

Universidade Federal de
Santa Catarina

Departamento de
História

<http://historia.ufsc.br/>

Campus Universitário
Itacorubi

Florianópolis- SC

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado no
Departamento de História, no Centro de Filosofia e
Ciências Humanas da Universidade Federal de
Santa Catarina, como requisito para obtenção do
Título de Bacharel em História.

Orientador: Prof.^a Dr.^a Renata Palandri Sigolo Sell

Coorientador: Prof. Dr. André da Silva Bueno

Florianópolis, 2013

Os dois aspectos do Coração XĪN 心
Luis Fernando Bernardi Junqueira

Os dois aspectos do Coração XĪN 心:
Interpretações sobre o livro de
medicina chinesa HUÁNG DÌ NÈI JĪNG
SÙ WÈN LÍNG SHŪ 黃帝內經素問靈樞

Luis Fernando Bernardi Junqueira

Esse trabalho é uma
análise sobre o
conceito de Coração
XĪN 心 em um dos
livros mais antigos e
valiosos para a
medicina chinesa, o
HUÁNG DÌ NÈI JĪNG
SÙ WÈN LÍNG SHŪ
黃帝內經素問靈樞.

Orientador: Prof.^a Dr.^a
Renata Palandri
Sigolo Sell

Luis Fernando Bernardi Junqueira

**OS DOIS ASPECTOS DO CORAÇÃO XĪN 心:
INTERPRETAÇÕES SOBRE O LIVRO DE MEDICINA
CHINESA HUÁNG DÌ NÈI JĪNG SÙ WÈN LÍNG SHŪ
黃帝內經素問靈樞**

Trabalho de Conclusão de Curso
submetido ao Departamento de
História da Universidade Federal de
Santa Catarina para a obtenção do
Grau de Bacharel em História
Orientadora: Prof^a. Dr^a. Renata
Palandri Sigolo Sell
Coorientador: Prof. Dr. André da Silva
Bueno

Florianópolis
2013

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Junqueira, Luis Fernando Bernardi

Os dois aspectos do Coração XIN : Interpretações sobre o
livro de medicina chinesa HUANG DI NEI JING SU WEN LING
SHU / Luis Fernando Bernardi Junqueira ; orientadora,
Renata Palandri Sigolo Sell ; co-orientadora, André da
Silva Bueno. - Florianópolis, SC, 2013.

135 p.

Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) -
Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de
Filosofia e Ciências Humanas. Graduação em História.

Inclui referências

1. História. 2. Medicina chinesa. 3. Huang Di Nei Jing.
4. História da China. 5. História da Saúde. I. Palandri
Sigolo Sell, Renata. II. da Silva Bueno, André. III.
Universidade Federal de Santa Catarina. Graduação em
História. IV. Título.

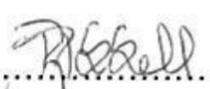


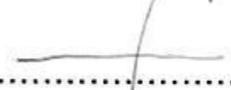
ATA DE DEFESA DE TCC

Ao primeiro dia do mês de outubro do ano de dois mil e treze, às dez horas e trinta minutos, na Sala 10 do Departamento de História, Centro de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Federal de Santa Catarina, reuniu-se a Banca Examinadora composta pela professora Renata Palandri Sigolo Sell, Orientadora e Presidente, Prof. André da Silva Bueno, Coorientador, Professor Li Shih Min Titular da Banca, e Prof.a Aline Dias da Silveira, Suplente, designados pela Portaria nº 46/HST/13 do Senhor Chefe do Departamento de História, a fim de argüirem o Trabalho de Conclusão de Curso do acadêmico Luis Fernando Bernardi Junqueira, subordinado ao título: “**Os dois aspectos do Coração XÍN 心: interpretações sobre o livro de medicina chinesa HUÁNG DÌ NÈI JĪNG SÙ WÈN LÍNG SHŪ 帝 經素問靈樞**”. Aberta a Sessão pela Senhora Presidente, o acadêmico expôs o seu trabalho. Terminada a exposição dentro do tempo regulamentar, o mesmo foi argüido pelos membros da Banca Examinadora e, em seguida, prestou os esclarecimentos necessários. Após, foram atribuídas notas, tendo o candidato recebido da Professora Renata Palandri Sigolo Sell e do Professor André da Silva Bueno, a nota final 10,0, do Professor Li Shih Min, a nota final 10,0, e da Professora Aline Dias da Silveira, a nota final 10,0; sendo aprovado com a nota final 10,0. O acadêmico deverá entregar o Trabalho de Conclusão de Curso em sua forma definitiva, impresso de acordo com as normas da Biblioteca Central e em formato digital, ao Departamento de História, até o dia 6 de dezembro de 2013. Nada mais havendo a tratar, a presente ata será assinada pelos membros da Banca Examinadora e pelo Candidato.

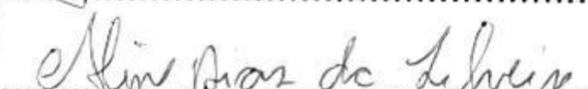
Florianópolis, 1 de outubro de 2013.

Banca Examinadora:

Prof.a Renata Palandri Sigolo Sell.....

Prof. André da Silva Bueno.....

Prof. Li Shih Min.....

Prof.a Aline Dias da Silveira.....

Candidato Luis Fernando Bernardi Junqueira.....



FACULDADE ESTADUAL DE
FILOSOFIA, CIÊNCIAS E LETRAS
Praça Coronel Amazonas, s/n.º - Caixa Postal,
291 - Telefone (42) 3521-9100 CEP 84.600-000
UNIÃO DA VITÓRIA ESTADO DO PARANÁ



AVALIAÇÃO

Por meio desta, informo, como Co-Orientador do Trabalho de Conclusão de Curso intitulado "Os dois aspectos do Coração XĪN 心: Interpretações sobre o livro de medicina chinesa HUÁNG DÌ NÈI JĪNG SÙ WÈN LÍNG SHŪ 黃帝內經素問靈樞", de autoria de Luis Fernando Junqueira, a indicação do grau 10.0 (DEZ), por sua dedicação, apuro e qualidade do estudo.

Prof. Dr. André Bueno
Colegiado de História UNESPAR/FAFIUV
União da Vitória, 26/09/2013



1

¹ Evolução do carácter XĪN 心 desde a escritura oracular (c. 1500 AEC) até os dias atuais. Disponível em <<http://www.internationalscientific.org/CharacterImages/Bronze/B10000/b15300/b15322.gif>>; <<http://pic.pimg.tw/hjgood/a73d303cfc76b635a0b249c11f537031.png>>; <<http://www.dfg.cn/gb/mryz/img/119-xin/xin.jpg>>. Acesso em 27 ag. 2013.

*A posse de si mesmo é o oposto da não-posse
de si mesmo, que nasce da ilusão de possuir
algo.*

HUÁINÁNZǐ 淮南子, capítulo 1

AGRADECIMENTOS

Por mais difícil que seja expressar em palavras o que sinto, acredito que quaisquer agradecimentos devam começar pela minha família, que desde minha infância tem me servido como exemplo de caráter, amor e dedicação. Agradeço à minha avó Maria, que tem cuidado de mim desde criança e me ensinou muito sobre a vida no interior. Às minhas tias e tios, primos e primas, por todo carinho e apoio. Aos meus pais, especialmente à minha mãe, que me criou sozinha desde que nasci, por seu amor incondicional e irrestrito, estando comigo em cada momento de minha vida e me dando força para superar todos os obstáculos que pudessem surgir. A toda minha família, sem exceção, agradeço do fundo de meu coração.

Agradeço a todos meus companheiros budistas e, especialmente, à compaixão ilimitada de mestres Chagdud Tulku Rinpoche, Lama Yeshe Drolma e Lama Rigdzin Dorje, pelo esforço e paciência contínuos com alguém que ainda leva tão a sério suas experiências, e sempre buscando abrir meu coração para uma percepção mais livre e compassiva do mundo

Sou grato a todos meus amigos que conheci ao longo da graduação, especialmente à Ana, ao João e à Camila, pela paciência que tiveram com alguém que, dentre cinco frases, quatro estavam relacionados a China. Também aos meus companheiros de laboratório, alguns que estão comigo há mais de quatro anos.

Agradeço a todos os professores que conheci ao longo de minha graduação, seja na História, seja na Filosofia ou na Medicina, a minha professora de História Medieval, Prof^a. Dr^a. Aline Dias da Silveira, ao meu professor de Plantas Mediciniais e afins, Prof. César Simonatto, ao meu professor de Medicina Chinesa, Prof. Dr. Li Shih Min 李世民 e ao Prof. Dr. André da Silva Bueno, pelo exemplo de competência e caráter como docentes. Especialmente, agradeço a Prof^a. Dr^a. Renata Palandri Sigolo Sell, que tem me suportado desde que entrei no curso de História em 2009, não apenas como professora de disciplinas, mas também como coordenadora do “Laboratório de História, Saúde e Sociedade”, orientadora, amiga e minha terceira mãe. Foi graças a ela que descobri minha paixão por História Antiga, História da Saúde, Sinologia, e meu caminho espiritual, e realmente não tenho palavras para agradecê-la. Embora na UFSC, especialmente no curso de História, a maioria dos professores acreditem que a História Antiga e, especialmente, a História

Oriental, sejam irrelevantes e desnecessárias, foi graças especialmente a esses professores que continuei me esforçando e que pretendo continuar estudando sinologia até o fim de meus dias.

Agradeço à minha professora de mandarim, Xie Yingxi 谢颖滢, pela motivação e paciência com um brasileiro vindo de Ponte Serrada e apaixonado pela cultura chinesa. Também a todos meus professores chineses da Universidade de Sun Yat-Sen 中山大学, ao Prof. Dr. Pan Dawei 潘大为, ao Prof. Dr. Liu Liuyong 刘柳勇, e a Prof^a. Dr^a. Gaoxi 高晞 da Universidade de Fudan 复旦大学, por terem me aceitado como seu orientando e graças a quem será possível, ano que vem, ir para a China fazer meu mestrado em História da Medicina Chinesa. Não menos importante, também agradeço a todos meus amigos chineses e, em especial, a Su Qing 苏庆, por todo o amor e carinho.

Por fim, agradeço imensamente a todos que tiveram algum contato e relação comigo, e espero que no futuro eu possa retribuir todo esse carinho e incentivo também aos meus alunos, não esquecendo do exemplo que todos vocês foram para mim.

RESUMO

O presente trabalho é uma pesquisa sobre o conceito de Coração XĪN 心 em um dos mais antigos e influentes livros de medicina chinesa atualmente, originalmente dividido em HUÁNG DÌ NÈI JĪNG SÙ WÈN 黃帝內經素問 e HUÁNG DÌ NÈI JĪNG LÍNG SHŪ 黃帝內經靈樞. Evidências sugerem que as bases do SÙ WÈN 素問 e do LÍNG SHŪ 靈樞 são um conjunto de textos escritos durante o período dos Estados Combatentes (475-221 AEC), passando pela dinastia Qin (221-206 AEC) e pela dinastia Han (206 AEC-221 DEC), embora as versões mais antigas que chegaram até nós remontem a dinastia Song (970-1279). No capítulo 8 do HUÁNG DÌ NÈI JĪNG SÙ WÈN 黃帝內經素問, o Coração XĪN 心 é apresentado como o Mestre e Soberano do corpo humano, aquele que tudo controla e governa, enquanto no capítulo 8 do HUÁNG DÌ NÈI JĪNG LÍNG SHŪ 黃帝內經靈樞, o Coração XĪN 心 é o Vazio do Coração XĪN XŪ 心虛, aquele que não deve a nada se apegar ou rejeitar, morada dos Espíritos SHÉN 神 e nossa ligação primordial com o Céu TIĀN 天. Corroborando a percepção desses dois aspectos, apresento textos clássicos não-médicos como Lǎozi 老子, Zhuāngzi 莊子, Huáinánzǐ 淮南子 e Lǚshì Chūnqiū 呂氏春秋. Por fim, pretendo mostrar como esse duplo aspecto, que a princípio pode parecer contraditório, está baseado na teoria YĪN YÁNG 陰陽, a realidade última como a união dinâmica dos opostos. Permeando todo o trabalho, pretendo analisar a cosmologia em que a Medicina Chinesa está enraizada, completamente diferente, em muitos aspectos, da cosmologia biomédica moderna e, assim, discuto a própria noção que temos atualmente no Ocidente em relação à saúde e à doença, ao ser humano e à natureza.

Palavras-chave: Medicina chinesa. Huang Di Nei Jing. Filosofia chinesa. História da Saúde. História chinesa. Coração.

ABSTRACT

This paper is a research about the concept of Heart XĪN 心 in one of the most ancient and influential Chinese medicine books that currently exist, originally divided in HUÁNG DÌ NÈI JĪNG SÙ WÈN 黃帝內經素問 and HUÁNG DÌ NÈI JĪNG LÍNG SHŪ 黃帝內經靈樞. Available evidence suggests that at the basis of SÙ WÈN 素問 and LÍNG SHŪ 靈樞 is a layer of texts written during the end of the Warring States period (475-221), through Qin dynasty and beginning of Western Han dynasty, although the most ancient versions remained until nowadays are from Song dynasty (960-1279). In HUÁNG DÌ NÈI JĪNG SÙ WÈN 黃帝內經素問 chapter 8, the Heart XĪN 心 is presented as Master and Sovereign of human body, who control and govern all things, while in HUÁNG DÌ NÈI JĪNG LÍNG SHŪ 黃帝內經靈樞 chapter 8, the Heart XĪN 心 is Heart's Emptiness XĪN XŪ 心虛, who should not cleave or reject anything, residence of Spirits SHÉN 神 and our primordial connection with Heaven TIĀN 天. In addition about these two aspects, I present non-medical classical texts as Lǎozi 老子, Zhuāngzi 莊子, Huánánzǐ 淮南子, Guǎnzǐ 管子, Xúnzǐ 荀子, Lǚshì Chūnqiū 呂氏春秋 e Lǐ Jì 禮記. Lastly, I pretend show how this double aspect, seems like a contradiction for us westerns, is based on Yīn Yáng 陰陽 theory, the reality as a dynamic union of opposites. Throughout this work, I pretend to analyze the cosmology that Chinese medicine is rooted on, completely different, in several aspects, from modern biomedic cosmology, thereby I also discuss some differences notions between ancient Chinese medicine and we westerns about health and disease, human being and nature.

Keywords: Chinese medicine. Huang Di Nei Jing. Chinese philosophy. Health History. Chinese History. Heart.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1. CAPÍTULO 1: Sobre o livro de medicina chinesa HUÁNG DÌ NÈI JĪNG SÙ WÈN LÍNG	17
1.2 Contexto Histórico.....	17
1.3 Conteúdo do NÈI JĪNG 內經.....	24
1.4 Origem.....	29
1.5 Versões.....	30
1.6 Metodologia da tradução.....	35
1.6.1 Conceitos individuais com tradução razoavelmente apropriada.....	39
1.6.2 Conceitos individuais em que não há tradução.....	44
2. CAPÍTULO 2: O Coração XĪN 心: Mestre e Soberano JŪN ZHŪ 君主 do corpo humano	47
3. CAPÍTULO 3: O Vazio do Coração XĪN XŪ 心虛	61
4. CAPÍTULO 4: YĪN YÁNG 陰陽 e o duplo aspecto do	90
4.1 A medicina como expressão cultural.....	90
4.2 YĪN YÁNG 陰陽.....	93
4.3 YĪN YÁNG 陰陽 e o duplo aspecto do Coração XĪN 心.....	101
CONSIDERAÇÕES FINAIS	105
APÊNDICE 1: HUÁNG DÌ NÈI JĪNG SÙ WÈN 黃帝內經素問 capítulo 8: Discurso sobre os Cânones Secretos da Câmara da Orquídea Divina LÍNG LÁN MÌ DIǎN LÙN 靈蘭秘典論	110
APÊNDICE 2: HUÁNG DÌ NÈI JĪNG LÍNG SHŪ 黃帝內經靈樞 capítulo 8: O Enraizamento nos Espíritos BĒN SHÉN 本神	114
APÊNDICE 3: Cronologia dinástica da China	120
ANEXO 1: Morfologia do corpo humano segundo a Medicina	122
ANEXO 2: TÀI JÍ 太極 (YĪN YÁNG 陰陽 unidos)	123
ANEXO 3: Teoria dos Cinco Movimentos WŪ XÍNG 五行	124
ANEXO 4: Mapa da Dinastia Zhou	125
ANEXO 5: Meridianos	126
FONTES	127
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	128

INTRODUÇÃO

Com a maior população, mais de 1.351.000.000 pessoas, a língua mais falada, o terceiro maior país em extensão territorial e tornando-se a cada dia a maior economia do mundo, a China possui uma história viva de mais de cinco mil anos. Embora egípcios, mesopotâmicos e outros povos sejam considerados mais antigos que os chineses, nenhum deste perdurou como a civilização chinesa, ainda presente nos dias de hoje. Contudo, também não podemos afirmar que a cultura chinesa seja, hoje, a mesma de dois mil e trezentos anos atrás, quando ocorreu a primeira grande unificação do Império Chinês, embora muitas tradições e histórias tenham persistido ao longo de milênios, como podemos reconhecer hoje principalmente na culinária e escrita chinesas, a mais antiga do mundo ainda usada diariamente pela população.

A China foi, por séculos, uma das nações mais poderosas do planeta, causando fascínio e espanto aos ocidentais desde a antiguidade – por exemplo, com a famosa Rota da Seda –, passando pelas crises internas e externas que sofrera a partir do século XVII – com a tomada do poder pela Dinastia Qing e as invasões europeias –, até os dias atuais – quando está se transformando em uma das maiores potências globais.

Contudo, por que, no Ocidente, ainda sabemos tão pouco sobre a China? E, especialmente no Brasil, por que ainda temos tão poucos estudos sobre o país que é, atualmente, seu maior parceiro comercial? Como ainda é possível a persistência de tantos estereótipos e preconceitos em relação às culturas não-europeia ocidentais em geral e à cultura chinesa em particular?

Esta é uma questão delicada e que possui diversas explicações. Uma delas, defendida pelo professor André da Silva Bueno², um dos poucos sinólogos brasileiros, está relacionada às conquistas e desmembramentos feitos nos países africanos e asiáticos pelos ocidentais no século XIX. Isto fez com que estes justificassem a violência praticada afirmando que aquelas culturas eram atrasadas e inferiores, criando um discurso extremamente marcado pelo racismo, preconceito e desconhecimento, além de difundir a falsa ideia de que a cultura ocidental possuía as ideologias predominantes do futuro

² BUENO, André da Silva. **História da China Antiga – 2000 (2004)**. Acesso em 14 maio 2013.

mundial³. Isso reforçou a ideia de que só seria interessante estudar e compreender o que fosse europeu ou estadunidense – crença que está ainda muito forte nos meios acadêmicos do Brasil, embora mudando rapidamente na própria Europa e Estados Unidos⁴.

Ironicamente, é justamente nas academias - os centros de pesquisa, ensino e difusão de ideias e conteúdos -, onde encontramos as velhas ladainhas de que precisamos saber mais sobre nós mesmos antes de uma mudança de atitude em relação ao Outro. Isso parece, no fundo, apenas uma desculpa pela preferência dos supostos intelectuais acadêmicos a “autores mortos e temas já batidos, com os quais dispensa as polêmicas e reafirma linhas de pesquisa já caqueticamente estabelecidas⁵”, reafirmando que o fascínio eurocêntrico não tem diminuído tanto assim.

Isto, infelizmente, não ocorre apenas nos cursos de História e Ciências Humanas em geral, mas também em diversas outras áreas de pesquisa, especialmente nas da saúde, onde a arrogância e prepotência com relação a outras visões de mundo são ainda mais graves. Por esse motivo, embora não seja necessariamente a problemática deste trabalho, acredito que seja impossível dissociá-lo de reflexões com o presente e, neste caso, com a biomedicina, a qual tem se constituído nos duzentos anos, no Ocidente, por meio do desprezo a outros sistemas de cura, como a instituição hegemônica em relação às formas de conceber saúde e doença⁶.

Compartilho da opinião de Madel T. Luz ao classificar tanto a medicina chinesa quanto a biomedicina na categoria de “racionalidade médica⁷”. Para a autora, para estarmos na presença de uma

³ SAID, Edward W. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p. 36.

⁴ BUENO, André da Silva. **História...**

⁵ BUENO, André da Silva. **A fracassada sinologia brasileira**. Disponível em <<http://orientalismo.blogspot.com.br/>>. Acesso em 13 Dez. 2012.

⁶ CAPRA, Fritjof. **O ponto de mutação**: a ciência, a sociedade e a cultura emergente. 25 ed. São Paulo: Cultrix, 2005. p. 118.

⁷ LUZ, Madel T. Medicina e racionalidades médicas: estudo comparativo da medicina ocidental contemporânea, homeopática, tradicional chinesa e ayurvédica. In: CANESQUI, Ana Maria. **Ciências sociais e saúde para o ensino médico**. São Paulo: Hucitec, 2000; LUZ, Madel T. Prefácio. In: NASCIMENTO, Marilena Cabral. **As duas faces da montanha**. São Paulo: Hucitec, 2006. O grupo de pesquisa “Racionalidades Médicas”, existente desde

“racionalidade médica” é necessária a existência de cinco categorias fundamentais que são: morfologia, dinâmica vital, doutrina médica, sistema de diagnose e sistema de intervenção terapêutica. Uma sexta dimensão também foi percebida, a cosmologia, está estando na base de todas as outras dimensões⁸. Com esse trabalho, Madel Luz quis mostrar que a biomedicina não é a única racionalidade médica existente, e que, menos ainda, pode ser considerada naturalmente a melhor e mais verdadeira.

Desta forma, assim como podemos perceber na medicina chinesa ao longo de mais de dois milênios uma forte integração do ser humano com a Natureza, do micro e do macrocosmo, da integridade do humano como constituído de aspectos psicobiológicos, sociais e espirituais, e suas interpretações filosóficas saúde e doença, também conseguimos perceber a biomedicina como baseada na física clássica newtoniana e na filosofia cartesiana dos séculos XVI e XVII, assim considerando-a não como uma verdade absoluta, mas como uma construção cultural que está sendo cada vez mais questionada por suas concepções de saúde e doença tão limitadas e mecânicas⁹.

Esse é o campo da História conhecido por História das Ideias, este definido por Robert Darnton como “o estudo do pensamento sistemático, geralmente em tratados filosóficos¹⁰”, mas também relacionado com a História Cultural como “o estudo da cultura no sentido antropológico, incluindo concepções de mundo e *mentalités* coletivas”. Esse campo, que tem no estudo das ideias e do contexto seus principais objetos, foi por muitas vezes reduzido pelos historiadores sociais, como afirma Dominick La Capra, a uma função da história social que elevam os “problemas sociais ao estatuto de únicos

1992, foi liderado pela socióloga e professora Madel T. Luz. Embora o grupo tenha comparado quatro sistemas médicos altamente complexos distintos (biomedicina, homeopatia, medicina tradicional chinesa e medicina ayurvédica) utilizados até hoje e classificando-os como quatro racionalidades médicas distintas, considero interessante utilizar também o conceito para relacionar a medicina chinesa com a biomedicina.

⁸ LUZ, Madel T. Prefácio. In: NASCIMENTO, Marilena Cabral. Op. cit. p. 13.

⁹ CAPRA, Fritjof. **O ponto...**, p. 116, 118, 119, 134, 139, 154.

¹⁰ DARNTON, Robert. **O beijo de Lamourette: mídia, cultura e revolução**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 219.

problemas históricos realmente significativos¹¹”. O preconceito de considerar apenas algumas ideias como relevantes é também discutido por Edward W. Said na sua obra *Humanismo e crítica democrática*, onde critica a posição dos ditos “humanistas” estadunidenses de que a cultura europeia-ocidental antiga, masculina, aristocrática e branca era a única desejável para os estudos humanistas, pois:

certamente pode-se aceitar, como eu aceito, a existência de realizações maiores e menores nas artes, e até realizações que são inteiramente desinteressantes (afinal, ninguém pode gostar de tudo): mas eu jamais admitiria que algo fosse humanisticamente, intrinsecamente desinteressante apenas por não ser um dos nossos, ou por pertencer a uma tradição diferente, ou por provir de uma diferente perspectiva e experiência e constituir o resultado de diferentes processos de trabalho, como na frase estarrecedoramente condescendente de Saul Bellow: “mostre-me o Proust Zulu”¹².

“Mostre-me o Proust zulu” me parece um belo exemplo das tentativas biomédicas em enquadrar a medicina chinesa em suas próprias categorias, não buscando compreendê-la em sua própria especificidade¹³. Por isso a importância, na História das Ideias, do contexto, ou seja, por quais meios e condições as ideias foram construídas. Para isso, discutirei especialmente com as teorias de Robert Darnton, Roger Chartier, Lucien Febvre e Edward Said.

Quando utilizo a expressão “construção cultural” para me referir às racionalidades médicas, especialmente à medicina chinesa, compartilho da opinião do antropólogo Clifford Geertz, para quem cultura “denota um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam,

¹¹ Essa foi uma circular escrita por Dominick La Capra, intitulada **The future of European intellectual history**, convocando na primavera de 1979 uma conferência para discutir o futuro da história intelectual. In: DARNTON, Robert. Op. cit. p. 205.

¹² SAID, Edward W. **Humanismo e crítica democrática**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 47-48.

¹³ CAPRA, Fritjof. **O ponto...**, p. 139.

perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida¹⁴”.

Enquanto para a medicina hipocrática e para a biomedicina moderna o cérebro era considerado um dos órgãos mais importantes do corpo humano, sede da mente e da inteligência¹⁵, para a medicina chinesa era o Coração XĪN 心 a morada dos Espíritos SHÉN 神 e, por isso, aquele que governava todos os demais órgãos e suas funções, “física” e “espiritualmente”. Essa é uma concepção, em certa medida, ainda presente na Medicina Tradicional Chinesa quando se pretende, por exemplo, atuar sobre as emoções ou outros aspectos mentais. O cérebro, para a medicina chinesa, não era considerado nem sequer um dos Depósitos e Palácios ZÀNG Fŭ 臟腑, sendo classificado como um dos Seis Órgãos Extraordinários QÍ HÉNG ZHĪ Fŭ 奇恒之腑, apenas ligeiramente relacionado as faculdades mentais¹⁶.

Assim, esse trabalho estará norteado pela seguinte questão, no HUÁNG DĪ NÈI JĪNG SŪ WÈN LÍNG SHŪ 黃帝內經素問靈樞¹⁷, um dos primeiros e mais importantes livros na história da medicina chinesa, quais os símbolos, valores e ideias relacionados ao Coração XĪN 心? Como o Coração XĪN 心, que é Vazio XŪ 虛, a morada do Espírito SHÉN 神, ou seja, que não deve controlar nada, se apresenta ao mesmo tempo como o soberano do corpo humano, o principal Depósito ZÀNG 臟, mestre e governante de todos os demais Depósitos e Palácios ZÀNG Fŭ 臟腑 e suas funções?

Embora neste trabalho eu sempre utilize o termo “medicina chinesa” para tratar de uma concepção de medicina chinesa presente no NÈI JĪNG 內經¹⁸, é importante ressaltar que não existe apenas “uma”

¹⁴ GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008. p. 67.

¹⁵ PORTER, Roy. **Das tripas coração: uma breve história da medicina**. Rio de Janeiro: Record, 2004, p. 74.

¹⁶ LUZ, Daniel. Medicina Tradicional Chinesa, racionalidade médica. In: NASCIMENTO, Marilene Cabral do. Op. cit. p. 124.

¹⁷ Ao longo do projeto será utilizado o sistema *pinyin* para a transliteração dos caracteres chineses, logo seguidos pelo mandarim tradicional.

¹⁸ Como neste trabalho estou utilizando a versão atual do NÈI JĪNG 內經, ou seja, com o SŪ WÈN 素問 e o LÍNG SHŪ 靈樞 organizados em um mesmo livro, toda referência que eu fizer ao HUÁNG DĪ NÈI JĪNG SŪ WÈN LÍNG

medicina chinesa, como algo unificado e padronizado. Diferente da Medicina Tradicional Chinesa¹⁹ e da Biomedicina moderna, ensinadas em instituições específicas e por isso com caráter centralizador e padronizado, a medicina chinesa antiga era geralmente transmitida de mestre a discípulo, e embora possamos notar certa semelhança nas diferentes linhagens, não devemos suprimir ou deixar de lado suas especificidades. Isto está claro, por exemplo, nos diversos comentaristas do NÈI JĪNG 內經, que não raramente podiam apresentar opiniões totalmente diferentes sobre o mesmo assunto, não podendo nenhuma delas ser consideradas necessariamente errôneas, ou nas práticas de inúmeras etnias e comunidades tradicionais chinesas ainda hoje.

A concepção temporal dos chineses extrapola a clássica divisão histórica europeia em História Antiga, Medieval, Moderna e Contemporânea. Para eles, sua história foi organizada de acordo com as sucessivas dinastias que governaram a China, no mínimo desde 3000 AEC²⁰. Com relação ao NÈI JĪNG 內經 a situação é ainda mais complexa porque, como veremos adiante, embora suas origens remontem ao Período das Primaveras e Outonos (século IV AEC), ele sofreu inúmeras compilações e edições até a dinastia Song, no século XI.

Um dos principais objetivos que permeia todo este trabalho é de compreender a cosmologia chinesa (aqui, utilizando um termo extremamente generalizado, já que não há apenas uma “cosmologia chinesa”) como a base da própria medicina chinesa. Pretendo mostrar como a ideia da realidade como a dinâmica e constante união dos opostos, YĪN YÁNG 陰陽, tão presente no pensamento chinês, também se reflete na medicina, em sua forma de conceber a saúde e a doença, ser humano e natureza. Para isso, compartilho da opinião de Lucien Goldmann, para quem a cosmologia, ou visão de mundo, “é um

SHŪ 黃帝內經素問靈樞, salvo quando explícito por mim ao contrário, será ao livro como um todo, não apenas ao SŪ WÈN 素問 ou ao LÍNG SHŪ 靈樞.

¹⁹ A escola “Traditional Chinese Medicine” (Medicina Tradicional Chinesa) surgiu durante a década de 1950 com a consolidação da República Popular da China, sofrendo expurgos em sua cosmologia clássica e em certas práticas consideradas “místicas”, “metafísicas” e “supersticiosas” e, assim, pretendendo se enquadrar nos moldes do pensamento científico. BARSTED, Dennis W. V. L. Cosmologia Daoísta e Medicina Chinesa. In: NASCIMENTO, Marilene Cabral do. Op. cit. p. 41-42.

²⁰ AEC: Antes da Era Cristã. DEC: Depois da Era Cristã.

conjunto de aspirações, de sentimentos e de ideias que reúne os membros de um mesmo grupo [...] e os opõe aos outros grupos²¹”.

Acredito que seja impossível dissociar este trabalho das relações com o presente e, mais especificamente, das relações entre a medicina chinesa atual e a biomedicina moderna, esta última a qual tem sido nos últimos séculos, no Ocidente, a instituição hegemônica com relação às formas de conceber saúde e doença, e que tem desde o começo buscado desprezar outras racionalidades e práticas terapêuticas que não consigam ser interpretadas pela sua própria, criando um verdadeiro “monopólio da saúde”. Na verdade, essa dissociação é não apenas impossível como também indesejável, pois compartilho da ideia de Edward W. Said de que o passado e o presente estão em contínua relação, já que mesmo uma obra antiga fornece ocasião, no presente, para releituras e reinterpretções, mostrando “a história como um processo agonístico que ainda está sendo feito, em vez de terminado e decidido por todos²²”. Além disso, é papel do pesquisador em ciências humanas, especialmente do historiador, ter uma atitude política e crítica com o presente, reconhecendo a diversidade e multiplicidade de culturas, especialmente num tempo em que estas estão passando por um contínuo e maciço processo de autodefinição, autoexame e autoanálise, tanto em relação ao passado como ao presente²³.

No primeiro capítulo, apresentarei ao leitor o HUÁNG DÌ NÈI JĪNG SÙ WÈN LÍNG SHŪ 黃帝內經素問靈樞, minha principal fonte, que data de mais de dois mil anos atrás. O NÈI JĪNG 內經 é classicamente composto em duas partes, o SÙ WÈN e o LÍNG SHŪ, e é considerado ainda hoje a base da medicina chinesa, tendo sido ao longo de mais dois milênios interpretado e comentado por centenas de intelectuais chineses, além de editado inúmeras vezes.

Mostrarei ao leitor todas as traduções a que tive acesso e as que utilizei no trabalho. Além disso, também buscarei analisar a dificuldade nas traduções de diversos conceitos da medicina chinesa; tentarei, dentro do possível, explicar aqueles que serão utilizados e apenas traduzir os que realmente me sentir seguro da interpretação, buscando também explicar os motivos que me levaram a traduzi-lo desta ou daquela forma,

²¹ GOLDMANN, Lucien. **Le dieu cache; etude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le theatre de Racine**. Paris: Gallimard, 1959, p. 26.

²² SAID, Edward W. **Humanismo....**, p.45.

²³ Ibid, p. 34, 45, 46, 48, 148.

as traduções comuns no Ocidente, e a impossibilidade e dificuldade de traduzir outros. Pessoalmente, acredito que utilizar conceitos tão antigos, complexos e distintos de nossa visão de mundo ocidental atual, mecânica e extremamente dualista, simplesmente traduzindo-os sem nenhuma explicação, seja um grande problema que pode levar apenas a mais interpretações confusas e equivocadas, tão comuns ao se estudar a medicina chinesa e culturas diferentes da ocidental-europeia.

Em anexo disponibilizarei as versões em chinês e minha tradução pessoal, baseada no meu conhecimento particular e leitura de demais autores em geral, do capítulo 8 do SÙ WÈN 素問 intitulado Discurso sobre os Cânones Secretos na Câmara da Orquídea Divina LÍNG LÁN MÌ DIǎN LÙN 靈蘭秘典論, e o capítulo 8 do LÍNG SHŪ 靈樞 intitulado O Enraizamento nos Espíritos BĚN SHÉN 本神, que serão os principais capítulos do NÈI JĪNG 內經 utilizados neste trabalho. Além disso, quando possível, também as versões em chinês de todo o material utilizado.

