações. (WANG, 2013 p. 29 [Cruz, 2013 {Lian-Sheng e Wu Qi, 1997}]).

O exemplo 2 acima mostra claramente nas duas traduções a relação do homem com universo se dá em especial em relação temporal com as estações do ano e o clima, para preservar a saúde é necessário respeitar as peculiaridades de cada estação, e ficar atento às transformações na dinâmica energética do corpo que acontece em consonância com cada estação, em especial no processo de avaliação energética. Segundo Barsted (2006), faz parte da cosmologia *Daoísta*, desde a época da dinastia *Hán*, vê o mundo numa dinâmica de perpétua transformação, envolvendo *Tian* (Céu, complemento de Terra), *Rèn* (Homem) e *Dì* (Terra, complemento de Céu), que remonta aos clássicos da era *Zhou*, *Yi Jīng*, *Huáng Dì*, e o *Nan Jīng* compilado no início da nossa era.

Sendo essa correlação dinâmica, a noção de transformação e mutabilidade dita às regras desse processo, o *Yīn* e o *Yáng*, determinada à natureza cíclica do tempo e contínua do espaço, as estações do ano possuem lugar importante no pensamento médico chinês.

A forte interação entre o cosmos, o meio ambiente, as estações climáticas e o corpo humano submete o homem a ter que se adaptar a esses ciclos. Seria a interação entre: *Rèn* (homem), *Tian* (Céu) e a *Dì* (Terra). O homem ajustaria sua vida de acordo com cada estação. (BARSTED, 2006)

Para exemplificar recorreremos ao *Huáng Dì*:

Exemplo 3

Livro 1 *Sù Wèn* (Oliveira, 1987 [Veith, 1973])

Os três meses da Primavera... tudo se desenvolve e floresce. Após uma noite de sono, as pessoas devem levantar-se de manhã cedo,... o corpo deve ser encorajado a viver e não a ser morto; devemos ceder-lhe livremente e não lhe tirar nada; devemos recompensá-lo e não castiga-lo. (NEI CHING, 1987 p. 12 [Oliveira, 1987 {Veith, 1973}]).

Livro 2 *Sù Wèn* (Cruz, 2013 [Lian-Sheng e Wu Qi, 1997])

Desde que o homem é uma das coisas vivas no universo, ele não pode ser excluído de maneira nenhuma. A fim de se manter de acordo com a lei de variação da sequência sazonal, deve-se ir para a cama assim que cai a noite,... deixar o corpo todo de maneira confortável em relação à energia primaveril. (WANG, 2013 p. 31 [Cruz, 2013 {Lian-Sheng e Wu Qi, 1997}]).

De acordo com o exemplo 3 na primavera é por ser o início da expansão da energia *Yáng*, é o momento de frutificar, então o homem deve acompanhar esse movimento e expandir seu corpo, ter atividades que demanda uma atitude ativa, ao contrário do inverno em que a energia *Yáng* está em recolhimento o ser humano também deve se manter recolhido e proteger seu corpo do frio.

O exemplo 3 mostra que na primavera o corpo deve ficar livre, confortável, não sendo necessário, recolhimento como à exemplo do inverno, em que o corpo precisa está agasalhado para se proteger do frio. O termo “recompensá-lo e não castiga-lo” utilizado no livro 1 indicar um respeito as condições do corpo, as condições internas e as relações diretas com as condições externas, como as mudanças provocadas pelas estações do ano. A tradução “deixar o corpo todo de maneira confortável em relação à energia primaveril” indica que o corpo precisa seguir as variações das estações, para não se desequilibrar.

Fenômeno que ocorre no macrocosmo (universo), afeta o microcosmo (homem), e reciprocamente. *Rén* estaria submetido às influências de *Tian* e *Dì* e as ações de *Rén* afetariam *Tian* e *Dì*. Mesmo que os fenômenos ocorrendo em *Tian* não fossem percebidos por *Rén*, seus efeitos, o afetaria, e se faziam presente em *Dì*. Por ser expressão do *Dào* se manifestam em

termos de *Yīn Yáng* e *WúXìng* (Cinco estágios de mudanças), podendo até suscitar *Gan Ying* (Estímulo Ressonância). (BARSTED, 2006).

Rén seria condicionado pelas duas forças *Tian* (Céu) e *Dì* (Terra). O *Qí* associado ao *Tian* e ao *Dì* era imaginado interagindo com *Ren* (homem), nas formas manifestas de *Dì Qí*, através de *Shí Èr Dì Zhi* (12 Ramos terrestres) e de *Tian Qì*, *Shi Tian Gan* (10 troncos Celeste), eram usados pelos *Daoístas* para múltiplos fins para determinar o tempo cronológico e empregado para uma grande variedade de finalidades na Medicina Chinesa. (BARSTED, 2006).

Sacerdote *Daoista* Cherng (2008 p. 16 e 17) nos apresenta uma lenda sobre o continente *Kunlún*:

O Rei do Céu desdobrou-se em 12 irmãos, que formaram 12 tribos em torno da tribo central, o próprio Rei do Céu. O Rei da Terra desdobrou-se em 10 irmãos, que formaram 10 tribos em torno da tribo central, o próprio Rei da Terra. E o Rei do Homem desdobrou-se em 8 irmãos, que formaram 8 tribos em torno da tribo central, o próprio Rei do Homem. Todos fundaram tribos, ao todo 33, que por milhões de anos povoaram aquele continente, até deixarem o local por conta de um cataclismo e chegaram às regiões terrestres onde a humanidade vive hoje, para fundar todas as raças. Muitas tribos se perderam pelo caminho, dissolveram-se e se misturaram. O Rei do Céu corresponde ao número 13, que representa o centro com mais 12: são 12 Ramos Terrestres ou 12 qualidades de energias da terra, que trazem o conceito de tempo para o Universo, simbolizado pelas 12 casas do Zodíaco, com o Sol no centro. Ou as 12 horas em que se divide o mostrador de um relógio, com os ponteiros no centro. O Rei da Terra corresponde ao número 11, que representa o centro com mais 10: são 10 Troncos Celestiais, ou 10 qualidades de energias do céu, que trazem o conceito de espaço para o Universo, simbolizado pelos oito pontos cardeais, acrescido das posições em cima e embaixo, com um ponto fixo do no centro. E, finalmente, o Rei do Homem corresponde ao número 9, que representa o centro com mais 8: são 8 manifestações básicas das qualidades energéticas humanas, que trazem para o Universo o conceito da multiplicidade da consciência com potencial para unir céu e terra. É simbolizado pelos 8 trigramas do *YiJing* em torno de um centro vazio, tal como no *Luò Shu*, o livro do Luo, um quadrado dividido em 9 partes iguais.

Wu Jyh Cherng (2008) explica que a manifestação dessas energias através dos troncos e ramos, forma a matriz sexagenária, ou seja, as energias do céu e terra manifestam seus aspectos *Yīn* e *Yáng* e essa combinação formaria a “matriz sexagenária”, as 60 qualidades de vibração da energia cósmica. A combinação dos 10 troncos e 12 ramos resulta em 120 elementos, porém eles só se combinam de acordo com suas essências *Yīn* ou *Yáng*, resultando assim em 60 combinações. Cada energia resultante tem suas especificidades, mas juntas representam a força energética do cosmos que está em constante transformação, estimulando e liberando energia invisível que se propaga pelo Universo, gerando as transformações do mundo manifesto. A pessoa precisa recorrer a sua consciência para conectar-se com a energia cósmica.

Ming Wong (1995) um dos tradutores da versão do *Líng Shū* do chinês pra francês, também explica sobre essa “matriz sexagenária”, ele utiliza o termo “ciclo sexagesimal” que resulta da combinação dos 10 troncos celestes e 12 ramos terrestres. Esse ciclo gravado na omoplata do boi remonta ao século XI a.C., os dias e os anos eram designado pelos caracteres cíclicos dos 10 *Tian-Gan* (tronco celeste) e 12 *Di-Zhi* (ramos terrestres). A teoria da circulação da energia apoiando-se no ciclo sexagesimal parece ser mais tardia, esboçada nos Reinos Combatentes e desenvolvida no início dos *Hán*. Essa data coincide com a possível escrita e sistematização do *Huáng Dí*.

O *Líng Shū* se refere à teoria da circulação energética no corpo e sua relação com o cosmo, como aparece abaixo:

Exemplo 4

Livro 2 *Líng Shū* (Cruz, 2013 [Lian-Sheng e Wu Qi, 1997])

O imperador Amarelo perguntou: “Disseram-me o céu é Yang e a terra é Yin; o sol é Yang e a Lua é Yin; qual é a condição quando o Yin e o Yang se coordenam com o corpo humano”? ”Disse Qibo:” A porção do corpo humano que está acima da região lombar se chama céu; a porção que está abaixo da região lombar é chamada terra, por isso, o céu pertence ao Yang e a terra pertence ao Yin. Os doze canais dos pés (os três canais Yin e os três canais Yang nos lados esquerdo e direito dos pés) correspondem aos doze meses do ciclo duodecimal, é como a lua que em sua essência Yin dá surgimento à água, então, tudo que está embaixo é chamado de Yin. Os dez dedos das duas mãos correspondem aos dez dias do ciclo decimal e como o sol que é a essência do fogo gera o Yang, tudo que está acima, é chamado de Yang”. (WANG, 2013 p. 674 [Cruz, 2013 {Lian-Sheng e Wu Qi, 1997}]).

Livro 3 *Líng Shū* (Antony, 1995 [Ming Wong, 1987])

O imperador Amarelo pergunta: Ouvir dizer que o céu era Yáng e a terra era Yin, que o sol era Yáng e a lua era Yin. Como concordam elas, no homem? Qi-bai responde: O que está acima dos rins (região lombar) depende do Céu; o que está abaixo da região lombar depende da terra. Os 12 vazos Jing-mai (meridianos principais) correspondem assim aos 12 meses (12 ramos terrestres). A lua está em relação com a água. Eis porque, o que está situado embaixo, é Yin. Os 10 dedos da mão estão em relação com os 10 dias (10 troncos celestes). O dia (o sol) rege o fogo. Eis porque o que está situado em cima é Yáng. (WONG, 1995 p. 347 [Antony, 1995 {Ming Wong, 1987}]).

Livro 4 *Líng Shū* (Oliveira, 2011 [Nghĩ; Dzung e Nguyen, 1994])

O Huangdi: Ouvi falar que o Céu responde ao Yáng e que a Terra responde ao Yin; que o Sol é Yáng e que a Lua é Yin. Quais são as concordâncias do Homem? ” O Khi Pa: “A região que se estende da região lombar para o Baixo responde à Terra. Deste fato, o Céu é Yáng e a Terra é Yin. Os 12 Jing Mai (Meridianos Principais) do pé responde às “12 luas” (=12 meses) e a Lua é gerada a partir da Água (1). É por isso que o que se situa no Baixo pertence ao Yin. Os 10 dedos (da mão) respondem aos “10 sóis” (= 10 dias) e o sol é regido pelo Fogo” Por isso, o que está no Alto pertence ao Yáng. (YAMAMURA, 2011 p. 543 e 544 [Oliveira, 2011 {Nghĩ; Dzung e Nguyen, 1994}]).

No exemplo 4 as traduções apresentam termos diferentes pra se referir ao que estamos considerando aqui 10 troncos celestes e 12 ramos terrestres, o livro 2 se refere ao “ciclo decimal” e ao “ciclo duodecimal”; o livro 3 apresenta os termos “10 troncos celestes” e “12 ramos terrestres”, já o livro 4 se refere aos “10 sóis” e “12 luas”. Todos estão se referindo claramente as energias pertencentes ao céu, terra e suas relações com o corpo humano.

Ming Wong (1995) explica que o ciclo do *Wu-ji* dos 10 troncos celestes, que corresponde ao centro e a terra, é ligado às 4 estações. Já os 12 ramos terrestres combinados com os 10 troncos celestes formam 60 indicações que se referem aos anos, meses e dias. Nos ciclos dos 10 troncos celestes, *Jia-Yi* corresponde à cabeça, *Bing-Ding* à garganta e aos ombros, *Wu-ji* aos braços e às pernas. Os 4 membros referem-se aos 4 caracteres do ciclo dos 12 ramos e às 4 estações. O ciclo *Geng-Xin* dos 10 troncos celestes está relacionado ao fêmur e ao joelho; o ciclo *Ren-Gui* às pernas e aos pés.

Na prática as energias celestes compõem-se: das seis energias do céu (calor imperial, calor ministerial, vento, umidade, secura e frio) e as cinco energias da terra (fogo, água, madeira, terra, metal). As seis energias do céu interagem com Os Doze Ramos Terrestres e as cinco energias da terra interagem com Os Dez Troncos Celestes, assim a Medicina Chinesa admite a integração do homem com o Céu/Terra ou Universo através da unidade energética e a multiplicidade de manifestações e matéria e energia tem origem comum no *Dào*. (DULCETTI JUNIOR e DULCETTI, 2001).

Exemplo 5

Livro 2 *Sù Wèn* (Cruz, 2013 [Lian-Sheng e Wu Qi, 1997])

O Imperador Amarelo disse: “Quais são as funções das energias?” Disse Qibo: “No tocante aos céus, deve-se buscar as seis energias dominantes do frio, do calor, da secura, da umidade, do vento e do fogo; no tocante à terra, deve-se buscar as seis posições do metal, da madeira, da água, do fogo ministerial, da terra e do fogo imperial no domínio das estações; no tocante ao homem, deve-se buscar a intersecção da energia do céu e da energia da terra.” O Imperador Amarelo perguntou: “Qual é a intersecção da energia do céu e da energia da terra?” Disse Qibo: “A energia do céu desce do alto, e a energia da terra ascende desde o baixo, e a intersecção da energia do céu e da energia da terra está na zona em que vive o ser humano. Assim, acima da zona média (espaço entre o céu e a terra), há a dominância do céu; abaixo da zona média, há a dominância da terra e na seção em que se interpenetram a energia do céu e a energia da terra, existe a energia humana, e todas as coisas são geradas dessa seção. (WANG, 2013 p. 346 [Cruz, 2013 {Lian-Sheng e Wu Qi, 1997}]).

O exemplo 5 disponível apenas no livro 2, descreve o movimento das energias celeste e terrestre. Dessa forma, o ritmo biológico humano se relaciona com os ritmos celestes e terrestres, os órgãos ocos e sólidos, obedecem aos ritmos do ciclo horário, mensal, sazonal e anual, consequente das variações alternantes e harmoniosas das energias *Yīn* e *Yáng*. O homem se relaciona com seu meio no tempo e no espaço, através dos sistemas energéticos, as

energias *Yáng* provenientes do Céu ou Cosmo determinam o tempo e as energias *Yīn* da terra limitam o espaço. Os Troncos Celestes são os gradientes de energia que transitam pelo espaço através dos canais cósmicos, o planeta Terra possui ramos desses canais que são os Ramos Terrestres. Desse modo os troncos e ramos são influências planetárias e cósmicas que afetam o homem promovendo os ritmos cosmo-biológicos. As interações das energias Céu e Terra, a partir dos 10 troncos e 12 ramos, resultam na inversão das 6 e 5, ou seja, na ação do céu sobre a terra e vice-versa, estando o ser humano no meio dessa interação. (DULCETTI JUNIOR E DULCETTI, 2001).

Essas relações também podem servir para pensar se existe possibilidade ou impossibilidade, do ser com corpo humano, viver em outro planeta.

Outros conceitos que fazem parte da cosmologia *Daoísta* e fundamenta a visão de uma realidade diversificada em permanente transformação, onde se destaca a unidade entre todas as coisas, a identidade entre o macrocosmo e microcosmo e as modalidades de transformação *Yī*, são: o *Wú Jí* (vazio extremo ou primordial); o *Hùn dùn* (Caos primordial) e com o acréscimo confucionista o *Tài Jí* (Supremo Extremo), a unidade original com a dialética *Yīn* e *Yáng*. As categorias *Xiang Gan* (Mútua Ressonância) e *Gan Ying* (Estímulo Ressonância) fundamentam todo o sistema de correlação sistêmica do *Wú Xíng*. Outras categorias interligadas e interdependentes entre si são o *Shén*, *Qì* e *Jīng*. (BARSTED, 2006).

As categorias: *Tai ji*, *WuXíng*, *Shén*, *Qí* e *Jīng* formam as bases da constituição do ser e a manutenção da saúde presente no *Huáng Dì*.

2.2 A NATUREZA ENERGÉTICA DO SER

2.2.1 Energias binárias *Yīn* e *Yáng*, os Cinco Elementos *Wuxíng* e suas relações com o corpo humano.

Em linhas gerais para o *Daoísmo* o universo é conectado e unitário e toda criação é formada pelo *Dào* que emana o *Qì* primordial e derivam duas forças antagônicas e complementares o *Yīn* que é pesado e desce e o *Yáng* que é leve e sobe, a partir dessa relação binária o universo é formado e dá origem a outras divisões, como as cinco fases. (OLDESTONE-MOORE, 2010).

Vejamos o exemplo do capítulo 1 do *Sù Wèn*:

Exemplo 1

Livro 1 *Sù Wèn* (Oliveira, 1987 [Veith, 1973])

O Imperador Amarelo disse: - O princípio do Yin e do Yang – os elementos masculino e feminino da Natureza – é o princípio básico de todo o Universo. É o princípio de tudo quanto existe na Criação. Efetua a transformação para a paternidade (NEI CHING, 1987 p. 25 [Oliveira, 1987 {Veith, 1973}]).

Livro 2 *Sù Wèn* (Cruz, 2013 [Lian-Sheng e Wu Qi, 1997])

Disse o imperador amarelo: O Yin corresponde à falta de movimento e sua energia simboliza a terra; o Yang são os caminhos da terra e do céu. ... então o Yin e o Yang são os princípios de todas as coisas. Na mútua vitória, ou queda do Yin ou do Yang, a situação será de variações inúmeras, portanto o Yin e o Yang são pais das variações. (WANG, 2015 p. 49 [Cruz, 2013 {Lian-Sheng e Wu Qi, 1997}]).

No exemplo 1 o termo “transformação para a paternidade” do livro 1, e “*Yīn e Yang* são pais das variações” do livro 2, mostra uma inclinação patriarcal das traduções. E o livro 1 ao substituir o termo “*Yīn Yáng*” por “transformação” limita o entendimento cosmológico que o ensinamento possui.

Nesse exemplo 1 o *Yīn Yáng* aparece como a fonte de todas as coisas, o pai e a mãe das mudanças *Huà* ou transformações *Biàn*. *Yīn* e *Yáng* podem ser entendidos como aspectos contraditórios e interdependentes compondo uma unidade numa interação dialética, existiriam em todas as coisas, através de transformações e processos tanto no macro como no microcosmo. Num processo que lida basicamente com a transformação essas categorias complementares são relativas e não pode ser vista como absolutas²³. O que é visto como *Yáng* em uma determinada face do processo pode ser visto como *Yīn* sobre outras óticas. Levando para as questões pertinentes a saúde o que é visto como uma síndrome que se encontra em uma face *Yáng*, pode transforma-se em uma síndrome *Yīn*, ou vice-versa. (BASTED, 2006)

O Imperador Amarelo cita a presença do movimento *Yīn Yáng* em vários aspectos da vida e suas relações com o corpo humano. Diferentes segmentos ou localizações específicos no corpo visível ou invisível são caracterizados como *Yīn Yáng* e agrupados em pares complementares como exemplo a cabeça é *Yáng* em relação ao baixo ventre, as mãos são *Yáng* em relação aos pés, o lado esquerdo é *Yáng* em relação ao direito. (BIZERRIL, 2007)

Yīn e *Tang* podem ser considerados o polo do grande princípio cósmico. O ideograma *Yáng* 陽 é composto pelo sinal da esquerda a montanha e a direita o sol, e a franja podendo ser considerado a vertente ensolarada da montanha. Já o *Yīn* 陰 é formado pelo sinal da montanha acompanhado pelo radical da sombra a sua direita seria a sombra da montanha. (DULCETTI JUNIOR E DULCETTI, 2001).

²³ Isso faz referencia a listas indicativas de objetos que seriam *Yin* ou *Yang*. Ou seja, mulher é *Yin*, homem *Yang* tem que ver de que ponto de vista isso está sendo determinados, aqui cabe uma infinidade de outros exemplos.

A representação gráfica da figura 13 o *Taiji*, indica que o *Yīn Yáng* constituem dois aspectos de uma unidade e não coisas opostas tratam de atributos dinâmicos e em mútua transformação, faz referência também a aspectos situacionais concretos. O *Taiji* representa uma série de emanção ou desdobramento que vão do *Dào* às dez mil coisas. Como ilustra o alforismo 42 do *Dào De Jīng*, Bizerril (2007, p. 141) *apud Laozi*: “O caminho gera o um/ o um gera o dois/ o dois gera o três/ o três gera os dez mil seres”. As duas polaridades *Yin/Yáng*, geram os oito trigramas descritos nos 64 hexagramas, segundo o clássico *Yi Jīng*, que são a base de todos os fenômenos do universo. (BIZERRIL, 2007)

O *Taiji* aparece pela primeira vez no *Yi Jīng*, foi atribuído ao Imperador Mítico *Fu Xi* trata-se de uma das obras literárias mais antiga da China. Na era *Shong* era representado como um grande círculo cortado ao meio pelo dragão, contendo dois círculos menores em oposição, o dragão simboliza transformação, transmutação do *Dào* manifestado pelo *Yīn* e *Yáng*. (DULCETTI JUNIOR E DULCETTI, 2001)

No diagrama o *Taiji* é representado por dois peixes que unem e dividem o *Yīn* e *Yáng*, caracteriza a polaridade em contínuo movimento, numa alternância gradual e harmoniosa. Do *Dào* eixo supremo deriva o *taiji*, supõe o *Yīn* e *Yáng* e gera o trinômio Céu (*Yáng*), Homem (*Yīn/Yáng*) e Terra (*Yīn*). É da interação do Céu com a Terra que surge a multiplicidade das coisas. (BASTED, 2006)



Figura 13 - *Taiji*

Fonte:
<https://cutthecrapcollective.noblogs.org/post/2012/12/11/taiji-sunday-evening/>

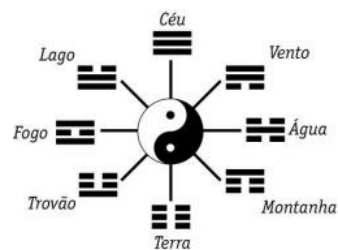


Figura 14 - Oito Trigramas

Fonte:
<https://carlafilizola.blogspot.com.br/2016/03/os-oito-trigramas-do-livro-das-mutacoes.html>

Outro conceito muito utilizado na Medicina Chinesa é o de Céu anterior e Céu posterior, expressão encontrada primeiramente no *Yi Jīng*, o Céu anterior designa o estado que precede o surgimento do universo manifesto, e o Céu posterior é o mundo das manifestações e

dos fenômenos referidos pelos *Daoísta* como as “Dez mil coisas”. No momento anterior a fecundação, temos o Céu Anterior representado pela potencialidade da vida. (BASTED, 2006)

A interação entre *Yīn* e *Yáng* produz os “Oito Trigramas” Cf. Figura 14, descritos no *Yi Jīng* e as “cinco energias” podem ser a mesma maneira de falar de um mesmo fenômeno, das forças primordiais da natureza. Os trigramas do Céu e do lago correspondem a energia do metal; da terra e da montanha à energia da Terra; os trigramas do vento e do trovão à energia da madeira; o fogo e a água correspondem respectivamente as energias do fogo e da água. Essas categorias formam grade classificatória dos órgãos e vísceras, das cinco cores, cinco sabores, cinco direções, cinco sentidos, emoções, constituintes do corpo humano, do tempo e espaço. (BIZERRIL, 2007)

A noção de dinamismo cíclico do *Yīn* e do *Yáng* manifestado no dia, no mês e nas estações do ano, origina os sistemas dos “cinco elementos”, “cinco movimentos” ou “cinco fases” sinônimos do termo chinês, *Wǔxíng*.

Importante ressaltar que Granet (1997) nos indica que as tabelas de correspondências dos cinco elementos retiradas do *Hong Fan* e de *Yue Ling* não concordam com todos os aspectos dos clássicos, *Nei Jīng* ou *Yi Jīng*, Granet (1997) até pressupõe de que escritas posteriores do *Hong Fan*²⁴ possam ter sofrido alterações.