O segundo e terceiro capítulos são os “dois lados da mesma moeda”, ou, no caso, a apresentação do que chamo de dois aspectos do Coração XĪN 心. No segundo capítulo analisarei o Coração XĪN 心 como o Mestre e Soberano JŪN ZHŪ 君主 do corpo humano. Mostrarei o conceito de Coração XĪN 心 em seu aspecto mais YĪN 陰, mais “terrestre”, não apenas como o principal dentre os Depósitos e Palácios ZÀNG FŪ 臟腑, mas também como aquele que comanda todos os demais Depósitos e Palácios ZÀNG FŪ 臟腑 e suas funções. Discutirei como o capítulo 8 do SÙ WÈN apresenta o Coração XĪN 心, os motivos de relacioná-lo a figura do soberano chinês, e textos não-médicos que apresentam discussões que corroboram a relação entre o corpo humano e o império chinês.

No terceiro capítulo, analisarei o Coração XĪN 心 em seu aspecto mais YÁNG 陽, mais celeste, como o Vazio do Coração XĪN XŪ 心虛. Vazio por ser capaz de receber, aceitar e considerar tudo, não se fixando em ideia alguma, livre de apego ou aversão a qualquer coisa e, assim, única morada possível para os Espíritos SHÉN 神. Como se pode deduzir pelo título “Enraizamento nos Espíritos BĚN SHÉN 本神”, possuir os Espíritos SHÉN 神 é a vida, perde-lo significa a morte. Esse capítulo enfatiza mais o aspecto “mental” do Coração XĪN 心 (se é que na medicina chinesa pode-se fazer essa divisão entre mental-físico), que

possui sua base e expressão nos Espíritos SHÉN 神, nossa conexão original com o Céu TIĀN 天, a natureza. Também o relacionarei com textos não-médicos, especialmente os daoístas Lǎo Zǐ 老子 e ZHUĀNG Zǐ 莊子 e sua ideia de Ação na Não-ação WÉI WÚ WÉI 為無為.

No quarto capítulo, discutirei o conceito de “racionalidade médica” elaborado por Madel T. Luz, e apresentarei mais detalhadamente o conceito não-dual de YĪN YÁNG 陰陽, relacionando-o aos dois aspectos do Coração XĪN 心 discutidos anteriormente que, embora para o pensamento cartesiano ocidental pareça uma contradição, para a teoria chinesa de YĪN YÁNG 陰陽 não é. Buscarei mostrar como tanto o aspecto YĪN 陰 do Coração XĪN 心, assim como seu aspecto YÁNG 陽, não são contraditórios, ambos encontrando-se no Coração XĪN 心 como os dois lados da mesma moeda, livres de hierarquias ou juízos de valor, formando uma composição harmoniosa.

Acredito que este estudo sobre algumas ideias HUÁNG DÌ NÈI JĪNG SÙ WÈN LÍNG SHŪ 黃帝內經素問靈樞 também possuem mais dois propósitos: primeiro, com relação as concepções médicas hegemônicas no Ocidente, ele pode nos ajudar a questionar o que é medicina, saúde e doença; segundo, mostrar como a atualmente chamada Medicina Tradicional Chinesa está distante das suas raízes na Dinastia Han em diversos aspectos, aproximando-se cada vez mais do modelo mecânico e biológico da biomedicina. Por fim, espero que este trabalho seja de utilidade não apenas para estimular os estudos em áreas pouco valorizadas nas academias brasileiras – que mostram nossa concepção de História ainda tão limitada, tão afastada da realidade mundial atual –, como nos cursos de graduação em Ciências Humanas e Ciências da Saúde, mas especialmente para, por meio do Outro termos uma compreensão melhor e mais crítica do Eu²⁴. Boa leitura!

²⁴ BILGRAMI, Akeel. Apresentação. In: SAID, Edward W. **Humanismo...**, p. 12.

CAPÍTULO 1

SOBRE O LIVRO DE MEDICINA CHINESA HUÁNG DÌ NÈI JĪNG SÙ WÈN LÍNG SHŪ 黃帝內經素問靈樞

Segundo Lucien Febvre, é tarefa do historiador das ideias, acima de tudo, “reencontrar a originalidade, irredutível a qualquer definição *a priori*, de cada sistema de pensamento, nas suas complexidades e nas suas mudanças²⁵”. Para isso, afirma, é crucial a análise do contexto em que as ideias se formaram, pois negar a relação das ideias com os demais movimentos da época em que as viu nascer é justamente o contrário do método historiográfico, instituindo uma “história desencarnada” onde “o pensamento surge como não tendo limites, já que sem quaisquer dependências²⁶”. Isolando as ideias de seu contexto é ainda mais forte a fragmentação e retaliação da história, sem contar nos anacronismos em tentar compreender uma cultura antiga por meio da mesma forma de pensar que a nossa no século XXI.

1.2 CONTEXTO HISTÓRICO

A criação das primeiras escolas filosóficas na China, tal como as conhecemos atualmente, remontam à Dinastia Zhou do Leste (770-256 AEC), aos períodos conhecidos por Primaveras e Outonos (770-471 AEC) e por Estados Combatentes (403-221 AEC), quando essa dinastia estava passando por diversas crises morais e políticas que culminaram com guerras e conflitos constantes entre os estados que, outrora, compunham o passado ideal chinês.²⁷ Isso fez com que os chineses tivessem que rever suas posições diante do mundo e da sociedade, e assim novas formas de conceberem o ser humano e a natureza, e as

²⁵ FEBVRE, Lucien. Guillaume Bude et les origines de l'humanisme français: a propos d'ouvrages récents. *Revue de Synthèse Historique*, 1907, texto retomado in *Pour une histoire à part entière*, Paris, SEVPEN, 1962, p. 708. In: CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. 2 ed. Algés: DIFEL 82, 2002p. 33.

²⁶ *Ibid*, p. 34.

²⁷ Cf. Anexo 4 “Mapa Dinastia Zhou”, p. 124.

relações entre ambos, emergiram na China²⁸. Este período também foi conhecido como Cem Escolas de Pensamento ZHŪZĪ Bǎijiā 諸子百家, quando as principais escolas filosóficas chinesas – confucionismo, daoísmo, legalismo, moísmo²⁹, YĪN YÁNG 陰陽 e Cinco Movimentos WŪ XÍNG 五行, entre outras – se originaram buscando explicar os motivos que haviam levado a essas crises, o que fazer para superá-las e como agir para que elas não se repetissem. Assim, embora politicamente este tenha sido um período de caos e guerras constantes, é também considerado o período dourado da filosofia chinesa. Lǎozǐ 老子 (c. 500 AEC³⁰), Kǒngzǐ 孔子 (c. 500 AEC)³¹, Mòzǐ 墨子 (c. 470 AEC), Zhuāngzǐ 莊子 (c. 450 AEC), Hánfēizǐ 韓非子 (c. 233 AEC) foram alguns dos principais mestres deste período que tem influenciado o pensamento chinês e, inclusive, a medicina chinesa, até os dias atuais.

O argumento de que as escolas deste período foram as primeiras na história chinesa se explica por dois motivos:

Primeiro, pela falta de um conhecimento mais preciso dos sistemas que existiam anteriormente ao período citado; segundo, que este mesmo momento histórico caracteriza-se pelo rompimento das estruturas culturais vigentes até então, e pelo estabelecimento dos paradigmas que serviriam como conteúdo de discussão até os dias de hoje³².

Contudo, de forma alguma podemos dizer que os elementos que as compunham foram exatamente novos: nesta época já havia uma cosmologia razoavelmente organizada e que serviu de base para que as

²⁸ BUENO, André da Silva. **A estrutura do pensar chinês**. 2004. Disponível em <<http://orientalismo.blogspot.com.br/2007/07/estrutura-do-pensar-chins-2004.html>>. Acesso em 10 maio 2013.

²⁹ Para mais informações sobre essas escolas, cf. POCESKI, Mario. **Introdução às religiões chinesas**. São Paulo: Unesp, 2013.

³⁰ AEC: Antes da Era Comum. DEC: Depois da Era Comum.

³¹ Os nomes “Lǎozǐ 老子” e “Kǒngzǐ 孔子” (sistema pinyin de romanização dos caracteres) são popularmente conhecidos no Ocidente, respectivamente, por “Lao Tse” e “Confúcio”, devido ao antigo sistema de romanização dos caracteres chineses Wade-Giles.

³² BUENO, André da Silva. **Os primórdios do pensar chinês**. Disponível em <<http://filosofia-chinesa.blogspot.com.br/2007/07/os-primrdios-do-pensar-chins.html>>. Acesso em 15 maio 2013.

escolas se desenvolvessem. O universo, ao invés de ter sido criado por deuses, sempre teria existido como mutação e interdependência, e a civilização chinesa teria sido organizada pelos seus Imperadores. Mutação, interdependência, transformação, vacuidade, essa é genericamente a ideia relacionada a DÀO 道, um dos conceitos mais complexos para os próprios chineses. Assim, o ser humano, fazendo parte da natureza, deveria viver em harmonia com esta, o que significava seguir o DÀO 道; se desligar da natureza ou tentar dominá-la era perder o DÀO 道, o que apenas levava à degradação e à corrupção do próprio ser³³.

Por isso não parece estranho aos sinólogos que os mestres antigos não tenham despendido páginas para explicar a base de seus pensamentos, já que deviam ser bem conhecidas por seus discípulos³⁴. Isto também ajuda a explicar como vários conceitos como DÀO 道, Princípio Lǐ 理, Vazio WÚ 無, Mutação Yì 易, Céu TIĀN 天, YĪN YÁNG 陰陽, Cinco Movimentos Wǔ Xíng 五行, Qì 氣, entre muitos outros, foram partilhados pela maioria das escolas filosóficas chinesas, embora cada uma os interpretasse e os aplicasse de uma maneira particular, buscando responder às demandas de períodos específicos da história chinesa³⁵.

Entretanto, embora a formação destas escolas remontem à Dinastia Zhou do Leste (770-256 AEC), foi apenas durante a Dinastia Han (206 AEC-220 DEC), com a consolidação do primeiro grande império chinês, que todo este conhecimento antigo foi resgatado depois das diversas guerras entre os antigos estados e da grande perseguição e queima de livros (tidos como subversivos e reacionários) durante a Dinastia Qin, a qual buscava apagar o “antigo” passado chinês e assim criar um “novo”, sob sua autoridade³⁶. Veremos, mais tarde, que os princípios teóricos e práticos da medicina chinesa, como podemos constatar no NÈI JĪNG 內經, foram construídos e organizados neste mesmo período.

³³ Idem.

³⁴ Idem.

³⁵ BUENO, André da Silva. **A estrutura**.... Acesso em 15 jun. 2013.

³⁶ BUENO, André da Silva. **Os primórdios**.... Acesso 15 jun. 2013; BUENO, André da Silva. **Cem textos de História Chinesa**. União da Vitória: FAFIUV, 2011.

Dentre todas as escolas, as que podemos perceber as maiores relações com a medicina chinesa são as Confucionista, Daoísta e Budista (esta última teve origem na Índia, mas se adaptou muito bem à estrutura do pensamento chinês). Como um dos objetivos principais deste trabalho é compreender a relação entre o pensamento médico chinês antigo e a organização da sociedade chinesa, torna-se importante apresentar brevemente as escolas Confucionista e Daoísta³⁷, contudo, é importante lembrar que embora originalmente seus fundadores não estivessem necessariamente preocupados em escrever tratados de medicina, muito do conteúdo e influência de seus pensamentos foram, mais tarde, usados para interpretar e organizar a medicina chinesa.

O Confucionismo surgiu com o mestre KŌNGZĪ durante o período das Primaveras e Outonos, e seus ensinamentos pautavam-se em tentar organizar harmoniosamente a sociedade, tanto no nível do Estado quanto no nível familiar (na verdade, cada um dos aspectos da sociedade refletia uns aos outros). Humanismo RÉN 仁, Ritual Lǐ 禮, Piedade Filial XIÀO 孝, Lealdade ZHŌNG 忠 são alguns dos principais conceitos discutidos por KŌNGZĪ³⁸, o qual estava preocupado em compreender as relações entre os indivíduos e a sociedade por meio da ética, da moral e da virtude: para ele, as intenções e atos de umas pessoas com as outras eram no mínimo tão importantes quanto para com os deuses e ancestrais. Cada pessoa deveria possuir responsabilidades específicas na sociedade, para que assim as diferenciações hierárquicas resultassem em uma harmoniosa ordenação³⁹. Este será, por sinal, um ponto extremamente importante ao interpretarmos o capítulo 8 do SŪ WÈN 素問, quando o Coração XĪN 心 aparece como o Mestre do corpo humano.

³⁷ Por falta de tempo e espaço não estudarei as relações entre as escolas Budistas e a medicina chinesa, além do mais quando o budismo foi para a China entre os séculos I e IV DEC os principais conceitos da medicina chinesa já estavam razoavelmente consolidados.

³⁸ BUENO, André da Silva. **Confúcio, o humanista chinês**. Disponível em <<http://orientalismo.blogspot.com.br/2007/07/confcio-o-humanista-chins-2000.html>>. Acesso em 15 jun, 2013. **Confucionism**. Disponível em <<http://en.wikipedia.org/wiki/Confucianism>>. Acesso em 15 jun. 2013.

³⁹ EBREY, Patricia Buckley. **The Cambridge illustrated history of China**. London: Cambridge, 1997. p. 42.

A ênfase no auto-aperfeiçoamento moral e comportamental são também alguns dos pontos historicamente mais importantes dos confucionistas, como expressos nos tratados do Grande Ensino DÀXUÉ 大學 e da Doutrina do Meio ZHŌNG YŌNG 中庸: a paz no reino não conseguiria ser garantida sem antes a transformação pessoal de cada um; logo, dever-se-ia mudar seus próprios pensamentos e ações antes de almejar transformar os outros e o mundo⁴⁰. Outros confucionistas, como MÈNGZǐ 孟子 (370-289 AEC) e XÚNZǐ 荀子 (312–230 AEC) também se tornaram famosos por seus ensinamentos.

Nosso conhecimento sobre os primórdios do Daoísmo se devem especialmente a dois clássicos, o DÀO DÉ JĪNG 道德經 de Lǎo Zi 老子 e o ZHUĀNGZI 莊子⁴¹. Ao contrário dos confucionistas que enfatizavam as relações entre os indivíduos e sociedade, acreditando na ideia de que o governo beneficiava as pessoas e que estas fariam o necessário para o governo ser bem gerido, os daoístas não aceitavam essas premissas. Eles defendiam a vida privada e desejavam que os governantes deixassem as pessoas em paz, sozinhas, pois assim elas conseguiriam manter suas mentes livres para experimentar todos os aspectos da vida. Para os daoístas, os seres humanos não eram o centro do universo, e eram justamente seus artifícios em busca de dominá-la que perturbavam a ordem natural das coisas⁴².

Para isso, os daoístas afirmavam ser necessário praticar o caminho da Ação na Não-Ação WÉI WÚ WÉI 為無為:

Os Dez Mil Seres⁴³ fazem, mas não para se realizarem;
Iniciam a realização, mas não a possuem;
Concluem a obra sem se apagarem
E justamente por realizarem sem apego, não passam⁴⁴.

Ação através da não-ação,

⁴⁰ Ibid, p. 46.

⁴¹ Conhecido popularmente no Ocidente por Chuang Tsu devido ao antigo sistema de romanização dos caracteres chineses Wade-Giles.

⁴² EBREY, Patricia Buckley. Op. cit. p. 47.

⁴³ A expressão Dez Mil Seres WÀN WŪ 萬物 significa “todos os seres”.

⁴⁴ Lǎo Zi 老子. **Dao De Jing**: o livro do caminho e da virtude. Trad. Wu Jyh Cherng. Rio de Janeiro: Mauad X, 2011. cap. 2, p. 33.

Atividade através da não-atividade,
Sabor através do não-sabor⁴⁵.

O princípio da Ação na Não-Ação WÉI WÚ WÉI 為無為 significava as ações praticadas sem intenção, as quais preservavam o Coração XĪN 心 vazio, livre, capaz de receber e agir sem apego ou aversão a qualquer experiência ou fenômeno⁴⁶. Como veremos mais tarde, essas ideias estão presentes no capítulo 8 do LÍNG SHŪ 靈樞.

Outras ideias importantes, embora não exclusivamente daoístas, são a de interdependência e transformação dos opostos⁴⁷:

A existência e a inexistência geram-se uma pela outra;
O difícil e o fácil completam-se um ao outro;
O longo e o curto estabelecem-se um pelo outro;
O alto e o baixo medem-se um pelo outro;
O som e o tom são juntos um com o outro;
O antes e o depois se seguem um ao outro⁴⁸.

Uma das implicações dessas ideias, presentes em diversos tratados daoístas, é o retorno a um estado natural ideal, simples, em que as pessoas sentiam-se satisfeitas⁴⁹ porque livres de especulações intelectuais e artimanhas: é o estado dos Homens Sábios.

Sem sair da porta
Pode-se conhecer o mundo;
Sem ver através da janela
Pode-se conhecer o DÀO 道 do Céu TIĀN 天
Quanto mais longe saímos,
Tanto menos conhecemos
Por isso, o Homem Sábio
Conhece sem caminhar,
Reconhece sem ver,
Realiza sem agir⁵⁰.

Os daoístas, assim como várias outras escolas filosóficas chinesas, tratavam DÀO 道 como um conceito-chave. Ao contrário dos confucionistas que o usavam para se referir a um comportamento

⁴⁵ Ibid, cap. 63, p. 295.

⁴⁶ Ibid, cap. 63, p. 295-296.

⁴⁷ EBREY, Patricia Buckley. Op. cit. p. 48.

⁴⁸ Lǎo Zi 老子. Op. cit. cap. 2, p. 33.

⁴⁹ EBREY, Patricia Buckley. Op. cit. p. 48.

⁵⁰ Lǎo Zi 老子. Op. cit. cap. 47, p. 234.

eticamente correto, os daoístas o usavam para se referir ao curso da natureza, um curso que estava além da simples compreensão humana, mas que eles deveriam seguir harmoniosamente, sem a pretensão de ir contra ela ou dominá-la. A sociedade humana, antes de ser a expressão última do DÀO 道, era vista apenas como uma pequena parte da realidade, já que era a libertação dos padrões e hábitos comuns que conduziria à harmonia com o mundo natural, DÀO 道⁵¹.

Neste mesmo período, filósofos chineses passaram a perceber certas regularidades no universo, este parecendo ser mais regido por leis naturais do que por seres divinos como deuses, ancestrais e espíritos – o que, vale lembrar, não os excluía do dia-a-dia dos chineses. Estas leis naturais levaram a uma compreensão da interdependência entre todos os fenômenos, expressa principalmente nos conceitos de YĪN YÁNG 陰陽 e WŪ XÍNG 五行, como veremos adiante. A validade destas teorias, por sua vez, foi estendida à compreensão do organismo humano, e aí se formou a origem da medicina que se contrastaria fortemente com os tempos passados em relação ao que eram consideradas saúde e doença: antes de culpar ou propiciar seres sobrenaturais, agora cada um era considerado responsável pela própria manutenção da saúde e pelas desarmonias que causavam as doenças.

Na Grécia Antiga, a emergência de tal forma de medicina está associada à formação do assim chamado Corpus Hipocraticus. Já na China, ao que tudo indica, foi durante os séculos II e III AEC que compiladores e grupos de autores, todos desconhecidos por nós atualmente, reuniram diversos textos escritos em séculos passados, gerando, assim, uma segunda compilação de textos que também foi incrementada nos séculos posteriores. Estas compilações, séculos depois, foram organizadas nos quatro principais clássicos: o SÙ WÈN 素問, o LÍNG SHŪ 靈樞, o NÁN JĪNG 難經 e o TÀI SÙ 太素 – este, desaparecido durante a Dinastia Song (960 –1279 DEC)⁵² e hoje restando 23 dos seus 30 capítulos originais.

⁵¹ EBREY, Patricia Buckley. Op. cit. p. 49.

⁵² UNSCHULD, Paul (trad). **Huang Di Nei Jing Su Wen**: an annotated translation of Huang Di's inner classic – Basic Questions. 2 v. Berkley, Los Angeles: University of California, 2011. p. 10; UNSCHULD, Paul. **Huang Di Nei Jing Su Wen**: nature, knowledge, imagery in an ancient Chinese medical text. Berkley, Los Angeles: University of California, 2003. p. IX.

1.3 CONTEÚDO DO NEIJING

O HUÁNG DÌ NÈI JĪNG SÙ WÈN 黃帝內經素問 e o HUÁNG DÌ NÈI JĪNG LÍNG SHŪ 黃帝內經靈樞 formam o corpo textual geralmente conhecido por HUÁNG DÌ NÈI JĪNG 黃帝內經.

Embora atualmente o NÈI JĪNG 內經 apareça como um único livro, nosso conhecimento a cerca das edições, comentários e versões são muito diversas e, em vários pontos, obscuras, já que foi apenas na Dinastia Song (960-1276) que ele foi finalmente editado como HUÁNG DÌ NÈI JĪNG SÙ WÈN LÍNG SHŪ 黃帝內經素問靈樞. Assim, embora suas bases remontem ao final da Dinastia Zhou (1029-256 AEC) e, especialmente, à Dinastia Han (206 AEC-220 DEC), o NÈI JĪNG 內經 foi sujeito a significantes rearranjos, interpretações e adições, culminando com a edição de WÁNG BĪNG 王冰 no século VIII e, finalmente, com a edição final produzida pela Editora Imperial no século XI. Desta forma, podemos dizer que a nossa versão atual reflete os textos de dois mil anos atrás, embora não seja exatamente a mesma⁵³.

O NÈI JĪNG 內經 foi escrito, na sua quase totalidade, baseado na tradicional forma de ensino da antiguidade: a de pergunta-resposta. A maioria dos capítulos (incluindo o capítulo 8 do SÙ WÈN 素問 e no capítulo 8 do LÍNG SHŪ 靈樞) são diálogos entre o imperador HUÁNG DÌ 黃帝 e seu médico-ministro QÍ BÓ 岐伯, embora também encontremos diálogos de HUÁNG DÌ 黃帝 com LÉI GŌNG 雷公, GUǏ YŪQŪ 鬼與區, BÓ GĀO 伯高, SHǎO SHĪ 少師 e SHǎO YÚ 少俞, além de capítulos que são apenas apresentações, sem a presença de diálogos. Isso reforça o argumento do NÈI JĪNG 內經 não ser um livro homogêneo, mas sim escrito e reescrito por diversos autores de diferentes tradições e em diferentes épocas: ou seja, o nome HUÁNG DÌ NÈI JĪNG 黃帝內經 é posterior à elaboração de seu conteúdo, embora nenhum dos capítulos que o compõe tenha persistido como um texto independente⁵⁴.

O HUÁNG DÌ NÈI JĪNG 黃帝內經 foi organizado em duas partes, o SÙ WÈN 素問, com oitenta e um capítulos (embora dois capítulos tenham se perdido), e o LÍNG SHŪ 靈樞, também com oitenta

⁵³ UNSCHULD, Paul. **Huang Di Nei Jing Su Wen**: nature..., p. IX.

⁵⁴ UNSCHULD, Paul. **Huang Di Nei Jing Su Wen**: nature..., p. 76.

e um capítulos. Em geral, podemos dizer que o SÙ WÈN 素問 trata da teoria básica da medicina chinesa, enquanto o foco do LÍNG SHŪ 靈樞 é a prática da acupuntura. Contudo, mais do que compreender as raízes da medicina chinesa, o NÈI JĪNG 內經 também nos possibilita compreender um aspecto integral da civilização chinesa⁵⁵. Ele é baseado na teoria dos Meridianos MÀI 脈, na teoria de YĪN YÁNG 陰陽 e na teoria dos Cinco Movimentos Wŭ XÍNG 五行, doutrinas que expressam uma correspondência sistemática, a interdependência entre o ser humano e a natureza e a impermanência de todas as coisas, ideias que faziam parte do grande movimento intelectual chinês que havia começado entre os séculos IV e III AEC.

Os autores do NÈI JĪNG 內經 estavam convencidos de que viviam em um ambiente regido por bem compreendidas leis naturais. Essas leis se expressavam em gerações, atividades, transformações e desintegrações de todos os seres e todos os aspectos da natureza, assim como de suas interações⁵⁶. Os antigos naturalistas chineses identificaram e classificaram essas leis por meio de uma dualidade, a qual chamaram de YĪN YÁNG 陰陽, e por meio de uma quintupla, a qual chamaram de Cinco Movimentos Wŭ XÍNG 五行, ambas refletindo percepções complexas do ser humano em um mundo dinâmico.⁵⁷

Embora não se saibam exatamente suas origens, a teoria dos Cinco Movimentos Wŭ XÍNG 五行⁵⁸ teve grande desenvolvimento especialmente com os autores confucionistas da Dinastia HAN, como Dǒng Zhòng Shū 董仲舒⁵⁹. Segundo esta teoria, todas as coisas no universo poderiam ser classificadas em Cinco Movimentos Wŭ XÍNG 五行. Através de seus ciclos de Geração SHĒNG 生 e Controle KÈ 克, as qualidades e as correspondências dos Cinco Movimentos Wŭ XÍNG 五行 associadas à Madeira MÚ, ao Fogo HUǒ 火, à Terra Tŭ 土, ao Metal Jīn 金 e à Água SHUǐ 水 eram visualizadas operando na natureza, no corpo humano e nas desarmonias⁶⁰:

⁵⁵ Ibid, p. VIII.

⁵⁶ Ibid, p. 83.

⁵⁷ Ibid, p. 85.

⁵⁸ Cf. Anexo 3 “Teoria dos Cinco Movimentos Wŭ XÍNG 五行”, p. 123.

⁵⁹ UNSCHULD, Paul. **Huang Di Nei Jing Su Wen**: nature..., p. 84.

⁶⁰ BARSTED, Dennis W. V. L. Op cit. p. 68-69. Cf. Anexo 3 “Teoria dos Cinco Movimentos Wŭ XÍNG 五行”, 123.

O Sul gera o calor; o calor gera o fogo; o fogo gera o sabor amargo; o sabor amargo gera o Coração XĪN 心; o Coração XĪN 心 gera o Sangue XUÉ 血; o Sangue XUÉ 血 gera o Baço PÌ 脾; o Coração XĪN 心 é o mestre da língua.

No Céu TIĀN 天 é o calor; na Terra DÌ 地 é o fogo; no ser humano é a Rede de Animação MÀI 脈.

Dentre os Depósitos ZÀNG 臟 é o Coração XĪN 心; dentre as cores é o vermelho; dentre os tons é o zhi; dentre os sons é o riso; dentre os movimentos de reação às mudanças é a ansiedade; dentre os orifícios é a língua; dentre os sabores é o amargo, dentre os estados mentais é a alegria⁶¹.

A teoria YĪN YÁNG 陰陽⁶² é tão antiga quanto a teoria dos Cinco Movimentos WŪ XÍNG 五行. Basicamente, ela expressa a ideia de uma dualidade não-absoluta que está em contínua relação, transformação, mudança e ressonância mútua⁶³. YĪN YÁNG 陰陽, como aspectos dualistas interdependentes, compõe uma unidade dialética que permeia todas as coisas, todos os processos e todas as transformações tanto no microcosmo como no macrocosmo⁶⁴. Desta forma, é possível classificar infinitamente todos os fenômenos em YĪN YÁNG 陰陽, já que este conceito só pode ser usado quando há uma relação, sendo impossível qualquer categorização absoluta – coisas

⁶¹ SÙ WÈN 素問, cap. 5. In: UNSCHULD, Paul (trad). **Huang Di Nei Jing Su Wen: an annotated...**, p. 107. Original: The South generates heat; heat generates fire; fire generates bitter [flavor]; bitter [flavor] generates the heart; the heart generates the blood; the blood generates the spleen. <The heart rules the tongue.> In heaven this is heat; on the earth it is fire; in man's body it is the vessels. Among the depots it is the heart; among the colors it is red; among the tones it is zhi; among the voices it is laughing; among the movements [indicating] changes it is anxiety; among the orifices it is the tongue; among the flavors it is bitter; among the states of mind it is joy.

⁶² Cf. Capítulo 1, subcapítulo “Metodologia de Tradução”, p. 35; Anexo 2 “TÀI JÍ 太極 (YĪN YÁNG 陰陽 unidos)”, p. 122.

⁶³ LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. **Yin Yang in Classical Texts**. s/l: Monkey Press, 2006. p. 2.

⁶⁴ BARSTED, Dennis W. V. L. Op. cit. p. 51-52.

sendo apenas YĪN 陰 ou apenas YÁNG 陽. Como foi dito em GUǎN Zǐ 管子, um texto do século III AEC:

[A sequência das estações] primavera, outono, inverno e verão reflete a alternância de YĪN YÁNG 陰陽.

A duração das estações reflete as operações de YĪN YÁNG 陰陽.

A alternância do dia e da noite reflete as transformações de YĪN YÁNG 陰陽⁶⁵.

As categorizações YĪN YÁNG 陰陽 do universo, do ambiente em que os seres humanos estão inseridos, e dos elementos morfológicos e fisiológicos do organismo humano não estão presentes em apenas algumas partes do NÈI JĪNG 內經: elas estão dispersas por todo o livro⁶⁶.

YĪN 陰 é tranquilidade, YÁNG 陽 é agitação.

YÁNG 陽 dá a vida, YĪN 陰 estimula o crescimento⁶⁷.

O Céu TIĀN 天 é YÁNG 陽, a Terra DÌ 地 é YĪN 陰. O sol é YÁNG 陽, a lua é YĪN 陰⁶⁸.

Aquilo que sai é YĪN 陰; aquilo que entra é YÁNG 陽.

Aquilo que está quieto é YĪN 陰; aquilo que se move é YÁNG 陽.

⁶⁵ GUǎN Zǐ 管子, cap. CHÉNG Mǎ 管子乘馬. XIN YI GUAN ZI DU BEN, vol. 1, p. 70. In: UNSCHULD, Paul. **Huang Di Nei Jing Su Wen: nature...**, p. 85. Original: [The sequence of the seasons of] spring, autumn, winter, and summer reflects the alternative appearance of yin and yang. The length of the seasons reflects the operations of yin and yang. The alternations of day and night reflect the transformations from yin to yang [and vice versa].

⁶⁶ UNSCHULD, Paul. **Huang Di Nei Jing Su Wen: nature...**, p. 86-87.

⁶⁷ SÙ WÈN 素問, cap. 5. In: UNSCHULD, Paul (trad). **Huang Di Nei Jing Su Wen: an annotated...**, p. 95. Original: Yin is tranquillity, yang is agitation. Yang gives life, yin stimulates growth.

⁶⁸ SÙ WÈN 素問, cap. 6 e cap. 9. In: Ibid, p. 127, p. 163. Original: Heaven is yang, the earth is yin; the sun is yang, the moon is yin.

Aquilo que é retardado é YĪN 陰; aquilo que é acelerado é YÁNG 陽⁶⁹.

Falando-se do YĪN 陰 e YÁNG 陽 de um homem, a parte de fora é YÁNG 陽, a parte de dentro é YĪN 陰.

Falando-se do YĪN 陰 e YÁNG 陽 do corpo humano, as costas são YÁNG 陽, o abdômen é YĪN 陰.

Falando-se do YĪN 陰 e YÁNG 陽 dentre os Depósitos ZÀNG 臟 e os Palácios Fŭ 腑 do corpo humano, os Depósitos ZÀNG são YĪN 陰, os Palácios Fŭ 腑 são YÁNG 陽⁷⁰.

Nenhum dos Cinco Movimentos Wŭ Xíng 五行 ou dos aspectos YĪN 陰 e YÁNG 陽 em particular expressam juízo de valor: qualquer aspecto em excesso é considerado prejudicial, pois assim se perde a harmonia com o DÀO 道, com a ordem da natureza.

Perpassando todo o Nèi Jīng 內經, mas em especial os primeiros capítulos, está presente a forte influência daoísta na busca de nutrir e preservar a saúde, que nada mais e que estar em harmonia com o DÀO 道:

As pessoas dos tempos antigos, aquelas que conheciam o DÀO 道, organizavam seus comportamentos de acordo com YĪN YÁNG 陰陽 e eram guiadas pelas artes e pelos cálculos. Sua alimentação e bebidas eram moderadas. Elas se levantavam e descansavam com regularidade. Elas não cansavam a si mesmas com trabalhos sem sentido.

⁶⁹ SÙ WÈN 素問, cap. 7. In: Ibid, p. 137. Original: That which leaves is yin; that which arrives is yang. That which is quiet is yin; that which moves is yang.

⁷⁰ SÙ WÈN 素問, cap. 4. In: Ibid, p. 89. Original: Now, speaking of the yin and yang of man, then the outside is yang, the inside is yin. Speaking of the yin and yang of the human body, then the back is yang, the abdomen is yin. Speaking of the yin and yang among the depots and palaces of the human body, then the depots are yin and the palaces are yang.

Por isso, elas eram capazes de manter a aparência física e o Espírito SHÉN 神 juntos, e exaurir os anos dados pelo Céu TIĀN 天. Seu período de vida excedia os cem anos antes que elas partissem⁷¹.

Por fim, tanto na visão de historiadores como médicos, o NÈI JĪNG 內經 permanece como uma das mais valiosas e antigas fontes disponíveis atualmente sobre medicina chinesa, possibilitando os leitores a apreciarem a intensa dinâmica intelectual em relação aos cuidados com a saúde características da China antiga.

1.4 ORIGEM

Embora a autoria do NÈI JĪNG 內經 seja popularmente atribuída ao imperador mítico HUÁNG DÌ 黃帝, muitos intelectuais chineses, ao longo dos séculos, não concordaram que tenha sido realmente HUÁNG DÌ 黃帝 o autor, vendo nisto um grave erro de interpretação.

É difícil saber exatamente porque o NÈI JĪNG 內經 foi publicado com o pseudônimo de HUÁNG DÌ 黃帝. Segundo LÓNG BÓJIĀN 龍伯堅, o HUÁINÁNZǐ 淮南子, clássico escrito no século III AEC, informa que naquele tempo era comum que escrituras carregassem o nome de antigos heróis chineses, o que não significava que elas tinham sido escritas por eles mesmos⁷².

ZHŪ XĪ 朱熹 (1130-1200) e CHÉNG HÀO 程顥 (1032-1085), dois grandes filósofos da Dinastia Song, identificaram o SÙ WÈN 素問 como produto do período dos Estados Combatentes, entre os séculos V e III AEC. Seu contemporâneo, SĪ MǎGUĀNG 司馬光, autor do importante tratado histórico ZĪ ZHÌ TŌNG JIÀN 資治通鑒, também afirmou: “Se alguém disser que o SÙ WÈN 素問 é, de fato, um trabalho escrito por Huang Di, este, presumo, não tem cura [...] Seu nome [de

⁷¹ SÙ WÈN 素問, cap. 1. In: Ibid, p. 30. Original: The people of high antiquity, in [the sequence of] spring and autumn, all exceeded one hundred years. But in their movements and activities there was no weakening. As for the people of today, after one half of a hundred years, the movements and activities of all of them weaken. Is this because the times are different? Or is it that the people have lost this [ability]?

⁷² UNSCHULD, Paul. **Huang Di Nei Jing Su Wen**: nature..., p. 8.

HUÁNG DÌ 黃帝] foi adotado por médicos durante as Dinastias Zhou e Han para dar peso e valor a seus tratados”⁷³.

Lǚ Fù 呂復, crítico literário da Dinastia Yuan (1271-1368), notou, primeiramente, que o Sù Wèn 素問 foi compilado por vários autores durante longo período e, segundo, que seus conteúdos foram transmitidos juntos, como aconteceu com o Livro dos Ritos Lǐ Jì 禮記, transmitido por confucionistas da Dinastia Han junto aos ensinamentos de Kǒng Zǐ 孔子⁷⁴.

No começo do século XX, inúmeros intelectuais chineses passaram a pesquisar mais profundamente a origem dos textos antigos. Em 1987, Yáng Yǐ Yà 楊醫亞 atribuiu a compilação do Nèi Jīng 內經 à Dinastia Han, embora tenha aceitado que parte de seus conteúdos tem origem anterior. David Keegan, o primeiro ocidental a escrever uma dissertação sobre a estrutura e origem do Nèi Jīng 內經, identificou três etapas na sua composição: primeiro, certas ideias foram compostas; segundo, estas ideias foram compiladas em textos; terceiro, estes textos foram compiladas no Nèi Jīng 內經; a primeira etapa, sozinha, teria envolvido diversos autores e durado mais de 600 anos.⁷⁵ Keegan também enfatizou que nenhuma das versões do Nèi Jīng 內經 existentes hoje são idênticas às conhecidas na Dinastia Han⁷⁶. Este trabalho compartilha dessas ideias.

1.5 VERSÕES

As primeiras referências ao Nèi Jīng 內經 parecem existir desde o ano 23 DEC com HUÁNG Fŭ Mì 皇甫謐, mas foi com ZHĀNG Jī 張機 no final da Dinastia Han que o nome Sù Wèn 素問 foi usado pela primeira vez, sendo que apenas durante a Dinastia Tang

⁷³ Ibid, p. 1.

⁷⁴ Idem.

⁷⁵ Ibid, p. 3.

⁷⁶ KEEGAN, David. The “Huang-ti Nei-ching”: The Structure of the Compilations. The Significance of the Structure. Berkeley: University of California Press, 1988, p. 64, 224. In: UNSCHULD, Paul. **Huang Di Nei Jing Su Wen**: nature..., p. 3.

que ele foi gravado com este nome na bibliografia oficial desta Dinastia⁷⁷.

Já a referência ao LÍNG SHŪ 靈樞 é ainda mais enigmática. YŪ ZÌ HÀN 余自漢 cita três argumentos, diferenciando o SÙ WÈN 素問 e um tal JIŪ JUÀN 九卷 (que seria outro nome para o LÍNG SHŪ 靈樞):

Primeiro, alguns dos antigos heróis médicos que são mencionados por Zhang Ji, incluindo Shao Shi e Shao Yu, não aparecem no Su Wen. Eles são nomeados companheiros de diálogo com Huang Di apenas no Ling Shu, referindo que o Su Wen e o Jiu Juan são dois textos diferentes, e que o Jiu Juan é o predecessor ou o próprio Ling Shu atual.

Segundo, Wang Shuhe 王叔和, autor do Mai Jing (Clássico dos Vasos), que viveu durante a Dinastia Jin (século 3 DEC) e foi contemporâneo de Huang Fumi, fez uma citação de um texto anterior – hoje, presente no Ling Shu – com os três caracteres 出九卷 “extraído do Jiu Juan”.

Terceiro, Huang Fumi, no prefácio de seu Jia Yijing, explicitamente identificou o Su Wen e o Jiu Juan como dois textos diferentes: “O Su Wen oferece o essencial e o sutil em um discurso sobre doenças; o Jiu Juan é baseado nos vasos condutores.” No Ling Shu atual, 60 dos 81 capítulos discutem os vasos condutores [...]. Finalmente, todas as passagens citadas por Huang Fumi aparecem, hoje, no Ling Shu⁷⁸.

Desta forma, podemos constatar duas coisas: primeiro, que o SÙ WÈN 素問 e o JIŪ JUÀN 九卷 foram escritos separadamente e, segundo, que JIŪ JUÀN 九卷 refere-se ao LÍNG SHŪ 靈樞 ou, pelo menos, é seu predecessor.

É importante lembrar que o NÈI JĪNG 內經 foi compilado e organizado por diversos autores e comentaristas, inclusive no Japão e Coréia. Contudo, fugiria do foco deste trabalho um estudo mais aprofundado sobre as principais versões presentes ainda hoje (além de

⁷⁷ UNSCHULD, Paul. **Huang Di Nei Jing Su Wen**: nature..., p. 3.

⁷⁸ YU, Zi Han et al. NÈI JĪNG LÍNG SŪ KǎO 內經靈素考. Beijing: ZHŌNG GUÓ ZHŌNG YĪ YÀO CHŪ BǎN SHÈ 中國中醫藥出版社, 1992. p. 57. In: UNSCHULD, Paul. **Huang Di Nei Jing Su Wen**: nature..., p. 6-7.

que muitas perderam-se completamente, restando apenas citações de sua existência). Assim, meu foco será na versão de WÁNG BĪNG 王冰 que, durante o século VIII, utilizou a versão comentada de QUÁN YUÁN Qǐ 全元起, comentando e organizando o SÙ WÈN 素問 em 9 rolos e o LÍNG SHŪ 靈樞 em mais 9 rolos. Ao final, sua versão do NÈI JĪNG 內經 foi formada por 24 rolos, já acrescidos com seus comentários e notas. Além disso, ele foi o primeiro a utilizar oficialmente o nome LÍNG SHŪ 靈樞, o qual persiste até os dias atuais⁷⁹.

Em seu prefácio ao SÙ WÈN 素問, WÁNG BĪNG 王冰 viu justificado seu trabalho devido à maneira como ele acreditava que o NÈI JĪNG 內經 estava sendo transmitido:

Em minha juventude sempre admirei o DÀO 道; a todo o tempo me esforcei para nutrir minha vida. Afortunadamente, encontrei o verdadeiro clássico e o usei como se fosse uma tartaruga e um espelho. Contudo, as cópias existentes hoje estão repletas de erros; há repetições dos índices dos assuntos; começo e fim não seguem a mesma estrutura; a redação e o significado não se ajustam; aplicar seu conteúdo na prática não é fácil. Mesmo uma leitura cuidadosa é difícil. Ao longo de muito tempo falhas foram sendo acumuladas continuamente. Em alguns casos, um simples título aparecia duas vezes com dois nomes diferentes. Ou dois diálogos eram reunidos sob o mesmo título. Em outros casos, quando um diálogo não chegava ao fim já começava outro capítulo. Ou algo desaparecia do texto e não era escrito novamente e era dito ser uma lacuna resultante do tempo⁸⁰.

Muito pouco se sabe sobre a vida de WÁNG BĪNG 王冰, apenas que viveu durante a Dinastia Tang e, além de médico, possuía grande conhecimento sobre medicina chinesa e os clássicos. Além de ter reorganizado os textos em numa nova versão do NÈI JĪNG 內經, ele ainda adicionou mais de cinco mil comentários, citando um total de 536 passagens de 38 outros textos, sejam de medicina ou não⁸¹. Como

⁷⁹ Idem.

⁸⁰ UNSCHULD, Paul. **Huang Di Nei Jing Su Wen**: nature..., p. 42.

⁸¹ Ibid, p. 40

finalizou em seu prefácio, depois de trabalhar no projeto por mais de 20 anos, ele finalmente o finalizou no primeiro ano de BĀO YÌNG 寶應, 762, da dinastia Tang (618-907)⁸².

Tempos de insegurança social e existencial geralmente reforçavam as crenças em deuses, espíritos e demônios, sendo essa uma das justificativas de vários comentaristas a forte influência dos elementos Daoístas nos comentários de WÁNG BĪNG 王冰⁸³. A perspectiva Daoísta do universo incluía a crença em seres sobrenaturais, e a visão de mundo de WÁNG BĪNG 王冰 não era exceção, embora em momento algum ele atribuisse qualquer fenômeno descrito ou qualquer processo de mudança e continuação a algo além das leis inerentes a natureza. Seres sobrenaturais eram simplesmente seres com faculdades diferentes das dos seres humanos; habitavam o mesmo ambiente e, assim, eram sujeitos às mesmas leis naturais aos quais os seres humanos também eram. Além disso, em nenhuma passagem da história chinesa existe algo do tipo como seres sobrenaturais que fossem capazes de manipular as relações YĪN YÁNG 陰陽 ou os Cinco Movimentos WŪ XÍNG 五行, por exemplo, e embora a crença neles fosse relativamente popular na China, mesmo na alta nobreza, em momento algum WÁNG BĪNG 王冰 fez referência a que se devessem favorecer deuses ou demônios para aumentar a longevidade ou curar doenças⁸⁴.

Outra influência importante do Daoísmo, também muito presente na versão de WÁNG BĪNG 王冰, é a de cultivo pessoal e autoconhecimento, ou seja, a ideia de que cada ser tem em suas próprias mãos o seu destino e as causas para sua felicidade. Desta forma, ele reorganizou os capítulos de modo que os primeiros enfatizassem mais a preservação e nutrição da vida, como, por exemplo, o capítulo 1 intitulado “Discurso sobre o verdadeiro Qi dotado pelo Céu nos tempos antigos” SHÀNG GŪ TIĀN ZHĒN Lùn 上古天真論, o capítulo 2 “Discurso sobre a preservação do Espírito de acordo com o Qi das quatro estações” SÌ Qì TIÁO SHÉN TIĀN Lùn 四氣調神天倫, e o capítulo 3 “Discurso sobre como Qì 氣 generativo se comunica com o Céu” SHÈNG Qì TōNG TIĀN Lùn 生氣通天論. Dois grandes mestres daoístas, Lǎozi 老子 e Zhuāngzi 莊子, desde os primeiros

⁸² UNSCHULD, Paul (trad). **Huang Di Nei Jing Su Wen: an annotated...**, p.24

⁸³ UNSCHULD, Paul. **Huang Di Nei Jing Su Wen: nature...**, p. 49.

⁸⁴ Ibid, p. 50.

capítulos até o final do NÈI JĪNG 內經, fizeram parte das citações de WÁNG BĪNG 王冰.

Alguns críticos inclusive afirmam que as primeiras linhas do capítulo 1 SÙ WÈN 素問, que exaltam a figura de HUÁNG DÌ 黃帝, expressam a preferência daoísta ao mítico Imperador chinês. Contudo, como enfatizado por vários outros estudiosos, as referências a HUÁNG DÌ 黃帝, patrono da Virtude e do conhecimento (entre vários outros títulos), remonta as Dinastias Zhou e Han, tendo ele sido honrado por diversas escolas filosóficas ao longo dos séculos, não apenas pela Daoísta⁸⁵.

Há também algumas dificuldades em se distinguir claramente no texto principal o que originalmente é o texto propriamente dito e o que são os comentários feitos por WÁNG BĪNG 王冰. Embora este escrevesse seus comentários com tinta vermelha, isso não persistiu nas versões posteriores de seu NÈI JĪNG 內經, e muitos copistas mesclaram suas anotações ao texto. Contudo, no século XI, quando sua versão recebeu sua edição final, quase todos seus comentários foram novamente discernidos e impressos em caracteres menores ao longo do texto principal⁸⁶.

Ocasionalmente, WÁNG BĪNG 王冰 dava atenção a suas intervenções no texto por meio de anotações. Porém, mais frequentemente, ele fazia seus movimentos sem especificá-los, o que só foi possível identificar comparando, mais tarde, com a versão que ele havia usado, a de QUÁN YUÁN Qǐ 全元起⁸⁷. Além disso, ele não estava apenas contente em adicionar, apagar ou mover ideogramas: sentiu também a necessidade de uma completa reorganização, mudando a sequência de capítulos, dividindo capítulos que tratavam de assuntos diferentes e também criando novos títulos.

Por fim, talvez o que tenha gerado maior sucesso em sua compilação do NÈI JĪNG 內經, foi que WÁNG BĪNG 王冰 não era apenas um grande conhecedor dos clássicos e da teoria da medicina chinesa, mas era também um prático, sentindo os pontos mais obscuros e difíceis dos textos anteriores e, assim, ajudando não apenas seus contemporâneos, mas também subseqüentes gerações. Assim, desde

⁸⁵ Ibid, p. 48.

⁸⁶ Ibid, p. 44

⁸⁷ Ibid, p. 44.

1057, quando o Imperador RÉN ZŌNG 仁宗 da Dinastia Tang criou uma editora especialmente para editar e publicar os textos médicos e incumbiu GĀO BǎO HÉNG 高保衡 e sua equipe a unificá-los, a versão de WÁNG BĪNG 王冰 tem prevalecido como a principal até os dias atuais⁸⁸.

1.6 METODOLOGIA DA TRADUÇÃO

Acredito ser válido, em alguns casos, analisar e reinterpretar os conceitos da medicina chinesa antiga por meio do entendimento do corpo humano do século XXI, o que leva, também, a reescrever os textos antigos utilizando o vocabulário da biomedicina moderna⁸⁹. Esta abordagem pode ser útil para quem está convencido da verdade em seu modo de pensar, buscando, assim, provar sua visão de mundo atual por meio das fontes do passado. Contudo, acredito também ser válido e extremamente importante buscar compreender os autores antigos por meio de seus próprios conceitos, teorias e ideias. Está é a premissa deste trabalho, baseado na linha conhecida por História das Ideias ou História Intelectual, a qual busca analisar a historicidade das ideias e do pensamento. Aliás, está não é apenas uma preocupação dos historiadores das ideias, mas também de vários médicos e estudiosos da Medicina Tradicional Chinesa, dentro e fora da China.

Esta abordagem leva muito a sério a literatura e as fontes antigas, não as isolando de seu contexto cultural, e buscando compreendê-las dentro da própria sociedade em que foram construídas. Isto também nos permite perceber claramente, em vários aspectos, a divergência entre a Medicina Tradicional Chinesa, estruturada durante a China comunista, e a medicina chinesa praticada há mais de dois mil anos atrás.

É praticamente impossível realizar este trabalho sem a mínima compreensão do mandarim atual e antigo, assim como da língua inglesa e francesa, já que grande parte das traduções e bibliografias está nestes idiomas. No caso de fontes antigas como o NÈI JĪNG 內經, as traduções

⁸⁸ Ibid, p. 60.

⁸⁹ Como, por exemplo, a famosa tradução do NÈI JĪNG 內經 por WÚ LIÁNSHÈNG 吳連勝 e WÚ QÍ 吳奇 **Yellow Emperor Canon of Internal Medicine**. Beijing: China Science and Technology Press, 1996.

merecem ser ainda mais bem analisadas e estudadas, já que o perigo de anacronismos, omissões e adições são constantes.

A origem do NÈI JĪNG 內經, como mostrado anteriormente, remonta há mais de dois mil anos, e podemos perceber que os chineses nesta época tinham uma visão de mundo muito mais próxima de seus contemporâneos gregos e egípcios do que dos chineses atualmente. Desta forma, muitas passagens do NÈI JĪNG 內經 podem apresentar diferentes interpretações, o que pode ser facilmente percebido nas críticas que comentaristas antigos faziam uns aos outros, como no caso de WÁNG BĪNG 王冰 que muitas vezes era criticado por outros autores devido a sua forte crença daoísta. Contudo, como bem lembrado pela sinóloga francesa Elizabeth Rochat de La Valle, as traduções de textos e conceitos chineses antigos são sempre feitas de acordo com o contexto e a sensibilidade do tradutor⁹⁰, ideia também partilhada pelo tradutor Alberto Manguel, ao conceber a tradução como “recriação”, e seu sentido ditado pela língua que está sendo usada:

Algo é dito, não necessariamente porque o autor escolheu dizê-lo de uma maneira particular, mas porque naquela língua específica é preciso uma certa sequência de palavras para constelar um sentido, nela uma certa música é considerada agradável, nela certas construções são evitadas por serem cacofônicas ou terem duplo sentido, ou parecerem fora de uso. Todos os traços da língua característicos de determinada época conspiram em favor de um conjunto de palavras, em detrimento de outros⁹¹.

Não consigo conceber, neste sentido, uma “tradução literal”, ainda mais do mandarim antigo para o português atual, concordando com os autores citados acima de que toda tradução é uma recriação, necessariamente diferente do texto original e inseparável da subjetividade do tradutor. Por isso, é necessário não apenas ter certo conhecimento da língua escrita, mas também do contexto cultural e da visão de mundo da época em que o NÈI JĪNG 內經 foi elaborado (lembrando que a própria língua também possui sua história), e para isso o leitor atual precisa adquirir um conhecimento que era comum naquela

⁹⁰ LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. **Yin...**, p. 12.

⁹¹ MANGUEL, Alberto. **Uma história da leitura**. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 298.

época, mas que hoje em dia pode não ser. Cada língua, como sugeriu o erudito alemão Alexander von Humboldt, “[...] possui uma forma linguística interna que expressa o universo particular de cada povo. Isso implicaria que nenhuma palavra de determinada língua é exatamente idêntica a qualquer palavra em outra língua, tornando a tradução [literal] uma tarefa impossível [...]”.⁹² Além disso,

Podemos penetrá-lo [o texto] na medida em que as palavras o permitem, abarcando todas suas possíveis definições; podemos trazer outros textos para estabelecer relações e refleti-lo [...]; podemos construir outro texto crítico que ampliará e iluminará aquele que estávamos lendo; mas não podemos fugir do fato de que a língua é o limite do nosso universo. [...] A tradução talvez seja uma impossibilidade, uma traição, uma fraude, uma invenção, uma mentira esperançosa – mas, no processo, torna o leitor um ouvinte melhor, mais sábio: com menos certezas, muito mais sensível [...].⁹³

É partilhando destas ideias que buscarei apresentar e explicar os principais conceitos utilizados neste trabalho, a possibilidade ou não de sua tradução, e minha versão do capítulo 8 do SÙ WÈN 素問 e do capítulo 8 do LÍNG SHŪ 靈樞, baseada em versões em mandarim clássico⁹⁴, em mandarim atual⁹⁵, traduções em inglês⁹⁶, traduções em

⁹² HUMBOLDT, Alexander von. In: MANGUEL, Alberto. Op. cit. p. 308.

⁹³ MANGUEL, Alberto. Op. cit. p. 309.

⁹⁴ Disponível em <<http://ctext.org/huangdi-neijing>>. Acesso 03 maio 2013.

⁹⁵ Disponível em <<http://ctext.org/huangdi-neijing>>. Acesso 03 maio 2013; WANG, Bing. **Yellow Emperor's Canon of Internal Medicine**. Trad. Wu Liansheng; Wu Qi. Beijing: China Science & Technology Press, 1996.

⁹⁶ WANG, Bing. **Yellow Emperor's Canon of Internal Medicine**. Trad. Wu Liansheng; Wu Qi. Beijing: China Science & Technology Press, 1996; UNSCHULD, Paul (trad). **Huang Di Nei Jing Su Wen: an annotated translation of Huang Di's inner classic – Basic Questions**. 2 v. Berkley, Los Angeles: University of California, 2011; LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. **The Heart in Ling Shu chapter 8**. s/l: Monkey Press, 1991; WU, Jing Nuan (trad). **Ling Shu, or The Spiritual Pivot**. Hawaii: University of Hawaii, 1993.

francês⁹⁷ e uma tradução em português⁹⁸, mas, especialmente, na versão de Paul Unschuld (a qual considero a mais fiel ao NÈI JĪNG 內經 clássico), além de comentaristas antigos citados por este autor, e a leitura de várias outras bibliografias de importantes estudiosos de medicina chinesa antiga, como o próprio Paul Unschuld, Elizabeth Rochat de La Valle, Claude Larre, Jean-Marc Eyssalet e Joseph Needham.

Tentarei, para cada conceito, não me afastar do texto original, buscando não substituir a terminologia técnica chinesa pela terminologia biomédica moderna. Minha ideia não é discutir cada conceito específico, mas explicar porque para alguns ideogramas faço uso também de traduções em línguas ocidentais e para outros os apresento apenas em PĪN YĪN 拼音.

De qualquer maneira, mesmo quando faço uso de traduções, não se devem toma-las ao pé da letra: nenhuma tradução um-por-um é capaz de expressar a abrangência de significados de cada ideograma, sendo necessário compreendê-los em cada contexto específico. Na maioria absoluta das vezes, essas formas de tradução mostram-se insuficientes, e mesmo uma leitura superficial do texto original nos permite perceber como as antigas interpretações chinesas do organismo diferem muito das interpretações biomedicina moderna. Como explica Paul Unschuld,

Os conceitos fisiológicos que associamos com “sangue” no começo do século 21 diferem grandemente do conhecimento estabelecido num tempo tão curto quanto o século XIX. Ainda assim, continuamos a falar “sangue” tanto quanto o fato morfológico nos interesse. O mesmo ocorre com a tradução de antigas designações morfológicas chinesas⁹⁹.

⁹⁷ LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. **Os movimentos do coração: psicologia dos chineses**. São Paulo: Cultrix, 2007.

⁹⁸ WANG, Bing. **Princípios de Medicina Interna do Imperador Amarelo**. Trad. José Ricardo Amaral de Souza Cruz. São Paulo: Ícone, 2001.

⁹⁹ UNSCHULD, Paul. **Huang Di Nei Jing Su Wen: an annotated...**, p. 14. Original: The physiological concepts we associate with blood at the beginning of the 21st century differ greatly from the established knowledge of even as short a time ago as the 19th century. Still, we continue to speak of blood as far as the morphological fact is concerned. The same should apply to a translation of ancient Chinese morphological designations.

1.6.1 Conceitos individuais com tradução razoavelmente apropriada

ZÀNG 臟 Fŭ 腑

Os ideogramas ZÀNG 臟 e Fŭ 腑 são geralmente traduzidos, no Ocidente, pelos conceitos biomédico-anatômicos “Órgãos” e “Vísceras”, respectivamente, os quais considero complicados para tratar a estrutura morfológica chinesa, pois, para os chineses, no organismo humano há apenas cinco ZÀNG 臟 e seis Fŭ 腑, e os conceitos biomédicos “Órgãos” e “Vísceras” possuem correspondências muito mais abrangentes, como, por exemplo, relacionados com cérebro, ossos, medula etc., os quais se encaixam em outras categorias na medicina chinesa.

Os ideogramas ZÀNG 臟 e Fŭ 腑 estão inter-relacionados na polaridade YĪN YÁNG 陰陽. Assim, espera-se que os ZÀNG 臟, de natureza YĪN 陰, discretamente armazenem seus conteúdos nas profundezas do organismo por um longo tempo, em contraposição aos Fŭ 腑, de natureza YÁNG 陽, associados a um armazenamento breve, a uma contínua passagem, e a uma relação mais próxima com o exterior do corpo¹⁰⁰. Desde, pelo menos, a compilação do NÈIJĪNG 內經, os órgãos do corpo humano/animal tem sido categorizados em ZÀNG 臟 e Fŭ 腑: Coração XĪN 心, Baço PĪ 脾, Pulmão FÈI 肺, Rim SHÈN 腎 e Fígado GĀN 肝 como os cinco ZÀNG 臟; Intestino Delgado XIǎO CHÁNG 小腸, Estômago WÈI 胃, Intestino Grosso DÀ CHÁNG 大腸, Bexiga PÁNG GUǎNG 膀胱, Vesícula DǎN 胆 e um órgão morfológicamente não-verificável denominado Triplo Aquecedor SĀN JIǎO 三焦, como os seis Fŭ 腑¹⁰¹.

Para compreender a tradução de ZÀNG 臟 por Palácios e Fŭ 腑 por Depósitos, é necessário voltar para o final da Dinastia Zhou e formação do mandarim clássico. Neste período, ambos os ideogramas estavam relacionados a lugares para armazenamento, como armazéns,

¹⁰⁰ Ibid, p. 16-17.

¹⁰¹ Cf. Anexo 1 “Morfologia humana segundo a medicina chinesa”, p. 121.

reservatórios e celeiros. ZÀNG 藏 eram locais onde se guardavam por longo tempo, escondendo-se do público, itens muito valiosos e preciosos, enquanto Fŭ 府 eram locais onde dinheiro, documentos, alimentos e outros itens utilizados pela burocracia eram armazenados temporariamente. Além disso, segundo WÁNG BĪNG 王冰, Fŭ 府 se refere a GŌNG Fŭ 宮府, “palácio”, lugar de nascimento e morte e onde todas as transformações e mudanças tem origem¹⁰². No NÈIJĪNG 內經, Fŭ 府 são os órgãos que recebem Qì 氣 mais “grosseiro”, recém absorvido da água, do ar e dos alimentos, armazenando-o por curto espaço de tempo, enquanto ZÀNG 藏 armazenam Qì 氣 mais refinado, o qual não é tão facilmente liberado¹⁰³. Desta forma, embora ambos os ideogramas estejam relacionados a “armazenamento”, eles possuem funções e significados diferentes devido à natureza YĪN YÁNG 陰陽 dos órgãos.

Assim, embora possamos traduzir com mais facilidade ZÀNG 藏 por tesouro, algo precioso ou, neste caso, por Depósito, para se aproximar à noção de longo tempo de armazenamento, é extremamente difícil encontrar uma palavra, nas línguas ocidentais, para traduzir satisfatoriamente Fŭ 府. É interessante notar que mesmo durante os primórdios da Dinastia Han já se faziam necessárias explicações destes dois ideogramas e, desta forma, compartilhando da tradução de Paul Unschuld, escolhi a tradução de Depósitos ZÀNG 藏 e, por falta de termo melhor, Palácios Fŭ 府¹⁰⁴.

Coração XĪN 心

Embora cada um dos Depósitos e Palácios ZÀNG Fŭ 藏府 possuam funções e significados distintos uns dos outros, por falta de espaço apresentarei apenas os motivos que me levaram a usar Coração

¹⁰² SŪ WÈN 素問, cap. 19. In: UNSCHULD, Paul. **Huang Di Nei Jing Su Wen**: an annotated..., p. 323.

¹⁰³ UNSCHULD, Paul. **Huang Di Nei Jing Su Wen**: an annotated..., p. 17.

¹⁰⁴ Ibid, p. 17-18.

XĪN 心, o que, de certa forma, também vale para os outros Depósitos e Palácios ZÀNG FŪ 臟腑, respeitando suas especificidades.

A dificuldade em substituir XĪN 心 por Coração está em que o ideograma XĪN 心 possui uma abrangência de significado muito maior que simplesmente o órgão anatômico biomédico moderno. O ideograma está relacionado ao coração, mas também ao Espírito SHÉN 神, à Rede de Animação MÀI 脈¹⁰⁵, ao Sangue XUÉ 血, à inteligência, aos pensamentos, à mente, à consciência, aos sentimentos, às emoções, à atenção, entre outros; ou seja, ele não possui apenas um aspecto “físico”, mas também “mental” (embora, na medicina chinesa, não haja dualidade entre ambos). Por exemplo, o ideograma XIǍNG 想, geralmente traduzido por “pensar, desejar”, possui o radical 心 na parte inferior, por estar relacionado a uma atividade mental, assim como os ideogramas DĀN XĪN 擔心, “preocupação”, entre muitos outros.

Como Mestre dos Depósitos e Palácios ZÀNG FŪ 臟腑, o Coração XĪN 心 também é o Mestre dos sentimentos e dos orifícios superiores, expressão do movimento Fogo HUǑ 火, do brilho e do calor do Verão, e da exuberância YÁNG 陽 do Sul¹⁰⁶. A circulação de Sangue XUÉ 血 está sob sua autoridade, assim como toda a Rede de Animação MÀI 脈, sendo por meio da tomada do pulso, consequência dos batimentos cardíacos, que se conhece a relação entre Sangue XUÉ 血 e QÌ 氣. Ele também é o local de mudança operada pelos Espíritos SHÉN 神¹⁰⁷, sua única possível morada¹⁰⁸ por ser completamente Vazio

¹⁰⁵ Rede de Animação MÀI 脈: Todas as circulações do Sangue XUE 血 e do QÍ 氣 cujo desenvolvimento está sob a dependência do Coração XĪN 心; o pulso, onde se avalia o estado e as características desta circulação, assim como a relação entre Sangue XUE 血 e QÍ 氣. Extraído de LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. **Os movimentos...**, p. 45. Cf. Anexo 5 “Meridianos JĪNG MÀI 經脈”, p. 125.

¹⁰⁶ LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. **Os movimentos...**, p. 252.

¹⁰⁷ SÙ WÈN 素問, cap. 9. In: UNSCHULD, Paul (trad). **Huang Di Nei Jing Su Wen: an annotated...**, p. 163.

¹⁰⁸ SÙ WÈN 素問, cap. 8. In: UNSCHULD, Paul (trad). **Huang Di Nei Jing Su Wen: an annotated...**, p. 155. LÍNG SHŪ 靈樞, cap. 8. In: WU, Jing Nuan

XĪN XŪ 心虛¹⁰⁹, garantindo a unidade e a existência de uma pessoa. Assim, devido a esta vastidão de significados, acredito problemática a simples substituição de XĪN 心 por Coração, e desta forma utilizarei Coração XĪN 心.

SHÉN 神

Segundo Jean Marc-Eyssalet, o ideograma SHEN 神:

Comporta o radical 示 SHI, que Wilder e Ingram decompõem em “Céu” em cima (二 SHENG) e [X] sol, lua, estrelas, os três luminares embaixo; eles o interpretam como “os signos do céu que revelam aos homens as coisas transcendentais” [...] [no alto, os dois traços horizontais 二] também podem bem indicar um ritmo, uma alternância à maneira de YIN-YANG. [...] Embaixo, os três traços semiverticais sugerindo os três luminares mostram que o plano criador celeste é perceptível apenas de modo indireto do nível terrestre por intermédio da luz visível e das estrelas ou planetas que delimitam o tempo. O conjunto significa, portanto, “as influências vindas do alto” [...].

À sua esquerda, o elemento fonético associado, 申 SHEN [...] “duas mãos que estendem um varal; a ideia de extensão, de expansão. [...] o caractere antigo, como um primitivo representando a expansão alternante das forças naturais. [o ideograma 神] simboliza a possibilidade incluída no homem, em cada homem, de ser um lugar de passagem das trocas entre o Céu e a Terra, um traço-de-união consciente entre os princípios, as realizações com retorno constante.”¹¹⁰

(trad). **Ling Shu, or The Spiritual Pivot**. Hawaii: University of Hawaii, 1993, p. 26.

¹⁰⁹ LÍNG SHŪ 靈樞, cap. 8. In: WU, Jing Nuan. Op. cit. p. 26.

¹¹⁰ EYSSALET, Jean-Marc. **Shen ou o Instante Criador**. Rio de Janeiro: Gryphus, 2003. p. 164-165.

Na cosmologia chinesa, SHÉN 神 é sinônimo usado para se referir a deidades e espíritos, sempre relacionado ao Céu TIĀN 天 ou às forças celestiais, em contraposição com os fantasmas, demônios e espíritos mundanos GUǐ 鬼¹¹¹.

SHÉN 神 é o espírito organizador, o princípio capaz de dar direção e consciência ao desenvolvimento dos seres, testemunha e agente do Céu TIĀN 天 (conceito que se refere à natureza) em nós¹¹². Ele vem do Céu TIĀN 天 e só consegue habitar o Coração XĪN 心 do ser humano quando este está vazio, sereno, em paz: desta forma, SHÉN 神 é a conexão entre os seres humanos e o Céu TIĀN 天 ou, falando de outra maneira, é a expressão da natureza em nós¹¹³. SHÉN 神 é também a força de união, a unidade e a identidade entre as partes do corpo.

Todo ser possui um SHÉN 神 individual, o qual pode ser percebido sob diversos aspectos: como os três HÚN 魂 e os sete PÒ 魄; e como Propósito YÌ 意, Vontade ZHÌ 志, Pensamento SĪ 思, Reflexão LÜ 慮 e Sabedoria ZHÌ 智. Embora cada um destes aspectos possa, teoricamente, apresentar uma definição individual, no ser humano é praticamente impossível conceber tal divisão, tamanha sua interdependência. Da mesma forma, quando se fala em “SHÉN 神 individual” não se deve tomar a ideia de alma, de algo imutável e imortal, pois SHÉN 神 está além das relações YĪN YÁNG 陰陽 e, assim, além de conceptualizações dualistas (mutável-imutável, mortal-imortal).

Como é dito no NÈI JĪNG 內經, “quando SHÉN 神 parte, isso significa a morte”¹¹⁴; “quando SHÉN 神 não mais se movimenta, a pessoa perde seu mecanismo vital”¹¹⁵. Como também afirmou o famoso comentarista do NÈI JĪNG 內經, ZHĀNG JIÈ BĪN 張介賓, “os

¹¹¹ LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. **Os movimentos...**, p. 104.

¹¹² EYSSALET, Jean-Marc. Op. cit. p. 165-167; BARSTED, Dennis W. V. L. Op. cit. p. 90.

¹¹³ LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. **Os movimentos...**, p. 23; 90.

¹¹⁴ LÍNG SHŪ 靈樞, cap. 71. In: WU, Jing Nuan. Op. cit. p. 220.

¹¹⁵ SÙ WÈN 素問, cap. 15. In: UNSCHULD, Paul (trad). **Huang Di Nei Jing Su Wen: an annotated...**, p. 247.

Espíritos SHÉN 神 são o princípio da vida e da morte; são a força que não cessa¹¹⁶.

Dessa forma, escolhi utilizar a tradução “Espírito” principalmente no sentido de algo que anima os seres, que não pode ser visto diretamente (pois está além da dualidade YĪN YÁNG 陰陽), como a raiz da vida e da morte e também relacionado às faculdades intelectuais, emocionais e instintivas, embora o significado de SHÉN 神, como veremos adiante, seja muito mais abrangente.

1.6.2 Conceitos individuais em que não há tradução

QÌ 氣¹¹⁷

QÌ 氣 talvez seja a categoria mais destacada na medicina chinesa, sendo a principal variável explicativa e o principal meio de intervenção no organismo humano. Toda acupuntura, moxabustão, farmacopeia, exercícios terapêuticos (TÀI JÍ QUÁN 太極拳, QÌ GŌNG 氣功, entre outros) estão apoiados na ideia do QÌ 氣 atuando sobre o corpo, quer o enfoque privilegie YĪN YÁNG 陰陽, os Cinco Movimentos WŪ XÍNG 五行 ou os Depósitos e Palácios ZÀNG FŮ 臟腑¹¹⁸.