Os cinco elementos (*Wǔxíng*) têm correspondência com as funções do corpo, com os órgãos (*Zang*) e vísceras (*Fu*), e os cinco elementos da natureza: a madeira, o fogo, terra, metal e água, segundo o *Huáng Dì*. O caractere que aparece no texto original do *Huáng Dì* 五 *Wǔ* que significa cinco e 行 *Xíng*, pode ser traduzido por movimento ou circulação. Nos exemplos 2 e 3 do *Sù Wèn* e *Líng Shū* os termos cinco elementos e cinco movimentos aparecem para designar o *WǔXíng* relacioná-los com órgãos, vísceras, cores e sabores.

Exemplo 2

Livro 2 *Líng Shū* (Cruz, 2013 [Lian-Sheng e Wu Qi, 1997])

Quando se fala a respeito do *Yīn* e do *Yáng* do corpo, deve-se estar de acordo com os cinco elementos. (WANG BING, 2013 p. 781 [Cruz, 2013 {Lian-Sheng e Wu Qi, 1997}]).

Livro 3 *Líng Shū* (Antony, 1995 [Ming Wong, 1987])

... diz-se também que o *Yīn* e o *Yáng* combinam-se com os 5 elementos, os 5 órgãos as 6 entranhas, as 4 estações e as 8 direções. (MING WONG, 1995 p. 491 [Antony, 1995 {Ming Wong, 1987}]).

Livro 4 *Líng Shū* (Oliveira, 2007 [Nghĩ; Dzung e Nguyen, 1994])

²⁴Para Granet (1997) se trata de uma literatura dos primórdios da literatura escrita da China.

O Yin e Yang (do homem) coordenam os Cinco Movimentos. Os cinco Zang (Órgãos) e os seis Fu (Vísceras) são constituídos de funções que respondem a esses Cinco Movimentos e ao Yin e Yang. (YAMAMURA, 2007 p. 839 [Oliveira, 2011 {Nghĩ; Dzung e Nguyen, 1994}]).

Exemplo 3

Livro 1 Sù Wèn (Oliveira, 1987 [Veith, 1973])

A erva e a vegetação dão origem às cinco cores; nada do que é visível pode exceder a variedade destas cinco cores. A erva e a vegetação também dão origem aos cinco sabores nada pode exceder a delícia destes sabores. (NEI CHING, 1987 p. 49 [Oliveira, 1987 {Veith, 1973}]).

Livro 2 Sù Wèn (Cruz, 2013 [Lian-Sheng e Wu Qi, 1997])

Há cinco cores nos vegetais, mas as variações das cinco cores são muito numerosas para ver; há cinco sabores nos vegetais, mas as variações das cinco cores são muito numerosas para ver; mas as combinações dos cinco sabores são demasiadas para que alguém as prove todas. (WANG BĪNG, 2013 p. 78 [Cruz, 2013 {Lian-Sheng e Wu Qi, 1997}]).

O termo *Wǔxíng* é traduzido nos trechos dos exemplos 2, como “cinco elementos” nos livros 2 e 3, e “cinco movimentos” no livro 4, como esse conceito é usado para os elementos, sabores e cores, como mostra o exemplo 3 nos fragmentos de texto dos livros 1 e 2. O termo “cinco movimentos” parece mais adequado para ser relacionado com: elementos, sabores, cores, estações do ano, órgãos e vísceras.

Para os *Daoístas* na era *Han* os *Wǔxíng* teriam um significado cosmológico específico reforçado pela autoridade lendária de sua origem sagrada, era visto em contínua transformação de natureza cíclica onde poderia ser percebidas mudanças e funções com qualidades identificáveis e classificáveis num sistema de correspondências sistemáticas. Essas formulações eram aplicadas diretamente na Medicina Chinesa, em todos os seus campos. As desarmonias eram explicadas e tratadas através da dinâmica dos cinco elementos, com seus ciclos de geração *Shēng* 生 e dominância *Ké* 剋 as qualidades dos movimentos e as correspondências associadas a cinco elementos *Mú* 木 (madeira), *Hou* 火 (fogo), *Tu* 土 (terra), *Jin* 金 (metal), *Shui* 水 (água), eram visualizadas operando no corpo humano e nas desarmonias. (BARSTED, 2006)

Estas correspondências sistêmicas abrangiam as mais variadas facetas do mundo material e imaterial. Como nas cores, no corpo físico e energético, nos climas, nos odores, nos sons vocais, entre outras. No campo das cores a madeira em várias matrizes era associadas a cor verde azulada; o fogo ao vermelho; a terra ao amarelo; o metal ao branco e a água ao preto. Em especial no campo corporal, os *Zang* 臟 ou órgãos correspondem: *Gan* 肝 (fígado)

ao elemento madeira; o *Xin* 心 (coração) ao elemento fogo; *Pi* 脾 (Baço-pâncreas)²⁵ a Terra; o *Fei* 肺 (pulmão) ao metal e o *Shén* 腎 (rins) ao elemento água. Ainda no campo corporal o *Fu* 腑 ou vísceras *Dan* 膽 vesícula biliar associada à madeira; *Xiao Cháng* 小腸 intestino delgado ao fogo; *Wei* 胃 estômago a terra; *Da Chang* 大腸 intestino grosso ao metal e *Pang Guang* 膀胱 bexiga associado ao elemento água. Essas e outras correspondências encontram-se na figura abaixo. Essas correspondências sistêmicas também associam a patologias humanas como veremos em capítulos posteriores. (BARSTED, 2006)

Tabela de algumas das principais correspondências dos 5 Elementos					
	Madeira	Fogo	Terra	Metal	Água
Estações	Primavera	Verão	###	Outono	Inverno
Direções	Leste	Sul	Centro	Oeste	Norte
Sabores	Azedo	Amargo	Doce	Picante	Salgado
Clima	Vento	Calor	Umidade	Secura	Frio
Sistema Yin	Fígado	Corção	Baço	Pulmão	Rim
Sistema Yang	Vesícula Biliar	Intestino Delgado	Estômago	Intestino Grosso	Bexiga
Órgãos dos Sentidos	Olhos	Língua	Boca	Nariz	Ouvido
Tecidos	Tendões	Vasos	Músculos	Pele	Oso
Emoções	Fúria	Alegria	Preocupação	Tristeza	Medo
Sons	Grito	Riso	Cantoria	Choro	Gemido

Figura 15- Tabela de correspondência dos cinco elementos

Fonte: <http://dicasdamtc.com.br/inter-relacionamentos-dos-5-elementos-continuacao/>

A noção do dinamismo cíclico das energias *Yīn Yáng* manifestados no dia, mês, ano originou o sistema dos cinco movimentos, que são os resultados das transmutações do *Yīn Yáng*. Os cinco movimentos são mutuamente gerados originando o conceito de ciclo de geração *Sheng* ou dominância *Ke* que simboliza o equilíbrio das manifestações das energias. A figura geométrica que representa os cinco elementos é o pentagrama cf. figura 14 (DULCETTI JUNIOR E DULCETTI, 2001)

²⁵ Na anatomofisiologia chinesa é considerado um Zang ou um órgão, não dois.

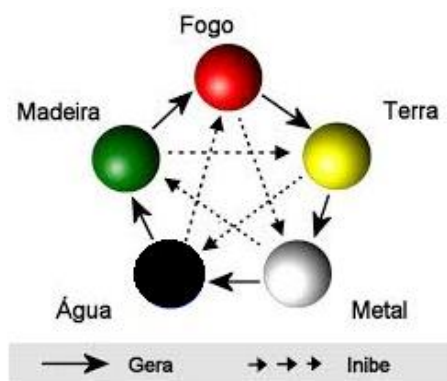


Figura 16 – Pentagrama

Fonte: <http://www.epochtimes.com.br/introducao-cinco-elementos/#.WNSMwvnyvIU>

O *Huáng Dì Nei Jīng Sú Wén* e *Líng Shū* apresenta a dinâmica dos cinco movimentos associados aos *Zang Fu*, as cores, aos elementos da natureza, num dinamismo cíclico que estabelece a harmonia do corpo e também se presta para a contribuição e restabelecimento da saúde.

Exemplo 4 (*Sù Wèn*)

Livro 1 *Sù Wèn* (Oliveira, 1987 [Veith, 1973])

A natureza tem quatro estações e cinco elementos (metal, madeira, água, fogo, e terra). A fim de proporcionarem uma longa vida, as quatro estações e os cinco elementos acumulam o poder e criação existente no frio, no calor, na secura excessiva, na umidade e no vento. (NEI CHING, 1987 p. 27 [Oliveira, 1987 {Veith, 1973}]).

Livro 2 *Sù Wèn* (Cruz, 2013 [Lian-Sheng e Wu Qi, 1997])

Na natureza há o lapso das quatro estações e as alterações dos cinco elementos produzem as cinco energias, isto é, frio, calor, secura, umidade e vento, e assim por diante, a fim de promover o nascimento, o crescimento, a colheita e o armazenamento de todas as coisas. (WANG BĪNG, 2013 p. 52 [Cruz, 2013 {Lian-Sheng e Wu Qi, 1997}]).

Exemplo 5

Livro 2 *Líng Shū* (Cruz, 2013 [Lian-Sheng e Wu Qi, 1997])

Disse Qìbo: o ciclo de criação e dominância dos cinco elementos tem um sequência regular... (WANG BĪNG, 2013 p. 656 [Cruz, 2013 {Lian-Sheng e Wu Qi, 1997}]).

Livro 3 *Líng Shū* (Antony, 1995 [Ming Wong, 1987])

Qì-bai responde: Os 5 elementos seguem uma determinada ordem. (MING WONG, 1995 p. 318 [Antony, 1995 {Ming Wong, 1987}]).

Livro 4 *Líng Shū* (Oliveira, 2007 [Nghĩ; Dzung e Nguyen, 1994])

“Os Cinco Movimentos” seguem uma ordem bem determinada. (YAMAMURA, 1995 p. 496 [Oliveira, 2011 {Nghĩ; Dzung e Nguyen, 1994}]).

Os Exemplos 4 e 5 do *Sù Wèn* e *Líng Shū* mostram a teoria dos cinco movimentos ordenando os ciclos das estações, os ciclos da natureza, as renovações, os fenômenos naturais. A noção de geração, também chamado de ciclo de gerações, envolve o processo de produzir, crescer e promover, assim a madeira gera o fogo e o fogo gera a terra, na sequência a terra gera o metal e o metal gera a água e a água gera a madeira. A madeira através da combustão, gerar o fogo, após a combustão da madeira, restam as cinzas, que são incorporadas à terra, ao longo dos anos, a terra, sob o efeito de grandes pressões, produz os metais. E dos metais e rochas brotam as fontes de água, a água dá vida aos vegetais e, gerando a Madeira, fecha o ciclo da natureza. A esse tipo de relacionamento que cada elemento gerado dá origem a outro elemento, os antigos denominavam relação mãe-filho, mãe é o elemento que gera o elemento em questão, no caso filho. Assim, a água é mãe da madeira, e a madeira é filha da água. Existe a ideia de inibição, também chamada de ciclo de dominância, a ordem dessa relação é que a madeira inibe a terra, pois a madeira cresce absorvendo os nutrientes da terra, e perfurando a terra, a terra inibe a água, impedindo que a água se espalhe, absorvendo ou delimitando, a água inibe o fogo, apaga o fogo, o fogo por sua vez inibe o metal que é derretido pelo fogo e o metal inibe a madeira, uma vez que tem a capacidade de cortá-la e as rochas e metais no solo podem impedir o crescimento da raiz das árvores. Pode haver também uma contra inibição onde o inibidor pode ser inibido, assim a água é inibidora do fogo, mas se esse for muito intenso e a água em pouca quantidade a água será inibida pelo fogo, para gerar é necessário que o elemento não se encontre em deficiência, para inibir é necessário que esteja numa boa condição energética, essa condição aplicasse também à fisiopatologia das doenças (WEN, 1985).

Nas sociedades tradicionais de composição holística, comunitária o corpo não é o objeto de uma cisão, o homem está misturado ao cosmo, à natureza, e a comunidade, o corpo representa o próprio sujeito e uma imagem de si, alimentada das mesmas matérias que compõe a natureza o cosmo sem distinção. Essa concepção impõe ao sujeito uma participação ativa na totalidade de vivente. (LE BRETON)

A Medicina Chinesa considera as relações do sujeito com o cosmo e com o universo que o circunda, porém também possui um complexo sistema anatomofisiológico que explica as estruturas e funcionamento do corpo humano como microcosmo e suas correlações diretas com o funcionamento do macrocosmo.

Além do *Yīn* e *Yáng* e dos *Wǔxíng* existem três categorias vistas pelo pensamento *Daoísta* e presentes no *Huáng Dì* que são inefáveis, interligadas e interdependentes, são elas o *Qì*, *Jīng* e o *Shén*. O *Qì* seria algo sutil, perceptível através do substrato presente sob múltiplas

formas na infinita complexidade da natureza e dos seres humanos. O *Jīng* é a base de toda manifestação difere do *Qì* embora seja visto como produto desse, pois o acúmulo do *Qì* pode ser transformado em *Jīng* para benefício da saúde do ser. E *Shén* seria um princípio a dar direção e consciência ao desenvolvimento. Essas concepções têm consequências práticas na manutenção da saúde. Segundo os *Daoístas* a ação conjunta do *Qì*, *Jīng* e *Shén* cria a realidade. (BARSTED, 2006)

A Medicina Chinesa denomina “três tesouros” *San Bao* as estruturas energéticas do organismo humano que seria a energia vital *Qì*, a Essência *Jīng* e a “Mente”²⁶ *Shén*. (DULCETTI JUNIOR E DULCETTI, 2001).

Ciente de que essas três categorias *Qì*, *Jīng* e *Shén* são interligadas e interdependentes iremos separá-las em tópicos, apenas para efeito didático.

2.2.2 Categoria *Qì*

As três categorias *Qì*, *Jīng* e *Shén* podem ser vistas de forma articulada, mas não pode existir uma sem a outra, essa concepção não considera a realidade divisível. O *Qì* é o dinamismo e o movimento da vida.

O *Qì* é à força da vida, a energias primordiais da origem do universo, como se fosse uma mistura de energias impalpáveis e invisível, que é o céu anterior, o estado perfeito das energias criativas do mundo primitivo, a energia primordial do *Dào*.

Através da transformação do *TaiJi* as energias começam a se manifestar no mundo visível, e através do potencial de mutação energética do *Yīn* e *Yáng*, a energia começa a adquirir forma mais condensada se transformando em matéria. O *Qì* equivale ao princípio vital, todas as coisas são um estado do *Qì* presente em tudo nos diversos modos e estados, trazendo consigo diversos significados, como expressão do *Qì* original. A energia vital apresenta o aspecto *Yáng* ou celeste e *Yīn* ou terrestre. O corpo humano é constituído de uma energia inicial, circulante no mundo, única em origem e múltiplas em suas manifestações. O *Qì* primordial, e unido se decompõe no *Qì* estrutura para formar líquidos, sabores, e no próprio *Jīng* adquirido e original. A Energia segundo esse conhecimento chinês se manifesta como energia hereditária *Yuan Qì* e energia adquirida que se divide em energia nutritiva ou *Yong Qì*, absorvida através de alimentos e da respiração, e a energia defensiva ou *Wei Qì*. (DULCETTI JUNIOR e DULCETTI, 2001)

²⁶ Não se refere a pensamento, nem cognição, nem ao estado Búdico não dual, seria bem mais a ideia de um “princípio ordenador”

Eyssalet (2003) cita um texto da dinastia *Ming* que considera o *Qì* como o que faz subir e descer o *Yīn* e *Yáng*, o que faz o sangue circular, permite os órgãos e vísceras conservar suas relações mútua de produção e nutrição.

Os termos que designam as variantes energéticas que compõem a anatomofisiologia da Medicina Chinesa estão presentes no *Huáng Dì* no texto original e nas traduções disponíveis em língua portuguesa. No texto original no livro 2 temos o caractere 陽 que designa *Yáng*, 氣 energia vital, e utiliza esses caracteres 營衛相隨 para se referir as energias *Yīng* e *Wei*, que seria a energia que adquirimos dos alimentos e da respiração, e a energia de defesa presente no nosso corpo.

Exemplo 1

Livro 2 *Líng Shū* (Cruz, 2013 [Lian-Sheng e Wu Qi, 1997])

Se o interior e o exterior da **energia Ying** e da **energia Wei** concordarem uns com os outros, a superfície e o interior do Yin e do Yang equivalem uns aos outros e não existe distúrbio na ascensão e descida das energias claras e das turvas, na função das vísceras e os canais e o clima das quatro estações estarão harmoniosos e o corpo humano estará à vontade e confortável. (WANG BĪNG, 2013 p. 656 [Cruz, 2013 {Lian-Sheng e Wu Qi, 1997}]).

Livro 3 *Líng Shū* (Antony, 1995 [Ming Wong, 1987])

Dispõem cada uma de **Qì** (períodos solares) diferentes. A circulação **do Ying (nutritivo) e o Wei (defensivo)** as seguem. O Yin e o Yang estando equilibrado, o puro e o perturbado não mais se opõem. Trata-se do tratamento que lhes é conforme. (MING WONG, 1995 p. 318 [Antony, 1995 {Ming Wong, 1987}]).

Livro 4 *Líng Shū* (Oliveira, 2007 [Nghĩ; Dzung e Nguyen, 1994])

Cada uma destas estações do ano dispõe de um **Qì** diferente (clima diferente). **O Yong Qì (ou Ying, energia Nutritiva) e o Wei Qì (Energia Defensiva)** as seguem; o YinYang estão em harmonia; o puro e o impuro não se misturam.... Desse modo, estão em conformidade com os Cinco Movimentos e as quatro estações do ano. (YAMAMURA, 2007 p. 496 [Oliveira, 2011 {Nghĩ; Dzung e Nguyen, 1994}]).

Os termos *Qì* que designa energia primordial, aparecem no exemplo 1 nos livros 3 e 4, no livro 1 esse termo não aparece, trazendo apenas os termos energia *Yīng* e energia *Wei* que equivalem a energias derivadas da energia *Qì* e próprias do componente energético humano, porém o termo *Qì* tem um conceito bem mais amplo, está no dinamismo de todos os seres e designa todo o dinamismo energético que ocorre no corpo. Os livro 3 e 4 além do termo *Qì* apresenta termos correspondentes aos derivados do *Qì* como *Yong Qì* ou energia nutritiva e *Wei Qì* ou energia defensiva o que contribui para não fragmentar esse conhecimento.

2.2.3 Categoria *Jīng*

A outra categoria que forma com o *Shén* e o *Qì* os três tesouros é *Jīng*. Para a Medicina Chinesa toda manifestação extraí sua origem em *Jīng* ou princípio vital, que pode ser traduzido também por essência ou quintessência. A partir do *Jīng* surge todas as manifestações tangíveis, energias, substância, seres, está na origem da existência. Subjacente a todo movimento e a toda forma, a tudo que se exprime e se propaga ou a tudo que se retém e se conserva, como mostra o exemplo 1. Embora seja em si mesmo sem qualidade específica, sem energia, nem forma é a origem das qualidades, a preservação das energias e o apoio das formas. Agora quando entra em composição com o *Qì* se transforma em *Jīng Qì* o sopro que mobiliza as energias vitais essenciais. O *Jīng* pode determinar um produto terminal da energia *Qì*. (EYSSALET, 2003)

Exemplo 1

Livro 1 *Sù Wèn* (Oliveira, 1987 [Veith, 1973])

Ch'i Po disse:- O Yin acumula essência e prepara-a para ser usada. O Yang atua como protetor contra perigos exteriores e deve, portanto, ser forte. (NEI CHING, 1987 p. 18 [Oliveira, 1987 {Veith, 1973}]).

Livro 2 *Sù Wèn* (Cruz, 2013 [Lian-Sheng e Wu Qi, 1997])

Disse Qibo: O Yin serve para armazenar a essência da vida e a energia vital espreita de dentro, e o *Yáng* serve para defender a periferia do corpo e se mantém guarda do lado de fora. (WANG BǐNG, 2013 p. 40 [Cruz, 2013 {Lian-Sheng e Wu Qi, 1997}]).

O *Jīng* é traduzido nesses dois trechos do *Sù Wèn* como essência, enquanto princípio vital além de ser uma condição previa e necessária ao surgimento do corpo vivo é também sua base, sem a qual nenhum corpo pode estruturar-se e nenhuma forma permanece viva. Em suma o *Jīng* é um princípio indispensável na origem, na estruturação de base e na manutenção das formas vivas, é indispensável ao estabelecimento e à manutenção concreta da vida, do corpo individual, dos líquidos, reservas vitais, elabora as formas por meio da água e dos sabores, apesar de não ser em se substância, nem forma. O *Jīng* pertence ao Céu, ao princípio criador, embora seja necessária a toda elaboração concreta, faz parte do domínio do sutil. Ele possui (como mostra o exemplo 1 e 2) o nível fisiológico, cosmológico e metafísico. (EYSSALET, 2003)

Jīng existe em relação com a origem e a qualidade dos seres, ou seja, produção genética (como mostra o exemplo 2, disponível apenas no livro 2), reservas de vitalidade nos cinco órgãos em especial nos rins, nos sabores de líquidos, na vitalidade do ser, é agente da

vida concreta e aliado da transformação espiritual e do refinamento do ser. (EYSSALET, 2003)

Exemplo 2

Livro 2 *Sù Wèn* (Cruz, 2013 [Lian-Sheng e Wu Qi, 1997])

Disse Qìbo: Quando os sexos *Yīn* e *Yáng* se aproximam um do outro, eles se combinam e formam um novo corpo; a substância que produz o corpo existe antes do corpo e se chama essência vital (WANG, 2013 p. 649 [Cruz, 2013 {Lian-Sheng e Wu Qi, 1997}]).

A energia essencial é a junção do *Jīng* e do *Qì* também conhecida como quintessência. O *Jīng* inato proveniente do Céu anterior fornece o modelo para a formação do organismo após a concepção. O *Jīng* adquirido ou da nutrição, provem do Céu anterior. Da união do inato e do adquirido promove as operações energéticas no corpo. O *Jīng* permite a manutenção constitucional dos órgãos, a regeneração e o trabalho fisiológico das energias. O que pode explicar a eficiência dos exercícios respiratórios e da própria respiração é que as energias celestes (*Yáng*) absorvidas através da respiração originam a energia essencial o *Jīng* *Qì* adquirido. O *Jīng* *Qì* mescla com a energia ancestral e produz *Yong* *Qì* (energia nutritiva) e *Wei* *Qì* (energias da defesa). (DULCETTI JUNIOR E DULCETTI, 2001)

Outro aspecto fundamental do ensinamento da Medicina Chinesa presente no *Huáng Dì* diz respeito à descrição da anatomia energética do corpo humano. Cada tradução apresenta uma nomenclatura diferente para os meridianos (*Mai*) de “acupuntura”: “canal”, “Vasos” e “pontos”. Explicando esses meridianos vemos que as energias, são transportadas por todo o corpo através de trajetos energéticos que os chineses chamam de *Jīng*. Soulié²⁷ ao traduzir esse termo chinês, trouxe para nós o termo meridiano por analogia às linhas dos meridianos da terra, já que consiste em estruturas canaliculares distribuídas e ordenadas que interligam as estruturas do corpo, através de redes energéticas ligando o exterior e o interior do corpo conduzindo energia vital (DULCETTI JUNIOR e DULCETTI, 2001).

Na interdependência das categorias o *Shén* dirigindo ao *Qì* sobre o *Jīng* gera a forma corporal e o *Jīng* pode se transformar em *Qì* e nutrem o *Shén* e finalmente o *Qì* capta o *Jīng* adquirido e se liga ao *Jīng* inato e assim nutre o *Shén*. Assim a expressão da vida processa-se pela interação dos três tesouros resultando pela manifestação da vida do ser.

²⁷ Sinólogo francês difusor do ensino e da prática da acupuntura no Ocidente, no início do séc. XX, foi cônsul da França na China, morou na China por 20 anos.

2.2.4 A categoria *Shén*

Shén é uma categoria chinesa constituinte da cosmologia *Daoísta*. Tem um significado complexo, em especial para ser traduzido em conceitos ocidentais, e logo de início apontamos para a limitação de considerá-lo como mente ou espírito. Como já vimos está ligada aos outros conceitos como *Jīng* e *Qì*, que forma os três tesouros.

Na complementaridade o *Shén* entra como um conceito de aspecto *Yáng* e relação com o elemento fogo. Nas polaridades que se complementam temos o termo *Jīng* ou princípio vital que tem relação estreita e complementar com o termo *Shén*, o *Jīng* é associado ao elemento água, portanto a polaridade *Yīn* do composto *Jīng Shén*. Sendo a relação desses dois conceitos estreita e profunda, visto que o próprio *Shén* é gerado por *Jīng* que levado pelos Sopros transformados se põe a serviço de *Shén*. (EYSSALET, 2003 p. 163 e 380)

O ideograma 神 representa o *Shén*. Eyssalet, (2003 p. 164 et. seq.) explica que distinguiremos no alto, nível do Céu ou nível dos princípios, dois traços horizontais, que também pode indicar ritmo ou alternância à maneira *Yīn Yáng*. Os três traços em vertical sugerindo os três luminares, mostram que o plano celeste é perceptível apenas de modo indireto do nível terrestre por intermédio da luz visível e das estrelas ou planetas que delimitam o tempo. Sendo uma alternância entre o impulso criador das leis celestes e seu poder de realização concreta nas formas sutis.

São diversas as óticas de leituras que se pode fazer dos seus caracteres, dependendo do sentido que lhes são empregados: filosófico, religioso, arte de cura, arte marcial e assim por diante.

Se observarmos a reunião dos dois caracteres de *Shén*, encontramos a instância (ou as instâncias) criadora que concebe o ser, o indivíduo a partir das forças celestes dirigidas para a terra (princípios criadores) e terrestres (substratos, nutrientes) voltados para o céu, isto é, a conjugação cósmica do pai e da mãe, do inato celeste e da aquisição terrestre, dos princípios sutis e das formas concretas, o diálogo se fazendo segundo um eixo vertical centrado no homem. É comum a ideia de centralização de uma consciência personificada, na qual as energias são orquestradas e espontaneamente ativas entre Céu e Terra. A noção de escuta e de ordenação, deixar agir por se mesmo, não deixar entravar na ação universal que se exprime na natureza de *Shén*. (EYSSALET, 2003).

Essa ideia de não impedir o fluxo, tem característica *Daoísta*, seria seguir o fluxo do *Dào*. Pois para Barsted, (2003 p. 45) o *Shén* “seria a própria manifestação do *Dào*, uma espécie de princípio, a dar direção e consciência ao desenvolvimento.”.

Numa perspectiva bem mais prática da ação do *Shén*, Eyssalet (2003) exemplifica que o corpo em seus mecanismos funciona de modo independente de nossa intervenção, o coração bate involuntariamente, assim como acontece com nosso processo digestivo.

Na integração com o Universo o poder de relação que gera e orchestra todas as energias, todos os níveis da experiência de um indivíduo, associados a uma determinada qualidade do mundo visto por ele, impresso em sua pessoa e constantemente modificável em função de seu grau de abertura, chama-se *Shén*. Esta força configuradora individual e universal, ao mesmo tempo causa e consequência da aproximação e da união entre o homem e a mulher, o pai e a mãe, se enreda concretamente à concepção para desprende-se na morte do ser. Embora seja razoavelmente traduzido por espírito, o espírito em questão, longe de ser oposto ao corpo, é a sua força geradora pela orquestração das energias transmissoras de vitalidade, da luz, da água e dos cinco sabores. (EYSSALET, 2003)

O livro 1 do *Huáng Dì* apresenta o termo *Shén*:

Exemplo 1

Livro 1 *Sù Wèn* (Oliveira, 1987 [Veith, 1973])

O Imperador exclamou: No entanto, distingue e descreve o corpo e o espírito. Que significa *Hsing*, o corpo, e que significa *Shén*, o espírito? Desejo que explique tudo. Ch’i Po respondeu: Permita que discuta *Shén*, o espírito. O que é o espírito? O espírito não pode ser escutado com o ouvido. O olho deve ser brilhante de percepção e o coração deve ser aberto e atento para que o espírito se revele subitamente através da própria consciência de cada um. Não se pode exprimir pela boca; só o coração sabe exprimir tudo quanto pode ser observado. Se se presta muita atenção, pode-se ficar a saber subitamente, mas também se pode perder de repente este saber. Mas *Shén*, o espírito, torna-se claro para o homem como se o vento tivesse varrido as nuvens. Por isso se fala dele como do espírito. (NEI CHING, 1987 p. 141 [Oliveira, 1987 {Veith, 1973}]).

Livro 2 *Sù Wèn* (Cruz, 2013 [Lian-Sheng e Wu Qi, 1997])

Imperador Amarelo disse: ... Mencionastes muitas vezes o físico e o espírito, mas o que são físico e espírito? Espero que possas me contar em detalhes
O Imperador Amarelo perguntou: “O que é espírito? Disse Qìbo: Vou contar-vos acerca disso. Um médico de alto nível pode concentrar sua mente no tratamento, ele não pode ouvir nenhum ruído perturbador, não pode ver coisas irrelevantes, tem a mente aberta e é capaz de compreender com clareza a essência da doença, que dificilmente se pode exprimir com palavras. Quando algo é examinado por muitas pessoas, mas só uma delas pode compreender com clareza, então este algo que estava na obscuridade até então, se torna claro como dia, assim como as nuvens que são levadas embora pelo vento; isto é o assim chamado espírito. (WANG, 2013 p. 158 [Cruz, 2013 {Lian-Sheng e Wu Qi, 1997}]).

No exemplo 1 a palavra *Shén* aparece no livro 1 associada a palavra espírito, Eyassalet (2003) chama a atenção que essa é uma tradução razoável e que não devemos entendê-la como oposição ao corpo, pois na Medicina Chinesa Antiga a categoria *Shén* é utilizada também explicar os vários processos de funcionamento do corpo, o termo espírito como já explicado no capítulo 1 desse trabalho tem uma etimologia bem distinta do que poderíamos conceber como *Dào* ou *Shén*. O livro 2 aparece o termo espírito, e o termo como tradução do texto original que apresenta o caractere 神 (*Shen*).

Exemplo 2

Livro 2 *Líng Shū* (Cruz, 2013 [Lian-Sheng e Wu Qi, 1997])

Disse Leigong: Eu já conhecia todos esses princípios, mas não sei como fazer uma súpula deles todos. Disse o Imperador Amarelo: “ Aquilo que se denomina “maneira fixa de picar” é como se amarrar a boca de uma sacola; quando esta estiver cheia e não estiver amarrada, as coisas que estão dentro irão cair, e como as coisas sumiram, o efeito curativo não irá aparecer junto com o tratamento da puntura. (WANG, 2013 p. 701 [Cruz, 2013 {Lian-Sheng e Wu Qi, 1997}]).

Livro 3 *Líng Shū* (Antony, 1995 [Ming Wong, 1987])

Lei Gong diz: Como um modesto discípulo, já tomei conhecimento de todas essas teorias. Mas ainda não aprendi as ligações entre elas. O Imperador Amarelo responde: As prescrições estão ligadas entre si. São comparadas ao fecho que veda a bolsa. A bolsa cheia que não está fechada, espalha-se para fora. As prescrições desprovidas de liames parecem misteriosas. (WONG, 1995 p. 382 [Antony, 1995 {Ming Wong, 1987}]).

Livro 4 *Líng Shū* (Oliveira, 2007 [Nghĩ; Dzung e Nguyen, 1994])

Leigong: Depois de muito tempo, compreendi estes ensinamentos; mas não sei ainda como fazer a síntese. Huangdi: A síntese é semelhante ao agrupamento de objetos num mesmo saco. Se o saco estiver cheio, não poderá ser fechado e os objetos terão de ser jogados fora... Do mesmo modo, os ensinamentos conhecidos sem a síntese, o *Shén* (Mental) mostra-se misterioso. (YAMAMURA, 2007 p. 623 [Oliveira, 2011 {Nghĩ; Dzung e Nguyen, 1994}]).

Nesse exemplo 2 do livro 4 do *Líng Shū* a palavra *Shén* vem associada ao termo “Mente”. Nas traduções para línguas ocidentais a categoria *Shén* é comumente traduzida como “mente” e “espírito”. Além do chinês não fazer as divisões espírito, corpo, mente como fazemos, nossos termos parecem não serem capazes de expressar aspectos que a categoria *Shén* assume para designar a constituição do ser. No exemplo 2 o termo *Shén* não aparece nos livros 2 e 3, porém o caractere 神 *shén* aparece no original em chinês nesse parágrafo.

No Exemplo 3, no mesmo livro 4 do *Líng Shū*, no capítulos 2, a palavra *Shén* vem como sinônimo do órgão rins. No texto original nesse parágrafo aparece o caractere 腎 *Shèn* que significa Rim. Ambas tem a mesma pronúncia, então são transliteradas com os mesmos

fonemas, e muitas vezes são confundidos como se Rins 肾 e a categoria *Shen* 神 tivesse necessariamente o mesmo significado, mesmo que seja comum considerar que o órgão rins aloja o *Shen* 神, esse então *Shén* possui o conceito bem mais amplo e não se restringe apenas ao órgão rins.

Podemos também observar que o termo transliterado *Yongquan*, que se refere ao primeiro ponto do meridiano dos rins, aparece em chinês nos livros 1, 2 e 3 e também o caracter correspondente 涌泉 (*Yongquan*) aparecendo no texto original chinês, não é comum encontrarmos esse padrão de transliteração nas traduções.

Exemplo 3

Livro 2 *Líng Shū* (Cruz, 2013 [Lian-Sheng e Wu Qi, 1997])

O canal energético do Canal do Rim, provém do ponto *Yongquan* (R 1); o ponto *Yongquan* está no centro da sola do pé, e é chamado Ting Madeira;... (WANG, 2013 p. 511 [Cruz, 2013 {Lian-Sheng e Wu Qi, 1997}]).

Livro 3 *Líng Shū* (Antony, 1995 [Ming Wong, 1987])

A energia do rim sai pelo ponto *Yong-quan* (fonte jorrante), n 1 dos Rins. O *Yong-quan* está no “centro” do pé (na cavidade da sola do pé, na união do terço anterior e do terço médio). (WONG, 1996 p. 57 [Antony, 1995 {Ming Wong, 1987}]).

Livro 4 *Líng Shū* (Oliveira, 2007 [Nghĩ; Dzung e Nguyen, 1994])

Meridiano do *Shén* (Rins) começa no ponto *Yongquan* (R- 1), que responde ao Movimento *Jīng*-Madeira, situado numa cavidade da região plantar do pé (YAMAMURA, 2007 p. 48 [Oliveira, 2011 {Nghĩ; Dzung e Nguyen, 1994}]).

Para algumas teorias a categoria *Shén* é o princípio criador que rege não apenas a pessoa sob todos seus aspectos e em particular o corpo, mas também o conjunto de qualidades relacionais que essa pessoa de fato passa a ter com o mundo e o universo. Representa um poder de relação, um certo modo de estar no mundo específico para cada indivíduo, global, único e centrado. Para cada *Shén* existe uma estrutura interna totalmente solidária à sua história, à aproximação dos pais, mais só adquire existência efetiva no momento da concepção. Essa união resume a natureza íntima do *Shén* em poder de relação, uma concepção permanente da pessoa em diálogo com seu ambiente, desde a formação do óvulo até a morte. Existe relação com saúde e desejo dos pais e energias ancestrais inatas e adquiridas do ambiente pela mãe, inclusive na hora do parto. (EYSSALET, 2003 p. 43 e 44)

Shén é, portanto, associado à concepção, à organização inata e adquirida no meio do desenvolvimento, à própria transformação de um ser particular, ele é ao mesmo tempo o aspecto mais sutil daquilo que anima, colore a consciência individual e determina todos os níveis de surgimento desse indivíduo, até os mais concretos. *Shén* é a criação permanente do

indivíduo que a cada instante renovada e adquirida, geradora de movimentos, das energias e substratos que produzem, sustentam e transformam o corpo físico, emocional e espiritual do indivíduo, organiza o crescimento, elaboração transformação no ser humano. O *Shén* é a organização interior do *Dào*. (EYSSALET, 2003)

As definições e conceituações de termos não são algo usual na China Antiga, as palavras são carregadas de sentido, no contexto que estão sendo empregadas. Muitos significados não estão à mercê da lógica, nem do intelecto, estão muito mais ligados a um ato sinestésico e prático. Os clássicos chineses como *Yī Jīng*, *Dào Dè Jīng*, *Huáng Dì* podem ser compreendidos muitas vezes como verdadeiros “manuais” de práticas de Si, não transmitem conceitos, mas ensinamentos que estão numa esfera filosófica e prática. Escrever sobre categorias chinesas, não nos remete a delimitá-la em um conceito, mais sim, entendê-la num sentido do abstrato, intuitivo e prático.

Para Dulcetti Junior e Dulcetti (2001 p. 91) “O *Shén* representa o nível Céu, que contém o mental do homem e permite a este ter a sua própria consciência e a consciência de sua ligação com o *Dào*.” Na Terra no nível das realizações concretas ele é a metamorfose, a redistribuição das formas do mundo por intermédio dos cinco sabores, para Eyssalet (2003) no clássico *Huáng Dì Shén* é concebido como um princípio metafísico insondável, organizador do psiquismo, das emoções, um princípio organizador na nossa transformação espiritual e da dinâmica de nossa forma corporal, através de nossos cinco órgãos *Zang* que nutrem os Cinco Sabores e que tornam tangíveis toda a manifestação. Como mostram os exemplos 4 e 5.

Exemplo 4

Livro 1 *Sù Wèn* (Oliveira, 1987 [Veith, 1973])

As cinco vísceras ocultam e armazenam o seguinte: o coração armazena e abriga o espírito divino; os pulmões abrigam os espíritos animais; o fígado abriga a alma e as faculdades espirituais; o baço abriga ideias e opiniões, e os rins abrigam força de vontade e ambição. Isto explica o que é armazenado e abrigado nas cinco vísceras. (NEI CHING, 1987 p. 131 [Oliveira, 1987 {Veith, 1973}]).

Livro2 *Sù Wèn* (Cruz, 2013 [Lian-Sheng e Wu Qi, 1997])

Estes são os diversos armazenamentos dos cinco órgãos sólidos: o coração armazena a mente; o pulmão armazena a alma inferior; o fígado armazena o espírito; o baço armazena a vontade e o rim armazena a essência. Estes são os armazenamentos dos cinco órgãos sólidos. (WANG, 2013 p. 147 [Cruz, 2013 {Lian-Sheng e Wu Qi, 1997}]).

Exemplo 5

Livro 2 *Líng Shū* (Cruz, 2013 [Lian-Sheng e Wu Qi, 1997])

O terror excessivo e a ponderação irão ferir o espírito; quando o espírito está ferido, a pessoa não sabe mais controlar a si própria;... Quando a melancolia extrema não puder ser removida, as ideias ficarão prejudicadas; quando forem lesadas, o paciente ficará deprimido, inquieto e relutante em erguer os membros devido à fraqueza; ... Quando a melancolia excessiva afeta os órgãos internos, isso irá ferir a alma; quando a alma é ferida, ocorre a síndrome da alienação; ... A alegria excessiva irá ferir o espírito inferior; quando este for ferido, ocorrerão manias; ... Quando a fúria é irrestrita, irá ferir a vontade que pode causar o esquecimento de tudo aquilo que foi dito; ... (WANG, 2013 p, 2013 [Cruz, 2013 {Lian-Sheng e Wu Qi, 1997}]).

Livro 3 *Líng Shū* (Antony, 1995 [Ming Wong, 1987])

O coração (encerra o espírito *Shén*). As palpitações devidas ao medo e suscitadas pelas preocupações lesam o *Shén* (mente).... O baço (encerra o *yi* (intecção)). As preocupações não reguladas perturbam o *yi* (intencção)... O fígado encerra “alma espiritual” A aflição e os desgostos afetam o interno e lesam o *hun* (“alma espiritual”)... os pulmões encerram o *Po* (alma sensível). A alegria excessiva lesa o *Po*. O *Po* perturbado suscita acessos maníacos.... Os rins encerram o *Zhi* (vontade). A raiva, excessiva e incontrolada, afeta a vontade. O *zhi* (vontade) perturbado suscita perda da alegria e da memória. (WONG, 1995 p. 119 [Antony, 1995 {Ming Wong, 1987}])

Livro 4 *Líng Shū* (Oliveira, 2007 [Nghĩ; Dzung e Nguyen, 1994])

O medo, a reflexão e a preocupação ferem o *Shén* (Mental); este, ferido, desencadeia o enlouquecimento e a perda da noção do Si (Meditação, reflexão); ... A tristeza e o pesar não liberados agem sobre o *Pi* (Baço/Pâncreas) e ferem o *Yi* (Pensar). Este, ao ficar perturbado, desencadeia distúrbios emocionais, ... A tristeza e as lamentações agem sobre o *Gan* (Fígado) e perturbam o *Hun* (Alma Vegetativa). O *Hun* ferido ocasiona amnésia e perda do *Jing* (Quintessência).... O Excesso de alegria influencia o *Fei* (Pulmão) e fere o *Po* (Alma Sensitiva). Estando ferido, este gera o *Kuang* (loucura *Yáng*) ... o *Yi* (Pensar) desaparece e a pele torna-se ressecada e descamativa. ...O Excesso de cólera influencia o *Shén* (Rins) e fere o *Zhi* (Vontade) O *Zhi* ferido ocasiona o esquecimento... (YAMAMURA, 2007 p. 160 [Oliveira, 2011 {Nghĩ; Dzung e Nguyen, 1994}])

Como mostra o exemplo 5, o *Shén* coordena, regula e centraliza as outras funções psíquicas: *Hun* (imaginação criativa); *Po* (instinto de preservação da vida e a inteligência celular); *Yi* (memória, a ideação, a cognição) e *Zhi* (A vontade, a força da alma). As cinco emoções associadas à manifestação do *Shén* são: Cólera, alegria, reflexão, tristeza e medo. (DULCETTI JUNIOR E DULCETTI, 2001).

Shi (2007 p. 160) comenta sobre o parágrafo 8 do *Líng Shū*:

“O Si (Meditação, reflexão), Lu (Preocupação, obsessão), *Zhi* (Vontade) e *Yi* (Pensar) são controlados diretamente pelo (*Shén*) Metal.” então atividades como reflexão, preocupação, tristeza, alegria, cólera, ansiedade, medo e pavor ferem o *Shén* (Mental).

O *Hun*, *Po*, *Yī* e *Zhi* são os quatro aspectos do *Shén* que se manifestam nos órgãos internos. Tem relações estreita com os termos *Jīng* e *Qì*, e juntos formam os Três tesouros, fases de uma mesma realidade que engloba toda a energética humana.

O Termo *Ling* também ligado a *Shén*, segundo Madel Luz (2007), representa uma espécie de *upgrade* da existência humana, manifestado segundo as intenções de *Shén*, com possibilidade de interferência no universo externo, como se ao longo da existência a qualidade de *Shén* pudesse ser renovada e nós pudéssemos atuar na nossa existência a partir da nossa vivência de mundo.

A categoria *Shén* pode contribuir para o entendimento da transcendência de si, presente no *Huáng Dì*. O clássico que fala da manutenção da saúde apresenta uma mensagem de transcendência, em que a saúde aparece como consequência e não um fim, no processo de desenvolvimento de transcendente do ser.

Vimos que a constituição do ser no *Huáng Dì* e as relações que esse ser tem com o mundo, possuem uma interligação com leis cósmicas utilizadas em especial pelo *Daoísmo* para explicar como eles concebem a realidade. Essas leis estão em ligação direta com o ser humano e regem inclusive seus constituintes internos, ou seja, o ser humano não é formado apenas por um amontoado de células formadas por substâncias físico-químicas, mas também por agentes internos invisíveis aos olhos humanos, que possui inteligência, forma vital e criativa, e é governada pelas mesmas leis que governam o cosmo, estando em estreita ligação com esse. Os constituintes do ser humano são em especial as energias *Qì*, *Shén* e *Jīng*. Que são governadas pelos princípios do *Dao*, *Yīn Yáng* e *WǔXíng*.

O Capítulo 3 irá tratar em linha geral das perspectivas de cura e transcendência, através dos conceitos de “cuidado e si” e a “cuidado do outro”. Para esse entendimento iremos abordar temas como: a saúde, ”Cuidado de Si” e transcendência; anatomofisiologia do ser; diagnóstico e tratamento no *Huáng Dì*.

CAPÍTULO 3

3 - PRÁTICAS DE SI E CUIDADO DO OUTRO

Michel Foucault, em seu livro “A hermenêutica do sujeito” (1982), tenta analisar como se deu historicamente as relações entre “sujeito” e “verdade” e para isso ele toma como ponto de partida a noção de “Cuidado de Si Mesmo” que seria uma possível tradução para o termo grego *epiméleia heautoú*.

A questão do sujeito, do autoconhecimento do sujeito, para Foucault (1982) desde muito tempo foi originalmente colocada na fórmula e no preceito fundantes da relação entre “sujeito” e “verdade”, relacionada à famosa prescrição délfica do *gnôthi seautón*, ou seja, o “conhece-te a ti mesmo”. A questão inovadora do filósofo francês foi constatar que de acordo com os principais textos gregos da antiguidade o *gnôthi seautón* estaria na verdade subordinado relativamente a outro preceito: o do “Cuidado de Si”. O *gnôthi seautón* seria, portanto uma das formas e consequências, da aplicação direta, precisa e particular, da regra geral da *epiméleia heautou* (cuidado de si mesmo): “é preciso que te ocupes contigo mesmo, que não te esqueças de ti mesmo, que tenhas cuidados contigo mesmo”. E neste âmbito, como que no limite deste cuidado, que aparece e se formula a regra “conhece-te a ti mesmo”. Foucault (1982 p. 7).

Desde a figura de Sócrates interpelando os jovens para lhes dizer que se ocupem consigo mesmos, até o ascetismo cristão que dá outro rumo ao “Cuidado de Si”, marcando sua queda, vemos uma longa história da noção de “cuidado de si mesmo” para os antigos, segundo Foucault (1982), a *epiméleia heautou* poderia ser definida como uma atitude para consigo, designaria atenção a ações exercidas de si para consigo, pelas quais nos assumimos, nos modificamos, nos purificamos, nos transformamos e nos transfiguramos, através de práticas que são, na sua maioria, exercícios constituídos por técnicas como são as de: meditação; memorização do passado; exame de consciência; verificação das representações, na medida em que elas se apresentam ao espírito.

O *Daoísmo*, principal linha filosófica que influência os fundamentos do *Huáng Dì*, parece apresentar relações plausíveis com essa noção de “Cuidado de Si” detectada por Foucault nos clássicos greco-romanos, na medida em que também estimula ações que modificam, purificam, transformam os sujeitos, igualmente se valendo de técnicas meditativas, corporais e respiratórias.

No entanto é importante ressaltar que o processo do “cuidado de si” tem suas peculiaridades de acordo com cada cultura, como exemplo da meditação, Foucault a apresenta como uma prática que seria não apenas racional, mas ao mesmo tempo não à desvincula do pensamento, já a tradição *Daoísta* considera o estado meditativo de atingir o Vazio, onde o pensamento não atua na consciência nesse estado.

No clássico *Daoísta Zhuangzi*, para entrar na corrente do Dào abandona-se a resolução de aprender, indo de encontro com o projeto confuciano, e enfatiza o saber-fazer, seria a intuição falando mais alto que a razão, seria a sabedoria adquirida não pelo intelecto mais por todo o ser. (CHENG, 2008)

É importante destacar que o ser do sujeito que acessa a verdade, que pode se iluminar, não irá fazer esse trajeto pelas condições de conhecimento ou pela pura racionalidade, ou seja, puramente pela noção do gnôthi seautón (o “conhece-te a ti mesmo”), mas por aquilo que ele acessa através da sua existência concreta. Para Foucault (1982 p. 21) a *epiméleia heautoú* (cuidado de si) “designa precisamente o conjunto das condições de espiritualidade, o conjunto das transformações de si que constituem a condição necessária para que se possa ter acesso à verdade.”.