A dificuldade em compreender QÌ 氣 está, pois, em ser ao mesmo tempo tudo como também coisas específicas¹¹⁹. O ideograma para QÌ 氣 representa “o grão de arroz 米 que estoura ao ser cozido ou digerido, liberando um vapor que sobe, acumulando-se 气¹²⁰”. Este significado geralmente associa QÌ 氣 ao exemplo de uma nuvem: por ser desprovido de forma, QÌ 氣 produz, anima e mantém todas as formas e funções na natureza e nos seres. DÌ 地 (Terra) é quem dá forma a todas as coisas, estando assim relacionada a QÌ 氣 – que seguiria a orientação de TIĀN

¹¹⁶ UNSCHULD, Paul. **Huang Di Nei Jing Su Wen: an annotated...**, p. 248. Original: SHEN 神 is the principle of life and death; it is the force that does not cease.

¹¹⁷ Cf. Anexo 5 “Meridianos JĪNG MÀI 經脈”, p. 125.

¹¹⁸ BARSTED, Dennis W. V. L. Op. cit. p. 50.

¹¹⁹ LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. **A study of Qi in Classical Texts**. s/l: Monkey Press, 2006. p. 19.

¹²⁰ LARRE, Claude. **Os movimentos...**, p. 70.

天 (Céu) e, no caso do ser humano, de SHEN 神 -, podendo ser ao mesmo tempo YĪN 陰 ou YÁNG 陽. É importante ressaltar que mesmo que QÌ 氣 esteja em relação com algo que lhe oriente não há dualidade: a realidade última é sempre a união dos opostos¹²¹.

Assim, não se pode falar de YĪN/YÁNG 陰陽 sem tratar de QÌ 氣, já que YĪN/YÁNG são um tipo de diferenciação de QÌ 氣. Este, por si mesmo, não é nem substância nem espírito: ele se manifesta através dos fenômenos e é inseparável de todas as manifestações em que dá especificidade e movimento, embora não possamos dizer que seja a mesma coisa que os fenômenos e seres – dependendo do contexto, podemos compreender um QÌ 氣 mais “genérico” e outro mais “específico”, logo, QÌ 氣 é e também não é todos os fenômenos e seres. Desta forma, chegamos ao entendimento de que QÌ 氣 é tudo que existe, compreendendo a unidade de todas as coisas¹²². É, ao mesmo tempo, o que dá movimento, mudança e transformação para as várias expressões da vida – além de ser o próprio movimento, as mudanças e as transformações – permitindo a manifestação de qualidades e aspectos gerais e específicos. Em nosso organismo, ele é absorvido por meio da água, do ar e dos alimentos, e sua livre circulação, tanto no corpo humano quanto na natureza, é essencial para a manutenção da saúde¹²³.

Assim, embora QÌ 氣 geralmente seja traduzido nas línguas ocidentais por energia, éter, vapor etc., acredito ser impossível qualquer tradução satisfatória, já que sempre estaria limitando QÌ 氣 a apenas uma de suas expressões individuais.

YĪN YÁNG 陰陽¹²⁴

¹²¹ LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. **A study of Qi**..., p. 5.

¹²² Ibid, p. 4-5.

¹²³ Na medicina chinesa se diz que o QÍ 氣, em um de seus aspectos, circula por partes específicas do corpo humano, interligando não apenas suas partes entre si, como também o ser humano e a natureza. Cf. Anexo 5 “Meridianos JĪNG MÀI 經脈”, p. 125.

¹²⁴ Cf. Anexo 2 “TÀI JÍ 太極 (YĪN YÁNG 陰陽 unidos)”, p. 122.

Este conceito será mais bem trabalhado no capítulo 4, de forma que aqui darei apenas uma breve explicação sobre seu significado e os motivos que me levaram a impossibilidade de sua tradução.

YĪN YÁNG 陰陽 é a total e completa expressão dualista de QÌ 氣 na sua alternância e composição. Simboliza a inter-relação, constante mudança e transformação dos fenômenos, sendo a manifestação de DÀO 道 no Universo e existindo em todas as coisas. YÁNG 陽 corresponderia ao Céu TIĀN 天, YĪN 陰 à Terra DÌ 地, enquanto o Ser Humano RÉN 人 seria a Harmonia HÉ 和 entre ambos. Como opostos, um não existe sem o outro, sendo a dupla faceta de cada ser e fenômeno. Por sua essência ser o Vazio WÚ 無 não são categorias absolutas, pois se transformam e se controlam constantemente. Assim, o conceito de YĪN YÁNG 陰陽 sugere um universo onde os seres não só são interdependentes, mas também são responsáveis por suas próprias ações, emoções e saúde e, em consequência, pela vida de todo o planeta¹²⁵.

A impossibilidade na tradução de YĪN YÁNG 陰陽 está que qualquer objeto e fenômeno pode ser classificado nessas categorias infinitamente. Logo, embora alguns traduzam os ideogramas por “claro-escuro”, “masculino-feminino”, assim como acontece com QÌ 氣, estes são apenas algumas das facetas de YĪN YÁNG 陰陽. Pode-se questionar e contra argumentar: “Mas ‘claro’ e ‘escuro’ também não são categorias absolutas, pois ambos só existem em dependência um do outro”, contudo, esta tradução, assim como qualquer outra para estes ideogramas, será extremamente limitada a apenas um aspecto (neste caso, relacionando-as à “luz”), logo, prefiro utilizar apenas o sistema pinyin.

¹²⁵ LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. **Yin...**, p. 2.

CAPÍTULO 2

O CORAÇÃO XĪN 心: MESTRE E SOBERANO JŪN ZHŪ 君主 DO CORPO HUMANO

Como podemos no capítulo 8 do SÙ WÈN 素問¹²⁶, a maioria dos termos morfológicos e vocabulários utilizados pelos autores do SÙ WÈN 素問 sugere que o conhecimento acerca deles já era conhecido pelos intelectuais da dinastia Han, o que tornava desnecessária a explicação sobre muitos de seus significados¹²⁷. Além disso, o modo pelo qual os chineses se expressavam há mais de dois mil anos atrás é extremamente diferente e está muito distante do alfabeto das línguas ocidentais modernas. Os sentimentos e as relações que eles sentiam contemplando a natureza dentro e fora deles, embora algo genuíno para eles, pode parecer estranho e obscuro para nós¹²⁸. Desta forma, para compreender este capítulo precisamos nos desapegar o máximo possível das concepções morfológico-anatômicas da biomedicina moderna, buscando compreender os chineses em seu próprio tempo e espaço, pois embora estejamos falando dos mesmos órgãos, muitas de suas funções e significados estão relacionadas a um tempo e uma cultura específico¹²⁹.

Quando a ideia de correspondências sistemáticas entre todos os fenômenos externos e as diversas partes do corpo humano começou a surgir entre o final da dinastia Zhou e o início da dinastia Han, o conhecimento morfológico comum passou a ser categorizado de acordo com as teorias de YĪN YÁNG 陰陽 e Cinco Movimentos Wŭ XÍNG 五行. Mais importante ainda foram as relações entre os órgãos internos e demais parte do corpo com funções e patologias específicas¹³⁰.

¹²⁶ SÙ WÈN 素問, cap. 8. Para o texto na íntegra cf. Apêndice 1 “HUÁNG DÌ NÈI JĪNG SÙ WÈN 黃帝內經素問 Capítulo 8: Discurso sobre os Cânones Secretos da Câmara da Orquídea Divina LÍNG LÁN MÌ DIǎN Lùn 靈蘭秘典論”, p. 109.

¹²⁷ UNSCHULD, Paul. **Huang Di Nei Jing Su Wen**: nature..., p. 124.

¹²⁸ LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. **The Secret Treatise of the Spiritual Orchid**: Nei Jing Su Wen chapter 8. s/l: Monkey Press, 2003. p. 2.

¹²⁹ UNSCHULD, Paul. **Huang Di Nei Jing Su Wen**: nature..., p. 129.

¹³⁰ Ibid, p. 129.

Desta forma, primeiro um conjunto de órgãos principais teve de ser identificado como responsáveis por processos normais e anormais no organismo. Outros órgãos e partes do corpo não identificadas como principais foram considerados secundários, e suas condições geralmente se refletiam em um ou mais órgãos principais¹³¹.

Após isso, esses órgãos principais tiveram de ser identificados de acordo com suas funções e contribuições para o organismo. Aqui, também temos uma dupla conceituação: assim como cada órgão foi identificado em termos de significado e funções específicas e individuais, da mesma maneira, devido à nova perspectiva do corpo como um complexo organismo mantido vivo por meio da coordenação harmoniosa de todos os órgãos, funções mais sutis e subjacentes também foram especificadas. Essa é a teoria nomeada nas décadas recentes por ZÀNG XIÀNG 臟象, ou mútua ressonância entre os órgãos principais - Depósitos ZÀNG 臟 - e os secundários - Palácios Fŭ 腑¹³².

Hoje em dia, é difícil saber como os chineses antigos chegaram às identificações e classificações dos Depósitos e Palácios ZÀNG Fŭ 臟腑. Embora possamos presumir que um grande número delas esteja relacionado a um conhecimento empírico da associação dos órgãos com funções e patologias no corpo humano, isso também foi baseado e suplementado por teorizações culturais, econômicas e políticas da época. Por exemplo, podemos presumir que a identificação do Estômago WÈI 胃 com a digestão foi descoberta empiricamente, mas a classificação do Baço PÌ 脾 como um Depósito ZÀNG 臟 e do Estômago WÈI 胃 como um Palácio Fŭ 腑 provavelmente está relacionada à antiga função daquele em sacrifícios e rituais¹³³.

Ao mesmo tempo, os antigos naturalistas chineses também estavam passando por fundamentais reestruturações políticas, econômicas e culturais no período dos Estados Combatentes, com muitos indivíduos lutando pela supremacia de uma bem-estruturada China unida e ideal, onde todas as partes contribuíssem para o bom funcionamento e bem-estar do organismo estatal¹³⁴. É justamente com

¹³¹ Idem. Cf. Anexo 1 “Morfologia humana segundo a medicina chinesa”, p. 121.

¹³² Idem. Para discussão mais específica sobre os conceitos Depósitos e Palácios ZÀNG Fŭ 臟腑, Cf. Cap. 1 “Metodologia da Tradução”, p. 35.

¹³³ Ibid, p. 130.

¹³⁴ Idem.

essa nova visão que se passou a perceber o corpo humano como um sistema de interdependência e mútua ressonância, seja com os órgãos entre si, sejam com estes e o ambiente ao seu redor.

É neste contexto que termos como ZÀNG 臟 e FŪ 腑, originalmente denotando depósitos, armazéns e celeiros, foram também utilizados para se referir e classificar os órgãos principais e os secundários, possivelmente porque esses órgãos cumpriam as mesmas funções no corpo humano que os termos originais ZÀNG 臟 e FŪ 腑 cumpriam na economia nacional¹³⁵. Como podemos ver no capítulo 11 do SÙ WÈN 素問:

Sobre os Cinco Depósitos ZÀNG 臟,
eles armazenam as Essências JĪNGQÌ 精氣 e não
as deixam escapar. Por isso, mesmo se eles
estiverem cheios, não estarão repletos. Sobre os
Seis Palácios FŪ 腑,
eles transmitem e transformam coisas, mas não as
armazenam.
Por isso, eles podem estar repletos, mas não
estarão completamente cheios¹³⁶.

Os órgãos primários, os Cinco Depósitos ZÀNG 臟, eram também responsáveis por governar e administrar todos os demais órgãos e suas funções, cumprindo importante papel administrativo. Contudo, ao mesmo tempo, não sobrepunham suas funções de armazenamento, como podemos ver no capítulo 23 do SÙ WÈN 素問:

O que os Cinco Depósitos ZÀNG 臟 armazenam:
O Coração XĪN 心 armazena o Espírito SHÉN 神.
O Pulmão FÈI 肺 armazena os PÒ 魄.
O Fígado GĀN 肝 armazena os HÚN 魂.
O Baço PÌ 脾 armazena os sentimentos.
O Rim SHÈN 腎 armazena a vontade.

¹³⁵ Idem. Para mais informações, consultar o capítulo 1 “Metodologia da tradução”, p. 35

¹³⁶ SÙ WÈN 素問, cap. 11. In: UNSCHULD, Paul (trad). **Huang Di Nei Jing Su Wen: an annotated...**, p. 205-206. Original: As for the so-called five depots, they store the essence qi and do not drain it. Hence, even if they are full, they cannot be replete. As for the six palaces, they transmit and transform things but do not store them. Hence, they may be replete, but they cannot be full.

Isso é o assim chamado “o que os Cinco Depósitos ZÀNG 臟 armazenam”.

O que os Cinco Depósitos ZÀNG 臟 governam:

O Coração XĪN 心 governa o Sangue XUÉ 血 e a Rede de Animação MÀI 脈.

O Pulmão FÈI 肺 governa a pele.

O Fígado GĀN 肝 governa os tendões.

O Baço PÌ 脾 governa a carne.

O Rim SHÈN 腎 governa os ossos.

Isso é o assim chamado “os cinco governos”.¹³⁷

Já no capítulo 8 do SÙ WÈN 素問, a classificação e organização dos Depósitos e Palácios ZÀNG FŮ 臟腑 estão baseadas no contexto de uma hierarquia burocrática em que cada órgão desempenha uma função específica no organismo. Contudo, aqui, apenas ao Coração XĪN 心 é dada a função de governar.

Diferente da maioria dos capítulos do SÙ WÈN 素問 que foram escritos antes ou durante a dinastia Han, o capítulo 8 do SÙ WÈN 素問 provavelmente é posterior. As funções atribuídas à Vesícula Biliar DǎN 胆 de Retificador ZHŌNG ZHÈNG 中正, e à Bexiga PÁNG GUĀNG 膀胱 de Retificador Regional ZHŌU DŌU 州都 só foram introduzidas na burocracia chinesa após a queda da dinastia Han, o que sugere que este capítulo só foi formulado e inserido no NÈI JĪNG 內經 durante o século 3 DEC¹³⁸.

Embora os capítulos 9 e 44 do SÙ WÈN 素問 afirmem, respectivamente, que a Vesícula Biliar DǎN 胆 e o Pulmão FÈI 肺 são os órgãos hierarquicamente mais importantes, é notável a ênfase na ideia do Coração XĪN 心 como Mestre e Soberano JŪN ZHŪ 君主 não

¹³⁷ SÙ WÈN 素問, cap. 23. In: UNSCHULD, Paul (trad). **Huang Di Nei Jing Su Wen**: an annotated... , p. 409-410. Original: What the five depots store: The heart stores the spirit. The lung stores the po-soul. The liver stores the hun-soul. The spleen stores the sentiments. The kidneys store the will. These are the so-called “what the five depots store.” What the five depots rule: The heart rules the vessels. The lung rules the skin. The liver rules the sinews. The spleen rules the flesh. The kidneys rule the bones. These are the so-called “the five rulings”

¹³⁸ UNSCHULD, Paul. **Huang Di Nei Jing Su Wen**: nature..., p. 134.

apenas em textos médicos, mas em diversos autores. XÚN Zǐ 荀子¹³⁹, no capítulo TIĀN Lùn 天論, “o Vazio do Coração XĪN XŪ 心虛 governa os cinco oficiais”¹⁴⁰ e, no capítulo JIE BI 解蔽, ainda disse que o Coração XĪN 心 “é o mestre do corpo físico, e governa o Brilho dos Espíritos SHÉN MÍNG 神明”¹⁴¹.

Segundo o SŪ WÈN 素問:

O Coração XĪN 心 é a base da vida;
ele é responsável pelas mudanças operadas pelos
Espíritos SHÉN 神.
Seu brilho está no rosto.
Sua abundância se manifesta na Rede de
Animação portadora do Sangue XUÉ 血.
Ele é o TÀIYÁNG 太陽 no seio do YÁNG 陽.
Ele se comunica com o QÌ 氣 do verão¹⁴².

O Sul gera o calor;
o calor gera o fogo;
o fogo gera o sabor amargo;
o sabor amargo gera o Coração XĪN 心 ;
o Coração XĪN 心 gera o Sangue XUÉ 血.
O Sangue XUÉ 血 gera o Baço PÍ 脾.
O Coração XĪN 心 governa a língua.

¹³⁹ XÚN Zǐ 荀子 (312-230 AEC), filósofo confucionista chinês que viveu durante o período dos Estados Combatentes, o qual acreditava que a natureza humana era essencialmente negativa, e para curá-la se deveria fazer uso da educação e do ritual, ao contrário de MENGZI 孟子 (372-289 AEC), o qual acreditava que a natureza humana era essencialmente boa.

¹⁴⁰ XÚN Zǐ 荀子, TIĀN Lùn 天論, pf. 4. Disponível em **China Text Project** <<http://ctext.org/xunzi/tian-lun>>. Tradução baseada em UNSCHULD, Paul. **Huang Di Nei Jing Su Wen**: nature..., p. 134.

¹⁴¹ XÚN Zǐ 荀子, JIE BI 解蔽, pf. 9. Disponível em **China Text Project** <<http://ctext.org/xunzi/jie-bi>>. Tradução baseada em UNSCHULD, Paul. **Huang Di Nei Jing Su Wen**: nature..., p. 134.

¹⁴² SŪ WÈN 素問, cap. 9. In: UNSCHULD, Paul (trad). **Huang Di Nei Jing Su Wen**: an annotated..., p. 178. Original: The heart is the basis of life; it is [responsible for] changes of the spirit. Its effulgence is in the face. Its fullness [manifests itself] in the blood vessels. It is the major yang in the yang. It communicates with the qi of summer.

No Céu TIĀN 天 é o calor;
na Terra DÌ 地 é o fogo;
no ser humano é a Rede de Animação MÀI 脈.
Entre os Depósitos ZÀNG 臟 é o Coração XĪN 心;
entre as cores é o vermelho;
entre as notas musicais é o *zhi*;
entre os sons é o riso;
entre os movimentos que indicam mudança é a
ansiedade;
entre os orifícios é a língua;
entre os sabores é o amargo;
entre os estados mentais é a alegria¹⁴³.

Como soberano, todos os demais Depósitos e Palácios ZÀNG Fŭ 臟腑 estão sob o serviço do Coração XĪN 心 “[o Pulmão FÈI 肺] é o dossel cobrindo o Coração XĪN 心 ”¹⁴⁴. Sua autoridade é exercida por meio do Sangue XUÉ 血 e da Rede de Animação MÀI 脈 “o Coração XĪN 心 governa o Sangue XUÉ 血 e a Rede de Animação MÀI 脈¹⁴⁵”. Essa é a diferença entre o Sangue XUÉ 血 e todos os demais líquidos do corpo, já que “todo Sangue XUÉ 血 está ligado ao Coração XĪN 心 ”¹⁴⁶. A cor vermelha, vinda das profundezas deste, não significa apenas a mudança na cor de um líquido, mas também marca o Sangue XUÉ 血 com a presença dos Espíritos SHÉN 神¹⁴⁷. Essa dupla presença no Sangue XUÉ 血 está ligada a uma habilidade de percepção: é por meio dele, e de sua boa circulação, que todos os tipos de sensações e

¹⁴³ SÙ WÈN 素問, cap. 5. In: Ibid, p. 107-108. Original: The South generates heat; heat generates fire; fire generates bitter [flavor]; bitter [flavor] generates the heart; the heart generates the blood; the blood generates the spleen. The heart rules the tongue. In heaven this is heat; on the earth it is fire; in man's body it is the vessels. Among the depots it is the heart; among the colors it is red; among the tones it is zhi; among the voices it is laughing; among the movements [indicating] changes it is anxiety; among the orifices it is the tongue; among the flavors it is bitter; among the states of mind it is joy.

¹⁴⁴ SÙ WÈN 素問, cap. 44. In: Ibid, p. 656.

¹⁴⁵ SÙ WÈN 素問, cap. 23. In: UNSCHULD, Paul. **Huang Di Nei Jing Su Wen**: an annotated..., p. 402.

¹⁴⁶ SÙ WÈN 素問, cap. 10. In: Ibid, p. 185.

¹⁴⁷ LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. **Essence, Spirit, Blood and Qi**. s/l: Monkey Press, 1999. v. 2. p. 2.

percepções podem ocorrer. Contudo, da mesma forma, se ocorrer qualquer desordem no Sangue XUÉ 血, isso pode causar uma desarmonia entre este e os Espíritos SHÉN 神, levando o indivíduo a ter distúrbios mentais ou loucura, já que os Espíritos SHÉN 神 precisam do suporte do Sangue XUÉ 血 para irradiar sua presença em todo o organismo¹⁴⁸.

O sistema de conexões pelo qual o Coração XĪN 心 se comunica com os demais Depósitos e Palácios ZÀNG Fŭ 臟腑, por meio do Sangue XUÉ 血, é chamado XĪN BĀO LUÒ 心包絡. É algo muito sutil, imperceptível, que viaja por meio do Sangue XUÉ 血 e da Rede de Animação MÀI 脈, mas não está no mesmo nível de materialização deles. BĀO 包 representa as membranas que envolvem o Coração XĪN 心, LUÒ 絡 os finos e sutis sistemas de relações e conexões. Assim, se pode traduzir XĪN BĀO LUÒ 心包絡 por “protetor do Coração XĪN 心”, que é o modo pelo qual o Coração XĪN 心 é protegido por membranas e está em constante comunicação com os outros Depósitos e Palácios ZÀNG Fŭ 臟腑 por meio de um entrelaçamento¹⁴⁹. Contudo, é importante lembrar que a tradução “protetor do Coração XĪN 心” não significa uma relação dualista, de algo protegendo o Coração XĪN 心, mas expressa um aspecto dele próprio, que é um dos Depósitos ZÀNG Fŭ 臟¹⁵⁰.

Assim, se o soberano é iluminado, todos sob ele estarão em paz¹⁵¹.

Nada deve bloquear a comunicação do Coração XĪN 心 com o indivíduo integral. Não se deve bloquear a radiância dos Espíritos SHÉN 神, e nada deve obstruir os orifícios relacionados ao Coração XĪN 心. Dentre todos os órgãos, ele é o mais perigoso de ser prejudicado por meio da acupuntura: pacientes vítimas de uma má

¹⁴⁸ Idem.

¹⁴⁹ LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. **The Secret...**, p. 38.

¹⁵⁰ Ibid, p. 39.

¹⁵¹ SŪ WÈN 素問, cap. 8. Para o texto na íntegra cf. Apêndice 1, p. 109. Mesmo sabendo que de acordo com a ABNT não está correto, ao longo deste capítulo, no intuito de dar destaque aos trechos do capítulo 8 do SŪ WÈN 素問 para depois analisá-los, farei citações com menos de 3 linhas fora do corpo do texto.

prática irão morrer no mesmo dia¹⁵². Como diz GUǎN Zǐ 管子¹⁵³, no capítulo NÈI YÈ 內業 “Quando o que ocupa o centro é um Coração XĪN 心 perfeitamente regulado, os Dez Mil Seres recebem a medida justa [sem excesso]”¹⁵⁴.

Como intermediário entre a unidade do Céu TIĀN 天 (a “Natureza”) e a diversidade da Terra DÌ 地 (tudo que compõe o corpo humano), o Coração XĪN 心 abriga os Espíritos SHÉN 神 e governa o organismo sob sua autoridade. Ele é a imagem do Céu TIĀN 天 em nós, nossa ligação primordial com a natureza¹⁵⁵. Segundo ZHĀNG JIÈBĪN 張介賓¹⁵⁶ “o Coração XĪN 心 tem o cargo de senhor e mestre. Reúne e preside os Espíritos SHÉN 神 e seus influxos benfazejos. Participa de uma tríade junto com o Céu TIĀN 天 e a Terra DÌ 地. Assim, ele é quem se encarrega dos Dez Mil Seres”¹⁵⁷. HUÁI NÁN Zǐ 淮南子, no capítulo YUÁN DÀO Xùn 原道訓:

Sim, o Coração XĪN 心 é o mestre dos Cinco Depósitos Zàng 臟. Ele regula o uso dos quatro membros, faz correr e circular o Sangue XUÉ 血 e o Qì 氣, galopa na fronteira do sim e do não, vai e vem pelas portas e aberturas dos Cem Afazeres.

¹⁵² SÙ WÈN 素問, cap. 52. In: UNSCHULD, Paul (trad). **Huang Di Nei Jing Su Wen**: an annotated..., p. 741.

¹⁵³ GUǎN Zǐ 管子 (720-645 AEC), foi um filósofo da escola Legalista, reformador e ministro do Estado de Qi durante o período das Primaveras e Outonos. Uma das principais características desta escola é a ênfase no poder centralizado do Imperador em busca de se manter a harmonia e a ordem da sociedade.

¹⁵⁴ GUǎN Zǐ 管子, NÈI YÈ 內業, pf. 4. Disponível em **China Text Project** <<http://ctext.org/guanzi/nei-ye>>. Tradução baseada em LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. **Os movimentos...**, p. 123.

¹⁵⁵ LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. **Os movimentos...**, p. 123-124.

¹⁵⁶ ZHĀNG JIÈBĪN 張介賓 (1563-1640) foi um dos principais comentaristas do NEIJING 內經, autor de uma obra que redistribui este clássico por tema, o LEIJING 類經. Tradução baseada em LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. **Os movimentos...**, p. 342.

¹⁵⁷ LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. **Os movimentos...**, p. 124.

Pois um homem que não age segundo seu Coração XĪN 心 e pretende organizar o QÌ 氣 do mundo sob o Céu TIĀN 天 lembra o indivíduo com ouvido musical pouco apurado que pretende afinar uma bateria de sinos e tambores, ou o cego pretendendo dedicar-se à decoração. Evidentemente, será que tanto um quanto o outro não serão incapazes de assumir esta tarefa?

O Império sob o Céu TIĀN 天 é este vaso sagrado que não se pode manipular. Quem o manipula, fracassa; de quem o agarra, ele escapa. Sabemos que, para XŪ YÓU 許由, o poder não era nada; ele se recusava a tomar para si o lugar de YÁO 堯, pois não aspirava ao Império. A razão desta conduta é que, apenas a partir do Império pode-se dirigir o Império. Mas o assento sagrado do Império não está nos outros, encontra-se em mim mesmo; não está nos cidadãos, está na minha própria pessoa. Se eu possuo minha própria pessoa, o bem dos Dez Mil Seres está assegurado. Quem se dedica seriamente à Arte do Coração XĪN SHŪ 心術 rejeita cobiças e desejos, atrações e aversões, Alacridade Xǐ 喜 e Cólera Nù 怒, deleite melancólico e amargura. É a comunhão mística dos Dez Mil Seres. Não se experimenta mais a reprovação e a aprovação, a pessoa se eleva, educa-se na iluminação mística até que vida e morte se confundam¹⁵⁸.

Neste trecho, podemos notar a forte ênfase na ideia de autoconhecimento e da subjetividade presente em cada ser. O assento sagrado do Império é, em mim, meu Coração XĪN 心, a morada dos Espíritos SHÉN 神 e local de onde saem as ordens para os demais Depósitos e Palácios Zàng Fǔ 臟腑. A Arte do Coração XĪN SHŪ 心術 é a capacidade de cultivar aquilo que, em si, leva ao Vazio do Coração XĪN XŪ 心虛, que não é tão diferente do conceito daoísta de

¹⁵⁸ HUÁI NÁN Zǐ 淮南子, cap. YUÁN DÀO Xùn 元道訓, pf. 18-19. Disponível em **China Text Project** <<http://ctext.org/huainanzi/yuan-dao-xun>>. Tradução baseada em LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. **Os movimentos...**, p. 128-129.

Ação na Não-ação WÉI WÚ WÉI 為無為, a realização última dos sábios¹⁵⁹.

O Coração XĪN 心 é o Mestre e Soberano cercado por sua corte. Embora retirado no interior, ele constantemente se comunica com o exterior, sem ser perturbado mesmo quando a animação de seu império se faz sentir por toda parte. Este é seu duplo aspecto, o que está relacionado com a manutenção e funcionamento de todos os Depósitos e Palácios ZÀNG Fŭ 臟腑, e aquele que está completamente livre e fora de tudo¹⁶⁰.

Se o soberano não for iluminado, então os doze oficiais estarão em perigo¹⁶¹.

Segundo GUǎN Zǐ 管子, no capítulo XĪN SHŪ XIÀ 心術下:

Existem negócios sem nenhum proveito? Aqueles que o Coração XĪN 心 não aproveita. Existe um lugar que não tem paz? Quando o Coração XĪN 心 não está em paz. No meio do Coração XĪN 心, ainda há um Coração XĪN 心. O Propósito YÌ 意 antecede a declaração. É depois do Propósito YÌ 意 que vem o tomar forma. Após o tomar forma vem o Pensamento SĪ 思. Após o Pensamento SĪ 思 vem a Sabedoria ZHÌ 智. Sempre que o Coração XĪN 心 estiver saturado de conhecimentos formalizados a vida se perde.¹⁶²

Um Coração XĪN 心 cheio de conhecimentos formalizados é como um vaso virado de cabeça para baixo: não é capaz de receber mais nada, tornando-se arrogante e autoritário. Contudo, se ele, assim como o Soberano de um Império, é capaz de irradiar sua Virtude DÉ 德, de estar em livre comunicação com o Céu TIĀN 天, então as pessoas (ou as demais partes do corpo) também irão sentir a livre comunicação entre elas e o Soberano por meio de seus agentes e oficiais. Como diz

¹⁵⁹ LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. **Os movimentos...**, p. 120. Cf. Cap. 1 “Contexto Histórico”, p. 17.

¹⁶⁰ LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. **Os movimentos...**, p. 129. LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. **The Secret...**, p. 42.

¹⁶¹ Para o texto na íntegra cf. Apêndice 1, p. 109.

¹⁶² GUǎN Zǐ 管子, cap XĪN SHŪ XIÀ 心術下, pf. 6. Disponível em **China Text Project** <<http://ctext.org/guanzi/xin-shu-ii>>. Tradução baseada em LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. **Os movimentos...**, p. 133.

ZHĀNG JIÈBĪN 張介賓 “desses numerosos aspectos, cada um é comandado por um Depósito ZÀNG 臟 específico; no entanto, todos nascem do Coração XĪN 心, pois todos os Depósitos ZÀNG 臟 são apenas auxiliares e agentes do Coração XĪN 心, mestre supremo, chefe absoluto”¹⁶³.

O Filho do Céu TIĀN Zǐ 天子, que é o Imperador chinês, assim como o Coração XĪN 心, mestre e soberano do corpo humano, deve simplesmente seguir a ordem cósmica do Céu TIĀN 天, como ilustrado no LǚSHÌ CHŪNQIŪ 呂氏春秋¹⁶⁴:

O que inicialmente gera a vida é o Céu TIĀN 天; o que nutre e completa isso é a humanidade. Aquele que é apto a nutrir a vida que o Céu TIĀN 天 gerou sem interferência é chamado Filho do Céu TIĀN Zǐ 天子. Quando o Filho do Céu TIĀN Zǐ 天子 age, ele se esforça para manter intacto o natural. Essa é a razão pela qual os oficiais da corte são estabelecidos; oficiais são estabelecidos para manter a vida intacta. Quando os confusos governantes desta época possuem muitos oficiais, mas os usam para prejudicar a vida, então se perde a razão pela qual os oficiais foram estabelecidos¹⁶⁵.

Esse sentimento de comunicação será sentido desde que o Imperador realmente siga o Mandato do Céu TIĀN MÌNG 天命, já que foi o Céu TIĀN 天 quem concedeu a um Filho, o Filho do Céu TIĀN Zǐ 天子, todo o poder sobre os humanos. Por isso, seguir as hierarquias é fundamental para o bom andamento das coisas do Império:

Aqueles que governam devem estabelecer claras distinções como primeira prioridade. Quando

¹⁶³ ZHĀNG JIÈBĪN 張介賓. LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. **Os movimentos...**, p. 162.

¹⁶⁴ Espécie de enciclopédia que reúne clássicos de diversas escolas filosóficas chinesas. Foi composto em torno de 239 AEC, durante a dinastia Qin, pelo chanceler Lǚ BUWEI 吕不韦 (291-235 AEC).

¹⁶⁵ LǚSHÌ CHŪNQIŪ 呂氏春秋, pt. MÈNG CHŪN Jì 孟春紀, cap. BĒN SHĒNG 本生. Disponível em **China Text Project** < <http://ctext.org/lv-shi-chun-qiu/ben-sheng>>. Tradução de SELLMANN, James D. **Timing and rulership in Master Lü's Spring and Autumn annals (Lüshi chunqiu)**. New York: State University of New York Press, 2002, p. 34.

soberanos e ministros, pais e filhos, maridos e esposas todos ocupam seu lugar correto, então o membro inferior de cada par irá abster-se de tentar ultrapassá-lo, e o membro superior irá abster-se de comportamentos arbitrários. Jovens não serão audaciosos ou reprimidos, e os mais velhos não serão negligentes ou arrogantes... A diferença entre o que é igual e o que é diferente, entre o nobre e o comum, e a própria distinção entre jovens e velhos são coisas que os Soberanos dos tempos antigos tomavam muito cuidado, e constituíam o principal guia para conter as desordens.¹⁶⁶

Desta forma, o que serve para o Império serve igualmente para cada indivíduo: a pessoa e a sociedade são uma coisa só¹⁶⁷. A lei do Céu TIĀN 天 serve para todos os movimentos e dinâmicas do Universo, quer se trate do mundo físico (estações, clima, temperatura, astros), do mundo dos seres vivos (nascimento, crescimento e morte), do mundo dos indivíduos (temperamento, emoções, pensamentos, caráter) ou da organização das sociedades (leis, guerras, paz, ordem, hierarquias)¹⁶⁸. No ser humano, a maior expressão do Céu TIĀN 天 em nós são nossos Espíritos SHÉN 神 que, por meio da autoridade do Coração XĪN 心, conseguem irradiar seu brilho por todo o ser. Segundo ZHĀNG ZHÌCŌNG 张志聪¹⁶⁹, “tudo isso são os efeitos que partem do movimento de distribuição de influxos dos Espíritos do Coração XĪN SHÉN 心神; é por isso que a Sabedoria ZHÌ 智 consiste em seguir o natural do Cosmo TIĀN DÌ 天地, possui-lo e, assim, manter o DÀO 道”

¹⁶⁶ LŪSHÌ CHŪNQIŪ 吕氏春秋, pt. SÌ SHÙN Lùn 似順論, cap. CHŪ FĀNG 處方. Disponível em **China Text Project** <<http://ctext.org/ly-shi-chun-qiu/chu-fang>>. Tradução de MOU, Bo. **Routledge History of Chinese Philosophy**. Oxon, New York: Routledge, 2009. p. 119-120.