Para a espiritualidade tal qual conceitualizada por Foucault, a verdade é o que ilumina o sujeito, dá beatitude, tranquilidade de alma. No acesso à verdade há alguma coisa que completa o próprio sujeito, seu ser de sujeito e o transfigura. Assim um ato de conhecimento, em si mesmo e por si mesmo, jamais conseguiria dar acesso à verdade se não fosse acompanhado, por certa transformação do sujeito, não no caminho indefinido do conhecimento. Assim Foucault entende por "espiritualidade" o conjunto de buscas, práticas e experiências tais como as purificações, ascetes, renúncias, as conversões do olhar, as modificações de existência, etc., que constituem, não para o conhecimento, mas para o sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade. (FOUCAULT, 1982)

Esse conceito de espiritualidade parece ser bastante pertinente para pensarmos aspectos do *Daoísmo* já que em muitas de suas características também se aproxima do “Cuidado de Si”, onde através do caminho espiritual se acessa a verdade.

O sábio se define não pelo acúmulo de conhecimento, mas pela maestria com que domina as técnicas meditativas e as transmite e pela profundidade transformadora decorrente de sua prática, a qual faz o mundo ordenado pelo intelecto discriminatório revelar-se como ilusório e por sua unidade com a prática que passa a fazer parte do seu ser. Em razão do *ethos* experiencial dos estilos meditativos, práticas e compreensão se superpõem, de modo que

sabedoria é mais uma expressão existencial as experiências contemplativas do que um conhecimento formal (BIZERRIL, 2007).

Bizerril (2007) reconhece que as tradições de meditação dispõem de mecanismos comunicativos sofisticados de natureza não verbal, que dependem de alterações da cognição e da percepção, cuja gramática e eficácia são apreendidas com a prática.²⁸ No aforismo 81 do *Dào De Jing* está escrito: “Quem sabe não é abrangente, Quem é abrangente não sabe” Lao Tse (2011 p. 368)

Semelhante à proposta de espiritualidade foucaultiana, da busca de transformação enquanto sujeito através de ações práticas, transformadoras e a busca do olhar para si do sujeito, não do indivíduo, Bizerril (2007) indica que a espiritualidade *Daoísta* tem como pressuposto básico os diversos representantes do estilo, a existência de modos de consciência, além da espera da razão e da linguagem, que podem ser conhecidos pela experiência, mais não apenas racionalmente, apesar de transbordar para o cotidiano. A meditação *Daoísta* sugere um conjunto de atividades dentro de si mesmo e da totalidade da vida, revelando também um repertório de estratégia para a prática e um posicionamento nas situações diárias. (BIZERRIL, 2007).

Partindo desses pressupostos iremos considerar questões relevantes presentes no conteúdo do *Huáng Dì* que propõe ações cotidianas transformadoras e uma proposta de ser que integra várias dimensões não apenas física. O ser humano do *Huáng Dì* tem um corpo físico e energético, mente, emoção e dimensões que vão além desses aspectos, iremos aqui chamar de espiritual.

Para o entendimento da integralidade nos fundamentos do *Huáng Dì* nos remeteremos aos estados meditativos *Daoístas* que para Bizerril (2007) estão associados à experiência não dual, da unidade entre o eu e o cosmo, o sujeito e o objeto, de integração dos elementos contrários, da transcendência dos limites espaço/tempo, associados a sentimento de beatitude. Os dois polos básicos da existência são determinados pelo *Yīn Yáng*, assim o recolhimento na “raiz” refaz a ligação das polaridades opostas, que são indissociadas. Os sistemas meditativos tratam de unificar os termos complementares, que se encontram separados pela condição dicotômica de grande parte da humanidade. A metáfora do casamento “céu e terra” e da “união fogo e água” poderia descrever esse processo. (BIZERRIL, 2007).

²⁸ Nessa perspectiva as práticas da tradição *Daoísta* uma vez que apreendem a linguagem e deixa o pensamento em suspenso, divergem da descrição das práticas meditativas apresentadas por Foucault em que é imprescindível o foco no pensamento.

No *Daoísmo* não há separação entre mente e corpo, o cultivo do corpo físico é combinado com o do espírito, saúde e iluminação são manifestações da realização espiritual e ambas dependem de um estado de integração microcósmica as grandes polaridades macrocósmicas, *Yīn Yáng*, a condição entre integração e divisão caracterizam uma distinção ao mesmo tempo ontológica e epistemológica entre “verdadeiro” e “falso”. O *Daoísmo* “complementa o movimento ascendente rumo à transcendência e o movimento descendente da energia da natureza em direção ao microcosmo para nutrir a existência, almejando simultaneamente a longevidade e a iluminação” Bizerril (2007 p. 118).

Bizerril (2006) *apud* Bezerril (2010) considera que no caso do *Daoísmo* seus modos característicos de cuidado com a saúde e a longevidade, centrado no conhecimento prático do próprio corpo e geridos pelo próprio praticante, oferecem um contraponto à submissão ao poder médico (BIZERRIL, 2010).

Apontaremos a seguir temas relevantes presentes no *Huáng Dì* que estão relacionados com os pressupostos acima, que integrarão esse capítulo 3, esses temas se referem ao bloco temático da Prática de Si e Cuidado com o Outro.

3.1 - SAÚDE, CUIDADO DE SI E TRANSCENDÊNCIA

Esse tópico da pesquisa é uma tentativa de descrever e entender melhor uma noção muito peculiar presente no texto clássico da Medicina Chinesa o *Huáng Dì Sú Wén Líng Shū*. Esse texto como já vimos é sistematizado em dois eixos temáticos com 81 capítulos cada, se refere a um sistema complexo de leitura sobre anatomia humana, saúde, doença. Essa noção se refere ao processo de transcendência do ser, esse processo está para além da saúde e doença, parece se referir a um estado de ser que transcende questões existenciais da vida cotidiana. Tem relação com a busca espiritual presente nas religiões e em práticas milenares, de elevação espiritual, como ioga, práticas *Daoístas*, budistas, entre outras.

Dentre as noções de saúde presentes nesse clássico podemos destacar: condutas médicas de diagnósticos; como também a noção de que o ser humano é “dono” de Si, onde a relação de crescimento interior e saúde é estreita e o ser humano necessita de cura no processo de adoecimento por que se afastou do Caminho do *Dào*, da interação harmoniosa com sua própria natureza e a natureza exterior. Mas o adoecimento não é um processo comum, comum é o ser humano estar em harmonia com o universo dentro e fora de si, na medida em que essa harmonia é desrespeitada, pelas próprias ações humanas, vem o processo de adoecimento,

essas ações se referem desde hábitos da vida cotidiana como alimentação, excessos dos prazeres, trabalho, como aos sentimentos tipo, raiva, cobiça, entre outros.

A concepção de saúde trazida no diálogo do Imperador Amarelo principalmente nos três primeiros capítulos do *Huáng Dì Sú Wén* propõe condutas de vida necessárias para o ser humano evitar o processo de adoecimento. Nesse caminho de “Cuidado de Si” o texto propõe a importância das condutas de vida saudável e em harmonia, longe de conflitos, e ressalta também a possibilidade do ser humano se tornar um Sábio ou um ser que transcende a si mesmo, essa transcendência podendo ser entendida como algo para além dos conflitos humanos, alguém que atingiu um estágio de Santidade através da Transcendência de Si. Segue trechos do *Huáng Dì* que exemplificam essas colocações:

Exemplo 1

Livro 2 *Sù Wèn* (Cruz, 2013 [Lian-Sheng e Wu Qi, 1997])

O Imperador Amarelo se dirige ao mestre Daoísta Qibo, dizendo: Fiquei sabendo que nos tempos antigos, as pessoas todas podiam viver por bem mais do que cem anos, e aparentavam estar muito bem de saúde e firmes nas ações; mas as pessoas nos tempos presentes são diferentes, não são tão lépidas no agir, já quando têm apenas cinquenta anos; qual a razão? Isto se deve à mudança dos princípios espirituais ou é causado pelo comportamento artificial do homem?

Qibo respondeu: “Aqueles que nos tempos antigos... sempre nortearam seu comportamento do dia-a-dia de acordo com a natureza. Seguiam o princípio do Yin e do Yang e se conservavam de conformidade com a arte da profecia, baseada na interação do Yin e do Yang ... Seus comportamentos do dia-a-dia eram todos mantidos em padrões regulares tais como sua comida e bebida, mantidas em quantidades fixas, suas atividades diárias, todas em intervalos regulares. Nunca excediam no trabalho. Dessa forma, podiam manter tanto no corpo como no espírito o substancial, e eram capazes de viver até uma idade avançada de mais de cem anos.” “Mas hoje em dia, as pessoas são muito diferentes. Não se recuperam a si próprias de forma a preservar uma boa saúde, mas vão contra isso. Estão voltadas a beber sem temperança, são sonhadores do ordinário, ...”

Nos tempos antigos, as pessoas se comportavam de acordo com os ensinamentos dos sábios para preservar a saúde: Quando alguém está completamente livre de desejos ambições e pensamento que distraiam, indiferentemente à fama e ao lucro, a verdadeira energia daí irá despertar... (WANG, 2003 p. 25 e 26 [Cruz, 2013 {Lian-Sheng e Wu Qi, 1997}]).

Esse trecho acima alerta para o fato que o cuidado de Si não está mais sendo realizado pelo ser humano atualmente, é importante frisar que o contexto histórico do trecho acima, remonta pelo menos mais de mil anos, portanto é um relato bem atual para nos nossos dias atuais.

O texto aponta que para obter longevidade é importante perceber manter uma constância nas atitudes diárias, evitar os excessos e o valorizar a quietude, premissa também presente no clássico *Daoísta, Dào Dè Jīng*.

Laozi (2011 p. 33), Aforismo 30:

Aquele que utiliza o Caminho para auxiliar o senhor dos homens

Não utiliza a arma e a força sob o céu,
 Pois esta atividade beneficia o revide
 Onde o exército se instala, surgem espinhos e ervas secas
 Por isso,
 O homem bom é determinado, porém cauteloso:
 Não utiliza a força para conquistar;
 É determinado sem se orgulhar;
 É determinado sem se envaidecer;
 É determinado se se glorificar;
 É determinado sem se tornar excessivo.
 Isto é, determinado, porém sem se forçar

Coisas exuberantes dirigem-se à velhice,
 Isso se chama negar o Caminho.
 Negando o Caminho irá falecer cedo.

Laozi (2011, p. 29), Aforismo 26:

A ponderação torna enraizado o leviano,
 A quietude torna governado o inquieto.
 Por isso, o Homem Supremo termina o dia de caminhada
 Sem se afastar da ponderação e dos recursos.
 Embora existam maravilhas em perspectiva,
 Permanece quieto e naturalmente transcendente

Como pode um senhor de dez mil veículos
 Utilizar seu corpo levianamente sob o céu?
 Ao ser leviano, perderia a raiz;
 Ao ser inquieto, perderia o governo.

Esses capítulos evidenciam pontos de convergência entre os pensamentos contidos no *Huáng Dì* e *Dào Dè Jīng*, clássico *Daoísta*. Nos dois capítulos acima expostos do *Dào Dè Jīng* podemos também perceber termos como homem supremo, a palavra caminho com “c” maiúsculo, a quietude como meio para a transcendência, como na linha 6 do aforismo 26 do *Dào Dè Jīng*, em outras traduções em português desses capítulos também identificamos palavras como: sábio, homem santo, sábio príncipe, evidenciando o caráter sagrado ou numinoso e transcendente que pode ter esse ensinamentos.

Outro aspecto interessante que gira em torno da saúde e transcendência presente no texto *Huáng Dì Sù Wèn* no quinto parágrafo do capítulo I: “... as pessoas se comportavam de acordo com os ensinamentos dos sábios para preservar a saúde...” possivelmente uma influência *Daoísta* da importância do mestre no caminho de crescimento espiritual, que de acordo com o caráter integralista desse pensamento ao seguir o ensinamento do mestre ou sábio vai ter como consequência a manutenção da saúde.

A palavra “transcender” tem sua origem no latim “*transcendere*”, que pode ser traduzido como “subir sobre”. Para entendermos melhor sobre a noção de santidade ou transcendência de Si presente no *Huáng Dì Sù Wén* vamos buscar o que poderia se entender

por santidade ou transcendência no *Daoísmo*, escola de pensamento que como vimos influenciou a composição desse clássico. No caminho para a transcendência está à consciência da importância do “Cuidado de Si” respeitando as relações com universo, com ele mesmo e com a sociedade.

O homem, mesmo o que ainda não transcendeu à um sábio deve ele mesmo realizar um caminho de retorno a uma vida de harmonia com o *Dào*, ou seja, com todas as coisas, essa questão aponta para a importância do caminho pessoal que cada um deve tomar, para inclusive, ter uma boa saúde, e esse caminho passa também por mudanças de hábitos da vida cotidiana, mostrando o caráter prático desse pensamento “médico” chinês.

O *Daoísmo* em sua originalidade desenvolveu um sistema de pensamento que identifica o primeiro princípio e a última meta no interior da própria mutação, valorizando a realidade do mundo em todas as suas expressões. (RAVERI, 2005)

Para Costa (2015 p. 38 e 50)

O *Dào* não é uma divindade ou deidade, mas um princípio a qual os daoístas acreditam que está em tudo, e de onde tudo se origina. ... Do ponto de vista “de dentro” ou êmico, a escritora e professora daoista, Eva Wong (1997), praticante de várias tradições daoístas, explica que as purificações servem para limpar os corações, mentes e corpos dos adeptos. Isso é feito para que eles possam fazer contato com as divindades celestiais e abraçar os princípios do *Dào*.

Costa (2015) ressalta que as práticas *Daoístas* que ele descreve têm como meta última a longevidade em vida e a imortalidade espiritual, também chamada de ascensão ao Céu ou união com o *Dào*, onde as ações voltadas ao que chamamos de busca por longevidade, como técnicas corporais ou respiratórias podem servir como fim específico de purificação.

Percebemos a importância da busca da longevidade e da imortalidade nessa vertente da cultura, evidenciando as relações que se estabelecem para a formação do entendimento acerca da saúde e o bem estar no mundo, que coloca em evidencia o que podemos chamar de busca da transcendência, estando pautada por sua relação com elementos transcendentais e divindades celestiais, com a importância de vivenciar o *Dào*, o Caminho, inclusive através do próprio corpo, sendo de extrema importância evidenciar o caráter prático, imanente e ao mesmo tempo transcendente desse pensamento, ou seja, não se pode conceber uma noção de transcendência *Daoísta* sem entendê-la na própria imanência do ser, na própria manifestação, o *Yīn* contido no *Yáng* e o *Yáng* contido no *Yīn*, o princípio da complementaridade, aí sim podemos entender como através de técnicas respiratórias e alquímicas para purificações e transformações internas, se pode pensar uma transcendência à saúde meramente física, e em

uma concepção de saúde em que o caminho espiritual se relaciona com a saúde integral do ser.

Os ritos da longevidade ligam-se aos festejos da longa noite, ascese voltada para o ideal de vida natural, livre, plena e alegre, ao apegar-se a essa disciplina, os *Daoístas* mostram sua oposição a Confúcio e seu desprezo por *Mozi*, se opondo a moral de etiqueta, da honra, do sacrifício, ou dever social, se apresentando com uma defesa mística da liberdade pura, que se confunde com o poder pleno e a Santidade. Em Granet (1997 p. 307) “Poder puro, livre, um santo é apenas vida”, possui poderes mágicos que mais tarde os imperadores procuraram obter e no passado era obrigatoriamente adquirido pelos chefes ou xamas. Ele fala que todas as artes secretas da época dos “Pais” do *Daoísmo*, inclusive a alquimia, tinham como objetivo primordial aumentar o poder vital que dava a Autoridade e constituía a Santidade, todas sabiam utilizar com vistas à “longevidade”. (GRANET, 1997)

As práticas de longevidade *Daoísta* constituem uma espécie de higiene santificadora, conhecida na antiguidade por *Yáng Shéng* a arte de alimentar a vida. Essa arte se baseava em diversas técnicas: alimentares, sexuais, respiratórias e de ginástica, essas práticas foram acrescidas ao longo do tempo de outros elementos, os mestres do *Daoísmo* lhe apreciava valor, e praticamente todas podiam ligar-se a ritos e mitos antigos, o princípio geral conferido a essas práticas era que para aumentar ou conservar a vitalidade do ser que deveria adotar um regime em conformidade ao ritmo da vida universal (GRANET, 1997)

Raveri (2005, p. 178) acrescenta que:

Desde os primeiros textos, a visão de salvação do taoísmo, aparece centrada na busca da longevidade e iluminada pelo ideal de imortalidade, pois aquele que realiza em si os ritmos da natureza e dos ciclos cósmicos vive renovando-se constantemente. A imortalidade não é entendida como a vida eterna depois da morte, mas como um prolongamento da existência terrena a ser alcançado com técnicas psicofísicas que ensinam ao sábio como não viver contra a natureza, mas a conhecer a harmonia mais secreta e, conhecendo-a a realizar a perfeição dela em si mesmo. As práticas são muitas (de ginásticas, respiratórias, sexuais e, sobretudo, alquímicas) dirigidas a substituir os órgãos mortais por órgãos imortais até que o corpo mortal dê por fim seu lugar a um corpo perfeito.

A citação de Ravieri mostra a concepção *Daoísta* de corpo perfeito, propondo uma espiritualidade completamente integrada no corpo e pelo corpo, para se conseguir longevidade e imortalidade, propondo uma espiritualidade que se dá a partir de práticas corporais, e em nenhum momento se concebe aqui uma negação do corpo para “salvar a alma”, muito pelo contrário, seria uma espiritualidade alcançada pelas vias corporais.

Para Bezerril (2007) o sábio é uma encarnação humana do Caminho (*Dào*) segundo a filosofia de *Laozi* e *Zhuangzi*, se define pela profundidade da experiência transformadora

decorrente da prática, existem modos de consciência que está para além da esfera da atuação da razão e da linguagem que podem ser conhecidos por experiência direta e não compreendidos apenas racionalmente, embora transbordem para o cotidiano. Bizerril, (2007) ressalta a concepção de saúde e transcendência presente no texto clássico da Medicina Chinesa *Huáng Dì Sú Wén* e a influência *Daoísta* dessa concepção.

Ao falar do estilo da espiritualidade *Daoísta* Bizerril (2007) se refere ao *Huáng Dì Sú Wén* como a convergência mais visível do *Daoísmo* entre longevidade e sabedoria e ressalta a longevidade não como um fim em si mesmo mais como condição para o pleno desenvolvimento das potencialidades humanas.

Trechos do *Huáng Dì Sú Wén* citado por Bizerril (2007 p. 120) da tradução de Veith:

Exemplo 2

“Os sábios seguiam as leis [natureza] e portanto seus corpos estavam livres de doenças estranhas; eles não perdiam nada (que tivesse recebido da natureza) e seu espírito de vida nunca se exauria...Contudo se diz: aqueles que possuem a verdadeira sabedoria permanecem fortes, enquanto aqueles que não possuem nenhum conhecimento e sabedoria envelhecem e enfraquecem”.

O *Daoísmo* combina o cultivo do corpo físico e do espírito, Bizerril (2007) usa a fala do mestre *Liu Pai Lin*²⁹ para explicar que isso caracteriza o *Daoísmo* frente a outras religiões e filosofias de vida, porque fala da manutenção do corpo físico e do fortalecimento do espírito, onde o praticante usufrui tanto da vida terrena quanto da espiritual. Saúde e longevidade são ao mesmo tempo algumas das manifestações da realização espiritual, da iluminação e suas condições propiciatórias e dependem de um estado de integração microcsmica das grandes polaridades *Yīn* e *Yáng*, essas distinções têm características ontológicas e epistemológicas entre “verdadeiro e falso”.

Os vários clássicos *Daoístas* estabelecem distinção entre o ser original, primordial, pré-natal ontologicamente “verdadeiro” e o ser condicionado, temporal, pós-natal, o ser “falso”, entre o “homem verdadeiro” ou “sábio” e as pessoas ordinárias. O ser verdadeiro opera uma conjunção com a natureza e o esvaziamento da mente, que implica em saber captar e preservar a força da natureza ao invés de se exaurir por ela. Para Bizerril, (2007 p. 124) “Como conhecer é identificar-se, não é demais insistir que a integração com a natureza não é meramente um ideal ou uma crença, mas sim uma experiência decorrente dos treinamentos.”

O mestre *Liu Pai Lin* associa a condição de “ser falso” ao estado patológico de dicotomia, de dissociação das duas energias que constitui o ser humano e o universo, o mestre fala do entendimento dos princípios do clássico chinês *Yī Jīng*:

²⁹ Mestre *Daoísta* um dos introdutores da Medicina Chinesa e da prática *Taiji Pai Li* no Brasil.

Entendendo bem os princípios do *YiJing*, treinando sua água e seu fogo em seu corpo através de práticas taoistas, pode-se tornar um ser verdadeiro. Entendendo-se bem os princípios, todo se desbloqueia facilmente. Ensinar formas mortas de treinamento não adianta nada. É preciso a compreensão dos princípios. Mas também não adianta só ouvir. Somente na prática dá para evoluir neste caminho. Conforme você vai subindo a montanha. Você poderá ver paisagens diferentes. Se não existe a prática, as palavras do ensinamento se tornam vazias. O conhecimento taoísta é um conhecimento que tem de ser praticado. (BIZERRIL, 2007 p. 124)

Do ponto de vista ontológico a condição de “ser verdadeiro” pode ser definida pelo tipo de relação que se estabelece entre o ser humano e a natureza ou remete a uma condição da consciência cuja principal característica é a serenidade, onde o reestabelecimento dessa condição decorre de aspectos práticos da tradição. (BIZERRIL, 2007)

Podemos perceber um aspecto presente no *Huáng Dì Sú Wén* que trata de um estado de transcendência que integra noções de saúde, longevidade, natureza e sabedoria. Bizerril ao se referir a textos da tradição *Daoísta* trata o termo “homem verdadeiro” como sinônimo de “Sábio”, o sentido de verdade e sabedoria se convergem, e ganha um caráter relacional com a prática espiritual *Daoísta*, como o sentido de longevidade, saúde e sabedoria presente do *Huáng Dì Sú Wén*. Para exemplificar esse entendimento segue a fala de uma praticante *Daoísta* dos estudos etnográficos de Bizerril (2007 p. 122):

... Seres verdadeiros, digamos, não estão sujeitos mais à determinação da natureza, porque eles têm essa força interior [...] Não ficam sujeitos a que a natureza tire da sua energia. [...] A lua cheia puxa energia da terra [...] E esses seres verdadeiros que fazem a prática de meditação conseguiram uma força interior de forma que não se deixam privar dessa energia [...] Eles tem uma força para se proteger e também para fazer movimento contrário, para estar captando daquela energia.

No *Huáng Dì* aparecem traços dessa premissa, podemos destacar no primeiro capítulo: “Depois, vinham as pessoas capazes de conservar sua saúde até o nível de virar “Sábios”. Elas viviam tranquilas e confortavelmente no ambiente natural do universo, ...”. (WANG BING, 2013 p. 30 [Cruz, 2013 {Lian-Sheng e Wu Qi, 1997}]).

A fala do praticante *Daoísta* citada no estudo etnográfico de Bizerril traz a ideia de um ser que atingiu a verdade e não mais está sujeito à determinação da natureza. Essa passagem merece atenção nesse trabalho, primeiro porque no texto *Huáng Dì* a relação do homem com a natureza, através das mudanças das estações é muito evidente, inclusive como condição primeira para obtenção da saúde, várias são as passagens que evidenciam que os homens sábios eram aqueles que sabiam viver de acordo com as variações da natureza, e essa sabedoria era atingida ao passo que o homem respeitava as leis da natureza, como está no clássico: “Depois, aqueles que podiam preservar sua saúde ao ponto de ser um Homem sábio e bom. Podem dominar e aplicar a técnica de preservar a saúde de acordo com as variações do

céu e da terra.” (WANG BING, 2013 p. 30 [Cruz, 2013 {Lian-Sheng e Wu Qi, 1997}]). Não mais está sujeito à determinação da natureza, evidência uma sabedoria atingida através de uma prática, que se dava pelo agir do homem com o mundo, através de atitudes cotidianas, como também atitudes interiores, “Quando alguém concentra internamente seu espírito e conserva uma mente em seu estado perfeito, como pode ocorrer qualquer doença?” WANG BING (2013 p. 26 [Cruz, 2013 {Lian-Sheng e Wu Qi, 1997}]), a partir da prática dessas ações que parece possibilitar a harmonia do homem com a natureza e a obtenção da saúde, possibilitada por uma sabedoria adquirida pela relação e para a relação do homem com o mundo, onde essas práticas estão no âmbito físico, cotidiano, mental, emocional e também numa esfera mais profunda que mesmo imanente parece transcender a esfera física e energética, podendo levar inclusive ao homem a uma espécie de imunidade as doenças, uma vez que ele pode não mais se desequilibrar com as variações da natureza.