¹⁶⁷ LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. **Os movimentos...**, p. 165. LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. **The Secret...**, p. 157-158.

¹⁶⁸ Bueno, André. **O Mandato Celeste**. Disponível em <<http://china-antiga-didatica.blogspot.com.br/2007/07/texto-de-analise-o-mandato-celeste.html>>. Acesso em: 10 jun. 2013.

¹⁶⁹ ZHĀNG ZHÌCŌNG 張志聰 (1616-1674) foi um dos principais comentaristas do NÈI JĪNG 內經.

¹⁷⁰. Com isso, podemos dizer que o Soberano cria um ambiente de harmonia social e política.

Na profunda consideração dos Sábios sobre o Império, nada é mais valioso do que a vida. Os olhos, os ouvidos, o nariz, a boca são os servidores da vida [...] Se eles prejudicam a vida, devem ser controlados. Se o que reside nestes órgãos não deseja o que é benéfico para a vida, então não se deve usá-los. Observando nesta perspectiva, os olhos, os ouvidos, o nariz e a boca não agem por sua própria autoridade; deve haver algo pelo qual eles são controlados, ou seja, o Coração XĪN 心. Para ilustrar isso, é como as funções dos oficiais; eles não agem por sua própria autoridade; deve haver algo pelo qual eles são controlados, ou seja, o Soberano. Essa é a arte de valorizar a vida¹⁷¹.

Os órgãos dos sentidos são o meio pelo qual nossos Espíritos SHÉN 神 entram em contato com o mundo externo, logo, se eles se deixam ludibriar pelo apego ou aversão a este mundo, devem ser controlados, e quem os controlam é o Soberano de todo corpo humano, o Coração XĪN 心.

Assim, conseguimos perceber que da mesma forma que o Soberano deve controlar seus oficiais para a boa administração do Império, o Coração XĪN 心 deve controlar todos os Depósitos e Palácios ZÀNG FŪ 臟腑 para a boa administração do organismo. Contudo, independente da ênfase dada a este ou aquele órgão específico em certos contextos, compreender o corpo humano como uma interdependência dinâmica em que cada parte é responsável pela manutenção do todo nos ajuda a perceber a hierarquia entre os órgãos muito mais como uma construção cultural, estimulada pela percepção do corpo humano como uma réplica do Estado chinês, do que uma classificação estática e absoluta. Neste caso, as hierarquias não expressam juízo de valor, mas são fundamentais para a harmonia entre o ser humano, a sociedade e a

¹⁷⁰ ZHĀNG ZHÌCŌNG 張志聰. Tradução baseada em LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. **Os movimentos...**, p. 162.

¹⁷¹ LǚSHÌ CHŪNQIŪ 呂氏春秋, pt. ZHŌNG CHŪN JÌ 仲春紀, cap. GUÌ SHĚNG 貴省. Disponível em **China Text Project** <<http://ctext.org/lv-shi-chun-qiu/gui-sheng>>. Tradução de SELLMANN, James D. Op. cit., p. 33.

natureza, e elas só são possíveis graças ao que a regula: o Vazio do Coração XĪN XŪ 心虛 e sua capacidade de não se apegar e não rejeitar nada.

CAPÍTULO 3

O VAZIO DO CORAÇÃO XĪN XŪ 心虛

Diferente do capítulo 8 do SÙ WÈN 素問, acredito ser necessário explicar o capítulo 8 do LÍNG SHŪ 靈樞 na íntegra, pois só assim é possível compreender o conceito “mental” do Coração XĪN 心 e a ideia de Vazio do Coração XĪN XŪ 心虛 .

Todas as leis da acupuntura devem ser enraizadas nos Espíritos SHÉN 神. Sangue XUÉ 血 e Redes de Animação MÀI 脈, Reconstrução YÍNG 營 e QÌ 氣, Essências JĪNG 精 e Espíritos SHÉN 神, todos são entesourados nos Cinco Depósitos ZÀNG 臟.

Quando a situação chega ao ponto em que, por consequência de transbordamento e de completa invasão, eles se retiram dos Depósitos ZÀNG 臟, isto causa a perda das Essências JĪNG 精; HÚN 魂 e PÒ 魄 são arrastados numa agitação incontrolável; Vontade ZHÌ 志 e Propósito YÌ 意 tornam-se confusos e desordenados; Sabedoria ZHÌ 智 e Reflexão LÜ 慮 nos abandonam.

Quais as razões disto?

Deve-se incriminar o Céu TIĀN 天?

É culpa do homem?

E o que chamamos de Virtude DÉ 德, QÌ 氣, vida, Essências JĪNG 精, Espíritos SHÉN 神, HÚN 魂, PÒ 魄, Coração XĪN 心, Propósito YÌ 意, Vontade ZHÌ 志, Pensamento SĪ 思, Sabedoria ZHÌ 智, Reflexão LÜ 慮?¹⁷²

¹⁷² LÍNG SHŪ 靈樞, cap. 8. Para o texto na íntegra cf. Apêndice 2 “HUÁNG DÌ NÈI JĪNG LÍNG SHŪ 黃帝內經靈樞 CAPÍTULO 8: O Enraizamento nos Espíritos BĒN SHÉN 本神”, p. 113. Mesmo sabendo que de acordo com a ABNT não está correto, ao longo deste capítulo, no intuito de dar destaque aos trechos do capítulo 8 do LÍNG SHŪ 靈樞 para depois analisá-los, farei citações com menos de 3 linhas fora do corpo do texto.

Sangue XUÉ 血, Redes de Animação MÀI 脈, Reconstrução YÍNG 營, QÌ 氣, Essências JĪNG 精 e Espíritos SHÉN 神¹⁷³ são os elementos indispensáveis para a criação, animação e manutenção da vida humana. Suas qualidades individuais e suas interações uns com os outros determinam todos os movimentos de nossa vida, a qual é o reflexo do Universo. Devido a Virtude DÉ 德 de cada um destes dentro de nós, estamos completamente integrados com o Céu TIĀN 天 e a Terra DÌ 地¹⁷⁴ e, assim, totalmente conectados com os fenômenos que nos rodeiam: nossa vida espiritual (e emocional) não está separada de nosso corpo físico, assim como de nosso ambiente.

Embora voltemos a falar deste assunto no capítulo 4, para a medicina chinesa, assim como a maioria das escolas filosóficas chinesas, a realidade em si é indivisível, DÀO 道, embora ela também se apresente por meio de expressões duais, YĪN YÁNG 陰陽¹⁷⁵. Outra forma de compreender esta realidade se dá por meio dos conceitos de Céu TIĀN 天 e Terra DÌ 地 que, assim como YĪN YÁNG 陰陽, devem sempre ser compreendidos dentro do contexto em que estão inseridos, tamanho é número de interpretações possíveis. Nesta relação, o Céu TIĀN 天 pode estar relacionado à Virtude DÉ 德, ao movimento criador, enquanto à Terra DÌ 地 caberia transformar a Virtude DÉ 德 em QÌ 氣. “Pode estar” porque não se deve considerar esta dualidade tão rigorosamente: Céu TIĀN 天 e Terra DÌ 地, assim como YĪN YÁNG 陰陽, são expressões dinâmicas da polaridade não-dual do Universo, que é DÀO 道.

A comunicação com o Céu TIĀN 天, com sua Virtude DÉ 德, penetra o Coração XĪN 心 do indivíduo dando direção e consciência a sua constituição por meio dos Espíritos SHÉN 神. Contudo, estes só conseguem habitar o Coração XĪN 心 que está vazio, em paz, assim como o próprio Céu TIĀN 天¹⁷⁶. Desta forma, assim como o Céu TIĀN

¹⁷³ Para mais informações sobre Espírito SHÉN 神 e QÌ 氣, cf. Capítulo 1 “Metodologia da Tradução”, p. 35.

¹⁷⁴ Céu TIĀN 天 e Terra DÌ 地, quando apresentados juntos, referem-se ao conceito de natureza, cosmo, universo.

¹⁷⁵ Cf. Capítulo 1 “Metodologia da Tradução”, p. 35.

¹⁷⁶ LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. **Os movimentos...**, p. 23.

天 garante a unidade sobre todas as coisas na Terra DÌ 地, os Espíritos SHÉN 神 garantem a unidade do indivíduo e sua conexão com a natureza. Contudo, as emoções, quando estão sem controle, voltam-se contra cada um dos Cinco Depósitos ZÀNG 臟 das quais estão relacionadas, e todas atingem nosso centro, o Coração XĪN 心, a morada dos Espíritos SHÉN 神, levando o indivíduo à decadência, já que se perde o centro.

Os Espíritos SHÉN 神 são os principais mestres de todos os movimentos da vida, de tudo que é YĪN YÁNG 陰陽 e das relações no corpo humano¹⁷⁷. No indivíduo, eles são responsáveis por conduzirem QÌ 氣, especialmente em seu aspecto individualizado, que é chamado de Essências JĪNG 精. Contudo, deve-se lembrar que os Espíritos SHÉN 神 e as Essências JĪNG 精 não estão em uma relação unilateral, do primeiro simplesmente controlar o segundo, mas formam uma composição harmoniosa, a qual chamamos de Espírito Vital JĪNG SHÉN 精神.

Além de estarem em relação dinâmica com as Essências JĪNG 精 e de conduzirem QÌ 氣, os Espíritos SHÉN 神 também estão relacionados ao Sangue XUÉ 血, às Redes de Animação MÀI 脈¹⁷⁸, à nutrição e à defesa do organismo.

Os Cinco Depósitos ZÀNG 臟 (Fígado GĀN 肝, Coração XĪN 心, Baço PÌ 脾, Pulmão FÈI 肺 e Rim SHEN 腎¹⁷⁹) são os fundamentos da vida humana. Eles são responsáveis não apenas pela absorção de QÌ 氣 dos alimentos e da água, mas também por emoções específicas (veremos melhor adiante), pelas percepções dos sentidos e reações a todos os estímulos, internos e externos, transformando tudo o que apreendem sob a forma de Essências JĪNG 精, que nada mais é que o QÌ 氣 específico de cada ser.

¹⁷⁷ LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. *Essence...*, v.1, p. 2-3.

¹⁷⁸ Aqui, Rede de Animação MÀI 脈 corresponde a todas as circulações de Sangue XUÉ 血 e QÌ 氣 no corpo humano, e está sobre a autoridade do Coração XĪN 心. LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. *Os movimentos...*, p. 45.

¹⁷⁹ Para a medicina chinesa, Pulmão FÈI 肺 e Rim SHEN 腎 são, cada um, um único Depósito ZÀNG 臟, por isso a escolha por não traduzir por “pulmões” e “rins”.

Sangue XUÉ 血 e Redes de Animação MÀI 脈, Reconstrução YÍNG 營 e QÌ 氣, Essências JĪNG 精 e Espíritos SHÉN 神, esses três pares são entesourados pelos Cinco Depósitos ZÀNG 臟. Sangue XUÉ 血 e Redes de Animação MÀI 脈 estão relacionados, respectivamente, ao Fígado GĀN 肝 e ao Coração XĪN 心 ; Reconstrução YÍNG 營 e QÌ 氣 ao Baço PÌ 脾 e ao Pulmão FÈI 肺; Essências JĪNG 精 e Espíritos SHÉN 神 ao Rim SHEN 腎 e ao Coração XĪN 心 . São inúmeras as relações entre estes três pares e cada um dos Cinco Depósitos ZÀNG 臟, entretanto o efeito no indivíduo é global, pois este está sob a autoridade de um único Espírito SHÉN 神¹⁸⁰.

São diversos os motivos que podem levar ao transbordamento e invasão dos Cinco Depósitos ZÀNG 臟, como, por exemplo, as Seis Invasões ou Seis QÌ 氣 Atmosféricos (frio, calor de verão, umidade, secura, vento e fogo), e o transbordamento causado pelas emoções sem limites, que levam inevitavelmente a todo tipo de excessos e desviam a vida de seu curso natural.

O transbordamento das emoções destrói a vida do indivíduo. O Coração XĪN 心 já não tem mais domínio sobre nada, e perdendo nosso centro perdemos-nos por inteiro. Os Espíritos SHÉN 神 já não conseguem mais conduzir nossa vida. Passa-se do plano das emoções ao plano do QÌ 氣, quando os Seis QÌ 氣 Atmosféricos¹⁸¹ invadem o corpo e pervertem o QÌ 氣 correto, já que todos os sentimentos possuem movimentos orgânicos correspondentes¹⁸² (assim como cada Depósito ZÀNG 臟 está relacionado a uma emoção, também cada um está relacionado a um dos Seis QÌ 氣 Atmosféricos). O Livro dos Ritos LĪJÌ 禮記¹⁸³ já advertia:

No primeiro momento de sua existência, o Coração XĪN 心 do ser está na mais absoluta

¹⁸⁰ Dependendo do contexto, Espírito SHÉN 神 pode ser traduzido no singular ou plural, já que em chinês não há essa diferença.

¹⁸¹ Vento, umidade, secura, frio, calor e fogo (dependendo do contexto, calor e fogo podem ser considerados a mesma coisa). LUZ, Daniel. Op. cit. p. 94.

¹⁸² LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. **Os movimentos...**, p. 47.

¹⁸³ O Livro dos Ritos LĪ JÌ 禮記 é um dos cinco clássicos confucionistas, escrito entre os séculos VI e IV AEC.

calma, isento de qualquer desejo; o Céu TIĀN 天 forma-o neste estado. Logo os objetos exteriores atuam sobre ele e nele produzem diversos movimentos. Então surgem as manifestações de apego e aversão. Quando estes não são regulados e o conhecimento crescente não tem limites, o ser não pode voltar a si mesmo, e seus princípios celestiais são extintos. Na presença dos objetos exteriores, ele tem o desejo de conhece-los; ao conhece-los, ele experimenta apego por uns e aversão por outros. Se ele não dominar essas emoções, deixa-se levar pelas coisas exteriores e torna-se incapaz de voltar para dentro de si, sufocando as disposições que ele recebeu do Céu TIĀN 天 . Desta forma, nós temos um Coração XĪN 心 rebelde e enganoso, sem limites e em violenta desordem¹⁸⁴.

Como um reflexo de si próprio, o Céu TIĀN 天 forma o Coração XĪN 心 do ser humano como livre e vazio, apto a aceitar, receber e experienciar qualquer coisa. Contudo, o indivíduo ao tomar os objetos externos como sólidos e reais, muitas vezes passa a sentir uma incontrolável aversão por uns e apego por outros, compreendendo o mundo como uma dualidade absoluta e estática. Se ele não se der conta da ilusão que está criando, deixa-se dominar completamente pelas emoções que crescem sem limites, sufocando suas disposições celestiais originais e, assim, produzindo um Coração XĪN 心 arrogante e enganoso que desarmoniza sua vida por inteiro. Vale lembrar que para a medicina chinesa a raiz da maioria das doenças está nas emoções incontroláveis.

Quando os Cinco Depósitos ZÀNG 臟, especialmente o Coração XĪN 心 , sofrem transbordamento e invasão, instala-se a completa desordem. As Essências JĪNG 精 não são mais entesouradas e os Espíritos SHÉN 神, assustados, nada mais controlam. HÚN 魂 e PÒ 魄,

¹⁸⁴ Livro dos Ritos Lǐ Jì 禮記, cap. Registros de Música Lè Jì 樂記, pf. 7-8. Disponível em **Chinese Text Project** <<http://ctext.org/liji/yue-ji>>. Tradução baseada em LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. **Os movimentos...**, p. 125.

expressões dos Espíritos SHÉN 神, alçam voo e se agitam. Vontade ZHÌ 志 e Propósito YÌ 意 perdem sua relação íntima e não conseguem mais atuar como mediadores e auxiliares do Coração XĪN 心 . Sabedoria ZHÌ 智 e Reflexão LŪ 慮 perdem sua expressão.

Dentre todos os capítulos do NÈI JĪNG 內經, este é o que mais privilegia o mundo mental, apresentado em três pares: HÚN 魂 e PÒ 魄, como o nível mais elevado do ser, quando este passa a se expressar e a se manifestar; Vontade ZHÌ 志 e Propósito YÌ 意, como as instâncias que exercem o comando e a regulação durante sua vida; e Sabedoria ZHÌ 智 e Reflexão LŪ 慮, relacionados ao bom andamento, às ações e reações da vida¹⁸⁵.

O Céu TIĀN 天 em mim é Virtude DÉ 德 .

A Terra DÌ 地 em mim é QÌ 氣.

Quando a Virtude DÉ 德 flui e o QÌ 氣 se espalha, há vida¹⁸⁶.

Para os chineses antigos, a vida do ser humano se desenvolvia entre o Céu TIĀN 天 e a Terra DÌ 地. Cumprir o destino de cada um era guiar a vida por meio das Essências JĪNG 精, dos Espíritos SHÉN 神 e do QÌ 氣, de acordo com a lei cósmica expressa em cada um por suas características individuais.

O cumprimento do destino devia estar de acordo com a Virtude DÉ 德 do Céu TIĀN 天 que, como atesta um dos principais comentaristas do NÈI JĪNG 內經, ZHĀNG ZHÌCŌNG 张志聰, “[...] é vazio, repleto de influxos maravilhosos, sem obscuridade¹⁸⁷”. Daí originam-se todas as condutas humanas, possibilitando a verdadeira posse de nós mesmos. A Virtude DÉ 德 do Céu TIĀN 天 é, no indivíduo, cumprida pelos Espíritos SHÉN 神.

Enquanto o nível do Céu TIĀN 天 representa a unidade, sem-forma, a Virtude DÉ 德, o nível da Terra DÌ 地 representa a diversidade, por meio daquilo que, por ser desprovido de forma, produz, anima e mantém todas as formas e funções no indivíduo e na natureza, QÌ 氣. E

¹⁸⁵ LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. **Os movimentos...**, p. 53.

¹⁸⁶ LÍNG SHŪ 靈樞, cap. 8. Para o texto na íntegra cf. Apêndice 2, p. 113.

¹⁸⁷ ZHĀNG ZHÌCŌNG 张志聰. In: LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. **Os movimentos...**, p. 64.

é no cruzamento entre a Virtude DÉ 德 do Céu TIĀN 天 (ou seja, os Espíritos SHÉN 神) e o QÌ 氣 da Terra DÌ 地 que se desenvolve a vida do ser humano.

A vida surge daquilo que é chamado Essências JĪNG 精¹⁸⁸.

As Essências JĪNG 精, o conjunto que reúne as determinações e garante a especificidade de cada indivíduo, faz com que ao mesmo tempo em que este se desenvolva, também permaneça fiel a sua identidade¹⁸⁹. A unidade do Céu TIĀN 天, expressa por meio de sua Virtude DÉ 德, e a diversidade da Terra DÌ 地, expressa por QÌ 氣, compenetraram-se mutuamente e, assim, embora os seres possuam uma origem comum, não se podem ignorar suas diferenças. Desta relação surgem as Essências JĪNG 精¹⁹⁰.

Quando as duas Essências JĪNG 精 se abraçam, isso revela os Espíritos SHÉN 神¹⁹¹.

Todos os demais pares – YĪN YÁNG 陰陽, o macho e a fêmea, o claro e o escuro - seguem a mesma imagem da compenetração da Virtude DÉ 德 do Céu TIĀN 天 e do QÌ 氣 da Terra DÌ 地 ou, em outras palavras, das suas Essências JĪNG 精. E justamente da união das Essências JĪNG 精 dos pais, na concepção, surge uma nova composição, o que atrai os Espíritos SHÉN 神¹⁹².

Apesar da atração exercida pelo indivíduo em formação, os Espíritos SHÉN 神 continuam livres como o Céu TIĀN 天: eles se fixam ou não, um ser se desenvolve ou é abortado¹⁹³. Desta forma, embora as Essências JĪNG 精 sejam a composição e o modelo para recomposição, os Espíritos SHÉN 神 são a unidade absoluta do indivíduo, além de qualquer dualidade, de qualquer categorização YĪN YÁNG 陰陽 e, assim, o que permite esta constante recomposição sem perder as características originais.

¹⁸⁸ LÍNG SHŪ 靈樞, cap. 8. Para o texto na íntegra cf. Apêndice 2, p. 113.

¹⁸⁹ LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. **Os movimentos...**, p. 80.

¹⁹⁰ *Ibid*, p.83.

¹⁹¹ LÍNG SHŪ 靈樞, cap. 8. Para o texto na íntegra cf. Apêndice 2, p. 113.

¹⁹² *Ibid*, p. 89-92.

¹⁹³ *Ibid*, p. 92.

É somente por meio dos Espíritos SHÉN 神 que temos acesso a nossa natureza última, às qualidades celestes primordialmente presentes em nós. Como expressões da Virtude DÉ 德 do Céu TIĀN 天 no indivíduo, eles representam a Unidade, o mistério original, que por ser livre e vazio é capaz de relacionar cada fenômeno ao YĪN YÁNG 陰陽, sem fixação a qualquer aspecto. Como diz o capítulo 10 de Lǎo Zǐ 老子 “O que gera e cria, gera sem se apossar, age sem querer para si, cultiva sem dominar. Chama-se Misteriosa Virtude”¹⁹⁴. E também o capítulo 5 do Sù Wèn 素問, “[...] o obscuro [o mistério original, a Unidade] gera o Espírito SHÉN 神¹⁹⁵”.

Por estarem além de qualquer dualidade, os Espíritos SHÉN 神 são inapreensíveis diretamente, embora os percebamos como suporte e base indispensável do mundo visível, como expressa o capítulo 26 do Sù Wèn 素問:

Os Espíritos SHÉN 神, ah!
Os Espíritos SHÉN 神!
Os ouvidos não podem ouvi-los.
Quando os olhos do médico estão claros,
seu Coração XĪN 心 está aberto e sua mente
segue adiante,
ele sozinho apreende como se eles fossem
claramente perceptíveis. Mas a boca não pode
expressá-los.
Todos olham, mas ele sozinho os vê.
Se alguém se aproxima, eles parecem ser obscuros,
mas para ele sozinho isso tão óbvio como se
estivesse sendo claramente exibido.
Como se o vento tivesse dispersado as nuvens.
Eis o que chamamos de Espírito SHÉN 神¹⁹⁶.

¹⁹⁴ Lǎo Zǐ 老子, cap. 10, p. 70.

¹⁹⁵ Sù Wèn 素問, cap. 5. In: UNSCHULD, Paul (trad). **Huang Di Nei Jing Su Wen**: an annotated..., p. 106. Original: [...] darkness generates the Spirit.

¹⁹⁶ Sù Wèn 素問, cap. 26. Sù Wèn 素問, cap. 5. In: Ibid, p. 444-445. Original: The spirit, ah!, the spirit! The ears do not hear [it]. When the [physician's] eyes are clear, his heart is open and his mind goes ahead, he alone apprehends [it as if it were] clearly perceivable. But the mouth cannot speak [of it]. Everyone looks out, [but] he alone sees [it]. If one approaches it, it seems to

A morada dos Espíritos SHÉN 神 é o Coração XĪN 心, o Vazio do Coração XĪN XŪ 心虛, sereno e tranquilo como o Céu TIĀN 天. É assim que a grande Virtude DÉ 德 do Céu TIĀN 天 permite tornar-se a simples Virtude DÉ 德 do indivíduo. É a partir do Coração XĪN 心 que os Espíritos SHÉN 神 irradiam sua luz, tornando-se onipresentes em todas as partes do ser.

O Coração XĪN 心 é a base da vida;
ele é o responsável pela mudança dos Espíritos.
Seu brilho está na face.
Sua plenitude se manifesta na Rede de Animação
MÀI 脈.
Ele é o YÁNG 陽 do YÁNG 陽.
Ele se comunica com o QÌ 氣 do verão¹⁹⁷.

Embora a morada dos Espíritos SHÉN 神 seja o Coração XĪN 心, nós só conseguimos mantê-los e deixa-los conduzir nossa vida graças a seu enraizamento em nossas Essências JĪNG 精, à sua relação YĪN 陰 (Essências JĪNG 精) YÁNG 陽 (Espíritos SHÉN 神)¹⁹⁸. Devemos deixa-los livres, sem fixação alguma, pois como disse o famoso comentarista do NÈI JĪNG 內經, ZHĀNG JIÈBĪN 張介賓 “Quando sobrecarregamos os Espíritos, eles partem; quando os deixamos em repouso, eles permanecem no lugar. Por isso, o mais importante na conduta e no tratamento de um ser é, primeiro, a manutenção dos Espíritos e, só depois, a manutenção do corpo¹⁹⁹”.

O Coração XĪN 心 só é dito ser Vazio XŪ 虛 quando é capaz de receber, aceitar e considerar tudo, sem se fixar ou rejeitar quaisquer

be obscure, [but to him] alone it is obvious [as if it were] clearly displayed. As if the wind had blown away the clouds. Hence one speaks of a ‘spirit.’

¹⁹⁷ SÙ WÈN 素問, cap. 9. In: Ibid, p. 178. Original: The heart is the basis of life; it is [responsible for] changes of the spirit. Its effulgence is in the face. Its fullness [manifests itself] in the blood vessels. It is the major yang in the yang. It communicates with the qi of summer.

¹⁹⁸ LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. **Os movimentos...**, p. 97.

¹⁹⁹ ZHĀNG JIÈBĪN 張介賓. **Leijing**. In: LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. **Os movimentos...**, p. 97.

ideias, experiências ou seres²⁰⁰, tranquilo e sereno como o Céu TIĀN 天 . Assim, é preciso conservar a dinâmica YĪN YÁNG 陰陽, permanecendo livre de fixação a quaisquer extremos, como dito no capítulo 3 do SÙ WÈN 素問:

Assim,

quando o YÁNG 陽 é forte ao ponto que não pode ser selado no corpo, então o fluxo de YĪN QÌ 陰氣 é interrompido.

Quando YĪN YÁNG 陰陽 estão harmoniosos e selados,

as Essências JĪNG 精 e os Espíritos SHÉN 神 estão em ordem²⁰¹.

E Lǎo Zi 老子:

O Homem Sábio governa.

Esvazia seu Coração XĪN 心 ,

Enche seu ventre,

Enfraquece suas vontades,

Robustece seus ossos²⁰².

Quem age fracassa,

Quem se apega perde.

Assim, o Homem Sábio não age, por isso não fracassa;

Não se apega, por isso não perde²⁰³.

O Homem Sábio não é necessariamente alguém que saiu do mundo, mas é alguém que está além do mundo comum de apegos e aversões da maioria das pessoas comuns. Ele esvazia seu Coração XĪN 心 de esperanças e medos, ao mesmo tempo em que reforça seu ventre, a sede principal de seu QÌ 氣 . Enfraquecendo suas vontades e robustecendo seus ossos ele governa a si próprio se afastando dos

²⁰⁰ LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. **Os movimentos...**, p. 120.

²⁰¹ UNSCHULD, Paul (trad). **Huang Di Nei Jing Su Wen: an annotated...**, p. 178. Original: Therefore, when the yang is strong [to a degree that] it cannot be sealed [in the body], then the [flow of] yin qi is interrupted. When the yin and yang are balanced and sealed, then essence and spirit are in order.

²⁰² Lǎo Zi 老子, cap. 3, p. 38.

²⁰³ Lǎo Zi 老子, cap. 64, p. 300.

anseios e turbulências emocionais²⁰⁴. Como ele faz isso? Por meio da Ação na Não-ação WÉI WÚ WÉI 為無為, pois alguém só fracassa ou perde se originalmente agiu ou se apegou²⁰⁵.

O que segue os Espíritos SHÉN 神 nas suas idas e vindas são os HÚN 魂.

O que se associa as Essências JĪNG 精 nas suas saídas e entradas são os PÒ 魄²⁰⁶.

Os Três HÚN 魂 são o aspecto YÁNG 陽 dos Espíritos SHÉN 神, leves, sutis, aéreos, enquanto os Sete PÒ 魄 são seu aspecto YĪN 陰, menos leves, mais precisos e mais terrestres²⁰⁷. Assim, embora possamos dizer que os Espíritos SHÉN 神 estão além da dualidade YĪN YÁNG 陰陽, em outros contextos podemos apresentá-los em par com Essências JĪNG 精, além de também podermos ver sua expressão mais YĪN 陰 ou mais YÁNG 陽.

Os HÚN 魂, por sua natureza YÁNG 陽, tendem a elevar-se, estando relacionados com a inteligência, conhecimentos, sensibilidade, espiritualidade, sonhos, imaginação, e por isso precisam de um enraizamento no YĪN 陰 que impeça seus impulsos de voltarem ao Céu TIĀN 天²⁰⁸. Eles são entesourados no Fígado GĀN 肝 que, embora seja um Depósito ZÀNG 臟 de natureza YÁNG 陽, também entesoura o Sangue XUÉ 血, que é o aspecto YĪN 陰 de QÌ 氣. Assim, o Sangue XUÉ 血, produzido pelo Coração XĪN 心, é a morada dos HÚN 魂.

Os PÒ 魄, de natureza YĪN 陰, tendem a aprofundarem-se, sendo responsáveis pelos movimentos vitais do indivíduo, pelas sensações físicas, pelas ações e reações, pelos impulsos instintivos, e por isso precisam de um enraizamento no YÁNG 陽. Para evitar sua volta prematura a Terra DÌ 地, eles são entesourados no Pulmão FÈI 肺, um Depósito ZÀNG 臟 de natureza YĪN 陰, mas que é o mestre do QÌ 氣, o aspecto YÁNG 陽 do Sangue XUÉ 血, e de sua distribuição pelo corpo.

²⁰⁴ Ibid, cap. 3, p. 40.

²⁰⁵ Ibid, cap. 64, p. 303-304.

²⁰⁶ LÍNG SHŪ 靈樞, cap. 8. Para o texto na íntegra cf. Apêndice 2, p. 113.

²⁰⁷ LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. **Os movimentos...**, p. 102.

²⁰⁸ Ibid, p. 106.

O QÌ 氣, assim, é o suporte dos PÒ 魄, o que lhes permite mobilidade e expressão²⁰⁹.

As idas e vindas dos HÚN 魂 se devem a liberdade e serenidade dos Espíritos SHÉN 神. As saídas e entradas dos PÒ 魄 sugerem uma relação mais concreta, menos liberdade, um trabalho doméstico²¹⁰, como a alimentação e a respiração, por estarem ligados as Essências JĪNG 精, de natureza YĪN 陰. Em certo sentido, pode-se dizer que os HÚN 魂 estão mais relacionados a vida espiritual do indivíduo, enquanto os PÒ 魄 a seu corpo físico – embora, deva-se lembrar, essa dualidade não seja absoluta.

A união dos HÚN 魂 e PÒ 魄 é a vida; sua separação, nossa morte.²¹¹ O enfraquecimento desta união faz com que cada um complete seu movimento natural: os HÚN 魂 elevam-se ao Céu TIĀN 天, enquanto os PÒ 魄 saem pelos orifícios inferiores e aprofundam-se na Terra DÌ 地, ambos fundidos novamente no mistério que modela todos os seres e fenômenos. A morte, assim, nada mais é que uma transformação na relação entre o indivíduo e a natureza.

Aquilo que se encarrega de todos os seres é chamado de Coração XĪN 心²¹².

Como já vimos no capítulo 8 do SÙ WÈN 素問, o Coração XĪN 心 é o mestre do corpo humano, e dele se originam o brilho dos Espíritos SHÉN 神. Contudo, no capítulo 8 do LÍNG SHŪ 靈樞, a constituição do indivíduo parte da transformação da Virtude DÉ 德 do Céu TIĀN 天 e de sua compenetração com o QÌ 氣 da Terra DÌ 地 até seu término, que é a Sabedoria ZHÌ 智. O que permite os cruzamentos para essa contínua transformação é o ser humano e, neste, o Vazio de seu Coração XĪN XŪ 心虛.

Assim como do Soberano depende o bem-estar de seu povo, do Coração XĪN 心 depende a saúde física e mental do indivíduo. Podemos compreender “seres” como tudo que não seja o Coração XĪN 心, mas que esteja em dependência dele. Contudo, ele é capaz de encarregar-se de todos os seres permanecendo absolutamente Vazio XŪ

²⁰⁹ Ibid, p. 106-107.

²¹⁰ Ibid, p. 112.

²¹¹ Ibid, p. 114.

²¹² LÍNG SHŪ 靈樞, cap. 8. Para o texto na íntegra cf. Apêndice 2, p. 113.

虛, já que sua vida em plenitude é o Vazio XŪ 虛²¹³, XĪN XŪ 心虛 . Desta forma, calmo, sereno e livre em seu interior, o Coração XĪN 心 é capaz de encarregar-se de todos os seres; ou, como expresso na ideia daoísta de Ação na Não-ação WÉI WÚ WÉI 為無為:

Sem sair da porta pode-se conhecer o mundo;
Sem ver através da janela pode-se conhecer o
DÀO do Céu 天道;
Quando mais longe saímos, tanto menos
conhecemos.
Por isso, o Homem Sábio conhece sem caminhar,
Reconhece sem ver,
Realiza sem agir²¹⁴.

Pois o excesso de conhecimentos intelectuais, antes de nos fazer mais conscientes de nós mesmos e do mundo ao nosso redor, apenas criam mais ilusões e nos afastam cada vez mais do curso da natureza, DÀO . Já o Homem Sagrado, por ser completamente realizado no DÀO 道, seu Coração XĪN 心 é vazio como o Céu TIĀN 天, por isso para ele não é necessário buscar algo fora de si, pois o mundo já está dentro dele e, assim, ele conhece sem caminhar, reconhece sem ver e realiza sem agir²¹⁵.

Como veremos no decorrer deste capítulo, que privilegia o aspecto emocional do ser humano, não se deve sobrecarregar o Coração XĪN 心, embora o movimento de encher-se lhe seja natural, pois cabe a ele encarregar-se de todos os seres – ou seja, de todo o organismo. O contato com o mundo exterior por meio do uso intenso dos sentidos lhe agita e ameaça a longevidade²¹⁶. Deve-se aprender a ser livre de apego ou aversão a quaisquer experiências que surjam, já que não excluir nada do que existe permite não nos comovermos exageradamente – os princípios das doenças não são as emoções em si, mas sua intensidade sem limites que facilmente se transforma em hábitos. Como afirma ZHUĀNG ZI 莊子, no capítulo TIĀN DÀO 天道, “a quietude dos homens santos não se deve como consequência de sua habilidade [de

²¹³ Ibid, p. 119.

²¹⁴ LĀO ZI 老子, cap. 47, p. 234.

²¹⁵ Ibid, cap. 47, p. 235.

²¹⁶ LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. **Os movimentos...**, p. 119-121.

simplesmente ficarem quietos]; nenhum ser é capaz de causar distúrbio aos seus Corações - esta é a razão pela qual eles são quietos²¹⁷”.

Calma e serenidade, as qualidades do Coração XĪN 心 , não significam a negação dos movimentos da vida, das emoções e das experiências, mas sua justa medida e temperança, que afasta todos os excessos e transbordamentos²¹⁸. XÚN Zǐ 荀子²¹⁹ escreveu:

Como alguém pode conhecer o DÀO 道? Pelo Coração.

Como o Coração XĪN 心 pode conhecer? Pelo Vazio, a pura atenção que unifica o ser e a quietude. O Coração XĪN 心 nunca deixa de entesourar, no entanto diz-se que é Vazio. O Coração XĪN 心 nunca deixa de estar em perfeita plenitude, no entanto diz-se que é uno [em concentração de pura atenção]. O Coração XĪN 心 nunca deixa de estar em movimento, no entanto diz-se que é quieto. O Ser vive e possui o conhecimento; ele conhece e, por isso mesmo, possui a Vontade. A Vontade é o entesouramento. No entanto, diz-se que o Coração XĪN 心 é Vazio, pois o Vazio não se refere às impressões já entesouradas, porém, ao que está para ser recebido. O Coração XĪN 心 é vivo e possui o conhecimento. Ele conhece e, assim, faz distinções. Fazer distinções é conhecer um conjunto inteiro a um só tempo. Em tempo de repouso, o Coração XĪN 心 sonha; na quietude, ele tem a conduta mental; quando em ação, ele faz planos. Por esta razão, jamais o Coração XĪN 心 está sem algum movimento, no entanto se diz que

²¹⁷ZHUĀNG ZI 莊子, cap. TIĀN DÀO 天道. Disponível em **Chinese Text Project**, <<http://ctext.org/zhuangzi/tian-dao>>. Original: The stillness of the sages does not belong to them as a consequence of their skilful ability; all things are not able to disturb their minds - it is on this account that they are still.

²¹⁸LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. **Os movimentos...**, p.127.

²¹⁹XÚN Zǐ 荀子 (312-230 AEC), filósofo confucionista que viveu durante o Período dos Estados Combatentes. Acreditava que a natureza humana era inerentemente negativa e má, e por isso deveria ser controlada por meio da educação e dos rituais antigos.

ele está quieto. Quietude, porque os sonhos não intensificam jamais a desordem no conhecimento²²⁰.

O que faz o Coração XĪN 心 ter essa posição privilegiada é ser a morada dos Espíritos SHÉN 神, ser o intermediário entre a Virtude DÉ 德 do Céu TIĀN 天 e de tudo que está sob sua autoridade²²¹. Daqui por diante, o texto apresentará os cinco aspectos dos Espíritos SHÉN 神: Propósito YÌ 意, Vontade ZHÌ 志, Pensamento SĪ 思, Reflexão LÛ 慮 e Sabedoria ZHÌ 智. Para facilitar a compreensão dessas traduções, logo após cada trecho do LÍNG SHŪ 靈樞 será apresentada a etimologia dos caracteres principais.

Quando o Coração XĪN 心 se aplica, chamamos isso de Propósito YÌ 意²²².

Propósito 意: A intenção, o Coração 心 que aquele que fala, pensa e age põe naquilo que expressa em sons 音, pensamentos ou atos²²³.

Aplicar-se, nesta frase, tem o sentido de pensamento que surge. Propósito YÌ 意 está ligado à ideia, pensamento, tendência, sentido, intenção. Contudo, ainda não há nenhuma fixação ou formalização. O Propósito YÌ 意 é entesourado pelo Baço PÌ 脾.

Quando o Propósito YÌ 意 permanece, chamamos isso de Vontade ZHÌ 志²²⁴.

Vontade 志: A intenção, o Coração XĪN 心 persiste e se desenvolve como uma planta que começa a se erguer do solo 土²²⁵.

²²⁰ XÚN Zǐ 荀子, cap. 21 JIĒ Bì 解蔽, pf. 8. Tradução baseada em LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. **Os movimentos...**, p. 126-127. Versão em chinês disponível em **Chinese Text Project** <<http://ctext.org/xunzi/jie-bi>>.

²²¹ LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. **Os movimentos...**, p. 123.

²²² LÍNG SHŪ 靈樞, cap. 8. Para o texto na íntegra cf. Apêndice 2, p. 113.

²²³ Ibid, p. 130.

²²⁴ LÍNG SHŪ 靈樞, cap. 8. Para o texto na íntegra cf. Apêndice 2, p. 113.

²²⁵ Ibid, p. 136.

Quando o Coração XĪN 心 escolhe algo em que se fixar, do Propósito YÌ 意 passamos à Vontade ZHÌ 志. A qualidade desta de possuir uma expressão mais fixa e determinada, está ligada ao Depósito ZÀNG 臟 que a entesoura: o Rim SHEN 神. Este é o responsável por entesourar as Essências JĪNG 精 mais refinadas do corpo humano, que são as mais internalizadas, as mais difíceis de serem liberadas, as mais permanentes, daí da Vontade ZHÌ 志 se abrigar e se deixar entesourar pelo Rim SHÈN 神. A Vontade ZHÌ 志 se inicia no Coração XĪN 心, mas não sai deste, não passa à ação: ela é anterior ao Pensamento SĪ 思 e à Reflexão LŪ 慮.

Quando a Vontade ZHÌ 志 se mantém e se modifica, chamamos isso de Pensamento SĪ 思²²⁶.

Pensamento 思: O Coração XĪN 心 sob a caixa craniana 田, que abriga o cérebro²²⁷.

É do bom relacionamento do Coração XĪN 心, por meio dos Espíritos SHÉN 神 nele abrigados, com o Cérebro DÀ NǎO 大腦, a extremidade mais alta do corpo humano formada pelas Essências mais sutis e refinadas, que é formado o Pensamento SĪ 思. Como afirma ZHĀNG JIÈBĪN 張介賓:

Quando a Vontade ZHÌ 志 se mantém e, no entanto, se modifica, significa que o conjunto formado pelo Propósito YÌ 意 e pela Vontade ZHÌ 志, embora fixado, examina repetidamente os dados, calculando, avaliando, medindo; eis, então, o Pensamento SĪ 思²²⁸.

Quando o Pensamento SĪ 思 se expande poderosamente, chamamos isso de Reflexão LŪ 慮²²⁹.

²²⁶ LÍNG SHŪ 靈樞, cap. 8. Para o texto na íntegra cf. Apêndice 2, p. 113.

²²⁷ Ibid, p. 141.

²²⁸ ZHĀNG JIÈBĪN 張介賓. **Leijing**. Tradução baseada em LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. **Os movimentos...**, p. 140.

²²⁹ LÍNG SHŪ 靈樞, cap. 8. Para o texto na íntegra cf. Apêndice 2, p. 113.

Reflexão 慮: as listras do tigre 虍 envolvendo o Pensamento SĪ 思. O tigre salta longe e poderosamente; cai no lugar exato e detém sua presa imobilizando-a. O mesmo tigre permanece imóvel até no olhar que vigia sem piscar, horas a fio²³⁰.

Para o Pensamento SĪ 思 transformar-se em Reflexão LÛ 慮 é necessário, além de uma meditação e ponderação atentas e profundas, permanecer firme no Coração XĪN 心. Além disso, as listras do tigre acrescentam ao Pensamento SĪ 思 uma consideração atenta, uma certa preocupação, embora seja permitido aos Espíritos SHÉN 神 permanecerem livres, deixarem-se arriscar e avaliarem suas estimativas. Isso está relacionado aos HÚN 魂, o aspecto YÁNG 陽 dos Espíritos SHÉN 神²³¹, já que tanto a Reflexão LÛ 慮 como os HÚN 魂 são entesourados no Fígado GĀN 肝.

Quando a Reflexão LÛ 慮 se dispõe de todos os seres, chamamos isso de Sabedoria ZHÌ 智²³².

Sabedoria 智: o conhecimento 知 em cima do sol 日, ou – segundo outros – em cima da palavra que nasce de uma boca 曰. Em ambos os casos, a parte inferior exprime as manifestações da potência. A parte superior 知, o conhecimento, representa uma flecha 矢 e uma boca 口. A precisão da flecha nos confere a capacidade de nos pronunciarmos sobre um assunto, alcançando diretamente o alvo. O conhecimento é a percepção exata²³³.

A Sabedoria ZHÌ 智 é a realização última da Virtude DÉ 德 do Céu TIĀN 天 no indivíduo. Desta forma, após uma Reflexão LÛ 慮 atenta e profunda, uma incerteza cautelosa, concebemos o que a coisa é e, assim, o Coração XĪN 心 fica à vontade: os Espíritos SHÉN 神 podem expressar-se e irradiar seu brilho.

²³⁰ LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. **Os movimentos...**, p. 145.

²³¹ Idem.

²³² LÍNG SHŪ 靈樞, cap. 8. Para o texto na íntegra cf. Apêndice 2, p. 113.

²³³ Ibid, p. 148.

Esta sistematização, necessária para a apresentação destes conceitos, separa mais do que une, contudo, no indivíduo, todo esse processo é conduzido num mesmo curso, já que a vida é uma total interdependência.

O Coração XĪN 心, mais especificamente o Vazio do Coração XĪN XŪ 心虛, possibilita a distribuição completa da Rede de Animação MÀI 脈 sob a expressão viva e radiante dos Espíritos SHÉN 神, especialmente por meio do Sangue XUÉ 血, que é também sua morada. É o Coração XĪN 心 que indica que o ser chegou à posse de si mesmo, ao domínio de seu destino, à realização da Sabedoria ZHÌ 智: graficamente, os caracteres para Propósito YÌ 意, Vontade ZHÌ 志, Pensamento SĪ 思 e Reflexão LŪ 慮, todos são formados pelo radical XĪN 心.

Desses numerosos aspectos, cada um é comandado por um Depósito ZÀNG 臟 específico; no entanto todos nascem do Coração XĪN 心, pois todos os Depósitos ZÀNG 臟 são apenas auxiliares e agentes do Coração XĪN 心, mestre supremo, chefe absoluto²³⁴.

Portanto, a Sabedoria ZHÌ 智 mantém e promove a vida por meio da harmonia com as quatro estações e à adaptação ao frio e ao calor, harmonizando alacridade e ira e estando tranquilo tanto no repouso como nas ações, regulando YĪN 陰 YÁNG 陽 e equilibrando o duro e o mole. Desta forma, os perversos não conseguem atingir o Ser Humano, e este terá vida longa e visão duradoura²³⁵.

É por meio da Sabedoria ZHÌ 智, guiada pelos Espíritos SHÉN 神, que se mantém e se nutre a vida. Como podemos ver nos primeiros capítulos do SÙ WÈN 素問:

Os antigos, aqueles que conheciam o DÀO 道, eles conduziam suas vontades de acordo com YĪN

²³⁴ ZHĀNG JIÈBĪN 張介賓. **Leijing**. Tradução baseada em LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. **Os movimentos...**, p. 162.

²³⁵ LÍNG SHŪ 靈樞, cap. 8. Para o texto na íntegra cf. Apêndice 2, p. 113.

YÁNG 陰陽, em conformidade com as artes e os cálculos. Sua alimentação e bebida eram moderadas. Suas atividades e descanso tinham regularidade. Eles não se sobrecarregavam com trabalhos sem sentido. Assim, eles eram capazes de guardar a aparência física e o Espírito SHÉN 神 juntos, e gastar os anos atribuídos pelo Céu TIĀN 天. Sua duração de vida excedia cem anos antes de eles morrerem²³⁶.

Agora, o YĪN YÁNG QÌ 陰陽氣 das quatro estações constituem a raiz e a base para as miríades de seres.

Assim, os Sábios,
na primavera e verão nutriam o YÁNG 陽,
no outono e inverno nutriam o YĪN 陰,
e deste modo eles seguiam suas raízes²³⁷.

As estações são formadas pelas relações entre o QÌ 氣 do Céu TIĀN 天 e o QÌ 氣 da Terra DÌ 地, contudo, toda adaptação, por parte dos seres, é mudança, constante mutação.

Para a medicina chinesa, nenhuma emoção é, por si mesma, positiva ou negativa. Alacridade não é apenas um sentimento de alegria, excitação ou satisfação, mas uma alegria excessiva que se reflete em todos os níveis do ser. Este, muitas vezes ludibriado por essa vibração tão intensa, deixa-se dominar completamente por ela, perdendo a posse de si mesmo, abarrotando seu Coração XĪN 心 e agitando os Espíritos

²³⁶ SÙ WÈN 素問, cap. 1. In: UNSCHULD, Paul (trad). **Huang Di Nei Jing Su Wen**: an annotated..., p. 30-32. Original: The people of high antiquity, those who knew the Way, they modeled [their behavior] on yin and yang and they complied with the arts and the calculations. [Their] eating and drinking was moderate. [Their] rising and resting had regularity. They did not tax [themselves] with meaningless work. Hence, they were able to keep physical appearance and spirit together, and to exhaust the years [allotted by] heaven. Their life span exceeded one hundred years before they departed.

²³⁷ SÙ WÈN 素問, cap. 2. In: UNSCHULD, Paul (trad). **Huang Di Nei Jing Su Wen**: an annotated..., p. 55. Original: Now, the yin and yang [qi] of the four seasons, they constitute root and basis of the myriad beings. Hence, the sages in spring and summer nourish the yang and in autumn and winter nourish the yin, and this way they follow their roots.

SHÉN 神. Isso é o contrário do Sábio que, mesmo experienciando esses estados, permanece natural, sem apego nem aversão, simplesmente atento a sua natureza vazia e impermanente.

Da mesma forma, cólera sem limites tende a crescer cada vez mais. Pode-se dizer que é o oposto da alacridade, contudo se assemelham em seus aspectos excessivos. Deixando-se levar por ela, os seres usam-na contra si próprios e os outros, causando grande dano a tudo ao seu redor.

Assim, os excessos de alacridade ou cólera – nomes genéricos que podem designar quaisquer emoções, pensamentos ou ações – são igualmente prejudiciais: simplesmente a outra face da moeda. Isso também serve para expressões como excesso de frio ou calor, que neste caso referem-se às condições meteorológicas. ZHUĀNG ZI 莊子, no capítulo 11, adverte:

O indivíduo acometido por alacridade se perverte pelo YÁNG 陽. O indivíduo acometido por cólera se perverte pelo YĪN 陰. A relação instável de YĪN YÁNG 陰 陽 impede o funcionamento perfeito das quatro estações; frio e calor não estão harmonizados; isto repercute prejudicando o corpo humano, provocando desestabilização por meio da alacridade e da cólera, e a inconstância, tanto no repouso quanto na atividade; ele perde o controle sobre seus pensamentos; ele para na metade do caminho, sem finalizar o que havia começado. Então sob o Céu TIĀN 天 desenvolvem-se a arrogância dos propósitos e atitudes²³⁸.

Assim, apreensão e ansiedade, pensamentos obsessivos e preocupações prejudicam os Espíritos SHÉN 神. Estes, prejudicados, sob efeito do medo e do terror, algo escoá, algo transborda sem parar²³⁹.

²³⁸ ZHUĀNG ZĪ 莊子, cap. TIĀN DÀO 天道, pf. 1. Disponível em **China Text Project** <<http://ctext.org/zhuangzi/tian-dao>>. Tradução baseada em LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. **Os movimentos...**, p. 182.

²³⁹ LÍNG SHŪ 靈樞, cap. 8. Para o texto na íntegra cf. Apêndice 2, p. 113.

Deste parágrafo em diante, o capítulo 8 do LÍNG SHŪ 靈樞 passa a descrever como que a fixação e o enraizamento das emoções aflitivas no Coração XĪN 心, prejudicam o indivíduo e levam-no a ruína, não permitindo mais que os Espíritos SHÉN 神 permaneçam livres.

Como já foi dito, o Coração XĪN 心 tem como principal função encarregar-se dos seres. Quando a Reflexão LŪ 慮 transforma-se em apreensão e ansiedade, e o Pensamento SĪ 思 em pensamentos obsessivos e preocupações, o Coração XĪN 心 se angustia e os Espíritos SHÉN 神 são perturbados. Não se trata mais de um Pensamento SĪ 思 e Reflexão LŪ 慮 benéficos, mas de uma obsessão.

Na verdade, apreensão e ansiedade, quando passageiros, não representam nenhum mal: o problema surge quando elas instalam-se no Coração XĪN 心 e ali permanecem. Este, por sua vez, fixa-se e enche-se, propagando constantemente este efeito nocivo por meio de pensamentos obsessivos e preocupações até os Espíritos SHÉN 神 que, assim, não controlam mais nada. Desta forma, os pensamentos corrompem sua própria moradia, o Coração XĪN 心.

Medo e Terror, em níveis aceitáveis, permitem medir as consequências das nossas ações, contudo, quando corrompidos, fazem com que o indivíduo se transforme numa confusão, seu interior num caos que o desestabiliza, fazendo com que perca a alegria de viver. Nada permanece em seu lugar; os Depósitos ZÀNG 臟 perdem sua harmonia; o Coração XĪN 心, o responsável por garanti-la, não é mais capaz de se encarregar, e os Espíritos SHÉN 神 não podem mais irradiar seu brilho.²⁴⁰ As Essências JĪNG 精 e o QÌ 氣 transbordam e escoam, nada mais é retido, e assim os Espíritos SHÉN 神 não tem onde se manterem.

Em estado de Tristeza BĒI 悲 e Aflição ĀI 哀, nos comovemos no centro, então algo seca e se interrompe, há exaustão, e a vida se perde²⁴¹.

²⁴⁰ LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. **Os movimentos...**, p. 212.

²⁴¹ LÍNG SHŪ 靈樞, cap. 8. Para o texto na íntegra cf. Apêndice 2, p. 113.

Tristeza 悲: O Coração 心 que rejeita 非 a si próprio. Aflição 哀: “Os gritos, gemidos e lamentos que sabem da boca 口 daquele que trajou as vestes 衣 próprias do luto”²⁴².

Tristeza BĒI 悲 e Aflição ĀI 哀, antes de serem patológicas, são emoções normais e desejáveis, como no luto do filho pelo seu pai. Entretanto, quando corrompidas, são a perversão do movimento Metal JĪN 金 do Pulmão FÈI 肺, que tem como principais qualidades a condensação e a concentração no interior. Isto esmaga o Coração XĪN 心, perturbando a circulação de Sangue XUÉ 血 e QÌ 氣 (responsabilidade do Pulmão FÈI 肺) e, com isso, a livre dominância dos Espíritos SHÉN 神. O indivíduo perde, assim, a alegria de viver, tornando-se cada vez mais fraco e tomado por contradições e negatividades²⁴³.

Excesso de Alacridade Xǐ 喜 e Alegria Profunda Lè 樂 fazem com que os Espíritos SHÉN 神 se assustem e se dispersem, portanto, não há mais entesouramento²⁴⁴.

Alacridade 喜: “Uma mão bate no couro do tambor 豆 e a boca 口 entoia cantos de alegria: o prazer das festas de interior, a excitação dos cantos e das danças ao som frenético do pequeno tambor [...]”. Alegria profunda 樂: O grande tambor apoiado num suporte 白, ladeado por sinos ou litofones²⁴⁵ 么 montados sobre uma base de

²⁴² LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. **Os movimentos...**, p. 214; LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. **The Heart in Ling Shu chapter 8.** s/l: Monkey Press, 1991, pt. 4, p. 14.

²⁴³ Idem.

²⁴⁴ LÍNG SHŪ 靈樞, cap. 8. Para o texto na íntegra cf. Apêndice 2, p. 113.

²⁴⁵ Antigo instrumento musical chinês, espécie de xilofone de pedra. Disponível em <<http://dictionary.reference.com/browse/lithophone>>.

madeira 木, a música oficial, bem ordenada que, na Corte, marca ritmicamente as cerimônias e a vida do Império²⁴⁶.

Na Alacridade Xǐ 喜 há uma excitação rápida e leve, enquanto na Alegria Profunda Lè 樂 há mais calma, mais lentidão, uma maior harmonia e profundidade. Em seus aspectos normais, ambas são a alegria de viver, enquanto que em excesso são a perversão do movimento Fogo HUǒ 火 do Coração Xīn 心: o bem-estar, causado pela alegria, torna-se uma excitação fora de controle, uma característica tipicamente Yáng 陽 (dispersão); as Essências Jīng 精 e o Qì 氣 são expulsos para fora do corpo e os Espíritos Shén 神 não tem mais apoio, chegando a tal ponto que o indivíduo se exaure completamente.²⁴⁷

Na Opressão Chóu 愁 e no Pesar Yōu 憂, o Qì 氣 se fecha e é bloqueado, portanto, não há mais movimento²⁴⁸.

Opressão 愁: As espigas de cereais 禾 amadurecidas pelo fogo 火 do verão, é o outono 秋. Mas quando o outono é um sentimento vivenciado dentro do Coração 心 ele se torna uma tediosa opressão, uma desanimada melancolia, em que tudo é sombrio, aflitivo, sem esperança. Pesar 憂: Carregar por todo lugar 夂 um Coração 心 e uma cabeça 頁 acometidos por negras preocupações, isto é o pesar, o abatimento, o infortúnio, os aborrecimentos e o tédio, aos quais nos curvamos sob o peso de sombrios pensamentos e de pesadas preocupações, e que podem levar a depressão²⁴⁹.

A Opressão Chóu 愁 e o Pesar Yōu 憂 são sentimentos de dor e sofrimento, uma aflição que aperta o Coração Xīn 心 e nele se fixa.

²⁴⁶ LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. **Os movimentos...**, p. 218.

²⁴⁷ LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. **Os movimentos...**, p. 220-221.

²⁴⁸ LÍNG SHŪ 靈樞, cap. 8. Para o texto na íntegra cf. Apêndice 2, p. 113.

²⁴⁹ LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. **Os movimentos...**, p. 223; LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. **The Heart...**, pt. 4, p. 12-13.

Assim como as características do outono de recolhimento e armazenamento, as emoções se recolhem no Coração XĪN 心 e dele não saem mais, pesando como um fardo. Não há mais circulação – seja do Sangue XUÉ 血, do QÌ 氣 ou dos Espíritos SHÉN 神. Como se afirma no capítulo 28 do LÍNG SHŪ 靈樞:

Opressão CHÓU 愁 e Pensamentos Obsessivos fazem com que o Coração XĪN 心 se aperte e fique ansioso.

Quando Coração XĪN 心 está apertado e ansioso, isso faz com que os caminhos [de circulação] do QÌ 氣 sejam restringidos.

Esta restrição resulta num impedimento do fluxo [de QÌ 氣]²⁵⁰.

A Cólera NÙ 怒 crescente causa confusão e dúvida, portanto, nada mais está sob controle²⁵¹.

Cólera NÙ 怒: “Quando se tem no Coração 心 o ressentimento da mulher 女 escravizada, ‘que se tem na mão’ 又, isto, é a cólera”²⁵².

Cólera NÙ 怒 não deve ser compreendida apenas como aquela raiva explosiva, mas também como aquela que permanece reprimida até estourar completamente. Assim como com a Alacridade Xǐ 喜 e a Alegria Profunda Lè 樂, a Cólera arranca e expulsa as Essências Jīng 精 de onde elas deveriam estar entesouradas, esvaziando o Yīn 陰 e, com isso, lançando as circulações de Sangue Xué 血 e Qì 氣 para cima, tornando-se totalmente Yáng 陽. Contudo, diferente das primeiras que, depois de um tempo, já não são tão intensas como a princípio, a Cólera

²⁵⁰ LÍNG SHŪ 靈樞, cap. 28. In: WU, Jing Nuan (trad). Op. cit. rolo 5 e 6, p. 16. Original: Grief and thought can cause the heart to be tight and anxious. When the heart is tight and anxious, it results in the qi path being restrained. This restraint results in an impedance.

²⁵¹ LÍNG SHŪ 靈樞, cap. 8. Para o texto na íntegra cf. Apêndice 2, p. 113.

²⁵² LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. **Os movimentos...**, p. 227; LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. **The Heart...**, pt. 4, p. 1.

NÙ 怒 alimenta-se e nutre-se de si mesma, tomando conta de todos os pensamentos do indivíduo e levando-o a cegueira de raciocinar.²⁵³

A Cólera NÙ 怒, quando não se transforma em hábito, é a expressão natural do movimento Madeira MÙ 木, a potência que faz gerar a vida, como uma planta que rompe o solo ou um ser que é expulso do ventre em direção à luz. Entretanto, sua perversão é o desencadeamento dos movimentos até seu ponto máximo YÁNG 陽, abandonando seu enraizamento no YĪN 陰 e perdendo completamente o controle. Lǎo Zi 老子, no capítulo 68, afirma:

Na antiguidade, os bons chefes de guerra não eram belicosos.

Bons em guerrear sem cólera,

bons em vencer os inimigos sem disputa,

bons em empregar os homens agindo como o inferior²⁵⁴.

Desta forma, aquele que não se sente ofendido ou injustiçado em relação ao mundo mantém seu Coração XĪN 心 livre, nada nele é alojado, e assim a Cólera NÙ 怒 não tem onde permanecer e do que se alimentar.

O Medo Kǒng 恐 e o Terror Jù 懼 fazem com que os Espíritos SHÉN 神 se agitem e se assustem, portanto, eles se afastam e tornam-se não-receptivos²⁵⁵.

Medo 恐: O Coração 心 que bate, exposto a repetidos golpes, como quando se constrói uma obra 工 por meio de repetidos golpes e de leves batidas 刃. Terror 懼: O sentimento interior 心 (忄) que é igual ao dos passarinhos 隹 abrindo grandes olhos temerosos 目目 para manterem-se a salvo²⁵⁶.

²⁵³ LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. **Os movimentos...**, p. 225-229.

²⁵⁴ Lǎo Zi 老子, cap. 68, p. 321.

²⁵⁵ LÍNG SHŪ 靈樞, cap. 8. Para o texto na íntegra cf. Apêndice 2, p. 113.

²⁵⁶ LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. **Os movimentos...**, p. 209; LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. **The Heart...**, pt4, p. 4.

Medo KǒNG 恐 e Terror Jù 懼 já apareceram no início da segunda parte deste capítulo, como causadas pela apreensão e ansiedade, pensamentos obsessivos e preocupações. Contudo, agora essas emoções se apresentam sozinhas como causadoras da agitação que assusta os Espíritos SHÉN 神²⁵⁷. Como nada mais é contido, as Essências JĪNG 精 não conseguem permanecer entesouradas, recolhidas e renovadas e, por isso, estas que deveriam apanhar e acalmar os Espíritos SHÉN 神 assustados são incapazes de o fazê-lo. A moradia dos Espíritos SHÉN 神 que, no início, estava apenas danificada, resultou no espanto destes e na perda do entesouramento das Essências JĪNG 精.

Quando o Coração XĪN 心 é acometido pela apreensão e pela ansiedade, pelos pensamentos obsessivos e pelas preocupações, os Espíritos SHÉN 神 ficam prejudicados. Quando estes estão prejudicados, sob o efeito do medo e do temor, o indivíduo perde a posse de si mesmo, as formas arredondadas se descarnam e ocorre a devastação da carne. Os pelos se tornam quebradiços, e aparecem todos os sinais da morte prematura. Morre-se no inverno²⁵⁸.

Daqui até o final do texto, são retomadas as seis situações anteriores relacionando-as mais especificamente com cada Depósito ZÀNG 臟 e com seus respectivos Espíritos SHÉN 神.

A desarmonia em quaisquer dos Cinco Depósitos ZÀNG 臟 - Coração XĪN 心, Fígado GĀN 肝, Pulmão FÈI 肺, Baço PÌ 脾 e Rim SHÈN 腎 - danificam internamente seus Espíritos SHÉN 神 – Espíritos SHÉN 神²⁵⁹, HÚN 魂, PÒ 魄, Propósito YÌ 意 e Vontade ZHÌ 志. É

²⁵⁷ LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. **Os movimentos...**, p. 229.

²⁵⁸ LÍNG SHŪ 靈樞, cap. 8. Para o texto na íntegra cf. Apêndice 2, p. 113.

²⁵⁹ Nos textos antigos, assim como, às vezes, substitui-se o conceito de “Cinco Depósitos ZÀNG 臟” por “Coração XĪN 心” (já que este é o representante dos Cinco Depósitos ZÀNG 臟), também podemos compreender o sentido de Espíritos SHÉN 神 em seu nível mais genérico (como um Espírito SHÉN 神 único, individual e indivisível, relacionado especificamente ao Coração XĪN 心) e em seus níveis mais específicos e diversificados (como os cinco aspectos dos Espíritos SHÉN 神 presentes nos Cinco Depósitos ZÀNG 臟). Não há uma tradução exata, sempre dependerá do contexto.

possível perceber as manifestações desses danos na vida espiritual e mental do indivíduo, como loucura, esquecimento e confusão. Logo após, aparecem os sintomas físicos como reflexos da desordem originada nos Cinco Depósitos ZÀNG 臟 e, mais especificamente, em seus Espíritos SHÉN 神. Percebemos, novamente, que tudo que acontece em nível interno – no nível das emoções e dos pensamentos – manifesta-se no exterior: o físico e o espiritual estão em total interdependência.

Se as emoções continuarem sem limites, se os Cinco Depósitos ZÀNG 臟 e seus Espíritos SHÉN 神 não conseguirem se harmonizar novamente, a evolução daquelas levará à morte – morte que não será natural, mas uma perversão do movimento regular da vida²⁶⁰. Rompe-se a conexão entre o indivíduo e o Céu TIĀN 天, entre o Coração XĪN 心 e seus Espíritos SHÉN 神, e ele morre.

Todas as emoções tem origem ou passam pelo Coração XĪN 心, o mestre de todos os sentimentos e pensamentos. Este, quando danificado, enche-se, perde sua qualidade de Vazio, XIN XU 心虛, deixa-se tomar conta pelas emoções que crescem sem limites – devido a própria qualidade Vazia do Coração XĪN 心 -, e assim os Espíritos SHÉN 神 nada mais controlam. É o que HUÁI NÁN Zǐ 淮南子, no capítulo 1, diz ser a “perda da posse de si mesmo”, que é o contrário do “possuir a posse de si mesmo”, característica típica dos Sábios, como exemplificado no capítulo 1 do SÙ WÈN 素問:

Assim, o Coração XĪN 心 está relaxado e sente poucos desejos. O Coração XĪN 心 está em paz e não sente medo. A aparência física está sobrecarregada, mas não está cansada²⁶¹.

[...]

Assim, eles [os Sábios] consideravam sua comida deliciosa, eles aceitavam suas roupas e apreciavam o comum. Não havia distância [diferença] naqueles de alto ou baixo nível. As

²⁶⁰ LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. **Os movimentos...**, p. 248.

²⁶¹ SÙ WÈN 素問, cap 1. In: UNSCHULD, Paul (trad). **Huang Di Nei Jing Su Wen: an annotated...**, p. 34. Original: Hence, the mind is relaxed and one has few desires. The heart is at peace and one is not in fear. The physical appearance is taxed, but is not tired.

peessoas, assim, eram chamadas naturais. Por isso, a ânsia e o desejo não conseguiam sobrecarregar [prender, fixar] seus olhos. O excesso perverso não conseguia confundir seus Corações XIN 心. O estúpido e o inteligente, o exemplar e o não-exemplar, nenhum deles temia os demais seres.²⁶²

Por fim, como pudemos ver, a morte não é um evento que ocorre bruscamente, causada por uma emoção violenta. Trata-se, contudo, de uma alteração no movimento vital do indivíduo, emoções que se tornam hábitos cada vez mais fortes, até desarmonizarem completamente tanto a vida espiritual quanto a física e, por fim, romper definitivamente com o Céu TIĀN 天.

Entretanto, não se trata de abster-se de todas as paixões e emoções, pois essas, por si, não são prejudiciais; trata-se antes de se manter sempre de acordo com suas disposições celestiais originais, por meio dos Espíritos SHÉN 神. A desarmonia não está em ser ativo, mas de se entregar total e cegamente a qualquer coisa achando que essa é uma via de perfeição – o que, em geral, só faz o indivíduo aumentar ainda mais sua arrogância e soberba, como afirma ZHUĀNG ZI 莊子 no capítulo ZÀI YÒU 在宥:

Quem se entrega aos prazeres da visão se corrompe pelas cores; quem se entrega aos prazeres da audição se corrompe pelos sons; quem ama a bondade em demasia perturba a virtude; quem ama a justiça em demasia guerreia contra a razão; quem se deixa fascinar pelos ritos peca por minúcia; quem se fascina pela música cai na devassidão; quem se fascina pela santidade desenvolve artifícios; quem quer saber tudo cata ninharias. Quem se mantém serenamente dentro dos limites de sua natureza e de suas disposições originais pode entregar-se ou não a esses oito gêneros de atividade. Mas quando a pessoa sai de

²⁶² SÙ WÈN 素問, cap 1. Ibid, p. 35-36. Original: Hence, they considered their food delicious, they accepted their clothes, and they enjoyed the common. Those of higher and those of lower status did not long for each other. The people, therefore, were called natural. Hence, cravings and desires could not tax their eyes. The excess evil could not confuse their hearts. The stupid and the knowledgeable, the exemplary and the non-exemplary, none was in fear of other beings.

sua natureza e de suas disposições próprias, essas atividades transtornam tudo o que está sob o Céu TIĀN 天 ²⁶³.

Desta forma, embora pareça que o indivíduo tenha morrido desta ou daquela doença, a causa primeira está nas emoções sem limites que, tomando conta do Coração XĪN 心, enchem-no e fixam-se nele fazendo dele sua morada. Os Espíritos SHÉN 神, representantes da Virtude DÉ 德 do Céu TIĀN 天 em nós, perturbam-se de tal maneira que os perdemos de uma vez por todas, e perde-los significa a morte.

²⁶³ ZHUĀNG ZI 莊子, cap. ZÀI YÒU 在宥, pf. 1. Disponível em **China Text Project** <<http://ctext.org/zhuangzi/letting-be-and-exercising-forgiveness>>. Tradução baseada em LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. **Os movimentos...**, p. 181-182.

CAPÍTULO 4

YĪN YÁNG 陰陽 E O DUPLO ASPECTO DO CORAÇÃO XĪN 心

4.1 A MEDICINA COMO UMA EXPRESSÃO CULTURAL

Segundo Madel T. Luz, entende-se que para ser considerada uma “racionalidade médica”, os sistemas médicos devem possuir cinco dimensões teórico/práticas complexamente estruturadas em termos e significados, que são: uma morfologia humana; uma dinâmica vital; uma doutrina médica que defina o que é doença, tratamento e cura; um sistema de diagnóstico e um sistema de terapêutica. Permeando todas essas dimensões está a cosmologia (ou cosmovisão), ou seja, as raízes filosóficas de todas as racionalidades médicas²⁶⁴.