Assim nas entrelinhas do pensamento presente no *Huáng Dí* que evidência com clareza a relação da natureza e do homem, em que o homem parece estar sempre sujeito as variações da natureza e devedor de estar sempre atento a essas variações como premissa de uma sabedoria para se tornar saudável, parece que também podemos vislumbrar um ser que transcende a si mesmo, e torna-se um sábio no sentido que transcende uma sabedoria cotidiana de estar no mundo para seres que “não estão sujeitos mais à determinação da natureza, porque eles têm essa força interior”, Bizerril (2007 p. 122), aqui aparece um sujeito que transcendeu sua própria relação consigo mesmo e com a natureza, não seria uma cisão nessa relação, mas sim um aprofundamento dessa relação. Podemos falar, em um “sábio”, um “homem santo” ou um sujeito que atingiu o que equivale a uma “santidade”, esse ser transcende quase todas as técnicas, inclusive a maioria das técnicas de cura presentes no *Huáng Dí*, pois nas palavras do próprio Imperador Amarelo as técnicas utilizadas e ensinadas por ele são necessárias para os “homens atuais” ³⁰ por terem enfraquecido em demasia sua saúde.

Considerando a influência *Daoísta* no texto *Huáng Dì*, trazemos passagem do livro de Granet (1997) que fala sobre santidade como vida plena, alcançada no momento em que se conseguiu ficar num estado de apoteose permanente. Sendo uma potência pura, imponderável, invulnerável, inteiramente autônoma, o Santo brinca com toda a liberdade através dos elementos, onde nenhum dos quais pode abalroá-lo, atravessando impunemente os corpos

³⁰ Homens atuais considerando o tempo histórico da compilação da obra se referindo ao sec. VIII.

sólidos, toda a matéria lhe é porosa, todo o vazio que ele criou em si graças ao êxtase, estende-se em seu favor ao universo inteiro. (GRANET, 1997).

Para Granet a originalidade dos mestres *Daoístas*, ou pelo menos de *Zhuangzi*, se dá pelo fato de que eles souberam justificar uma técnica de Santidade denominada, Ideal de Autonomia, combinada com uma teoria do conhecimento bem adaptada aos postulados do quietismo naturalista do *Daoísmo*. O Eu só pode conhecer o Outro em razão da Unidade do mundo. “Somente a quietude proporciona um conhecimento verdadeiro da natureza” Granet (1997 p. 323). O Santo sem esforço e sem nada corromper em Si, nem fora de Si, reflete imutável e puro, as imagens infinitamente móveis que constituem o universo, Ele conhece em Sua integridade a natureza inteira. Graças à quietude, que percebemos os comportamentos naturais, comportamento são tudo que se pode ensinar mediante a concentração desinteressada e pacífica. (GRANET, 1997).

Granet (1997 p. 324) continua:

O santo sabe e vive apenas para si, mas ensina tudo e santifica tudo. Ensina e santifica por um efeito direto de sua eficácia. Inteiramente introvertido, ele se abstém de qualquer palavra ou ato particulares. Não intervém em nada (*Wu Wei*). Limita-se, como o Tao, a irradiar uma vacuidade propícia ao desenvolvimento espontâneo de todos os seres.

Essas premissas em torno da concepção de santidade podem nos ajudar a entender o sentido do sábio no *Daoísmo*, que alcança a imunidade as doenças e vive de acordo com o *Dào*. O sábio é capaz de ensinar a arte de viver em harmonia com o *Dào* e de conquistar a sabedoria, através da Sua presença no mundo, e da quietude, apontando para uma pedagogia *Daoísta*, pautada na arte de ao voltar-se para si, poder influenciar o outro.

Sobre a figura do Sábio *Daoísta*, Bizerril acrescenta que na filosofia de *Laozi* e *Zhuangzi*, o Sábio é uma encarnação humana do *Dào*, define-se pela maestria que domina técnicas meditativas e as transmite pela profundidade da experiência transformadora decorrente de sua prática, em detrimento do acúmulo de conhecimento, o qual faz o mundo ordenado pelo intelecto discriminatório revelar-se como ilusório. A prática passa a fazer parte da própria pessoa, a experiência se manifesta de forma ostensiva, espontânea. Existem modos de consciência além da esfera da razão e da linguagem, que podem ser reconhecidos por experiências diretas, não podendo ser compreendidos apenas racionalmente, ainda que ao evocada poeticamente em palavras essas experiências, permanece incompreensível, vago, inacessível, até que sejam vividos. (BIZERRIL, 2007)

Assim percebe-se que a noção de saúde presente no *Huáng Dì Sú Wén* é ampla e complexa, representa um sistema complexo de entender o funcionamento do corpo humano,

técnicas práticas e bastante abrangentes do ponto de vista da atuação e ação no processo de saúde e doença do ser humano.

Essa pesquisa aponta também para questões que transcendem as explicações do complexo sistema de funcionamento integrado do corpo humano, das técnicas de diagnósticos e tratamentos que pode assegurar a saúde e identifica passagens que demonstram a possibilidade de o homem atingir um estado de sabedoria e de harmonia com o *Dào*, que possibilita tornar-se um Sábio ou Santo, e nem as variações da natureza o afetam mais. Ao reconhecer a influência *Daoísta* nesse texto buscamos entender o conceito do Sábio ou Santo no *Daoísmo*, e parece ser esse o conceito de sabedoria que o *Huáng Dì Sú Wén* nos transmite. Como vimos, segundo Granet (1997) o santo sabe e vive apenas para si, mas ensina tudo e santifica tudo por meio de sua eficácia, introvertido mesmo sem palavras ou atos, irradia uma vacuidade propícia ao desenvolvimento espontâneo de todos os seres. Esse estado para o *Daoísmo* pode ser alcançado através de práticas “espirituais” ou práticas de si, que possibilitem o desenvolvimento interno para o acesso a verdade e a um estado de vacuidade ou sabedoria.

Por transcender uma concepção de saúde apenas como ausência de doença, apontamos como um processo de transcendência do ser para um ser Sábio que não apenas atingiu a saúde, mais atingiu um estado de não mais se desarmonizar, nem adoecer, nem mesmo com as variações da natureza e ainda pode influenciar na harmonia dos outros seres mesmo sem nada intencional, apenas com sua presença.

Transcender a saúde e a doença seria transcender a si mesmo, no *Huáng Dì* aparece o termos 聖人 que se refere a antigo sábio, seja nas traduções em português, seja no texto original em chinês. O antigo sábio seria alguém que transcendeu a “condição humana” comum e é capaz de alcançar a sabedoria e transcender as condições ordinárias que resultaria em doença ou desarmonia. Esse sábio tem virtudes elevadas e pode orientar as pessoas a seguir o caminho da virtude e sabedoria.

Porém ao analisar o conteúdo do *Huáng Dì* também o percebemos como um material detalhado de técnicas terapêuticas, de diagnósticos, prognósticos, do funcionamento anatômico e fisiológico interno do indivíduo e suas relações com o que está externo, ou seja, o universo em geral, bem como orientações sobre a postura terapeuta diante de um sujeito a tratar. Portanto ele não trata a doença como um aspecto natural do ser humano, o ser humano não adocece porque é natural e comum adoecer, ele adocece porque se afastou de si mesmo e

das leis de harmonia do universo. E por isso necessita cada vez mais de tratamentos e técnicas com finalidade de curar seus males.³¹ O exemplo 3 explica esse processo:

Exemplo 3

Livro 1 *Sù Wèn* (Oliveira, 1987 [Veith, 1973])

O Imperador Amarelo perguntou: - Sei que nos tempos antigos o tratamento das doenças consistia apenas na transmissão da Essência e na transmissão do princípio vivificante. Uma pessoa invocava os deuses e era essa a maneira de tratar. A geração atual trata as doenças internas com os cinco remédios de venenos e as doenças com acupuntura, e umas vezes os pacientes saram e outras vezes os pacientes não saram. Como explica isso?

Ch'i Po respondeu: - Em tempos idos, o homem vivia entre aves, feras e répteis; trabalhava, andava e mexia-se a fim de evitar o frio e a escuridão, e de lhes escapar, e procurava um abrigo onde pudesse proteger-se do calor. Dentro dele não havia laços de família que o ligassem com amor; no exterior, não havia funcionários que pudessem guiá-lo e corrigir o seu aspecto físico. As influências maléficas não podiam penetrar profundamente nesta era tranquila e pacífica. Por isso, os remédios de venenos não eram necessários para o tratamento de doenças internas, e a acupuntura não era necessária para a cura de doenças externas. Portanto, bastava transmitir a Essência e invocar os deuses, e era o meio de tratar.

Mas o mundo de agora é diferente. Desgosto, calamidades e mal causam amargura interna, ao mesmo tempo que o corpo recebe feridas do exterior. Além disso, as leis das quatro estações são descuradas, há desobediência e rebelião e há aqueles que violam os costumes do que é adequado durante o frio do Inverno e o calor do Verão. As reprimendas são inúteis. As influências maléficas atacam desde manhã cedo até noite alta, molesta as cinco vísceras, os ossos e a medula do interior do corpo, e exteriormente molesta a mente e reduzem a sua inteligência e também molesta os músculos e a carne. Destarte, as pequenas doenças acabam por se tornar graves e as doenças graves acabam por redundar na morte. Por isso, a invocação dos deuses já não é maneira de curar. (NEI CHING, 1987 p. 62 e 63 [Oliveira, 1987 {Veith, 1973}]).

Livro 2 *Sù Wèn* (Cruz, 2013 [Lian-Sheng e Wu Qi, 1997])

O Imperador Amarelo perguntou: “Disseram-me que nos tempos antigos, quando o médico tratava uma doença ele apenas transformava a mente e o espírito do paciente, a fim de extirpar a fonte da doença. Nos dias de hoje, o paciente é tratado internamente com remédios e externamente com acupuntura. No entanto, algumas das doenças são curadas, mas algumas delas não podem sê-lo; por quê?”

Qibo respondeu: “Nos tempos antigos, o povo vivia em cavernas agrestes, rodeado de pássaros e bestas; afastavam o frio pelo próprio movimento, e se evadiam do verão quente, viviam à sombra. Eles não tinham nenhuma sombra no coração por admirar a fama e o lucro, e não tinham cansaço no corpo por procurar uma posição mais elevada, por isso, dificilmente se poderia ser invadido pelo mal exógeno neste ambiente calmo e tranquilo. Por isso, quando alguém contraía uma doença, não eram necessárias tanto os remédios para curar internamente, quanto a acupuntura para curar externamente, mas somente alteravam a emoção e o espírito do paciente; só era necessário cortar a fonte da doença.

Mas, hoje em dia, a situação é diferente; as pessoas tanto são perturbadas pela ansiedade interna do coração, como ferida pelas dificuldades externas do corpo, juntamente com o descuido do paciente, violentando as regras da sequência do clima das quatro estações, e a friagem e o calor da manhã e da noite. ... Por isso, hoje em dia, a doença não pode ser curada somente cortando-se a fonte da mesma”. (WANG, 2013 p. 90 [Cruz, 2013 {Lian-Sheng e Wu Qi, 1997}]).

³¹ Isso foi escrito no *Huáng Dì* a mais de um milênio pelo menos, e serve em muito para pensarmos a situação da saúde da era moderna.

Inicialmente podemos chamar atenção para a palavra acupuntura nessa tradução, pois ela não era utilizada na China para designar a medicina desenvolvida por eles, foi um termo criado pelos jesuítas que estiveram na China por volta do século XVII.

Acreditamos que o *Huáng Dì* nos propõe uma transcendência do ser enquanto sujeito, que tem como consequência a transcendência até mesmo do estado de saúde e doença e um caminho que leva a longevidade e, sobretudo a iluminação, através de uma prática voltada para o Si do sujeito. Porém as duas traduções nos remete, que nem todos alcançam ou se dispõem a trilhar o caminho que leva a sabedoria irrestrita e ou a saúde e longevidade, assim as desarmonias vão se instalando no campo do ser do sujeito, no espírito, na mente, nas emoções, e no corpo vital e físico³², como mostra o exemplo 3, e chega-se ao ponto que se perde a própria autonomia, o autocuidado e a autocura, levando ao ponto de necessitarmos do outro para nos ajudar nesse processo, nesse sentido técnica e práticas terapêuticas de cura foram sendo desenvolvidas na china antiga e compõe boa parte do conteúdo do *Huáng Dì*.

O *Huáng Dì Sù Wèn Líng Shū* é um texto complexo que propõe uma leitura do ser humano nos aspectos de suas constituintes, apresenta um entendimento do que seria saúde e doença, e relaciona essas questões no âmbito do tempo e do espaço em que vivemos, ou seja, numa visão sistêmica com o universo. Esse texto apresenta várias atividades de correlação do homem com o ambiente em que vive, propõe métodos terapêuticos de tratamento e cura, e ao propor seu entendimento do que seria saúde e doença, se direciona para uma dimensão de transcendência do ser.

Os vários temas presentes no discurso do *Huáng Dì Sù Wèn e Líng Shū*, apresentam práticas de diagnósticos de doenças ou desarmonias, práticas de tratamento para cura de vários males, como também práticas de hábitos de vida saudável que possibilita o ser humano não chegar ao estado de desarmonia que leva a doença. Esses hábitos ou práticas atingem varias níveis da vida, desde hábitos cotidianos até níveis de pensamento e sentimento, o *Huáng Dì* propõe que essas práticas levam a transcendência do ser.

Portanto, na análise temática do *Huáng Dì*, encontramos vários temas que aborda além de técnicas e eficácias terapêuticas, uma complexa e detalhada descrição das estruturas energéticas, anatômicas e fisiológicas do ser. Como podemos analisar acima, existe uma proposta de transcendência, um caminho para a sabedoria, e um vislumbre para que cada ser se torne um sábio ou santo, seguindo em princípio o caminho do *Dào*, implicando na vida do sujeito que se propõe a realizar uma prática de si.

³² A Medicina Chinesa tem nomenclatura própria para todos esses níveis, como: *Dào, Shén, Qì, Jīng, Zāng, Fù*.

Nesse intuito seria de muita valia refletir sobre o papel do sujeito que se encontra em desequilíbrio ou doente, e do cuidador, curador ou médico, no processo de tratamento e cura. Qual o lugar da autonomia do sujeito “doente”? Como esse sujeito é visto pelo terapeuta ou médico que lhe auxilia? Será que o conhecimento anatômico e fisiológico baseado nos aspectos físico-químicos e biológicos, base dos modelos biomédicos, dão conta de entender o processo saúde/doença na sua integralidade? E no *Huáng Dì* como se dá esse ser enquanto corpo e sujeito que em desequilíbrio contraiu seus “males”, e qual o papel do cuidador? Ele seria um facilitador do processo ou um ser autônomo e ativo diante de um paciente passivo e doente? Quais técnicas de diagnóstico e tratamento se utilizam? Quais as perspectivas de prognósticos?

No discurso sobre o “Cuidado de Si” e o “Cuidado com o Outro”, Foucault (1982) aponta o que seria um médico no pensamento Ocidental, conhecendo a arte da medicina, o médico saberá fazer diagnósticos, prescrever medicamentos, curar as doenças. Mas quando o médico adoece e aplica tudo isto a si mesmo, não se poderia dizer que ele se ocupa consigo. Pois essas técnicas não se ocupam da alma do sujeito, e sim do seu corpo, existindo aí uma diferença de finalidade de objeto e de natureza entre a *tékhnē* do médico que se ocupa com o corpo e o que se ocupa com a alma enquanto sujeito.

Estamos interessados em pesquisar nos tópicos seguintes, também o que nos indica o discurso presente no *Huáng Dì* sobre o “cuidado do outro”, baseando-se nas observações que Foucault realizou em relação à história da Medicina Ocidental. Qual o papel do terapeuta segundo o *Huáng Dì*? Quais as técnicas de diagnóstico e tratamento ele propõe? E do que elas se ocupam?

Essa pesquisa comunga também das considerações feitas por Foucault (1977) em sua obra *O nascimento da clínica*, uma vez que não se trata de entender uma medicina contra uma outra, mas de tentar extrair da espessura do discurso condições de sua história, o que o discurso sistematiza, tomando-os pelo tempo afora e acessíveis a novos discursos.

Foucault (1977) identifica, na afirmação científica da médica ocidental, que o corpo humano constitui, por direito de natureza, o espaço de origem e repartição da doença, fixados pelo atlas anatômico, sendo essa ordem do corpo sólido e visível apenas uma das maneiras da medicina especializar a doença, nem a primeira, nem a mais fundamental.

Para Le Breton (2013) a antropologia racionalista ocidental, anunciada por certas correntes do Renascimento e que se realiza nos séculos seguintes, não está mais inclusa no interior de uma cosmologia, ela propõe a singularidade do homem. O saber anatômico consagra uma anatomia do corpo e a espécie de suspensão do homem que ele encarna. Esse

divórcio do corpo no seio do mundo ocidental se dá com uma cisão entre a cultura erudita e a poeira das culturas populares. Na atualidade, o saber anatomo-fisiológico do corpo é a base de sustentação da medicina moderna ocidental.

No discurso do *Huáng Dì*, em que está fixado o espaço do corpo, da origem e repartição da doença? Para entendermos essas questões precisamos ter clareza da concepção anatômica de corpo dos chineses antigos representada nesse discurso.

3.2 ANATOMO-FISIOLOGIA ENERGÉTICA DO CORPO NO HUÁNG DÌ

A constituição de corpo no *Huáng Dì* não está fixada pelo conhecimento do corpo anatomizado, ele é explicado de acordo com a cosmologia *Daoísta* que é baseada nos conceitos de *Dào*, nas forças binárias *Yīn* e *Yáng* e nos desdobramentos dessas forças em cinco elementos. Esse corpo é composto por um sopro vital cuja transliteração é representada pelo *Qì*, Daniel Luz (2006) *apud* KoHung (1989) traduz *Qí* como: vapores que emanam do solo em direção ao céu ou fermentação do arroz. Como o homem é a interface entre o céu e a terra ele tem seu componente visível, ou seja, seu corpo físico, mas esse espaço do corpo possui também, elementos invisíveis, formados pelas energias provenientes do Céu. Conforme podemos encontrar no exemplo 1, o ser humano assim como toda a natureza, no *Huáng Dì*, se constitui pelas energias invisíveis do céu e visíveis da terra.

Exemplo 1

Livro 1 *Sù Wèn* (Oliveira, 1987 [Veith, 1973])

O Céu foi criado por uma acumulação de Yang, o elemento da luz; a Terra foi criada por uma acumulação de Yin, o elemento das trevas. ... No Céu há espíritos etéreos: na Terra há forma e configuração. No Céu, há oito reguladores; na Terra, há cinco princípios – e por via deles todas as criaturas vivas podem ser transformadas em progenitores. (NEI CHING. 1987 p. 25 e 31 [Oliveira, 1987 {Veith, 1973}]).

Livro 2 *Sù Wèn e Líng Shū* (Cruz, 2013 [Lian-Sheng e Wu Qi, 1997])

O céu se situa acima, é o cumulo do Yang luzidio acima; a terra se situa abaixo, é o acúmulo do Yin turvo abaixo. ... A razão pela qual céu e terra podem ser os pais de todas as coisas é que o céu tem sua energia invisível refinada e a terra tem sua substância visível. O céu tem oito termos para designar o tempo climático ..., e a terra tem a distribuição dos cinco elementos a fim de ser o princípio guia de todas as coisas. (WANG BĪNG, 2013 p. 49 e 59 [Cruz, 2013 {Lian-Sheng e Wu Qi, 1997}]).

No exemplo 1 o livro 1 se refere aos “espíritos etéreos” ao se referir as energias invisíveis que compõe todas as coisas. O livro 2 já se refere as “energias invisíveis refinadas” que compõe todas as coisas. Quando se referem à energia *Yīn* como energia das “trevas”, ou “turvo”, ou até mesmo como “negativo”, temos que ponderar esses termos, pois o aspecto *Yīn*

é complementar ao *Yáng* e não pode ser tomado com significado pejorativo. Turvo do *Yīn* é sinônimo de denso, e negativo, seria a polaridade oposta ao positivo, sem carregar consigo o sentido de ruim. O termo trevas é o mais problemático de ser utilizado para se referir ao *Yīn*, pois tem um significado teológico, ligado a inferno. Assim podemos considerar que esse pensamento não toma o corpo, nem a matéria como algo ruim, nem fragmenta o sujeito do seu corpo, eles se complementam assim como as energias *Yīn Yáng*.

Para Luz (2006) a morfologia da Medicina Chinesa difere da ocidental principalmente na medida em que descreve o corpo tecido e percorrido pelo *Qì*, (energia invisível princípio de todas as coisas), e por locais onde esse *Qì* é produzido, armazenado, e se comunica com o meio externo e interno do corpo. Os centros de armazenamento e produção do *Qì* no corpo são os 6 *Zang* e 6 *Fu*, correspondem pela Biomedicina Ocidental a órgãos internos do corpo anatômico.

Enquanto órgão anatômico eles são formados por estruturas físico-químicas, e através dessa composição desempenham sua fisiologia. Já o *Zang Fu* da medicina do *Huáng Dì* é formado por estruturas físicas, orifícios, líquido, mas também por, emoções, entidades psíquicas e correspondências com elementos da natureza, cores, sabores e com ciclos sazonais, todos graduados pela composição binária *Yīn Yáng*. Conforme mostra o exemplo 2 abaixo:

Exemplo 2

Livro 2 *Sù Wèn e Líng Shū* (Cruz, 2013 [Lian-Sheng e Wu Qi, 1997])

As cinco cores e os cinco sabores estão de conformidade com as cinco vísceras. O branco de acordo com o pulmão e o picante, o vermelho conforme o coração e o amargor, o verde conforme o fígado e o gosto ácido, o amarelo conforme o baço e o sabor doce, o preto conforme os rins e o sabor salgado. Por isso, o branco também está de acordo com a pele, o vermelho também está de acordo com os vasos, o verde também está de acordo com os tendões, o amarelo também está de acordo com os músculos, e o preto também está de acordo com os ossos.... As cinco vísceras do homem ativam a energia vital para produzir as cinco emoções da alegria desmedida, da raiva, da ansiedade e do terror. (WANG BĪNG, 2013 p. 82 e 322 [Cruz, 2013 {Lian-Sheng e Wu Qi, 1997}]).

O *Qì* armazenado nos *Zang Fu* percorre caminhos que interligam o corpo todo, esses caminhos são definidos como linhas ou canais vetoriais, os 6 *Zang* e os 6 *Fu* possuem 12 canais que são considerados como “canais principais” do corpo humano. Existem também outros tipos de canais chamados de maravilhosos, distintos, de passagem, tendinomusculares, cada canal tem suas funções específicas, e interligam todo o funcionamento do corpo. Esses canais percorrem caminhos no interior do corpo, e também na superfície, formando o que Luz (2006) vai chamar de cavidade em que ocorrem trocas das influências do céu e da terra, os

conhecidos pontos de acupuntura, representado pelo ideograma 穴 *Xué*, que significa buraco ou caverna.

Segundo Dulcetti Junior e Dulcetti (2001) Uma representação tradicional para o que estamos chamando aqui de “ponto de acupuntura”, compõem-se de figuras que significam “carne, submissão e assentimento” ou “nos domínios do corpo”, após séc. XIII começou a ser representado pelo ideograma *Xue Dào* que significa “caverna ou morada do *Dào*”, *Jing Xue* ou “pontos dos meridianos”, ou *Qì Xue* “ponto da energia vital”. O “acuponto” seria uma região de concentração de energia no corpo, suas propriedades físicas apresentam elevada condutividade e baixa resistência. Os pontos dos cinco elementos ou pontos antigos (*Su*, *Shu*) são os únicos de ação regulatórias das funções e dos meridianos. (DULCETTI JUNIOR E DULCETTI, 2001)

Como mostra o exemplo 3 abaixo:

Exemplo 3

Livro 2 *Líng Shū* (Cruz, 2013 [Lian-Sheng e Wu Qi, 1997])

O Imperador Amarelo se dirigiu a Qibo dizendo: “Ao picar, deve-se conhecer o princípio e o fim dos doze canais, dos ramos extras dos colaterais, o local onde terminam os cinco tipos de pontos de acupuntura *Ting*, *Xing*, *Shu*, *Jing* e *He*, as relações correspondentes dos cinco órgãos sólidos e dos seis órgãos ocos, as idas e vindas das energias Yin e Yang nas diversas estações, a circulação das energias nas cinco vísceras, e a largura e profundidade dos canais, colaterais diminutos da cabeça aos pés. Eu espero que o expliques para mim”. (WANG BĪNG, 2013 p. 509 [Cruz, 2013 {Lian-Sheng e Wu Qi, 1997}]).