O Projeto Racionalidades Médicas, organizado por Madel T. Luz, tinha como hipótese básica a ideia de que existe mais de uma racionalidade possível em medicina, além da racionalidade científica da modernidade ocidental, ou biomedicina moderna²⁶⁵. Para isso, seu grupo de pesquisa buscou comparar quatro racionalidades médicas que tinham raízes em sociedades complexas e altamente diferenciadas do ponto de vista cultural: a biomedicina moderna, a medicina homeopática, a medicina ayurvédica e a medicina tradicional chinesa.

Embora este tenha sido um projeto sociológico que pretendesse analisar e comparar essas quatro racionalidades médicas hoje, alguns pontos são pertinentes e importantes para a análise de meu trabalho, já que grande parte do desconhecimento e preconceito no Ocidente em relação à medicina chinesa e sua cosmologia específica estão relacionadas às afirmações da biomedicina, e de grande parte da ciência ocidental ao longo de sua história, de que qualquer medicina ou sistema de pensamento que não compartilhe de sua própria cosmologia é falsa e atrasada²⁶⁶.

Talvez uma das maiores dificuldades em compreender a medicina chinesa antiga em sua própria lógica seja a crença tão enraizada na sociedade ocidental moderna de que a racionalidade científica, especialmente a biomedicina moderna, é imparcial e absoluta. Contudo,

²⁶⁴ LUZ, Madel T. **Medicina...**, p. 185; LUZ, Madel T. **Prefácio**, p. 13.

²⁶⁵ Idem.

²⁶⁶ BARSTED, Dennis W. V. L. Op. cit. p. 42. CAPRA, Fritjof. **O ponto...**, p. 118, 139, 154.

toda racionalidade “conserva sua base em valores, interesses e investimentos do desejo que permeiam o conjunto de representações, concepções e teorizações que a definem como racionalidade”²⁶⁷, ou seja, é uma construção cultural baseada no modo de pensar e viver de cada sociedade humana, em cada cosmologia.

É importante acentuar que as cosmologias não são o lado “obscuro” ou “simbólico” das racionalidades médicas, em oposição a uma possível cientificidade ou sistematicidade. O simbólico, compreendido como o que é irredutível à racionalização,

[...] não está presente apenas nas cosmovisões, mas em todas as dimensões dos distintos sistemas médicos, através do imaginário coletivo, das representações sociais, das práticas sociais concretas enraizadas em valores, interesses e desejos individuais e grupais de toda sociedade, sendo estes sim os elementos irredutíveis à racionalidade conceitual, embora presentes em qualquer racionalidade médica, até mesmo nos conceitos mais elaborados da medicina ocidental²⁶⁸.

A cosmologia da homeopatia, medicina ayurvédica e, especialmente, da medicina chinesa, integra o ser humano e a natureza numa perspectiva de macro e microuniversos, postulando a integridade do indivíduo como constituído de aspectos psicobiológicos, sociais e espirituais. Toda doença é vista como fruto de uma ruptura da harmonia interna do organismo, “no que concerne ao microuniverso que constitui o homem relacional, no que concerne às relações entre o homem e o meio no qual se insere: natural, social e espiritual”²⁶⁹. Essa ruptura da harmonia rompe uma certa ordem cósmica em contínuo movimento e transformação, a qual inclui o indivíduo ao mesmo tempo como expressão e participante. Podemos perceber, com isso, como o saber médico relacionado à medicina chinesa difere essencialmente do originado pela biomedicina moderna²⁷⁰.

Atualmente, as relações entre a biomedicina moderna e a medicina chinesa são extremamente complexas e problemáticas. Há uma

²⁶⁷ LUZ, Madel T. **Medicina...**, p. 184.

²⁶⁸ *Ibid*, p. 185-186.

²⁶⁹ *Ibid*, p. 192.

²⁷⁰ *Ibid*, p. 193.

tendência, da biomedicina, em se apropriar de aspectos terapêuticos da medicina chinesa (e não apenas dela) e descontextualizá-la completamente, desprezando seu significado filosófico, histórico e médico, taxados como atrasados e folclóricos²⁷¹. Essa é uma tendência tão forte que, aliás, como explicado na Introdução, é compartilhada, de certa maneira, pelo próprio governo chinês e diversos médicos chineses, embora postura esteja sendo a cada dia mais criticada.

Por isso, também acredito ser importante observar dois pontos discutidos por Lucien Febvre: primeiro, que “as categorias de pensamento não são de modo algum universais e, por isso, estão longe de ser redutíveis às utilizadas pelos homens do século XX²⁷²”; segundo, “que não existe um progresso contínuo e necessário (definido como a passagem do simples ao complexo)²⁷³” na sucessão das diversas formas de pensamento. A ideia do “progresso científico” é uma tendência muito forte nos meios científicos ocidentais, contudo não pode ser de modo algum tomada como verdadeira e natural, ainda mais ao desqualificar e menosprezar outras culturas, incitando o preconceito e a criação de estereótipos.

Dentre as cinco primeiras dimensões das Racionalidades Médicas, a mais pertinente para esse trabalho é a da morfologia humana, denominada na biomedicina de “anatomia”, já que “não apenas o sistema [no caso, da medicina chinesa] de denominações é muitas vezes diferente, como o recorte do corpo humano, de seus limites e componentes, pode ser totalmente distinto. Até mesmo no que concerne à própria noção de corpo”. Isso já foi amplamente discutido no primeiro capítulo quando tratei das dificuldades na tradução de conceitos chineses antigos diretamente para a terminologia biomédica moderna, e acredito ter sido corroborado com a apresentação e análise dos dois capítulos do NÈI JĪNG 內經 sobre o Coração XĪN 心.

Enfim, é por meio da compreensão de que toda medicina (medicina chinesa, biomedicina ou seja qual for) é uma construção e expressão cultural de cada sociedade baseada em valores, interesses, representações, concepções, símbolos, ou seja, em uma cosmologia própria, que analisarei neste capítulo a concepção dos dois aspectos do

²⁷¹ Ibid, p. 193.

²⁷² FEBVRE, Lucien. Guillaume Bude et les origines de l'humanisme français: a propos d'ouvrages récents. In: CHARTIER, Roger. Op. cit. p. 36

²⁷³ Ibid, p. 37.

Coração XĪN 心 – como Mestre e Soberano, aquele que tudo controla, e como Vazio do Coração XĪN XŪ 心虛, a morada dos Espíritos SHĒN 神 – como não-contraditórios, já que para o pensamento chinês antigo a realidade última era a dinâmica e constante união dos opostos, YĪN YÁNG 陰陽.

4.2 YĪN YÁNG 陰陽

Começaremos analisando a etimologia e os significados clássicos relacionados aos caracteres YĪN YÁNG 陰陽. Ambos os caracteres são compostos pela parte 阝, representando a encosta de uma colina.

Em YĪN 陰, a parte inferior 云 representa nuvens que evaporam da terra e se acumulam no céu; a parte superior representa um encontro, uma aglomeração, sugerindo também a ideia de algo que está presente aqui, agora 今. Desta forma, o caractere representa nuvens que se acumulam sobre a encosta de uma colina²⁷⁴.

Em YÁNG 陽, a parte superior é o sol 日 nascendo em cima do horizonte 旦, ou o amanhecer, e a parte inferior 勿 sugere a ideia de movimento ou de algo em movimento, algumas vezes se podendo compreender como bandeiras se movendo com o vento. Assim, o caractere completo sugere o sol nascente que coloca todas as coisas em movimento, como a imagem da ascensão, do ressurgimento de YÁNG 陽 no começo da primavera, agitando e animando todas as coisas para a vida²⁷⁵.

Como explicado brevemente no Capítulo 1, o NÈI JĪNG 內經 foi escrito num período em que seus autores e sua comunidade intelectual estavam convencidos de que viviam em um ambiente regido por bem compreensíveis leis naturais. Estas eram expressas em ciclos de gerações, atividades, transformações e desintegrações de todos os seres e todos os aspectos da natureza, assim como de suas interações²⁷⁶, e

²⁷⁴ LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. **Yin...**, pt. 1, p. 3.

²⁷⁵ Idem.

²⁷⁶ UNSCHULD, Paul. **Huang Di Nei Jing Su Wen: nature...**, p. 83.

foram chamadas pelos antigos naturalistas chineses de Cinco Movimentos WŪ XÍNG 五行 e de YĪN YÁNG 陰陽.

YĪN YÁNG 陰陽, como representando todos os tipos de aspectos dualistas interdependentes, compõe uma unidade dialética que permeia todas as coisas, todos os processos e todas as transformações tanto no microcosmo como no macrocosmo²⁷⁷. Por isso, não se pode falar de YĪN/YÁNG 陰陽 sem tratar de QÌ 氣, já que YĪN YÁNG 陰陽 são um tipo de diferenciação de QÌ 氣²⁷⁸, o que lhe dá ritmo e harmonia²⁷⁹. Por isso, há sempre uma alteração dinâmica, nunca uma dominação completa de um aspecto sobre o outro, já que a dominação vem apenas no momento certo, no lugar correto, em busca de fazer prevalecer uma harmonia²⁸⁰.

Segundo Paul Unschuld, foi provavelmente por meio da observação da necessidade de dois sexos para se reproduzir uma descendência que os chineses reconheceram a importância da coexistência e da interação dinâmica das oposições para a continuação da vida. Assim, termos como XIÓNG 雄 e CÍ 雌, PÌN 牝 e MŪ 牡, relacionados à masculino e feminino, podem ter precedido as classificações YĪN YÁNG 陰陽, sendo utilizados para categorizar os sexos masculino e feminino dos animais. Além disso, talvez não seja uma hipótese tão estranha considerarmos que em uma sociedade agrícola – com a criação de gado e outros animais domésticos – esses termos possam ter insinuado as primeiras ideias da coexistência de um dualismo na natureza²⁸¹.

Em um segundo momento, a ideia de um par de opostos necessários para a geração da vida foi expandida para explicar como todo o universo funciona. Para isso, foi necessária a elaboração de termos que tivessem uma ampla abstração e aplicabilidade filosófica e, assim, YĪN YÁNG 陰陽 foram utilizados representando uma noção universal de fenômenos opostos uns aos outros que, ao mesmo tempo,

²⁷⁷ BARSTED, Dennis W. V. L. Op. cit. p. 51-52.

²⁷⁸ Para mais informações sobre QÌ 氣 cf. Capítulo 1, “Metodologia da Tradução”, p. 35.

²⁷⁹ LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. **Yin...**, pt. 2, p. 1.

²⁸⁰ Ibid, p. 2.

²⁸¹ UNSCHULD, Paul. **Huang Di Nei Jing Su Wen**: nature..., p. 84-85.

formam uma união inseparável²⁸². Por fim, YĪN YÁNG 陰陽 foram usados não apenas como rótulos categorizando oposições, mas como princípios abstratos permeando todos os microcosmos dentro de um grande macrocosmo²⁸³.

Ao mesmo tempo, a noção da coexistência de opostos foi reconhecida como um processo dinâmico e contínuo, como os sugeridos pela mudança do dia para a noite, marés baixas e altas, a sequência anual das estações, mudança dos climas, e muitos outros fenômenos naturais, já que nenhum desses aspectos dura para sempre, havendo sempre uma alternância²⁸⁴. Em uma economia agrícola, a disponibilidade de alimento, assim como bem-estar das pessoas em geral, era claramente percebida na dependência da sequência regular das estações, dos períodos de sol e chuva, umidade e seca, calor e frio etc.²⁸⁵.

O capítulo 5 do SÙ WÈN 素問 ainda diz “frio no seu máximo gera calor, calor no seu máximo gera frio²⁸⁶”. Essa mútua ressonância e constante transformação de YĪN 陰 em YÁNG 陽 e de YÁNG 陽 em YĪN 陰 não significam, por exemplo, que os chineses acreditavam que misturando água fria com água fria isso geraria água quente, mas que qualquer aspecto em seu extremo, se não cedesse ao seu oposto, poderia gerar a morte²⁸⁷.

Como podemos observar ao longo do NÈI JĪNG 內經, a noção de YĪN YÁNG 陰陽 se estende para toda a existência, incluindo o entendimento do corpo humano e das doenças.

YĪN YÁNG 陰陽 são o DÀO 道 do Céu TIĀN 天
e da Terra DĪ 地,
os princípios fundamentais que governam toda a
miríade de seres,
o pai e a mãe de todas as mudanças e
transformações,
a base e o início da geração da vida e da morte,

²⁸² Ibid, p. 85.

²⁸³ Idem.

²⁸⁴ LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. **Yin...**, pt. 1, p. 4.

²⁸⁵ UNSCHULD, Paul. **Huang Di Nei Jing Su Wen: nature...**, p. 85-86.

²⁸⁶ SÙ WÈN 素問, cap. 5. In: UNSCHULD, Paul (trad). **Huang Di Nei Jing Su Wen: an annotated...**, p. 96.

²⁸⁷ LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. **Yin...**, pt. 2, p.19.

o palácio do Brilho dos Espíritos SHÉN MÍNG 神明.

[...]

Com relação ao Céu TIĀN 天 e à Terra DÌ 地, eles são o acima e o abaixo de toda a miríade de seres,

[...]

Sobre YĪN YÁNG 陰陽,

eles são o início de toda a miríade de seres²⁸⁸.

Muitas passagens, especialmente os primeiros capítulos do SÙ WÈN 素問, enfatizam a importância de seguir YĪN YÁNG 陰陽 para o bem-estar geral da humanidade. No capítulo 1 do SÙ WÈN 素問 é dito “As pessoas na alta antiguidade, aquelas que seguiam o DÀO 道, todas excediam os cem anos, eles modelavam seus comportamentos de acordo com YĪN YÁNG 陰陽²⁸⁹”, enquanto no capítulo 25 “A aparência física da vida humana não abandona YĪN YÁNG 陰陽²⁹⁰”. Desta forma, seguir YĪN YÁNG 陰陽 significa seguir o próprio DÀO 道, o curso da natureza, que é a realização última.

A classificação YĪN YÁNG 陰陽 dos fenômenos externos do universo, do ambiente onde os seres humanos vivem e dos elementos morfológicos e fisiológicos do corpo humano não são apresentados no NÈI JĪNG 內經 em uma única e simples parte: elas permeiam ao livro como um todo. Contudo, no período em que este foi escrito, essas ideias parecem ser já bem conhecidas, pois seus autores não sentiram necessidade de explicar todo o sistema em sua integridade, apenas de relembrar seus leitores em certos contextos onde era preciso uma

²⁸⁸ SÙ WÈN 素問, cap. 5. In: UNSCHULD, Paul. **Huang Di Nei Jing Su Wen**: an annotated..., p. 95, 110-111. Original: As for yin and yang, they are the Way of heaven and earth, the fundamental principles [governing] the myriad beings, father and mother to all changes and transformations, the basis and beginning of generating life and killing, the palace of spirit brilliance.[...] As for heaven and earth, they are the above and the below of the myriad beings. [...]As for yin and yang, they are the beginning of the myriad beings.

²⁸⁹ SÙ WÈN 素問, cap. 1. In: Ibid, p. 30. Original: The people of high antiquity, those who knew the Way, they modeled [their behavior] on yin and yang.

²⁹⁰ SÙ WÈN 素問, cap 25. In: Ibid, p. 425. Original: The physical appearance of human life, it does not leave yin and yang.

explicação mais pontual²⁹¹. Algumas listas de correspondências podem ser observadas nos capítulos 5, 6, 7 e 9 do SÙ WÈN 素問:

O acúmulo de YÁNG 陽, isso é o Céu TIĀN 天, o acúmulo de YĪN 陰, isso é a Terra DÌ 地.

YĪN 陰 é tranquilidade, YÁNG 陽 é agitação.

YÁNG 陽 dá a vida, YĪN 陰 estimula o crescimento.

YÁNG 陽 mata, YĪN 陰 armazena.

YÁNG 陽 transforma o QÌ 氣, YĪN 陰 completa a aparência física²⁹².

Água é YĪN 陰, fogo é YÁNG 陽.

YÁNG 陽 é QÌ 氣, YĪN 陰 é o sabor²⁹³.

O Céu TIĀN 天 é YÁNG 陽, a Terra DÌ 地 é YĪN 陰.

O sol é YÁNG 陽, a lua é YĪN 陰²⁹⁴.

Aquilo que sai é YĪN 陰, aquilo que chega é YÁNG 陽.

Aquilo que é quieto é YĪN 陰, aquilo que se move é YÁNG 陽.

Aquilo que é retardado é YĪN 陰, aquilo que é acelerado é YÁNG 陽²⁹⁵.

Seria inútil pretender categorizar todos os fenômenos em YĪN YÁNG 陰陽 já que, como processos dinâmicos constantes, a lista seria infinita. Como podemos observar no capítulo 6 do SÙ WÈN 素問:

²⁹¹ UNSCHULD, Paul. **Huang Di Nei Jing Su Wen**: nature..., p. 86.

²⁹² SÙ WÈN 素問, cap. 5. In: UNSCHULD, Paul (trad). **Huang Di Nei Jing Su Wen**: an annotated..., p. 96. Original: The accumulation of yang, that is heaven; the accumulation of yin, that is the earth. Yin is tranquillity, yang is agitation. Yang gives life, yin stimulates growth. Yang kills, yin stores. Yang transforms qi, yin completes physical appearance.

²⁹³ Ibid, p. 98. Original: Water is yin; fire is yang. Yang is qi; yin is flavor.

²⁹⁴ SÙ WÈN 素問, cap. 6. In: Ibid, p. 127. Original: Heaven is yang, the earth is yin; the sun is yang, the moon is yin.

²⁹⁵ SÙ WÈN 素問, cap. 7. In: Ibid, p. 140. Original: That which leaves is yin; that which arrives is yang. That which is quiet is yin; that which moves is yang.

Sobre o YĪN YÁNG 陰陽 correspondentes no ser humano, conte suas associações e você pode chegar a dez;
expanda essas associações ainda mais e você pode chegar a cem;
conte essas associações e você pode chegar a mil;
expanda elas ainda mais e você pode chegar a Dez Mil;
as associações excedendo Dez Mil são incontáveis, e ainda assim seu princípio essencial é um²⁹⁶.

Embora se possam classificar infinitamente as Dez Mil associações (a forma chinesa de se referir a “todas as associações”) em YĪN YÁNG 陰陽, o princípio e base de todas elas são o mesmo.

A medicina chinesa, uma medicina de correspondências sistemáticas, transferiu a teoria YĪN YÁNG 陰陽 de seu contexto filosófico geral para a compreensão de saúde e doença²⁹⁷. Para isso, foi necessário classificar todo o organismo humano em YĪN YÁNG 陰陽, como podemos ver no capítulo 4 do SÙ WÈN 素問:

Agora, falando de YĪN YÁNG 陰陽 no ser humano,
então o exterior é YÁNG 陽, o interior é YĪN 陰.
Falando de YĪN YÁNG 陰陽 do corpo humano,
então as costas são YÁNG 陽, o abdômen é YĪN 陰.
Falando de YĪN YÁNG 陰陽 entre os Depósitos e Palácios ZÀNG Fŭ 臟腑,
então os Depósitos ZÀNG 臟 são YĪN 陰, os Palácios Fŭ 腑 são YÁNG 陽.
Fígado GĀN 肝, Coração XĪN 心, Baço PÌ 脾, Pulmão FÈI 肺 e Rim SHÈN 腎 são os Cinco Depósitos ZÀNG 臟 de natureza YĪN 陰.

²⁹⁶ SÙ WÈN 素問, cap. 6. In: *Ibid*, p. 127. Original: As for the yin and yang [correspondences in man], count their [associations] and [you] can [reach] ten; expand these [associations] further and [you] can [reach] one hundred. Count these [associations] and [you] can [reach] one thousand; expand them further and [you] can [reach] ten thousand. The [associations] exceeding ten thousand are countless, and still their essential [principle] is one.

²⁹⁷ UNSCHULD, Paul. **Huang Di Nei Jing Su Wen**: nature..., p. 88.

Vesícula DǎN 胆, Estômago WÈI 胃, Intestino Grosso DÀ CHÁNG 大腸, Intestino Delgado XIǎO CHÁNG 小腸, Bexiga PÁNG GUǎNG 膀胱 e Triplo Aquecedor SĀN JIǎO 三焦 são os Seis Palácios Fŭ 腑 de natureza YÁNG 陽²⁹⁸.

Como foi indicado nos exemplos anteriores, a teoria YĪN YÁNG 陰陽 não se reduz a uma simples categorização dualista de pares de opostos, pois obviamente seria um paradigma insuficiente para explicar mudanças graduais que passam através de estágios intermediários, como as estações do ano. O inverno e o verão são considerados, sem dúvida, YĪN 陰 e YÁNG 陽 respectivamente, enquanto a primavera e o outono possuem características tanto YĪN 陰 quanto YÁNG 陽, e isso também vale para os períodos do dia, como é explicado no capítulo 4 do SŪ WÈN 素問:

Em YĪN 陰 é YĪN 陰, em YÁNG 陽 é YÁNG 陽
Do amanhecer até o meio-dia, é o YÁNG 陽 do Céu TIĀN 天;
Esse é o YÁNG 陽 no YÁNG 陽.
Do meio-dia até o crepúsculo, é o YÁNG 陽 do Céu TIĀN 天;
Esse é o YĪN 陰 no YÁNG 陽.
Do começo da noite até o cantar dos galos, esse é o YĪN 陰 do Céu TIĀN 天;
Esse é o YĪN 陰 no YĪN 陰.
Do cantar dos galos até o amanhecer, esse é o YĪN 陰 do Céu TIĀN 天;
Esse é o YÁNG 陽 no YĪN 陰.

²⁹⁸ SŪ WÈN 素問, cap. 4. In: UNSCHULD, Paul (trad). **Huang Di Nei Jing Su Wen**: an annotated..., p. 89. Original: Speaking of the yin and yang of man, then the outside is yang, the inside is yin. Speaking of the yin and yang of the human body, then the back is yang, the abdomen is yin. Speaking of the yin and yang among the depots and palaces of the human body, then the depots are yin and the palaces are yang. The liver, the heart, the spleen, the lung, and the kidneys, all these five depots are yin. The gallbladder, the stomach, the large intestine, the small intestine, the urinary bladder, and the triple burner, all these six palaces are yang.

O fato é que o homem também corresponde a isso²⁹⁹.

A ideia de que o mapeamento do corpo requer uma maior diferenciação é, como veremos adiante, um ponto chave para compreender os dois aspectos do Coração XĪN 心, o qual, relacionado aos demais órgãos, é um Depósito ZÀNG 臟 considerado essencialmente YÁNG 陽.

Embora todos os Depósitos ZÀNG 臟 em relação aos Palácios Fŭ 腑 sejam considerados YĪN 陰, podemos também classificar os Cinco Depósitos ZÀNG 臟 uns em relação aos outros:

As costas sendo YÁNG 陽, o YÁNG 陽 no YÁNG 陽 é o Coração XĪN 心.

As costas sendo YÁNG 陽, o YĪN 陰 no YÁNG 陽 é o Pulmão FÈI 肺.

O abdômen sendo YĪN 陰, o YĪN 陰 no YĪN 陰 é o Rim SHÈN 腎.

O abdômen sendo YĪN 陰, o YÁNG 陽 no YĪN 陰 é o Fígado GĀN 肝.

O abdômen sendo YĪN 陰, o extremo YĪN 陰 no YĪN 陰 é o Baço PÌ 脾³⁰⁰.

Por exemplo, embora tanto o Coração XĪN 心 quanto o Pulmão FÈI 肺 sejam Depósitos ZÀNG 臟, o Coração XĪN 心 é um Depósito ZÀNG 臟 YÁNG 陽, enquanto o Pulmão FÈI 肺 é um Depósito ZÀNG 臟 YĪN 陰. Dado que nos antigos textos médicos chineses o Pulmão FÈI 肺 é localizado acima do Coração XĪN 心, as razões para classificar o primeiro como YĪN 陰 e o segundo como YÁNG 陽 não são óbvias se

²⁹⁹ Idem. Original: In yin is yin; in yang is yang. From dawn to noon, this is the yang of heaven; it is the yang in the yang. From noon to dusk, this is the yang of heaven; it is the yin in the yang. From early evening to the crowing of the cocks, this is the yin of heaven; it is the yin in the yin. From the crowing of the cocks to dawn, this is the yin of heaven; it is the yang in the yin. The fact is, man, too, corresponds to this.

³⁰⁰ SŪ WÈN 素問, cap. 4. In: Ibid, p. 90. Original: The back being yang, the yang in the yang is the heart. The back being yang, the yin in the yang is the lung. The abdomen being yin, the yin in the yin are the kidneys. The abdomen being yin, the yang in the yin is the liver. The abdomen being yin, the extreme yin in the yin is the spleen.

tomarmos a morfologia como critério³⁰¹. Contudo, de acordo com a teoria dos Cinco Movimentos WŪ XÍNG 五行, o Coração XĪN 心 está relacionado ao fogo e ao verão, que é, naturalmente, uma estação YÁNG 陽 no YÁNG 陽. Já o Pulmão FÈI 肺 está relacionado ao metal e ao outono, que é uma estação YĪN 陰 no YÁNG 陽. De qualquer forma, tanto o Coração XĪN 心 quanto o Pulmão FÈI 肺 estão localizados na parte superior do diafragma, e por isso, ambos são considerados YÁNG 陽³⁰².

Outro exemplo, ainda relacionado a esse acima, é do Sangue XUÉ 血 e do QÌ 氣. O Sangue XUÉ 血 apesar de sua cor vermelha e de estar intimamente ligado ao Coração XĪN 心, por ser um líquido grosso e espesso e, quando livre, tender a descer e se acumular, é categorizado como YĪN 陰. Já o QÌ 氣, que está intimamente ligado ao Pulmão FÈI 肺, é leve, mais invisível e, quando livre, tende a subir e se dispersar, sendo assim considerado YÁNG 陽³⁰³.

Assim, comparando todas as categorizações e subcategorizações YĪN YÁNG 陰陽, nós encontramos o paradigma básico de um sistema de correspondências: qualquer fenômeno que em uma relação pode ter características e qualidades específicas pode, não obstante, em outra relação, a ele ser atribuídas outras características e qualidades³⁰⁴. Embora para nós, ocidentais, herdeiros do pensamento cartesiano e ocidental-europeu em geral, esse paradigma possa parecer absurdo e contraditório (a contradição sendo considerada, assim, como algo negativo e falso), para o pensamento chinês elas não eram relevantes ao ponto de serem tomadas como um problema e, por isso, de forma alguma prejudicavam a forma como os antigos filósofos chineses as utilizavam para compreender a natureza em geral e o ser humano em particular³⁰⁵.

³⁰¹ Cf. Anexo 1 “Morfologia humana segundo a medicina chinesa”, p. 121.

³⁰² UNSCHULD, Paul. **Huang Di Nei Jing Su Wen**: nature..., p. 90; LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. **Yin**..., pt. 2, p. 14.

³⁰³ UNSCHULD, Paul. **Huang Di Nei Jing Su Wen**: nature..., p. 90.

³⁰⁴ Ibid, p. 95.

³⁰⁵ Ibid, p. 96.

4.3 YĪN YÁNG 陰陽 E O DUPLO ASPECTO DO CORAÇÃO XĪN 心

Antes de continuar, retornemos à explicação de Elizabeth Rochat de La Vallée e Claude Larre sobre a etimologia do caractere para Coração XĪN 心:

[O Coração XĪN 心] figura o coração do homem: em cima o pericárdio aberto; no meio, a víscera;

embaixo, uma indicação da aorta . Aberto em cima, o [Coração XĪN 心] é continuamente penetrado pelos influxos descendentes; ele comunica com o Céu [TIĀN 天] através dos Espíritos [SHEN 神].

No centro, ele é apenas um “vazio”, único “lugar” possível para os Espíritos [SHEN 神]. Soberano do ser, pivô da vida, ele garante a unidade e a existência de uma pessoa.

Comunicações se estabelecem através da parte inferior, em direção a outras instâncias orgânicas; assim o [Coração XĪN 心] irradia sua influência e transmite suas ordens³⁰⁶.

Por meio desta bela análise do caractere para Coração XĪN 心, observamos novamente o seu duplo aspecto: sua parte superior, mais celeste, se comunica com o Céu TIĀN 天 por meio dos Espíritos SHÉN 神, sendo, assim, naturalmente mais YÁNG 陽; sua parte inferior, mais terrestre, se comunica com os afazeres “mundanos” da Terra DÌ 地 por meio dos Depósitos e Palácios ZÀNG Fŭ 臟腑, governando e emitindo ordens às demais instâncias orgânicas e sendo, assim, naturalmente mais YĪN 陰; no centro, ele é o Vazio XŪ 虛, a união dos opostos YĪN YÁNG 陰陽 que compõe sua verdadeira natureza, sua realidade última, tanto como morada dos Espíritos SHÉN 神, livre e vazio, como o mestre de todos os Depósitos e Palácios ZÀNG Fŭ 臟腑 e suas funções.

³⁰⁶ LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. **Os movimentos...**, p. 251. LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. **The Heart...**, pt. 4, p. 6.

O Coração XĪN 心 é ao mesmo tempo tanto aquele que tudo controla como aquele que nada controla. Embora em relação com os demais Depósitos ZÀNG 臟 ele seja considerado um órgão essencialmente YÁNG 陽, por sua natureza ser o Vazio XŪ 虛 (assim como todos os demais fenômenos), ele é capaz de ser subcategorizado e, neste caso, assumir novamente a dualidade YĪN YÁNG 陰陽. E é por meio dessa composição harmoniosa que os Espíritos Vitais JĪNG SHÉN 精神³⁰⁷ constituem o que o indivíduo é, já que embora os Espíritos SHÉN 神 venham do Céu TIĀN 天, ou seja, não sejam criados por ele como indivíduo, ele é responsável pelos Espíritos SHÉN 神 quando dentro dele, e estes só conseguem habitar o Coração XĪN 心 (o Mestre de todo o corpo) em que YĪN YÁNG 陰陽 estão em completo balanço³⁰⁸.

Apesar disso, no Coração XĪN 心 do ser humano não há nenhum tipo de hierarquia, pois “não há como haver YĪN 陰 sem YÁNG 陽 ou YÁNG 陽 sem YĪN 陰. Eles são sempre a dupla faceta de todo ser vivo e de todo fenômeno. E eles são férteis, sustentando a vida apenas por meio de sua profunda aliança harmoniosa³⁰⁹”. O YÁNG 陽 dá ao QÌ 氣 – que forma, produz e mantém todas as coisas – a habilidade de se transformar, se desenvolver, provendo todas as atividades vitais, enquanto o YĪN 陰 dá a substância capaz de realizar a forma³¹⁰. Como é dito no capítulo 5 do SŪ WÈN 素問 “YÁNG 陽 transforma o QÌ 氣, YĪN 陰 completa a aparência física³¹¹”.

³⁰⁷ Espíritos Vitais JĪNG SHÉN 精神 compreendem a noção das Essências JĪNG 精 em constante relação com os Espíritos SHÉN 神, englobando a totalidade do ser.

³⁰⁸ LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. **Yin...**, pt. 2, p. 17.

³⁰⁹ Ibid, pt. 1, p. 1-2. Original: There is no way to have yin without yang or yang without yin. They are always a double facet of every living being and every phenomenon. And they are fertile, sustaining life only by their deep harmonious alliance.

³¹⁰ Ibid, pt. 1, p. 27; Ibid, pt. 2, p. 19.

³¹¹ SŪ WÈN 素問, cap. 5. In: UNSCHULD, Paul (trad). **Huang Di Nei Jing Su Wen: an annotated...**, p. 96. Original: Yang transforms qi, yin completes physical appearance.

O Coração XĪN 心 como morada Espíritos SHÉN 神, em relação à sua função de governante dos demais Depósitos e Palácios ZÀNG FŪ 臟腑, é naturalmente YÁNG 陽, contudo eles só conseguem penetrar, se acomodar e irradiar seu brilho tendo uma base no YĪN 陰, ou seja, no Coração XĪN 心 como um dos Depósitos ZÀNG 臟. Da mesma forma, os Depósitos e Palácios ZÀNG FŪ 臟腑, que constituem nosso corpo, em relação aos Espíritos SHÉN 神 são naturalmente YĪN 陰, mas só conseguem se movimentar, funcionar e se expressar por meio do Brilho dos Espíritos SHÉN MÍNG 神明, ou seja, por meio do dinamismo de YÁNG 陽. Esta é, assim, a única forma do ser humano existir.

Com YĪN YÁNG 陰陽, há o potencial para todo tipo de relação, transformação e mutação, na natureza e nos seres³¹² - que nada mais são do que parte integrante e inseparável daquela. Não existe puro YÁNG 陽 ou puro YĪN 陰, já que dentro de YÁNG 陽 há sempre a potencialidade para YĪN 陰, e dentro de YĪN 陰 há sempre a potencialidade para YÁNG 陽³¹³, representando o princípio invariável da natureza. Deve-se lembrar, contudo, que qualquer classificação YĪN YÁNG 陰陽 serve apenas como uma forma de o indivíduo compreender e organizar, para si, a realidade, já que esta, por si, é indivisível, inefável, insondável, DÀO 道.

³¹² LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. **Yin...**, pt. 1, p.21-22.

³¹³ Cf. Anexo 2 “TÀI JÍ 太極 (YĪN YÁNG 陰陽 unidos)”, p. 122.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não se pode pensar nenhuma das cinco dimensões de qualquer racionalidade médica, especialmente da medicina chinesa e da biomedicina moderna, como sendo absolutas e universais, pois cada sociedade, cada contexto, possui uma cosmologia particular e específica que, para ser compreendida, é necessário o uso de seus próprios termos e conceitos. Roger Chartier, tratando da História das Ideias e da influência de Foucault para essa corrente historiográfica, diz:

Depois de Foucault, torna-se claro, com efeito, que não se podem considerar esses “objectos intelectuais” como “objetos naturais” em que apenas mudariam as modalidades históricas de existência. A loucura, a medicina ou o Estado não são categorias pensáveis em termos universais e cujo conteúdo seria particularizado por cada época. Por detrás da permanência enganadora de um vocabulário que é o nosso, é necessário reconhecer, não objectos, mas objectivações que constroem de cada vez uma forma original³¹⁴.