Livro 3 *Líng Shū* (Antony, 1995 [Ming Wong, 1987])

O Imperador Amarelo, interrogando Qi-Bai diz: Todos os trajetos de acupuntura passam, necessariamente, do início ao fim, pelos 12 Jing-luo (vasos principais e secundários) e pelos pontos distintos dos ramos colaterais Luo-mai, pelas localizações dos 5 pontos específicos *Shu*, os pontos de reunião das 6 vísceras ou entranhas em relação com as mudanças das 4 estações, e pelos pontos de escoamento das energias dos 5 órgãos (sobre os meridianos). Como se pode avaliar seu tamanho ou sua profundidade? Como se pode expressar a relação deles de alto e baixo? Desejo conhecer a explicação disso. (MING WONG, 1995 p. 55 [Antony, 1995 {Ming Wong, 1987}]).

Livro 4 *Líng Shū* (Oliveira, 2007 [Nghĩ; Dzung e Nguyen, 1994])

O Huangdi: “A arte da puntura exige um conhecimento perfeito – Do início e do termino dos 12 Jing Luo (Meridianos Principais e Secundários), - Dos locais de “separação” dos Luo Mai (Meridianos Secundários), - Dos locais de “Circulação” dos Wu Shu (cinco pontos Shu Antigos), - Dos locais de “reunião” dos seis Fu (Vísceras), - Dos locais de “entrada” e de “saída” das quatro estações do ano, - Dos locais de “circulação” dos cinco Zang (Órgãos), - Das variações de calibre dos Jing e dos Luo, - Do grau de profundidade de sua repartição e – Do seu resultado no Alto e no Baixo... Poderias me esclarecer tudo isso? (YAMAMURA, 2007 p. 41 [Oliveira, 2011 {Nghĩ; Dzung e Nguyen, 1994}]).

Os exemplos dos livros 3, 4 e 5 trazem a tradução da anatomia energética do ser humano, eles tentam traduzir termos muito próprios dessa anatomia, o *Xué* é traduzido no livro 1 “pontos de acupuntura”, no livro 2 “pontos específicos shu” e no livro 3 “pontos Shu específicos”. Os *Zang Fu* são traduzidos no livro 2 por “órgãos sólidos” e “órgãos ocos”, no livro 3 “Vísceras ” e “órgão” e o Livro 4 “Zang (Órgão)”, os *Jīng Mài* são trazidos como canais pelo livro 1, “meridianos” entre parênteses pelo livro 3, *Jīng Luo* pelo livro 4. É importante perceber que anatômica humana no *Huáng Dì*, possui uma nomenclatura própria, que designa estruturas anatômicas que nem sempre correspondem às estruturas anatômicas biomédicas, então os termos utilizados em chinês em detrimento dos termos da anatomia biomédica, precisam ser a base de entendimento da Medicina Chinesa.

Sendo o chinês uma língua contextual, a exemplo dos “acuponto” cada termo é representado por ideograma na língua chinesa, de acordo com sua localização no corpo ou a função que desempenha, seja psíquica, mental ou fisiológica.

Atento ao fato de que a concepção de corpo que estamos pesquisando nesse tópico, diz respeito a um discurso pronunciado em um tempo histórico, em uma cultura e uma língua, diferentes da nossa. Ciente do desafio, enquanto cultura não chinesa, compreender o *Huáng Dì* a partir de traduções em língua não chinesa, iremos apontar algumas questões de traduções, que pudemos identificar através do cotejo das edições. Então transitando pelas diferentes traduções do *Huáng Dì*, que estamos cotejando, iremos analisar um termo central para sua concepção de corpo que é o termo *Jīng Mài* que podemos entender como “canais energéticos que circulam pelo corpo”.

É comum atualmente conhecermos esses “canais energéticos”, provenientes da descrição de corpo chinesa, por “meridianos”. Dulcetti Junior e Dulcetti (2001) explica que Soulié³³ ao traduzir esse termo chinês, trouxe para nós o termo meridiano por analogia às linhas dos meridianos da terra, já que consiste em estruturas canaliculares distribuídas e ordenadas que interliguem as estruturas do corpo, através de redes energéticas, ligando o exterior e o interior do corpo conduzindo energia vital.

Nas versões do *Huáng Dì* que estamos cotejando os termos relacionados a “meridiano”, aparecem no livro 3 e 4, no geral, entre parêntese, ou entre aspas. O que pode justificar essa estratégia textual é o fato dessas 2 versões serem explicativas, pois mesclam texto do *Wang Bing* com textos explicativos dos tradutores. Nas versões 1 e 2 em que aparece

³³ Sinólogo francês difusor do ensino e prática da acupuntura no Ocidente, no início do séc. XX foi cônsul da França na China, morou na China por 20 anos.

puramente a tradução do texto *Huáng Dì*, o termo no livro 2 para *Jīng Mài* é quase sempre traduzido como “canal”. Já no texto 1 aparecem termos como “artérias” e “veias”.

Exemplos 4

Livro 1 *Sù Wèn* (Oliveira, 1987 [Veith, 1973])

Huang Ti perguntou: - Há oito ventos no Céu e há cinco espécies diferentes de ventos nas artérias. Como se pode explicar isso? Ch'iPo respondeu: - Quando há um mal resultante dos oito ventos, esse mal se torna o vento das veias e afeta as cinco vísceras: esse mal causará doença. ”(NEI CHING, 1987 p. 22 [Oliveira, 1987 {Veith, 1973}]).

Livro 2 *Sù Wèn* (Cruz, 2013 [Lian-Sheng e Wu Qi, 1997])

Disse o Imperador Amarelo: “No Céu, há ventos das oito direções, mas para o homem, há somente ventos das cinco vísceras: qual a razão? Qibo respondeu: Todos os oito são vento perverso, ele posteriormente irá invadir as vísceras. Quando as vísceras forem atingidas pelo vento perverso através dos canais, a pessoa irá contrair a doença e ocorrerão ventos nas cinco vísceras” (WANG BĪNG, 2013 p. 43 [Cruz, 2013 {Lian-Sheng e Wu Qi, 1997}]).

No livro 1 do *Sù wèn*, os termos “artérias” e “veias”, apresentam mais de um significado, o que torna seu entendimento confuso. No exemplo 4 acima o livro 1 apresenta o termo “artéria”, e o livro 2 o termo “vísceras” que corresponde aos *Zang Fu*. Então artéria nesse exemplo tem o significado de órgão energético.

Na sequência no exemplo 5 o termo “artéria” no livro 1 corresponde a meridianos principais ou *Jīng Mài*, pois ali está tratando dos seis “meridianos” principais e na frase “tratar a parte das artérias que está escondida dos olhos” equivale a dizer tratar o ponto *Shu* do canal deficiente que no caso é o “canal da bexiga”.

Exemplo 5

Livro 1 *Sù Wèn* (Oliveira, 1987 [Veith, 1973])

As seis artérias geram rios, os intestinos e o estômago geram oceanos, os nove orifícios geram água corrente e o Céu e a Terra geram o Yín e o Yang. ” ... Ch'iPo respondeu: - Quando as veias estão cheias e as artérias estão vazias, ... Então o médico deve tratar a parte das artérias que está escondida dos olhos. (NEI CHING, 1987 p. 31, 145 e 150 [Oliveira, 1987 {Veith, 1973}]).

Livro 2 *Sù Wèn* (Cruz, 2013 [Lian-Sheng e Wu Qi, 1997])

... os seis canais de um homem são como rios em circulação, e o estômago e o intestino, que detém os cereais, são como mares que contém tudo” ... Disse Qibo: “Quando a energia do colateral é estênica e a energia do canal está astênica,... como se devem à deficiência do canal da bexiga, ao tratar deve-se picar os pontos shu do canal. (WANG BĪNG, 2013 p. 59, 165 e 167 [Cruz, 2013 {Lian-Sheng e Wu Qi, 1997}]).

Enquanto no Livro 2 o termo “canal” é utilizado em todo o *Sú Wén* e *Líng Shū*, para designar “canal energético” ou “meridiano de acupuntura”. Como mostra o exemplo 5 o Livro

1 utiliza o termo “artéria” e “veias”, no texto original aparece o termo 经 *Jīng* ou 经脉 *Jīng Mài* pode ser traduzido como “canal da Medicina Chinesa”. Portanto, a tradução do livro 2 “canal” por não remeter diretamente a nomenclatura anatômica da biomedicina é um termo menos carregado de sentido biomédico ocidental. O termo “artéria” e “veias” por remeter diretamente estrutura anatômica do corpo humano na linguagem biomédica, se torna uma tradução mais complicada com sentidos ambivalentes, fato que não contribui para o entendimento da descrição de corpo que o *Huáng Dì* propõe.

Nesse exemplo 6 abaixo no livro 1 o termo “artéria” aparece como sinônimo de tendões, o que contribui ainda mais para a utilização problemática do termo. Em que ele é utilizado numa mesma tradução para designar estruturas bem distintas como *Jīng Mài* e tendões.

Exemplo 6

Livro 1 *Sù Wèn* (Oliveira, 1987 [Veith, 1973])

É possível nessa altura conter a doença e administrar remédios. Mas se tais tratamentos não curam, os rins transmitem a doença ao coração. Os músculos e as artérias desunem-se e desenvolve-se uma doença aguda a que se chama “convulsões”. (NEI CHING, p. 106 [Oliveira, 1987 {Veith, 1973}]).

Livro 2 *Sù Wèn* (Cruz, 2013 [Lian-Sheng e Wu Qi, 1997])

Se o tratamento for novamente postergado, a energia perversa será transmitida dos rins ao coração para causar a síndrome do espasmo dos músculos e dos tendões, que é chamada convulsão. (WANG BĪNG, p. 123 [Cruz, 2013 {Lian-Sheng e Wu Qi, 1997}]).

Já no livro 2 o termo artéria não aparece como sinônimo de constituinte da anatomia energética chinesa, ao contrario do livro 1, no momento em que apareceu no texto, precisamente designa a parte anatômica do corpo físico, como mostra o exemplo 7:

Exemplo 7

Livro 2 *Líng Shū* (Cruz, 2013 [Lian-Sheng e Wu Qi, 1997])

O que chamamos de início e termino, é para se examinar se o Yin e o Yang, a estenia e a astenia estão mantendo o equilíbrio, apalpando CunKou (artéria radial proximal ao pulso) e RenYing (artérias laterais à cartilagem tiróide), tomando os doze canais como ...guia; (WANG BĪNG, 2013 p. 552 [Cruz, 2013 {Lian-Sheng e Wu Qi, 1997}]).

Para os meridianos energéticos do corpo o livro 2 apresenta o termo “canais”, em todo *Sù Wèn* e *Líng Shū*. Os termos que designam o sistema anatômico ocidental, como órgão, vísceras, e o nome dos órgãos que formam os sistemas do corpo humano, muitas vezes são utilizados para designar a estrutura anatômica energética da Medicina Chinesa. Esses termos não dão conta de ter equivalentes na Medicina Chinesa, “respeitando os conceitos tradicionais

de Zang e de Fu, mantendo o termo órgão que fica reservado apenas no seu sentido ocidental e restrito” Dulcetti Junior e Dulcetti (2001 p. 98).

O livro 4, procura apresentar termos ocidentais acompanhados dos termos em chineses. Como mostra o exemplo 2 no livro 4: “*Zang* (Órgãos)”, “*Fu* (Vísceras)”, “*JingLuo* (Meridianos Principais e Secundários)”, “*Wu Shu* (cinco pontos *Shu* Antigos)”. Esse modo de apresentação preserva o real significado da estrutura anatômica que propõe a Medicina Chinesa a partir do *Huáng Dì*. Já o livro 2 não apresenta termos como *Dào*, *Zang*, *Fu*, *Shén*, *Jing*, *WǔXíng*, em detrimento do termo *Yín* e *Yáng* e do nome dos pontos energéticos que também aparecem em chinês. O livro 1 apresenta termos como: *Dào Yīn* e *Yáng* entre outros da cosmologia *Daoísta*, porém ao traduzir *JīngMài* por artérias e veias parece contribuir para um mal entendimento da concepção específica de corpo presente no *Huáng Dì*.

Dando continuidade sobre o cuidado do outro no *Huáng Dì* iremos através do seu discurso procurar entender qual sua proposta de diagnóstico e tratamento.

3.3 DO DIAGNÓSTICO E DA CURA EM HUÁNG DÌ

Para Foucault (1977) a ciência ocidental moderna nasce a partir das últimas datas do sec. XVIII, ele a chama de “precisa mais sem medidas” é assim que as formas da racionalidade médica penetram na espessura da percepção, oferecendo, como face primeira da verdade, a tessitura das coisas (cor, manchas, dureza, aderência). “O espaço da experiência parece identificar-se com o domínio do olhar atento, da vigilância empírica, aberta apenas a evidências dos conteúdos visíveis.” Foucault (1977 p. 10). Teria sido esse nível de objetividade que possibilitou se pronunciar sobre o indivíduo um discurso de estrutura científica, uma vez que a definição do indivíduo consistir em um labor infinito, não seria mais obstáculo para uma experiência que, aceitando seus próprios limites, prolongava ilimitadamente essa tarefa. A qualidade singular, a cor impalpável, a forma única e transitória, adquirindo estatuto de objeto, adquiriram peso e solidez. O discurso racional apoia-se menos na geometria da luz do que na espessura insistente, intransponível do objeto. (FOUCAULT, 1977)

E quanto a Medicina Chinesa antiga expressa no discurso do *Huáng Dì*, quais conteúdos ela evidencia? Esses conteúdos também estão baseados em uma visão de indivíduo, e está envolto em um sistema racional, sistematizado. Na obra *a Hermenêutica do Sujeito* Foucault (1982) ao traçar uma trajetória histórica sobre a história do pensamento ocidental, contribui para refletirmos sobre a razão, a verdade e a espiritualidade, em nossa cultura.

Se pensarmos na racionalidade chinesa, Cheng (2008) nos indica que nasceu não em oposição aos mitos, mais sim no seio da prática ritual “religiosa”, pois os cultos sacrificiais eram precisamente descritos, os oráculos tinham um caráter ritual. A divindade suprema ou a instância de ordenação na China Antiga constitui um caráter globalizante onde todos os aspectos da experiência humana e sobre humana são considerados, fato esse que reduz o potencial mítico e religioso. A passagem da dinastia *Shang* para o período *Zhou* marcou uma transformação da consciência religiosa: essa se transformou progressivamente numa consciência ritual de caráter essencialmente cosmológico, fato reconhecido na ausência textual de orações e dos mitos, ocupando assim a cosmologia um lugar mais importante que a cosmogonia. A ocultação dos mitos pode estar relacionada com a convulsão intelectual manifesta na passagem do pensamento religioso para o cosmológico na transição da dinastia *Shang* para a *Zhou*.

Esse foi o contexto histórico de início da sistematização do discurso do *Huáng Dì*. Sobre a influência desse tipo de pensamento, sua concepção de indivíduo foi se delineando. O *Huáng Dì* apresenta um indivíduo transponível ao seu peso e espessura, e esse olhar que o clínico tem que lançar mão ao se deparar com esse sujeito, precisa estar atento aos conteúdos visíveis e invisíveis que os constitui. Quem seria esse olhar clínico que se depara com esse sujeito transponível no *Huáng Dì*?

Para Foucault (1982) a palavra *Thérapeúein* tem pelo menos 3 significados, um deles seria certamente realizar um ato médico cuja destinação é curar. Foucault (1982) delimita o papel do médico, como aquele que saberá fazer diagnóstico, e ao adoecer, enquanto médico ocupa-se não de sua alma mais sim do seu corpo.

Refletindo sobre essa concepção do cuidar, qual seria o papel do cuidador e do outro que está necessitando do cuidado, no processo de cura, ou seja, qual papel tem os agentes nesse processo? O querer curar-se garante ou não a participação ativa do paciente no processo de cura?

Dentro de uma proposta ampla de “Cuidado de Si”, aparece a figura do mestre que pode indicar um caminho de prática. Foucault (1982) define a importância do mestre no “Cuidado de Si”.

Pois o cuidado de si é, com efeito, algo que, como veremos, tem sempre necessidade de passar pela relação com um outro que é o mestre. Não se pode cuidar de si em passar pelo mestre, não há cuidado de si sem a presença de um mestre. Porém, o que define a posição do mestre é que ele cuida do cuidado que aquele que ele guia pode ter de si mesmo. (FOUCAULT, 1982 p. 72)

Independente da dimensão que o terapeuta atue, seja física, energética, psíquica, é importante analisar o papel do paciente no processo terapêutico, sua fé no seu processo de cura é bastante para efetivar sua participação no processo?

Podemos nos indagar se existe um elo que interligue o “Cuidado de Si” como prática de transcendência, e longevidade, com o *setting* terapêutico. Caberia ao médico contribuir para o “Cuidado de Si” do seu paciente, que nesse caso, deixa de ser paciente e se torna um sujeito ativo no processo de cura? E ainda, qual a relevância do “Cuidado de Si” do próprio terapeuta ou médico no processo de cura do outro?

Com o olhar de como se dá o cuidado do outro, o papel do outro que está sendo cuidado e do cuidador, iremos analisar no discurso do *Huáng Dì* suas propostas de diagnóstico e tratamento, lendo-o a partir da nossa própria realidade.

3.3.1 Diagnóstico no *Huáng Dì*

O diagnóstico terapêutico, seria lançar o olhar no outro que necessita de cuidado, vai tomar como base o entendimento que se tem do ser e no conhecimento técnico que o médico tem do processo saúde e doença. Sendo assim, na Medicina Ocidental, o diagnóstico estará pautado no aporte científico que o médico possui e determina as estruturas anatomo-funcionais que ele irá se importar.

Exemplo 1

Livro 1 *Sù Wèn* (Oliveira, 1987 [Veith, 1973])

... as partes superior e inferior do corpo não podem se comunicar; em tais casos, nem mesmo os médicos hábeis conseguem ajudar o doente. (NEI CHING, 1987 p. 18 [Oliveira, 1987 {Veith, 1973}]).

Livro 2 *Sù Wèn* (Cruz, 2013 [Lian-Sheng e Wu Qi, 1997])

Quando a condição for séria, as energias Yin e Yang serão incapazes de se comunicar uma com a outra, o que fará que mesmo um bom médico nada possa fazer. (WANG BĪNG, 2013 p. 39 [Cruz, 2013 {Lian-Sheng e Wu Qi, 1997}]).

No exemplo 1 vemos que ambos as traduções trazem o termo “médico” para traduzir  *yī*, aquele que cura ou que trata, esse ideograma aparece no texto em chinês do livro 2. O termo “Médico” vem do latim “*medicus*”, que tem origem em “*mederi*”, que significa “dar atenção para curar”. Com essa raiz etimológica poderíamos considerar o curador do *Huáng Dì* um médico, só que o termo médico nomeia uma profissão institucionalizada que possui suas

bases no saber científico ocidental biomédico, com fundamentos diferenciados em relação ao curador do *Huáng Dì*. Então chamar o terapeuta do *Huáng Dì* de médico pode servir para escamotear a especificidade da Medicina Chinesa expressa no *Huáng Dì*.

Nas versões do *Huáng Dì* do *Líng Shū* como mostra o exemplo 2 abaixo, o livro 2 e 4 apresenta também o termo médico, já o livro 3 o termo clínico.

Exemplo 2

Livro 2 *Líng Shū* (Cruz, 2013 [Lian-Sheng e Wu Qi, 1997])

Bagao: Quanto ao **médico** de alto nível, ele deve tratar a doença que não tenha uma manifestação externa. (WANG BǐNG, 2013 p. 723 e 724 [Cruz, 2013 {Lian-Sheng e Wu Qi, 1997}]).

Livro 3 *Líng Shū* (Antony, 1995 [Ming Wong, 1987])

Bai-gao responde: O **clínico** superior punctura a doença que ainda não se manifestou. (MING WONG, 1995 p. 414 [Antony, 1995 {Ming Wong, 1987}]).

Livro 4 *Líng Shū* (Oliveira, 2007 [Nghĩ; Dzong e Nguyen, 1994])

O Ba Gao: O **médico** superior (bom médico) realiza a punctura quando a doença ainda não se declarou (YAMAMURA, 2007 p. 691 [Oliveira, 2011 {Nghĩ; Dzong e Nguyen, 1994}]).

O livro 3 apresenta o termo “clínico” para designar o **yī** 医 do *Huáng Dì*. Barbier (1985) *apud* Costa e Brandão (2005) explica que a palavra clínica vem do grego *Kliné* que significa procedimento de observação direta e minuciosa, então podemos considerar o clínico aquele que realiza uma observação direta e minuciosa. O **yi** 医 no *Huáng Dì* não seria o médico da biomedina, nem apenas aquele que faz observação direta e minuciosa, também não seria o terapeuta que para Foucault se ocupa da cura apenas do corpo físico. Então vamos aqui se referir ao **yī** 医 do *Huáng Dì* com o termo terapeuta, como aquele que cuida do corpo físico, mas também considera o ser humano como sujeito composto por aspectos sutis e subjetivos.

O texto do *Huáng Dì* não parece trabalhar com a figura de um terapeuta especialista, apesar de ter capítulos voltados a especificações como: “Doença Febril”, “Sobre a Tosse”, “Sobre a Patologia da Dor”. O livro 2 intitula o capítulo 22 de “Síndrome Maníaco-Depressiva” o livro 3 de “As perturbações mentais” e o livro 4 “Loucuras *Yīn* e Loucuras *Yáng*”. “Síndrome Maníaco-Depressiva” e “Loucura” são termos que remetem muito claramente a uma linguagem médica ocidental.

O terapeuta do *Huáng Dì* para diagnosticar naturalmente baseia seu olhar na sua noção de constituinte do ser humano. Para ele o indivíduo é composto por um corpo físico estrutural formado por: pele, ossos, tendões, vasos, músculos, medula, cérebro, órgãos, vísceras,

líquidos, sangue, sendo que todas essas estruturas seriam formadas por uma substância que seria como o “vapor do arroz cozido”, o *Qì*.

Os órgãos e vísceras chamados pelos chineses de *Zang* e *Fu* são produtores de emoções, funcionam de acordo com a lei dos cinco movimentos, que tem correspondência com os cinco elementos, cinco cores e cinco sabores, com as estações do ano, tudo de acordo com os princípios do *Yīn* e do *Yáng* e do *Dào*. Para diagnosticar, o terapeuta baseado nessa constituinte, inspeciona os aspectos físicos e a pulsologia. O *Huáng Dì* chama a atenção, para o fato de que um bom atendimento clínico depende de um ambiente acolhedor, para que se tenha um interrogatório preciso, e se investigue a pulsologia juntamente com a história de vida do paciente, desde detalhes que irão além do seu estado físico, e inclua suas decepções na vida, seus aspectos sociais, a fim de identificar o desequilíbrio a ser trabalhado. Como poderemos observar nos exemplos abaixo.

A pulsologia consiste no exame do pulso através da artéria radial, uma vez que essa arterial tem ressonância com as três funções principais do corpo que constituem os Triplo Reaquecedores e a Psique (*Shén*), ou seja, o pulso representa o todo. (DULCETTI JUNIOR E DULCETTI, 2001).

O exame da pulsologia é sutil, necessita de sensibilidade por parte do terapeuta que irá realizar diagnóstico, e de conhecimento das estruturas de constituição e funcionamento do corpo. Para ser capaz de realizar esta prática o terapeuta necessita de ser capaz de perceber a dimensão sutil que constitui a anatomia energética da Medicina Chinesa e também perceber o ser humano na sua subjetividade. É uma técnica precisa, descrita no *Huáng Dì*, cujos exemplos sobre pulsologia são incontáveis, como o que segue no exemplo 3 abaixo:

Exemplo 3

Livro 2 *Sù Wèn* (Cruz, 2013 [Lian-Sheng e Wu Qi, 1997])

“Quando a chegada do pulso do rim com a energia do estômago é continua, diminuta, firme, lisa e dura como pedra quando pressionada é a condição normal do pulso do rim,... pulso afunda e é apertado, como o arrastar dos veios da palha, é o pulso enfermo do rim. ”... Qibo: A apalpação do pulso deve ser levada a efeito pela manhã, quando a energia *Yáng* ainda não está ativa, a energia *Yin* não estando ainda completamente dispersa, a comida e a bebida do homem ainda não foram ingeridas, a energia do canal ainda não está em hiperatividade, as energias dos ramos colaterais dos grandes canais estão em harmonia e a energia e o sangue ainda não foram perturbados. Nessa situação, a condição do pulso pode ser negligenciada de forma eficaz. (WANG BĪNG, 2013 p. 118 e 103 [Cruz, 2013 {Lian-Sheng e Wu Qi, 1997}]).

O exemplo 4 trata da tradução de *bìng* 病 aquele que é cuidado. O livro 2 traduz como “paciente” o livro 3 e 4 como “doente”. O doente ou paciente no *Huáng Dì* seria aquele que

por ocasião do desequilíbrio energético, apresenta sinais e sintomas, que podem ser detectado através do pulso e/ou por sintomas ou sinais físico, mentais ou emocionais.

Exemplo 4

Livro 2 *Líng Shū* (Cruz, 2013 [Lian-Sheng e Wu Qi, 1997])

O acupunturista deve concentrar sua mente no ponto da agulha, prestando atenção no **paciente**, inspecionar seu canal e tomar cuidado para se afastar dele; dessa forma não haverá risco em inserir. (WANG BĪNG, 2013 p. 503 [Cruz, 2013 {Lian-Sheng e Wu Qi, 1997}]).

Livro 3 *Líng Shū* (Antony, 1995 [Ming Wong, 1987])

A mente está fixa na ponta da agulha e a atenção dirigida ao **doente**. (MING WONG, 1995 p. 29 [Antony, 1995 {Ming Wong, 1987}]).

Livro 4 *Líng Shū* (Oliveira, 2007 [Nghĩ; Dzung e Nguyen, 1994])

Fazer a puntura verticalmente sem inclinação à direita ou à esquerda; prestar atenção nas “poeiras de outono” e no **doente**. (YAMAMURA, 2007 p. 24 [Oliveira, 2011 {Nghĩ; Dzung e Nguyen, 1994}]).

Como mostram as descrições de sinais e sintomas físicos, mentais e emocionais presente no texto. Esses também são relacionados com os desequilíbrios que podem ser detectados no pulso e são relacionados com as estações do ano, eles também emitiam frequentemente prognóstico dos desequilíbrios, de maneira bastante sistematizada e detalhada. O texto chega inclusive a ponderar sobre a questão da pessoa ter ou não chance de se curar, e em quantos dias iria morrer. Como mostra o exemplo abaixo:

Exemplo 5

Livro 2 *Sú Wén e Líng Shū* (Cruz, 2013 [Lian-Sheng e Wu Qi, 1997])

O Imperador Amarelo disse: “ **Icterícia, dor drástica repentina, manias, contracorrente da energia vital etc., são causadas por reversão ascendente prolongada da energia do canal. Esta desarmonia das cinco vísceras, é causada pela estagnação dos órgãos ociosos. A dor de cabeça, o tinito, e o enrijecimento dos nove orifícios, são causados pela afecção do estômago e do intestino.** (WANG BĪNG, 2013 p. 168)

Quando o mal é severo, o paciente terá a sensação de **opressão no peito e fica inquieto ... o corpo do paciente fica primeiro ereto e rijo como um arco pendendo na direção contrária, e então, sente dor na espinha e nas costas. ... Quando a pele do homem é amarela e fina, seus músculos são frágeis e sua energia do baço é deficiente e ela não é capaz de enfrentar o vento anormal (madeira) da primavera;** (WANG BĪNG, 2013 p. 618 e 711)

Quando o paciente de diarreia cujos pulsos do coração e do fígado estiverem diminutos, deprimidos e inconstantes, como ambas as vísceras estão doentes e a madeira produz fogo, a doença pode ser curada. Se o paciente tiver febre, ele pode morrer; quando a febre for severa, ele irá morrer em sete dias. (WANG BĪNG, 2013 p. 242 [Oliveira, 2011 {Nghĩ; Dzung e Nguyen, 1994}]).

Além das perguntas e do pulso, o **sonho** também aparece como ferramenta de diagnóstico no *Huáng Dì*. Em nossa cultura, muito tardiamente, o sonho também viria aparecer como poderosa ferramenta de diagnóstico com o advento da psicanálise, com Freud,

na virada do século XIX para o sec. XX, mas evidentemente com um sentido diferente do *Huáng Dì*. Como mostra exemplo 6 abaixo:

Exemplo 6

Livro 2 *Sú Wén e Líng Shū* (Cruz, 2013 [Lian-Sheng e Wu Qi, 1997])

O Imperador Amarelo se dirigiu a Qibo dizendo: “O início de todas as várias doenças se deve ao vento, à chuva, ao frio, ao calor, à umidade, ao excesso de alegria ou raiva no interior e no exterior.” ... Qibo respondeu: ... “Quando a energia estiver superabundante na parte superior do corpo, irá sonhar que está voando para cima; quando houver superabundância na parte de baixo, irá sonhar que está despencando””. (WANG BĪNG, 2013 p. 107 e 759 [Oliveira, 2011 {Nghĩ, Dzung e Nguyen, 1994}])

Um procedimento importante no diagnóstico no *Huáng Dì* diz respeito a prática que conhecemos aqui no ocidente por “anamnese” a palavra derivada do grego “*ana*” que significa “trazer novamente” e “*mnesis*” “memória”, é um importante recurso de diagnóstico na Medicina Ocidental. No *Huáng Dì*, o interrogatório realizado com o paciente, inclusive com o intuito de trazer toda a sua história de vida, é valorizado. É importante observar que no ato da escuta, como mostra o exemplo 7 abaixo “inquiri-lo confidencialmente”, mostra para a importância do sigilo terapêutico, ou seja, aponta para uma ética terapêutica do *Huáng Dì*.

O exemplo 7 (maior parte do fragmento disponível apenas no livro 2) também mostra a importância dos hábitos diários, das condições emocionais e relacionais das pessoas no processo de adoecimento. Assim esses fatores precisam ser levados em conta no diagnóstico. Nisso esse texto aponta para a visão ampliada do sujeito e para a importância dos aspectos subjetivos da vida no processo de saúde e doença.

Exemplo 7

Livro 2 *Sù Wén e Líng Shū* (Cruz, 2013 [Lian-Sheng e Wu Qi, 1997])

Qibo: “É o diagnóstico através das perguntas”. O Imperador Amarelo perguntou: “Como fazê-lo?” Disse Qibo: “O paciente deve ser deixado sozinho na sala, as janelas e portas devem estar fechadas para eliminar toda dúvida dele, e inquiri-lo confidencialmente e em detalhes acerca a condição da doença. Após inquirir, dirigir-se às condições de complexão e pulso

Ao diagnosticar, o médico deve perguntar ao paciente sobre sua comida, bebida e vida diária e verificar se ele leva uma vida feliz ou se sofreu um revés no passado, já que todas essas condições ferem a energia refinada, debilitam a mesma e causam danos ao corpo. A súbita da alegria pode lesar a energia Yin, e a instauração súbita da alegria pode lesar a energia Yang.

Todos os fatores de separação entre as pessoas que se amam, na vida e na morte, depressão nos sentimentos, sofrimento, terror, alegria e raiva podem esvaziar as cinco vísceras, causando a elas a incapacidade de manter a energia e o sangue. Se o médico não conhecer essas coisas, como pode saber o que fazer para tratar? ... “Ao diagnosticar, deve-se conhecer o processo por inteiro do desenvolvimento da doença, e ser capaz de conhecer sem fim inspecionando o começo. Para a palpação e as perguntas, deve-se observar as diferenças entre o homem e a mulher. (WANG BĪNG, 2013 p. 92, 480 e 481 [Cruz, 2013 {Lian-Sheng e Wu Qi, 1997}]).

Como vimos a doença para a Medicina Chinesa é compreendida por um distúrbio, ou desequilíbrio energético, o sujeito que adoece deve ser considerado na sua subjetividade, isso leva a refletir sobre qual a natureza da doença nesse clássico, ou seja, o que pode levar ao desequilíbrio energético.

As considerações do exemplo 7 nos mostram que nesse ensinamento vários níveis podem ser responsáveis pela doença. Como por exemplo, as disfunções alimentares podem causar doenças que partem do nível físico, as emoções podem causar doenças, por isso a importância de se conhecer sobre a história de vida pessoa. As mudanças sazonais têm que ser consideradas no diagnóstico, tanto para entender as variações energéticas que essa pessoa está submetida no momento da avaliação, como para apontar as possíveis causas dos desequilíbrios, que pode ter relação com os agentes patogênicos externo, devido a exposição indevida ao clima e aos agentes naturais como vento, calor, frio, umidade.

O exemplo 8 contribui com elementos sobre as diversas causas que as doenças podem ter no *Huáng Dì*, pois os três fragmentos nos mostram que a doença deriva do desequilíbrio energético que pode ter origem nas relações do homem com os agentes externos, mas também que pode ter causas sutis e profundas, que não pode ser vista, nem ouvida e é comparada a causa de natureza sobrenatural.

Exemplo 8

Livro 2 *Líng Shū* (Cruz, 2013 [Lian-Sheng e Wu Qi, 1997])

Disse Qibo: Isso é porque o paciente tem um perverso retido no corpo há muito tempo e que ainda não foi expulso, ou ele deve ter algo detestável ou algo admirável dentro de seu coração, que tornem o sangue e a energia confusos. Já que o perverso prolongado e as energias perversas recentes estão em combate, a doença ocorre subitamente. Como a razão da doença é bastante sutil, dificilmente se pode ver ou ouvir falar de algo parecido, e então é como se os deuses e os fantasmas estivessem causando problemas. (WANG BĪNG, 2013 p. 731 [Cruz, 2013 {Lian-Sheng e Wu Qi, 1997}]).

Livro 3 *Líng Shū* (Antony, 1995 [Ming Wong, 1987])

Qi-bai responde: ... A energia vital no interior do corpo está perturbada. As 2 energias (sangue e qi) opõem-se mutuamente. Elas sempre estiveram em grande profundidade. Não são visíveis nem audíveis. São por isso comparadas ao Gui-shen (demônios e espíritos). (MING WONG, 1995 p. 422 [Antony, 1995 {Ming Wong, 1987}]).

Livro 4 *Líng Shū* (Oliveira, 2007 [Nghĩ; Dzong e Nguyen, 1994])

O Khi Pa: ... Por ocasião de uma contrariedade ou de uma compaixão, o Xue (sangue) e o Qi, ao serem perturbado no interior, opõem-se. A causa encontra-se, pois no interior e em profundidade, não é visível nem audível. É por isso que é atribuído ao Gui (demônio) ou ao Shen (Mental). (YAMAMURA, 2007 p. 713 [Oliveira, 2011 {Nghĩ; Dzong e Nguyen, 1994}]).

Nesse exemplo 8 vemos que o livro 3 e 4 apresenta os termos em chinês *Qí*, *Gui-shen*, *Gui*, *Shen*, já o livro 2 traduz *Qì* como energia e não apresenta os termos em chinês. No entanto, percebemos nas três traduções a ideia de que para realizar o diagnóstico, o terapeuta no *Huáng Dì*, parece precisar lançar mão de vários recursos, como inspeção física, escuta cuidadosa, exame do pulso, a variações das estações do ano, o que evidencia que seu olhar no processo saúde/doença parece estar atento a aspectos do visível e do invisível. Esse invisível, no discurso sistematizado no *Huáng Dì*, faz referencias principalmente aos desequilíbrios energéticos que tem causas variadas, podendo ser físicas, emocionais, externas como as ambientais, representada em especial pelos cinco elementos, as cinco cores, os cinco sabores, os ciclos diários e sazonais e também de natureza tão profunda que não pode ser vista, nem ouvida.

3.2.2 Procedimentos Terapêuticos no *Huáng Dì*

O *Huáng Dì* apresenta uma sistematização muito bem elaborada dos recursos de tratamento apresentados, afinada com o processo de investigação terapêutica, baseada na escuta e na pulsologia. São vários os elementos de sistematização de tratamento que o clássico descreve. Com base na mesma visão do ser que descrevemos para o processo de diagnóstico, o indivíduo que ele trata e cura, possui corpo físico, formado por um aspecto substancial ou um sopro vital *Qì* que possui correspondência com o *WǔXíng* (cinco movimentos), o *Yīn Yáng* e o *Dào*.

Os recursos terapêuticos apresentados no *Huáng Dì* têm muitos elementos que podemos também encontrar na Medicina Ocidental. São regras de tratamento sistematizadas: detalhes de como manusear seus instrumentos, no caso a agulha, o olhar para o aspecto preventivo da doença; prognóstico preciso como já foi mostrado no item 3.3.1 desse trabalho (cf.), contraindicações ao tratamento; tipologia das pessoas, esse aspecto requer um olhar sistemático de inúmeros aspectos do indivíduo; exigência que o terapeuta seja bem treinado na técnica que irá realizar, técnicas essas, precisas e bem definidas, que embasam uma infinidade de especificações, e faz alerta inclusive para incidência de “erros terapêuticos”.

Os outros aspectos da terapia no discurso do clássico transcendem mais a prática técnica e sistemática e menos a precisão, se comparada à Medicina Ocidental. Nessa ordem de questões podemos destacar: a importância da vontade ou *Shén* do paciente como influência no processo de cura; a desconexão do sujeito, com a natureza e consigo mesmo, sendo fator causal para os desequilíbrios que geram a doença e que acabam tendo que submeter as

peessoas a processos de tratamento, como agulha e tóxicos. Também aparece no discurso: a desconexão dos terapeutas em observar o paciente na sua integridade; em um parágrafo muito específico no *Líng Shū* ele aborda a cura “xamânica” na antiguidade; no entanto o uso de recursos naturais como plantas, alimentos, térmicos, também são relatados com frequência no *Huáng Dì*;

O uso da moxa mostrada no exemplo 1 abaixo é uma técnica clássica no *Huáng Dì* assim como a agulha. Portanto existe uma atmosfera de ambiguidade em seu uso, bem mais acentuado do que o uso da agulha: por um lado é um recurso que compõe um conhecimento técnico, por outro, traz para a prática de tratamento o aspecto mágico e ritualístico do elemento fogo, somado ao aspecto aromático e todas as propriedades medicinais da planta *Artemísia*.

Exemplo 1

Livro 1 *Sù Wèn* (Oliveira, 1987 [Veith, 1973])

O frio rigoroso causa muitas doenças, as quais são convenientemente tratadas pela cauterização, queimando artemísia seca (moxa). (NEI CHING, 1978 p. 62 [Oliveira, 1987 {Veith, 1973}]).

Livro 2 *Sù Wèn* (Cruz, 2013 [Lian-Sheng e Wu Qi, 1997])

Neste caso, suas vísceras podem facilmente contrair o frio e ocorrer a enfermidade da distensão abdominal. Ao tratar a doença, deve ser usada a moxibustão, por isso a terapia da moxibustão provem do norte. ; (WANG BĪNG, 2013 p. 89 [Cruz, 2013 {Lian-Sheng e Wu Qi, 1997}]).

O exemplo 2 mostra a importância do *Shén* ou a intenção do sujeito no processo terapêutico, ele tanto precisa acreditar e ter fé no seu processo de cura, como aceitar e está aberto para a cura, como mostra esse exemplo “o tratamento à força nunca deu bom resultado”.

Exemplo 2

Livro 1 *Sù Wèn* (Oliveira, 1987 [Veith, 1973])

Os que refreiam os demônios e os deuses não alcançam a virtude por falar dela; e os que não gostam da acupuntura não alcançam resultados engenhosos por falarem deles. Os que não autorizam o tratamento de uma doença certamente não se curarão, e o tratamento à força nunca deu bom resultado (NEI CHING, 1987 p. 59 [Oliveira, 1987 {Veith, 1973}]).

Livro 2 *Sù Wèn* (Cruz, 2013 [Lian-Sheng e Wu Qi, 1997])

Se o paciente for muito supersticioso e acreditar em fantasmas e deuses, não é necessário falar-lhe da teoria de tratamento; se o paciente detestar a acupuntura e a terapia das pedras com todas as forças, não é necessário lhe dizer da capacidade relacionada ao tratamento; se o paciente relutar em ser tratado, não é necessário tratá-lo através de métodos difíceis. Nesse caso, não esperar obter um efeito curador com o tratamento. (WANG BĪNG, 2013 p. 87 [Cruz, 2013 {Lian-Sheng e Wu Qi, 1997}]).

O terapeuta no *Huáng Dì* lança mão de um conjunto de técnicas e regras, e assim se ocupa em adquirir um grande acúmulo de conhecimento, uma vez que não lhe cabe conhecimento especializado, ele precisa ter todas as técnicas ao seu alcance: pulsologia, as leis que governam os cinco movimentos, o ciclo diário e sazonal; as estruturas complexas que integram o ser humano, pois além do corpo físico, existe um mecanismo que o anima, com uma complexa anatomia e fisiologia, que para se compreender, é necessário o conhecimento de conceitos filosóficos complexos como: *Shén*, *Jīng*, *Dào* e *Yīn* e *Yáng*. Além desse aporte teórico, ele vai oferecer ativamente o tratamento ao paciente, “vai chegar junto”, vai manipular os recursos terapêuticos, sua presença, sua intenção é parte ativa e constituinte do processo.

O discurso do clássico chinês *Huáng Dì* está pautado em um sistema terapêutico que possui uma estrutura teórica sistematizada e racional, pois a Medicina Chinesa expressa um conhecimento lógico que serve inclusive para descrever as categorias invisíveis em que o discurso se sustenta, embasado em um suporte filosófico e teórico.

O terapeuta no *Huáng Dì* realiza diagnóstico, prescrever medicamentos naturais, cura doenças. A natureza dos medicamentos difere ao passo que esses possuem princípios ativos naturais, como é o caso das plantas, ervas, alimentos e exercícios. O olhar dimensional do terapeuta no *Huáng Dì* se lança para as estruturas visíveis e também adentra estruturas invisíveis do ser.

Porém ele deve ir além da técnica, pois segundo o próprio *Wang Bīng* (2013) na compilação do clássico, ele se ocupa em evitar que o ensinamento supremo seja colocado para trás e o uso das agulhas à frente, como vinha acontecendo na China já em ocasião de sua compilação.

O exemplo 3 mostra que o terapeuta do *Huáng Dì*, precisa ter “olhos brilhantes”, ser um ser puro, para ver com clareza, como se o vento tivesse varrido as nuvens do espírito, do *Shén*. Quanto se atinge esse nível não precisa se apegar rigidamente ao conhecimento técnico. Aqui aparece a figura do terapeuta como aquele que atingiu a verdade e a espiritualidade, ou seja, através do “Cuidado de Si”. O próprio *Wáng Bīng* (2013) se diz um praticante dos princípios da boa saúde, como também pesquisador das práticas “médicas”.

Os sábios seguiam as leis do *Dào*, como mostra o exemplo 3 abaixo, tratavam antes da doença aparecer, e instruíam os que ainda não estavam doentes. Isso mostra que o “Cuidado de Si” deve presidir os procedimentos terapêuticos de cura, também como perspectiva do cuidado do outro no *Huáng Dì*.

Exemplo 3

Livro1 *Sù Wèn* (Oliveira, 1987 [Veith, 1973])

O Tao era praticado pelos sábios e admirado pelos ignorantes. Por isso, os sábios, não tratavam aqueles que já estavam doentes e instruíam aqueles que ainda não estavam doentes. ... Ch'í Po respondeu:- Permita que discuta shen, o espírito. O que é o espírito? O espírito não pode ser escutado com o ouvido. O olho deve ser brilhante de percepção e o coração deve ser aberto e atento para que o espírito se revele subitamente através da própria consciência de cada um. Não se pode exprimir pela boca; só o coração sabe exprimir tudo quanto pode ser observado. Se se presta muita atenção, pode-se ficar a saber subitamente, mas também se pode perder de repente este saber. Mas shen, o espírito, torna-se claro para o homem como se o vento tivesse varrido as nuvens. Por isso se fala dele como do espírito. As três seções do corpo e as nove subdivisões são os elementos primitivos. O tratado das nove agulhas por si só não é suficiente. (NEI CHING, 1987 p. 16 e 141 [Oliveira, 1987 {Veith, 1973}]).

Livro 2 *Sù Wèn* (Cruz, 2013 [Lian-Sheng e Wu Qi, 1997])

Comumente, só os sábios podem seguir à lei e os loucos vão contra ela. ... Quando um sábio trata o paciente, sempre se enfatiza a precaução... Disse Qibo: ... Um médico de alto nível, pode concentrar sua mente no tratamento, ele não pode ouvir nenhum ruído perturbador, não pode ver coisas irrelevantes, tem a mente aberta e é capaz de compreender com clareza a essência da doença, que dificilmente se pode exprimir com palavras. ... o entendimento das três partes e das nove subdivisões do pulso, e também no esforços de conter a dor. Quando alguém atingir esse nível de tratamento, não precisa mas aderir rigidamente à teoria das nove espécies de agulha nas terapias da acupuntura. (WANG BĪNG, 2013 p. 34, 35 e 158 [Cruz, 2013 {Lian-Sheng e Wu Qi, 1997}]).

Portanto se o terapeuta negligenciou em instruir o outro a cuidar de si mesmo a fim de evitar desequilíbrios, atingir a sabedoria e longevidade, então é necessário se submeter aos cuidados terapêuticos a fim de reestabelecer sua saúde. Para tanto se ao submeter aos cuidados terapêuticos, o terapeuta tiver o espírito límpido, ou seja, tiver em um nível considerável de elevação espiritualidade ou sabedoria e intenção, ele irá garantir a sabedoria e intenção necessária para tratar para além das agulhas, ou seja, levando o sujeito para o “Cuidado de Si”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em nosso estudo procuramos pesquisar as noções de espiritualidade e saúde presentes no texto Clássico da Medicina Chinesa o *Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn Líng Shū* ele é composto por dois livros o *Sù Wèn* e *Líng Shū* com 81 capítulos cada. Seus escritos podem ter sido iniciados desde o século II e III a. C., a versão que chega até nós é uma compilação de 762 d. C. realizada pelo médico *Daoísta Wáng Bīng*. Na análise do discurso desse clássico fica evidente a presença da cosmologia *Daoísta* utilizada para explicar os conceitos relacionados as estruturas do corpo humano e as condutas a ser seguidas para se alcançar saúde, longevidade e sabedoria ou espiritualidade.

Percebemos que a maioria das pesquisas acadêmicas que abordam o tema da Medicina Chinesa está relacionada com sintomatologias das doenças, o que nos indica a possibilidade dessa medicina está sendo utilizada seguindo o modelo biomédico que considera a doença e o corpo físico como o centro do tratamento em detrimento do sujeito que se apresenta. Considerando o auto índice de pessoas com doenças crônicas no Brasil, segundo dados do IBGC, a inclusão no SUS de práticas baseadas na Medicina Chinesa, buscamos pesquisar as noções de saúde e espiritualidade que embasam essa prática, através do estudo temático e do cotejo das edições do *Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn Líng Shū* publicadas no Brasil.

Na própria China *Wáng Bīng* ao compilar o clássico em 762 d. C. já aponta para a necessidade de não considerar os ensinamentos desse, apenas uma técnica de cura. Colocando as agulhas na frente do “ensinamento supremo”. Desde a dinastia *Ming* (1368-1644) o contato entre europeus e chineses se aprofundaram, nos séculos XVII e XVIII jesuítas e protestantes tentam ensinar a Medicina Ocidental aos chineses. Mesmo oficializada pelo governo da República Popular da China, a partir de 1949, a Medicina Chinesa sofre uma fragmentação da cosmologia *Daoísta*.

O estudo do clássico chinês *Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn Líng Shū* nos aponta questionamento relativo ao contexto histórico, linguístico de apropriação do conhecimento ao longo do tempo. Sabemos das especificidades de apropriação desse conhecimento na própria China e principalmente em outras culturas, como a exemplo da nossa brasileira, por exemplo, passando pela importante questão relativa a tradução, de um conhecimento escrito em uma língua que possui uma lógica ideográfica como a chinesa, para uma língua alfabética como as línguas latinas e anglo-saxônicas como é o caso do francês, espanhol, português e inglês.

No caso do nosso estudo, pesquisamos a análise do discurso do clássico *Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn Líng Shū* através de traduções em língua portuguesa, partindo de traduções

realizadas do chinês para o francês ou inglês, para em seguida dessas línguas serem traduzidas para o português.

Ao analisar o clássico partimos das versões do *Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn Líng Shū* publicações no Brasil. Utilizamos sempre que possível o cotejo das edições para melhor entender suas temáticas. Para facilitar o cotejo, enumeramos os livros de 1 a 4. Dos 81 capítulos do *Sù Wèn* apenas os 34 primeiros foram publicados no Brasil em duas edições, pois o livro 1 publicou os primeiros 34 capítulos e o livro 2 os 81 completos. O *Líng Shū* possui os 81 capítulos completos publicados pelos livros 2, 3 e 4.

Ao analisar o discurso do Clássico pudemos perceber a presença marcante da cosmologia *Daoísta* para explicar as noções de saúde deste, através principalmente dos conceitos de *Dào*, *Yīn Yáng*, *WúXíng*.

No cotejo das traduções percebemos inclinações a utilização de termos biomédicos e teológicos na tradução do clássico e ficou também bastante evidente que os termos algumas vezes divergem muito dos conceitos chineses que são empregados. Essas inclinações se mesclam de acordo com cada livro, que não assumem postura biomédica ou teológica pra todos os termos: no livro 1 *Sù Wèn* (Oliveira, 1987 [Veith, 1973]), traduzido do chinês para o inglês por Veith e do inglês para o português por Mauricio de Oliveira, traz o termo *Dào* na tradução; já o livro 2 *Sù Wèn* e *Líng Shū* (Cruz, 2013 [Lian-Sheng e Wu Qi, 1997]) traduzido do chinês para o inglês por Lian-Sheng e Wu Qi e do inglês para o português por José Amaral Cruz, no lugar do termo *Dào* sempre aparece “regras de saúde” ou “conhecimento de acupuntura”, ocultando e reduzindo o significado amplo que o termo possui, porém não deixa de apresentar a influencia *Daoísta* no ensinamento pois nomeia o mestre que traça o dialogo com o Imperador Amarelo no texto de “Mestre *Daoísta*”.

Outros termos como “alma” e espírito são utilizados por essas duas traduções para traduzir o ideograma *Dào* misturando conceitos teológicos cristãos com conceitos chineses. O livro 1 apresenta o termo bem específico da leitura anatômica do corpo da biomedicina ocidental que seria “artérias e veias” para designar componentes da anatomia energética presente no clássico; já o livro 2 apresenta o termo “canais de energia” para designar essas mesmas estruturas, tradução considerada mais adequada, pois o termo “canal” não apresenta o sentido marcadamente biomédico o que pode contribuir para evitar distorções e confusões entre esses dois modelos. O livro 4 do *Líng Shū* (Oliveira, 2007 [Nghĩ; Dzong e Nguyen, 1994]) traduzido do chinês para o francês por Nghĩ; Dzong e Nguyen e traduzido do francês para o português por Maria do Socorro Oliveira, apresenta o termo *Dào* em sua tradução em detrimento do livro 2 já citado que não apresenta o termo *Dào* na tradução já o livro 3 *Líng*

Shū (Antony, 1995 [Ming Wong, 1987]) traduzido do chinês para o francês por Ming Wong e traduzido do francês para o português por Zilda Antony também não apresenta o termo *Dào* em sua tradução. Relativo a outros termos, desses três livros, que compõem a anatômica energética do ser humano, cada livro apresenta em sua tradução termos que se mantem em chinês e mesclam com termos que são traduzidos para o português. O livro 4 é o que mais apresenta termos em chinês acompanhado de termos em português entre parênteses, como exemplo *Zang* (órgãos), *Luo Mai* (meridianos principais). Uma vez que anatômica humana no *Huáng Dì*, possui suas especificidades e uma nomenclatura própria, que designa estruturas anatômicas que quase sempre não correspondem as estruturas anatômicas biomédicas, então os termos utilizados em chinês em detrimento dos termos da anatomia biomédica, precisam ser a base de entendimento da Medicina Chinesa.

Diante das considerações acima, percebemos que as tradições não seguem especificamente uma lógica teológica ou biomédica, porém seguem padrões de tradução que mesclam essas inclinações e que precisam ser levadas em consideração para quem pretenda se apropriar desse ensinamento ou dessa prática. Para que através da leitura dessas versões possa perscrutar sobre o que se aproximaria de um conhecimento mais ligado às especificidades da cultura chinesa.

Na análise temática do clássico encontramos as influencias da cosmologia *Daoísta* nas concepções de saúde, doença, e espiritualidade. Pois para o ensinamento no *Huáng Dì* essas questões não são tomadas em separado. Estão todas interligadas e em mútua influência.

As influências do homem e o cosmo através da relação da tríade Céu-Terra-Homem embasam fundamentalmente várias passagens do *Huáng Dì*. Essas interações são explicadas em especial pelas energias do Céu e da Terra, a partir dos 10 troncos e 12 ramos, resultam na inversão das 6 e 5, ou seja, na ação do céu sobre a terra e vice-versa, estando o ser humano no meio dessa interação.

As teorias das cosmologias *Daoistas*, *Yīn Yáng* e *Wǔxíng* explicam as influências e relações dos cinco movimentos na constituição do indivíduo, através das relações dos cinco órgãos e vísceras, com as cinco estações do ano, os cinco elementos, as cinco cores e os cinco sabores. Evidenciando as relações de ser humano com a natureza e o cosmo através dos ciclos sazonais.

O *Huáng Dì* explica as constituintes de todo o corpo humano através de conceitos que ultrapassa as concepções de órgãos, ossos e músculo de constituinte físico química. O ser humano possui antes de uma natureza física uma natureza energética. Assim os três tesouro *Qì*, *Jīng* e *Shén*, embasam os conceitos da constituição do ser nesse ensinamento. São

conceitos complexos, que não pode ser definidos em algumas palavras. Porém precisam ser minimamente compreendido para que se tenha uma noção básica do que seria a constituição do ser humano nesse pensamento. O *Qì* pode ser entendido como o princípio vital presente em todas as coisas vivas. O *Jīng* as diferentes formas pelo qual esse princípio vital se manifesta. E o *Shén* algumas vezes traduzido como espírito ou mente, pode ser entendido como um princípio inteligente e intencional presente no ser.

No *Huáng Dì* saúde, longevidade e sabedoria ou espiritualidade são temas interligados. Portanto utilizamos um conceito foucaultiano o “Cuidado de Si” relacionando com a perspectiva *Daoísta* de busca da espiritualidade e da verdade, para entendermos essa influência *Daoísta* no clássico.

Encontramos no *Huáng Dì* a figura do Sábio que alcançou a verdade e que busca estimular as pessoas comuns a seguir as leis do *Dào*, inclusive através de práticas de vida diárias, ou seja, ele as estimula ao “Cuidado de Si”. A figura do terapeuta que possui um vasto conhecimento técnico na Medicina Chinesa, que possui um olhar abrangente no sentido de ser do sujeito nos seus aspectos visíveis e invisíveis, porém esse terapeuta ao purificar seu espírito e também realizar o “Cuidado de Si” irá transcender as técnicas e se tornar um ser capaz de contribuir integralmente no cuidado do outro.

Ao se afastar das leis do *Dào* e do contato com a natureza o ser humano por ocasião do desequilíbrio energético e sutil se encontra no estado de doença. A causa das doenças no *Huáng Dì* são variadas, desde físicas ocasionadas por mal hábitos alimentares, até causas “profundas”.

Para diagnosticar e tratar, o terapeuta no *Huáng Dì*, deve considerar o indivíduo, como possuidor de um corpo formado por um aspecto substancial ou um sopro vital *Qì*, *Jīng* e uma intenção *Shén* que possui correspondência com o *WǔXíng* (cinco movimentos), o *Yīn Yáng* e o *Dào*. Esse aspecto substancial se estrutura em componentes energéticas que forma o corpo humano: *Xue* (acupontos) e *Jīng Mài* (canais energéticos), estruturas ocas e sólidas que são os *Zang* e *Fu*. Ou seja, esse indivíduo apresenta constituintes físicas e sutis. Através desses conhecimentos, para diagnosticar, o terapeuta utilizará: a verificação do pulso, para avaliar o funcionamento dos canais energéticos; a escuta do indivíduo, considerando todos os aspectos de sua vida e a inspeção física.

As técnicas terapêuticas são variadas, algumas apresentam elementos próximos da Medicina Ocidental: prevenção, prognósticos, erros terapêuticos e técnicas sistematizadas de acordo com cada desequilíbrio energético. Outras técnicas diferem da medicina ocidental biomédica: o uso de recursos naturais como plantas, alimentos, térmicos, que são relatados

com frequência no *Huáng Dì*; a importância da vontade ou *Shén* do paciente como influência no processo de cura; a desconexão do sujeito, com a natureza e consigo mesmo. Também aparece como obstáculo para o tratamento, a desconexão dos terapeutas em observar o paciente na sua integridade.

O uso da moxa e das agulhas é uma técnica muito difundida no mundo inteiro como prática da Medicina Chinesa. Essa técnica aparece no *Huáng Dì* em diversas passagens. Porém, a prática da moxa transmite ao tratamento um aspecto mágico e ritualístico, pela presença do elemento fogo, somado ao aspecto aromático e todas as propriedades medicinais da planta *Artemísia*. Essa atmosfera mágica e ritualística deve ser melhor estudada e analisada suas possíveis relações com as práticas xamânicas desenvolvidas na China Antiga.

O *Huáng Dì* é um texto complexo, e contém práticas de vida que transpassa o tempo e o espaço, possui uma temática complexa e abrangente, merece ser objeto de análise em pesquisas, por conter noções de saúde, integralidade e transcendência que foram difundidas por milênios e ainda são até os dias atuais, em diversas partes do mundo, podendo contribuir para refletirmos sobre as concepções de saúde e transcendências.

Concluimos nossa pesquisa percebendo que o *Huáng Dì* apresenta-se como um material que contém recursos terapêuticos abrangentes e com um elaborado grau de sistematização. Porém indica que a saúde e a longevidade é natural ao ser humano em detrimento do estado de desequilíbrio. Nós desequilibramos e adoecemos porque nos afastamos do *Dào*, então para se alcançar saúde, longevidade, sabedoria e transcendência, sujeitos, terapeutas e pacientes se faz importante seguir as leis do *Dào*, através do “Cuidado de Si”.

REFERENCIAS

- AKIYAMA, K. Práticas não convencionais em medicina no município de São Paulo. Tese (Doutorado) - Faculdade de Medicina, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.
- ALLETON, V. Escrita Chinesa. Porto Alegre, RS L&PM, 2010.
- BARROS, N.F. Da medicina biomédica à complementar: um estudo dos modelos da prática médica. 2002. Tese (Doutorado) – Faculdade de Ciências Médicas, Universidade Estadual de Campinas, 2002.
- BARSTED, Dennis W. V. L. Cosmologia Daoísta e Medicina Chinesa. In: NASCIMENTO, Marilene Cabral do. As duas faces da montanha: estudos sobre medicina chinesa e acupuntura. São Paulo: Hucitec, 2006.
- BIZERRIL, José. O retorno à raiz: uma linhagem taoísta no Brasil, São Paulo: Attar, 2007.
- BIZERRIL, José. O caminho do retorno: envelhecer à maneira taoísta. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 16, n. 34, p. 287-313, jul./dez. 2010.
- BORSARELLO, J.F. Preâmbulo. In: WONG, M. Líng Shū– Base da Acupuntura Tradicional Chinesa. São Paulo: Ed. Andrei, 1995 p. 7-10.
- CAMPBELL, C. A orientalização do Ocidente: reflexões sobre uma nova teodiceia para um novo milênio. Religião & Sociedade, v. 18, n. 1, p. 5-22, 1997.
- CAPRA, Fritjof. O Ponto de Mutação: A Ciência, a Sociedade e a Cultura Emergente. 25 ed. São Paulo: Cultrix, 1982.
- CAREGNATO, R. C., MUTTI, R. Pesquisa qualitativa: análise de discurso versus análise de Conteúdo. Texto Contexto Enfermagem, Florianópolis, 2006 Out-Dez; 15(4): 679-684.
- CHENG, Anne. História do pensamento chinês. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- CHERNG, Wu Jhy. Yin fú Jing: tratado sobre a união oculta. Rio de Janeiro: Mauad X, 2008.
- COSTA, L. F., BRANDÃO, S. N. Psicologia clínica e psicologia social comunitária: um espaço de diálogo e construção de saberes e fazeres. In: FLEURY, H. J., MARRA, M. M. Intervenções grupais na saúde. São Paulo: Agora, 2005.
- COSTA, Matheus Oliva. *DAOÍSMO TROPICAL: Transplantação do Daoísmo ao Brasil através da Sociedade Taoísta do Brasil e da Sociedade Taoísta SP*. Dissertação, ciências da religião, PUC-SP, 2015.
- DALLEGRAVE, D.; BOFF, C.; KREUTZ, J. A. Acupuntura e Atenção Primária à Saúde: análise sobre necessidades de usuários e articulação da rede. Revista Brasileira de Medicina de Família e Comunidade, v. 6, n. 21 (2011).

DULCETTI JUNIOR, Orley. O Caminho do Nèi jīng para o Ocidente: Continuidades e Rupturas de uma Obra de Medicina Chinesa Antiga e suas Traduções para os Idiomas Europeus. Tese em Ciência das Religiões. PUC-SP, 2012.

DULCETTI JUNIOR, Orley; DULCETTI, Pérola G. S. Pequeno Tratado de Acupuntura Tradicional Chinesa. São Paulo: Andrei, 2001.

FISCHER, Theo. Wu Wei A Arte de Viver o Tao. São Paulo: Arvore da terra, 1999.

FOUCAULT, M. A Ordem do Discurso. Edições Loyola: São Paulo, 1996.

_____. A Hermenêutica do Sujeito. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. O Nascimento da Clínica. Rio de Janeiro: Editora Forense-universitária, 1977.

GRANET, Marcel. O pensamento chinês. Rio de Janeiro: contraponto, 1997.

IORIO, R. C. Acupuntura no exercício da medicina: o médico acupunturista e seus espaços de prática. Tese (Doutorado) em Saúde Pública, Universidade de São Paulo, 2007.

IORIO, R.C.; SIQUEIRA, A.A.F.; YAMAMURA, Y. Acupuntura: motivação de médicos para a procura de especialização. Rev. Bras. Educ. Med, v.34, n.2, p.247-254, 2010.

ISCHKANIAN, P. C. Práticas integrativas e complementares para a promoção da saúde. Tese (Doutorado) USP, São Paulo, 2011. 126 p..

JACQUES, L.M. As bases científicas da medicina tradicional chinesa. 1. ed. São Paulo: Annablume, 2005.

JACQUES, Lilian Moreira. Categorias Epistemológicas e Bases Científicas da Medicina Tradicional Chinesa. Mestrado em Ciências. COOPE/UFRJ. Rio de Janeiro, 2003.

JUNQUEIRA, Luiz Fernando Bernardi. Os dois aspectos do coração XĪN: Interpretação sobre o livro de medicina chinesa HUÁNG DÌ NÈI JĪNG SŪ WÈN LÍNG SHŪ. Monografia em História UFSC, 2013.

KÜLKAMP, Irene C. et al. Aceitação de práticas não-convencionais em saúde por estudantes de medicina da Universidade do Sul de Santa Catarina. Revista Brasileira de Educação Médica, Rio de Janeiro, v. 31, n. 2, p. 173-175, 2007.

LAO TSE. TAO TE CHING O Livro do Caminho e da Virtude. Tradução do Mestre Wu Jyn Cherng. Rio de Janeiro: Mauad, 2011.

LAO-TSE. O livro do caminho perfeito. Tradução: Murilo Nunes de Azevedo. São Paulo: Ed Pensamento, 2011.

LE BRETON, D. Antropologia do corpo e modernidade. Tradução de Fábio dos Santos Creder Lopes. 3 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013

LEMOS, S. F. Significados de acupuntura por usuários de um serviço de atendimento em saúde. 2006. Dissertação (Mestrado em Ciências da Saúde)-UFG, UnB, UFMS, Goiânia, 2006.

LUZ, D. Medicina tradicional chinesa, racionalidade médica. In: NASCIMENTO, Marilene Cabral do. As duas faces da montanha: estudos sobre medicina chinesa e acupuntura. São Paulo: Hucitec, 2006.

LUZ MT. Novos saberes e práticas em saúde coletiva: estudo sobre racionalidades médicas e atividades corporais. 2 ed. São Paulo: Hucitec, 2005.

MACHADO, M. M. T.; OLIVEIRA, J. C.; FECHINE, A. D. L. Acupuntura: conhecimento e percepção de professores universitários. Rev. bras. educ. med. vol. 36 n. 1 Rio de Janeiro Jan./Mar. 2012.

MIELE, M. e POSSEBON, F. Ciências das Religiões: proposta pluralista na UFPB. Juiz de Fora. v. 15, n. 2, p. 403-431, 2012. p. 409.

MORAES, M. R. C. A REINVENÇÃO DA ACUPUNTURA: Estudo sobre a transplantação da acupuntura para contextos ocidentais e adoção na sociedade brasileira. Dissertação (Mestrado)- Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, Puc-SP. 2007.

NASCIMENTO, Marilene Cabral do. Acupuntura, medicina e interculturalidade. In: NASCIMENTO, Marilene Cabral do. As duas faces da montanha: estudos sobre medicina chinesa e acupuntura. São Paulo: Hucitec, 2006.

NEI CHING. O livro de ouro da medicina chinesa. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 1987.

NETO, J. F. R., FARIA, A. A., & FIGUEIREDO, M. F. S. (2009). Medicina complementar e alternativa: utilização pela comunidade de Montes Claros, Minas Gerais. Revista da Associação Médica Brasileira, 55(3), 296-301.

NGHI, N. V. Introdução. In: YAMAMURA, Y. Huangdi neijing LÍNG SHŪ. São Paulo: Centro AO, 2007 p. 7-9.

NOGUEIRA, M. I. Entre a conversão e o ecletismo: de como médicos brasileiros se tornam “chineses”. In: NASCIMENTO, Marilene Cabral do. As duas faces da montanha: estudos sobre medicina chinesa e acupuntura. São Paulo: Hucitec, 2006.

NUNES, E. D. Ilza Veith (1912-2013) e Genevieve Miller (1914-2013): longas vidas dedicadas à história da medicina. Revista Ciência & Saúde Coletiva, 20(7) 2125-2128, 2015.

OLDSTONE-MOORE, J. Conhecendo o taoísmo: Origens, crenças, práticas, textos sagrados, lugares sagrados. Petrópolis: RJ, Vozes, 2010.

PALMEIRA, G. A acupuntura no ocidente. Cad. Saúde Pública vol.6 no. 2 Rio de Janeiro Apr./June 1990.

PASCALICCHIO, Áurea Aparecida Eleuterio et al. Acesso a serviços de saúde: homeopatia e acupuntura na Região Metropolitana da Baixada Santista (RMBS) - São Paulo. Revista Brasileira de Medicina de Família e Comunidade, [S.l.], v. 7, p. 24, jun. 2012.

PEREIRA, Cristina F. VILLELA, Wilza V. Acupuntura na rede pública de saúde: uma análise sobre a organização e funcionamento na unidade de referência em Uberlândia – MG. BIS, Bol. Inst. Saúde (Impr.), vol.13, no.2. São Paulo, out., 2011.

POCESKI, M. Introdução às religiões chinesas. São Paulo: Editora UNESP, 2013.

QUEIROZ, Marcos S. O sentido do conceito de medicina alternativa e movimento vitalista: uma perspectiva teórica introdutória. In: NASCIMENTO, Marilene Cabral do. As duas faces da montanha: estudos sobre medicina chinesa e acupuntura. São Paulo: Hucitec, 2006.

RAVERI, Massimo. HINDUISMO, BUDISMO, TAOÍSMO, SHINTOISMO: ÍNDIA E EXTREMO ORIENTE via da libertação e da imortalidade. SP: Ed Hedra, 2005.

ROCHA, Sabrina P.; FERNANDEZ, Fabíola; GALLIAN, Dante. A acupuntura no sistema único de saúde no município de São Paulo: História oral e memória. Rev. bras. med. fam. comunidade. Florianópolis, 2012 Jun.; 7 Supl1: 21.

ROLAND, M. I. F.; GIANINI, R. J. Redes sociotécnicas de assistência à saúde em acupuntura: estudo de caso sobre a formação básica de estudantes de medicina. História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.21, n.2, abr.-jun. 2014 p.477-511.

ROLAND, Maria Inês de França. *Fatores associados ao estabelecimento da medicina tradicional chinesa na cidade de São Paulo*. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-graduação em Medicina Preventiva, Faculdade de Medicina, Universidade de São Paulo, São Paulo. 2012.

SAID, E. W. Orientalismo - O oriente como invenção do ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANTOS e et.al. Acupuntura no sistema único de saúde e a inserção de profissionais não-médicos. Revista Brasileira de Fisioterapia n. 4, jul./ago. 2009.

SANTOS MC, TESSER CD. Um método para implantação e promoção de acesso às práticas integrativas e complementares na Atenção Primária à Saúde. Cienc. Saúde Coletiva. 2011; 17(11):3011-24.

SHI, Z. Capítulo VIII Origem do Mental. In: YAMAMURA, Y. Huangdi nei *Jing* LÍNG SHŪ. São Paulo: Centro AO, 2007 p. 160.

SILVA, D. F. da Psicologia e acupuntura: aspectos históricos, políticos e teóricos. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 27(3), 2007, p. 418-429.

SILVA, Emiliana DC. TESSER, Charles D. Experiência de pacientes com acupuntura no Sistema Único de Saúde em diferentes ambientes de cuidado e (des) medicalização social. Cad. Saúde Pública, Rio de Janeiro, 29(11): 2186-2196, nov., 2013.

SONG, S. Prefácio. In: WANG, B. Princípios de Medicina Interna do Imperador Amarelo. São Paulo: Ícone, 2013 p. 500.

SOUZA, E. F. A. A; LUZ, M. T. Análise crítica das diretrizes de pesquisa em medicina chinesa. História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.18, n.1, Jan. Mar. 2011, p.155-174.

TABOSA, A. Pesquisas em medicina tradicional chinesa. Rev. bras. med. fam. comunidade. Florianópolis, Jun., 2012.

TEIXEIRA, M. Z; LIN, A. C.; MARTINS, M. A. O ensino da homeopatia e da acupuntura na Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo: atitudes dos acadêmicos. São Paulo Med. J. Vol.123 no.2 São Paulo Mar. 2005.

TESSER C.D.; LUZ, M.T. Racionalidades médicas e integralidade. Cienc. Saúde Colet., v.13, n.1, p.195-206, 2008.

THIAGO, Sônia de C. TESSER, Charles D. Percepção de médicos e enfermeiros da Estratégia de Saúde da Família sobre terapias complementares. Rev. Saúde Pública 2011; 45(2): 249-57.

VEITH, I. The Yellow of Emperor's Classic of Internal medicine. California: University of California Press., 2002

WANG, B. Prefácio. In: WANG, B. Princípios de Medicina Interna do Imperador Amarelo. São Paulo: Ícone, 2013 p. 21- 24.

WANG, B. Princípios de Medicina Interna do Imperador Amarelo. São Paulo: Ícone, 2013.

WATSON, B. Introdução. In: LAO-TZY. Tao Te Ching. São Paulo: Martins Fontes, 2002 p. xiv.

WEN, Ton Sintan. Acupuntura Clássica Chinesa. São Paulo: Cultrix, 1985.

WONG, M. Introdução In: WONG, M. Líng Shū– Base da Acupuntura Tradicional Chinesa. São Paulo: Ed. Andrei, 1995.

WONG, M. Líng Shū– Base da Acupuntura Tradicional Chinesa. São Paulo: Ed. Andrei, 1995.

YAMAMURA, Y. Huangdi neijing LÍNG SHŪ. São Paulo: Centro AO, 2007.

ZICA, Matheus da Cruz. Um TAO Descartes. Religare, v.12, n.2, dezembro de 2015, p. 278-294.