Acredito que a linguagem, como expressão da visão de mundo de um povo, é de extrema importância. Não estou, com isso, negando a possibilidade de estudar ou praticar a medicina chinesa sem ter fluência em chinês, mas para não cair na falácia do anacronismo e da homogeneização das culturas – e, especialmente da arrogância científica ocidental –, acredito ser indispensável ao se estudar medicina chinesa ou qualquer outra racionalidade que não a biomédica, buscar compreendê-la dentro de seu próprio contexto. Por exemplo, embora quando os médicos chineses tratem do Coração XĪN 心 eles, de certa forma, se refiram ao mesmo órgão que tradicionalmente conhecemos por meio da biomedicina, ao longo deste trabalho percebemos suas diferentes funções, relações e atributos, e é difícil saber até que ponto a simples tradução por “coração” solucionaria esse problema ou o aprofundaria ainda mais, pois se busca compreender uma cosmologia integradora por meio de outra fragmentada, mecânica e biologicista.

Acredito que a cosmologia cartesiana e newtoniana dos séculos XVI e XVII seja importante para vários aspectos da ciência ocidental, mas ela não pode ser tomada como a única verdadeira, especialmente

³¹⁴ CHARTIER, Roger. Op. cit. p. 65.

quando tratamos da saúde das pessoas. Descartes (1596-1650) tinha como pressuposto que, para compreender o indivíduo, era necessário dividi-lo. As primeiras divisões foram a de corpo e espírito, ser humano e natureza, chegando a tal ponto que o corpo humano passou a ser considerado como um relógio, uma máquina, negligenciando aspectos psicológicos, sociais e ambientais relacionados à doença³¹⁵. Outro filósofo importante para reforçar esta visão foi Francis Bacon (1561-1626) para quem o saber “seria apenas um meio mais rigoroso para conquistar o poder sobre a natureza e dominá-la³¹⁶”, criando o termo “natureza atormentada” para ilustrar o seu processo irreversível de desvelamento por meio das experiências de laboratório, e com isso criando a falácia, tão generalizada atualmente, de que a expectativa de vida das pessoas se deve exclusivamente ao “progresso científico”³¹⁷.

Já a cosmologia da medicina chinesa, como vimos, se caracteriza por ser globalizante, ordenada e integrada, postulando ressonâncias entre categorias afins e compreendendo formulações que extrapolam os limites materialistas, biológicos e mecânicos³¹⁸. O ser humano não apenas está em relação com a natureza, ele faz parte da natureza “o Céu TIĀN 天 em mim é Virtude DÉ 德³¹⁹”, e quem garante essa conexão são os Espíritos SHEN 神. Desta forma, a medicina chinesa não consegue conceber uma divisão absoluta entre corpo e mente, já que não apenas as emoções influenciam os Depósitos e Palácios ZĀNG FŪ 臟腑, como estes também influenciam as emoções: é uma mútua ressonância.

Quem não está acostumado com o chinês antigo pode achar a linguagem do NÈI JĪNG 內經 um tanto poética, em algumas partes até mais poética do que médica, o que em grande parte se deve à linguagem biomédica agressiva, extraídas da indústria bélica, em relação às doenças e às terapias que estamos já acostumados, como dizer que “um tumor maligno ‘invade’ o corpo, a terapia de radiação ‘bombardeira’ os tecidos para ‘matar’ as células cancerígenas, sendo a quimioterapia

³¹⁵ CAPRA, Fritjof. **O ponto...**, p. 119.

³¹⁶ Disponível em <http://www.fiponline.com.br/eventos/vinheta/textos/a%20natureza%20esclarecida.pdf>. Acesso em 19 jul. 2013.

³¹⁷ CAPRA, Fritjof. **O ponto...**, p. 127, 129, 130, 141.

³¹⁸ BARSTED, Dennis W. V. L. Op. cit. p. 42.

³¹⁹ LÍNG SHŪ 靈樞, cap. 8. Para o texto na íntegra cf. Apêndice 2, p. 113.

frequentemente comparada a uma guerra química³²⁰”, além de vírus que “atacam” o corpo, antibióticos que “matam” bactérias, dentre outros exemplos.

Por isso, a princípio pode parecer “exótico” um estudo sobre uma racionalidade médica tão diferente da nossa não apenas em espaço (China), como também em tempo (mais de dois mil anos atrás), mas talvez o mais surpreendente seja por que, embora no Brasil a acupuntura (apenas uma das terapêuticas da medicina chinesa) seja uma das práticas terapêuticas mais procuradas atualmente, seja no Serviço Único de Saúde (SUS)³²¹, seja em consultórios particulares, nós talvez nunca tenhamos ouvido falar sobre a racionalidade na qual ela tem se baseado por mais de três mil anos? Não cabe, aqui, uma discussão mais profunda sobre o assunto, mas acredito que por nos causar tamanha surpresa e espanto que esses tipos de reflexões, exemplificadas pela ideia de Coração XĪN 心 em um dos livros teóricos mais importantes e antigos da medicina chinesa, pode nos ajudar a rever os paradigmas ocidentais relacionados à saúde e doença, corpo e espírito, ser humano e natureza.

Outro ponto é que, ainda hoje, na Medicina Tradicional Chinesa, depois de mais de dois mil anos, o Coração XĪN 心 ainda conserva seu duplo aspecto de mestre dos demais Depósitos e Palácios ZÀNG FŪ 臟腑 e de sede dos Espíritos SHÉN 神, embora hoje essa medicina pareça estar se aproximando cada vez mais da linguagem científica-ocidental moderna, considerando vários conceitos da medicina chinesa antiga como místicos, supersticiosos e metafísicos³²². Essa é uma questão importante levantada por Edward W. Said, quando ilustra a “formidável

³²⁰ CAPRA, Fritjof. **O ponto...**, p. 139.

³²¹ Segundo o jornal “Estadão”, nos últimos cinco anos os procedimentos de acupuntura cresceram 429%, em 2007 foram realizadas 97.274 sessões, enquanto até a metade de 2012 o número cresceu para 514.659 sessões. BASSETTE, Fernanda. Busca por acupuntura no SUS cresce 429% em 5 anos. **Estadão**, São Paulo, 24. dez. 2012. Disponível em <<http://www.estadao.com.br/noticias/geral.busca-por-acupuntura-no-sus-cresce-429-em-5-anos,977318,0.htm>>. Acesso em 25 ag. 2013. Já segundo o Ministério da Saúde, em 2010 foram realizadas 362.000 sessões de acupuntura por todo o país, enquanto até o final de 2012 o número quase triplicou, para mais de 850.000 sessões. MINISTÉRIO DA SAÚDE. **Blog da saúde**. Brasília, 10 maio 2013. Disponível em <<http://www.blog.saude.gov.br/atendimento-de-acupuntura-pelo-sus-tem-crescimento-de-272/>>. Acesso em 25 ag. 2013.

³²² BARSTED, Dennis W. V. L. Op. cit. p. 41.

estrutura de dominação cultural e, especificamente para povos outrora dominados, os perigos e tentações de se empregar essa estrutura [de inferioridade] sobre si mesmo e sobre os outros³²³. Vale lembrar que a China, durante o século XIX até início do XX, foi destruída e humilhada pelas potências europeias e pelo Japão, só conseguindo novamente se reerguer depois da metade do século XX.

Contudo, da mesma forma como em inúmeras dimensões a medicina chinesa antiga e a biomedicina moderna se distanciam completamente, talvez o distanciamento entre “Oriente” e “Ocidente” não tenha sido sempre assim tão grande, como podemos notar em relação à medicina hipocrática grega. Não cabe aqui citá-las todas ou analisá-las exaustivamente, mas considero importante ressaltar certos pontos para que possamos perceber como, mesmo no Ocidente, a noção mecânica e biologicista do corpo humano, da saúde e da doença, são extremamente recentes.

Assim como a autoria de grande parte dos clássicos de medicina chinesa, como o NÈI JĪNG 內經 e o SHÉN NÓNG BĒN CǎO JĪNG 神農本草經³²⁴, é creditada a figuras simbólicas importantes para os chineses, na Grécia a autoria do Corpus Hipocraticus foi atribuída ao grego Hipócrates, em torno dos séculos V e IV AEC. Ambas as medicinas surgiram pretendendo romper com as antigas práticas mágico-religiosas de cura e, assim, buscando explicações “naturais” para a saúde e doença³²⁵: o próprio indivíduo era responsável por seu corpo e as desarmonias ocorridas neste. Enquanto para a medicina chinesa a saúde significava YĪN YÁNG 陰陽 e os Cinco Movimentos Wŭ XÍNG 五行 em um balanço harmonioso, a medicina hipocrática compreendia a saúde do indivíduo a partir do equilíbrio de quatro humores: sangue, bile amarela, fleuma e bile negra. Ambas eram medicinas de natureza sistemática: as diferentes temperaturas, climas,

³²³ SAID, Edward W. **Orientalismo...**, p. 36.

³²⁴ Com autoria atribuída ao imperador mítico SHÉN NÓNG 神農, o SHÉN NÓNG BĒN CǎO JĪNG 神農本草經 é considerada a primeira farmacopeia chinesa que temos notícia, provavelmente escrita em torno dos séculos III e IV AEC, período semelhante ao NÈI JĪNG 內經. Ao total, fora descritos o uso de 365 fármacos, entre plantas, animais e minerais. UNSCHULD, Paul. **Medicine in China: history of pharmaceuticals**. Berkley, Los Angeles: University of California, 1986.

³²⁵ PORTER, Roy. Op. cit. p. 41.

cores, estações, emoções, enfim, todos os aspectos na natureza tinham correspondências com o ser humano, compreendendo o micro e o macrocosmos em uma constante relação³²⁶. Por fim, e não menos importante, tanto a medicina chinesa antiga quanto a medicina hipocrática davam muita atenção aos aspectos mentais e emocionais do indivíduo, já que qualquer emoção ou temperamento em excesso era considerado prejudicial ao corpo físico: mente e corpo não eram entidades separadas³²⁷. Muitos outros aspectos poderiam ser citados, mas fugiria do foco deste trabalho.

Finalizo este trabalho parafraseando Edward W. Said com uma citação de LÁO ZI 老子, pois se, no século XXI, vivendo num mundo globalizado e multicultural, continuarmos com nossas posições arrogantes, preconceituosas e inflexíveis com relação ao Outro, isso apenas irá agravar ainda mais as crises pelas quais estamos passando, crises que são não apenas econômicas, mas também políticas, sociais e culturais.

O homem, ao nascer, é tenro e brando;
Ao morrer, é rígido e duro.
A erva, a madeira e os Dez Mil Seres, ao brotarem,
São como a suave penugem do ventre do pássaro;
Ao morrerem, são secos e murchos.
Por isso, os rígidos e duros são companheiros da morte,
Os tenros e brandos são companheiros da vida³²⁸.

³²⁶ Ibid, 42-43.

³²⁷ Ibid, 43.

³²⁸ LÁO ZI 老子, cap. 76, p. 347.

APÊNDICE 1

HUÁNG DÌ NÈI JĪNG SÙ WÈN 黃帝內經素問 Capítulo 8: Discurso sobre os Cânones Secretos da Câmara da Orquídea Divina LÍNG LÁN MÌ DIǎN LÙN 靈蘭秘典論³²⁹.

黃帝問曰：願聞十二臟之相使，貴賤何如？

岐伯對曰：悉乎哉問也。請遂言之！

心者，君主之官也，神明出焉。

肺者，相傳之官，治節出焉。

肝者，將軍之官，謀慮出焉。

膽者中正之官，決斷出焉。

膻中者，臣使之官，喜樂出焉。

脾胃者，食廩之官，五味出焉。

大腸者，傳道之官，變化出焉。

小腸者，受盛之官，化物出焉。

腎者，作強之官，伎巧出焉。

三焦者，決瀆之官，水道出焉。

膀胱者，州都之官，津液藏焉，氣化則能出矣。

凡此十二官者，不得相失也。故主明則下安，以此養生則壽，沒世不殆，以為天下則大昌。主不明則十二官危，使道閉塞而不通，形乃大傷，以此養生則殃，以為天下者，其宗大危，戒之戒之。

至道在微，變化無窮，孰知其原。

窘乎哉，消者瞿瞿，孰知其要。閔閔之當，孰者為良。

恍惚之數，生於毫釐，毫釐之數，起於度量，千之萬之，可以益大，推之大之，其形乃制。

黃帝曰：善哉，余聞精光之道，大聖之業，而宣明大道，非齊戒擇吉日不敢受也。黃帝乃擇吉日良兆，而藏靈蘭之室，以傳保焉。

³²⁹ Versão em chinês disponível em
<<http://www.chinapage.com/big5/science/hw2.htm>>. Acesso em 05 março 2013.

HUÁNG DÌ 黃帝 perguntou:

“Eu gostaria de ouvir o seguinte:

Qual é a relação entre os doze Depósitos e Palácios ZÀNG FŪ 臟腑 e qual sua hierarquia?”

QÍ BÓ 岐伯 respondeu:

“Esta é uma questão tão abrangente!

Deixe-me falar sobre eles um por um.

O Coração XĪN 心 é o oficial funcionando como o mestre e soberano, o Brilho dos Espíritos SHÉN MÌNG 神明 se originam nele.

O Pulmão FÈI 肺 é o oficial funcionando como chanceler e conselheiro, ordem e moderação se originam nele.

O Fígado GĀN 肝 é o oficial funcionando como general, planejamento e ponderação se originam nele.

A Vesícula Biliar DĀN 胆 é o oficial funcionando como purificador e retificador, decisões e julgamentos se originam nele.

O DĀN ZHŌNG 膻中 é o oficial funcionando como ministro e enviado, regozijo e felicidade se originam nele.

O Baço PÌ 脾 e o Estômago WÈI 胃 são os oficiais responsáveis por armazenar os cereais, os cinco sabores se originam neles.

O Intestino Grosso DÀ CHÁNG 大腸 funciona como transmissor ao longo do caminho, mudanças e transformações se originam nele.

O Intestino Delgado XIǎO CHÁNG 小腸 é o oficial funcionando como recipiente do que é perfeito, a transformação das coisas se originam nele.

O Rim SHÈN 腎 é o oficial funcionando como um operador com força, habilidades e perícia se originam nele.

O Triplo Aquecedor SĀN JIĀO 三焦 é o oficial funcionando como abridor de canais, os caminhos da água se originam nele.

A Bexiga PÁNG GUĀNG 膀胱 é o oficial funcionando como um retificador e purificador regional, os líquidos do corpo são armazenados nele.

Quando o QÌ 氣 é transformado, então a urina pode se originar dele.

Todos esses doze oficiais não devem perder contato entre eles.

Assim, se o soberano é iluminado, todos sob ele estarão em paz.

Nutrir a vida baseado nisso resulta em longevidade.

Não haverá risco de fracasso até o fim de todas as gerações.
Desta forma, governar o mundo resultará em um sucesso óbvio.

Se o soberano não for iluminado, então os doze oficiais estarão em perigo.

Isso faz com que os caminhos se tornem obstruídos e intransitáveis.

A aparência física sofrerá severo prejuízo.

Nutrir a vida baseado nisso resulta em calamidades.

Desta forma, governar o mundo causará enorme perigo ao templo ancestral.

Cuidado, cuidado!

O DÀO 道 perfeito é sutil.

Suas mudanças e transformações são inexauríveis

Quem pode saber sua origem?

Que embaraço: mesmo os exemplares, eles estão desamparados.

Quem deles sabe sua essência?

Na visão do insondável, quem pode elevar-se a isso?

Incontáveis aparecimentos e desaparecimentos, das quais vêm adiante as finas linhas, finas linhas que se multiplicam até você poder pesá-las e medi-las.

Aumentando-as mil vezes, aumentando-as dez mil vezes, pode-se fazê-las cada vez maiores.

Expandindo-as, ampliando-as, isso irá construir sua aparência física, governada por leis.”

HUÁNG DÌ 黃帝:

“O ensinamento da brilhante radiância das essências e a realização dos grandes sábios acaba de ser exposta. Para tratar sobre a declaração e elucidação desse grande ensinamento com o respeito que ele merece, depois de purificação e sacrifícios, um dia auspicioso será escolhido.”

HUÁNG DÌ 黃帝, dessa forma, escolheu um dia auspicioso e bons presságios, e guardou esses ensinamentos na Câmara da Orquídea Divina, para tê-los entesourados e garantida sua transmissão.

APÊNDICE 2

HUÁNG DÌ NÈI JĪNG LÍNG SHŪ 黃帝內經靈樞 Capítulo 8: O Enraizamento nos Espíritos BĒN SHÉN 本神³³⁰.

黃帝問于歧伯曰：凡刺之法，先必本于神。血、脈、營、氣、精神，此五藏之所藏也。至其淫泆離藏則精失、魂魄飛揚、志意恍惚、智慮去身者，何因而然乎？天之罪與？人之過乎？何謂德、氣、生、精、神、魂、魄、心、意、志、思、智、慮？請問其故。

歧伯答曰：天之在我者德也，地之在我者氣也。德流氣薄而生者也。故生之來謂之精；兩精相搏謂之神；隨神往來者謂之魂；並精而出入者謂之魄；所以任物者謂之心；心有所憶謂之意；意之所存謂之志；因志而存變謂之思；因思而遠慕謂之慮；因慮而處物謂之智。

故智者之養生也，必順四時而適寒暑，和喜怒而安居處，節陰陽而調剛柔。如是，則僻邪不至，長生久視。

是故怵惕思慮者則傷神，神傷則恐懼流淫而不止。因悲哀動中者，竭絕而失生。喜樂者，神憚散而不藏。愁憂者，氣閉塞而不行。盛怒者，迷惑而不治。恐懼者，神蕩憚而不收。

心，怵惕思慮則傷神，神傷則恐懼自失。破腠脫肉，毛悴色夭死于冬。

脾愁憂而不解則傷意，意傷則悞亂，四肢不舉，毛悴色夭死於春。

肝悲哀動中則傷魂，魂傷則狂忘不精，不精則不正，當人陰縮而攣筋，兩脅骨不舉，毛悴色夭死於秋。

肺喜樂無極則傷魄，魄傷則狂，狂者意不存人，皮革焦，毛悴色夭死於夏。

腎盛怒而不止則傷志，志傷則喜忘其前言，腰脊不可以俛仰屈伸，毛悴色夭死於季夏。

恐懼而不解則傷精，精傷則骨痠痿厥，精時自下。是故五藏主藏精者也，不可傷，傷則失守而陰虛；陰虛則無氣，無氣則死矣。

³³⁰ Versão em chinês disponível em <<http://ctext.org/huangdi-neijing/ben-shen>>. Acesso em 05 março 2013.

是故用鍼者，察觀病人之態，以知精、神、魂、魄之存亡，得失之意，五者以傷，鍼不可以治之也。

肝藏血，血舍魂，肝氣虛則恐，實則怒。

脾藏營，營舍意，脾氣虛則四肢不用，五藏不安，實則腹脹經澀不利。

心藏脈，脈舍神，心氣虛則悲，實則笑不休。

肺藏氣，氣舍魄，肺氣虛，則鼻塞不利少氣，實則喘喝胸盈仰息。

腎藏精，精舍志，腎氣虛則厥，實則脹。五藏不安。必審五藏之病形，以知其氣之虛實，謹而調之也。

HUÁNG DÌ 黃帝 perguntou a QÍ BÓ 岐伯:

“Todas as leis da acupuntura devem ser enraizadas nos Espíritos SHÉN 神 . Sangue XUÉ 血 e Redes de Animação MÀI 脈 , Reconstrução YÍNG 營 e QÌ 氣, Essências JĪNG 精 e Espíritos SHÉN 神, todos são entesourados nos Cinco Depósitos ZÀNG 臟.

Quando a situação chega ao ponto em que, por consequência de transbordamento e de completa invasão, eles se retiram dos Depósitos ZÀNG 臟, isto causa a perda das Essências JĪNG 精; HÚN 魂 e PÒ 魄 são arrastados numa agitação incontrolável; Vontade ZHÌ 志 e Propósito YÌ 意 tornam-se confusos e desordenados; Sabedoria ZHÌ 智 e Reflexão LÜ 慮 nos abandonam.

Quais as razões disto?

Deve-se incriminar o Céu TIĀN 天 ?

É culpa do ser humano³³¹?

E o que chamamos de Virtude DÉ 德 , QÌ 氣, vida, Essências JĪNG 精, Espíritos SHÉN 神, HÚN 魂, PÒ 魄 , Coração XĪN 心 , Propósito YÌ 意, Vontade ZHÌ 志, Pensamento SĪ 思, Sabedoria ZHÌ 智, Reflexão LÜ 慮?

Poderia pedir-lhe uma explicação?”

QÍ BÓ 岐伯 respondeu:

“O Céu TIĀN 天 em mim é Virtude DÉ 德 .

³³¹ Traduzirei REN 人 por Ser Humano e/ou Indivíduo.

A Terra DÌ 地 em mim é QÌ 氣.

Quando a Virtude DÉ 德 flui e o QÌ 氣 se espalha, há vida.

A vida surge daquilo que é chamado Essências JING 精.

Quando as duas Essências JĪNG 精 se abraçam, isso revela os Espíritos SHÉN 神.

O que segue os Espíritos SHÉN 神 nas suas idas e vindas são os HÚN 魂.

O que se associa as Essências JĪNG 精 nas suas saídas e entradas são os PÒ 魄 .

Aquilo que se encarrega de todos os seres é chamado de Coração XĪN 心 .

Quando o Coração XĪN 心 se aplica, chamamos isso de Propósito YÌ 意.

Quando o Propósito YÌ 意 permanece, chamamos isso de Vontade ZHÌ 志.

Quando a Vontade ZHÌ 志 se mantém e se modifica, chamamos isso de Pensamento SĪ 思.

Quando o Pensamento SĪ 思 se expande poderosamente, chamamos isso de Reflexão LÜ 慮.

Quando a Reflexão LÜ 慮 se dispõe de todos os seres, chamamos isso de Sabedoria ZHÌ 智.

Portanto, a Sabedoria ZHÌ 智 mantém e promove a vida por meio da harmonia com as quatro estações e à adaptação ao frio e ao calor, harmonizando alacridade e cólera e estando tranquilo tanto no repouso como nas ações, regulando YĪN YÁNG 陰陽 e equilibrando o duro e o mole. Desta forma, os perversos não conseguem atingir o Ser Humano, e este terá vida longa e visão duradoura.

Assim, apreensão e ansiedade, pensamentos obsessivos e preocupações prejudicam os Espíritos SHÉN 神. Estes, prejudicados, sob efeito do Medo KǒNG 恐 e o Terror JU 懼, algo escoar, algo transborda sem parar.

Em estado de Tristeza BĒI 悲 e Aflição ĀI 哀, nos comovemos no centro, então algo seca e se interrompe, há exaustão, e a vida se perde.

Excesso de Alacridade XĪ 喜 e Alegria Profunda LÈ 樂 fazem com que os Espíritos SHÉN 神 se assustem e se dispersem, portanto, não há mais entesouramento.

Na Opressão CHÓU 愁 e no Pesar YŌU 憂, o QÌ 氣 se fecha e é bloqueado, portanto, não há mais movimento.

A Cólera NŪ 怒 crescente causa confusão e dúvida, portanto, nada mais está sob controle.

O Medo KǒNG 恐 e o Terror Jù 懼 fazem com que os Espíritos SHÉN 神 se agitem e se assustem, portanto, eles se afastam e tornam-se não-receptivos.

Quando o Coração XĪN 心 é acometido pela apreensão e pela ansiedade, pelos pensamentos obsessivos e pelas preocupações, os Espíritos SHÉN 神 ficam prejudicados. Quando estes estão prejudicados, sob o efeito do medo e do temor, o indivíduo perde a posse de si mesmo, as formas arredondadas se descarnam e ocorre a devastação da carne. Os pelos se tornam quebradiços, e aparecem todos os sinais da morte prematura. Morre-se no inverno.

Quando o Baço PÌ 脾 é acometido pela opressão e pelo pesar sem poder livrar-se deles, o Propósito YÌ 意 fica prejudicado. Quando este está prejudicado, o indivíduo fica perturbado e confuso até a mais completa desordem. Os quatro membros não podem se erguer. Os pelos se tornam quebradiços, e aparecem todos os sinais da morte prematura. Morre-se na primavera.

Quando o Fígado GĀN 肝 é acometido pela dor e pela tristeza, o indivíduo se comove no centro e, assim, os HÚN 魂 ficam prejudicados. Quando estes são prejudicados, o indivíduo perde a razão e se torna esquecido; está sem a Essência JING 精 e, por isso, já não consegue garantir a ordem. O YĪN 陰 se contrai, os músculos se deformam e as costelas não podem mais elevar-se. Os pelos se tornam quebradiços, e aparecem todos os sinais da morte prematura. Morre-se no outono.

Quando o Pulmão FÈI 肺 é acometido por Alacridade Xǐ 喜 e Alegria Profundas LE 樂 sem limites, os PÒ 魄 ficam prejudicados. Quando estes estão prejudicados, perde-se a razão; nesta perda de razão, o Propósito YÌ 意 não preserva o indivíduo, a pele se enrugam como couro aquecido. Os pelos se tornam quebradiços, e aparecem todos os sinais da morte prematura. Morre-se no Verão.

Quando o Rim SHÈN 腎 é acometido por uma Cólera NŪ 怒 sem limites, a Vontade ZHÌ 志 é prejudicada. Quando esta está prejudicada, o indivíduo não consegue se lembrar do que acabou de dizer; a região lombar e a espinha dorsal não podem debruçar-se para a frente, nem

inclinam-se para trás, nem dobrar-se, nem endireitar-se. Os pelos se tornam quebradiços, e aparecem todos os sinais da morte prematura. Morre-se no Verão longo.

Sob o efeito do medo e do temor, dos quais o indivíduo não consegue se livrar, as Essências JĪNG 精 ficam prejudicadas. Quando estas estão prejudicadas, os ossos são tomados por uma dor surda, a impotência vai até o refluxo. Por vezes, as Essências JĪNG 精 descem por si mesmas.

Assim, os Cinco Depósitos ZÀNG 臟, que tem como função o domínio e o entesouramento das Essências JĪNG 精, não devem sofrer dano algum. Se eles sofrerem danos já não mantem sua guarda, e o YĪN 陰 torna-se vazio. O YĪN 陰 tornar-se vazio significa, então, a ausência de QÌ 氣. A ausência de QÌ 氣 é a morte.

Assim, aquele que pretenda usar da acupuntura deve examinar atentamente o aspecto do doente, para perceber a permanência ou ausência das Essências JĪNG 精, dos Espíritos SHÉN 神, dos HÚN 魂, dos PÒ 魄, e sua disposição, favorável ou desfavorável. Se estes Cinco estão prejudicados, então a agulha não pode tratar.

O Fígado GĀN 肝 entesoura o Sangue XUÉ 血, e este é a morada dos HÚN 魂. Quando o QÌ 氣 do Fígado GĀN 肝 está em estado de vazio, há medo; quando está em plenitude, há raiva.

O Baço PÌ 脾 entesoura a Reconstrução YÍNG 營, e esta é a morada do Propósito YÌ 意. Quando o QÌ 氣 do Baço PÌ 脾 está em estado de vazio, os quatro membros não funcionam e os Cinco Depósitos ZÀNG 臟 não estão em paz. Quando está em plenitude, o abdome está inchado, menstruação e urina funcionam mal.

O Coração XĪN 心 entesoura a Rede de Animação MÀI 脈, e está é a morada dos Espíritos SHÉN 神. Quando o QÌ 氣 do Coração XĪN 心 está em estado de vazio, há tristeza; quando está em plenitude, o indivíduo ri sem parar.

O Pulmão FÈI 肺 entesoura o QÌ 氣, e este é a morada dos PÒ 魄. Quando o QÌ 氣 do Pulmão FÈI 肺 está em estado de vazio, o nariz fica obstruído e há dificuldade para respirar, o QÌ 氣 [geral, do corpo inteiro] definha; quando está em estado de plenitude, a respiração torna-se ofegante e rouca, o peito está congestionado, e levanta-se a cabeça para respirar.

O Rim SHÈN 腎 entesoura as Essências JĪNG 精, e estas são a morada da Vontade ZHÌ 志. Quando o QÌ 氣 do Rim SHÈN 腎 está em estado de vazio, há refluxo; quanto está em plenitude, há inchaço e os Cinco Depósitos ZÀNG 臟 não estão em paz.

Quando os Cinco Depósitos ZÀNG 臟 não estão em harmonia, deve-se investigar seus sintomas e patologias a fim de possibilitar a percepção de vazio ou plenitude de seus QÌ 氣. Sejam atentos quando estiverem tratando³³².

³³² Tradução baseada especialmente em **Chinese Text Project**. Disponível em <<http://ctext.org/huangdi-neijing/ben-shen>> . LA VALLE, Elizabeth Rochat; LARRE, Claude. **Os movimentos do Coração. Ling Shu, or The Spiritual Pivot**. Trad. Wu Jing Nuan. Washington DC: Asian Spirituality, Taoist Studies Series, 1992. Nguyen Van Nghi; Tran Viet Dzung; Christine Recours Nguyen. **Huang Di Nei Jing Ling Shu**. V. 1.

APÊNDICE 3 CRONOLOGIA POLÍTICA DA CHINA³³³

DINASTIAS	CHINÊS	INÍCIO	FIM
Três Soberanos e Cinco Imperadores ³³⁴	SĀN HUĀNG WŪ DÌ 三皇五帝	2852 AEC	2070 AEC
Xia	XIÀ 夏	2070 AEC	1600 AEC
Shang	SHĀNG 商	1600 AEC	1029 AEC
Zhou do Oeste	XĪ ZHŌU 西周	1029 AEC	771 AEC
Zhou do Leste	DŌNG ZHŌU 东周	770 AEC	256 AEC
Dividida em:			
Período das Primaveras e Outonos	CHŪNQIŪ 春秋	770 AEC	471 AEC
Período dos Estados Combatentes	ZHÀNGUÓ 戰國	403 AEC	221 AEC
Qin ³³⁵	QÍN 秦	221 AEC	206 AEC
Han do Oeste	XĪ HÀN 西漢	206 AEC	9 AEC
Xin	XĪN 新	9 AEC	23 DEC
Han do Leste	DŌNG HÀN 東漢	25	220
Três Reinos	SĀN GUÓ 三國	220	265
Jin do Oeste ³³⁶	XĪ Jìn 西晉	265	317
Jin do Leste	DŌNG Jìn 东晉	317	420
Dinastias do Sul e do Norte	NÁN BĒI CHÁO 南 北朝	420	589
Sui ³³⁷	SUÍ 隋	589	618
Tang	TÁNG 唐	618	907
Cinco Dinastias e Dez Reinos ³³⁸	WŪ DÀI SHÍ GUÓ 五 代十國	907	960
Song do Norte	BĒI SÒNG 北宋	960	1127

³³³ EBREY, Patricia Buckley. **The Cambridge illustrated history of China**. London: Cambridge, 1997, p. 338; **Wikipedia**. Disponível em <http://en.wikipedia.org/wiki/Dynasties_in_Chinese_history>.

³³⁴ Também conhecido como o período mítico da organização da sociedade chinesa.

³³⁵ Primeira grande unificação dos estados chineses sob a autoridade de um único Imperador.

³³⁶ Reunificação da China em 280.

³³⁷ Reunificação da China entre 581 e 618.

³³⁸ Em 868 é impresso, na China, o mais antigo livro que se tem existência.

Song do Sul	NÁN SÒNG 南宋	1127	1276
Liao	JĪN 金	1115	1234
Jin	LIÁO 遼	916	1125
Xia do Oeste	XĪ XIÀ 西夏	1038	1227
Liao do Oeste	XĪ LIÁO 西辽	1124	1218
Yuan ³³⁹	YUÁN 元	1271	1368
Ming	MÍNG 明	1368	1644
Qing ³⁴⁰	QĪNG 清	1644	1911
República da China	ZHŌNGHUÁ MÍNGUÓ 中華民國	1912	1949
República Popular da China ³⁴¹	ZHŌNGHUÁ RÉNMIN GÒNG HÉ GUÓ 中華人民共和 國	1949	ATUAL

³³⁹ Dominação mongol sobre a China.

³⁴⁰ Dinastia manchú.

³⁴¹ Fundação da China comunista por Máo Zédōng 毛澤東. Reestruturação da medicina chinesa. Revolução cultural em 1966.

ANEXO 1

MORFOLOGIA HUMANA SEGUNDO A MEDICINA CHINESA

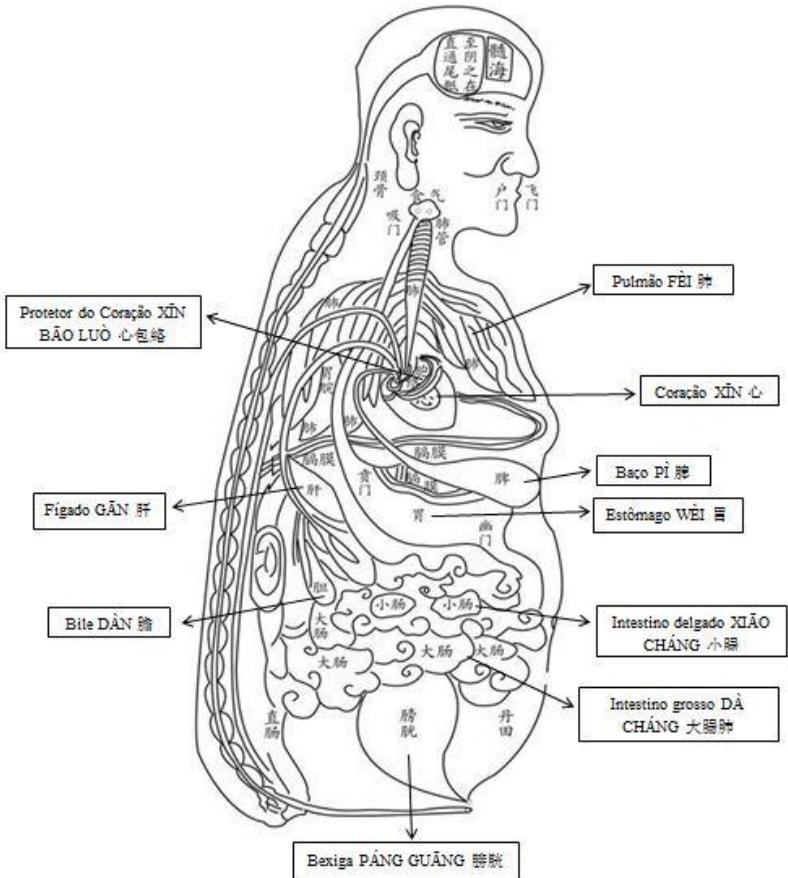


Figura 1: Imagem (sem as caixas de texto) extraída de Liu, Qing Chen (刘清臣). Fonte: 医学集成. 明堂图. 脏腑明堂图. 卷四. Dinastia Qing. Arquivo pessoal.

ANEXO 2

TÀI JÍ 太極 (YĪN YÁNG 陰陽 unidos)

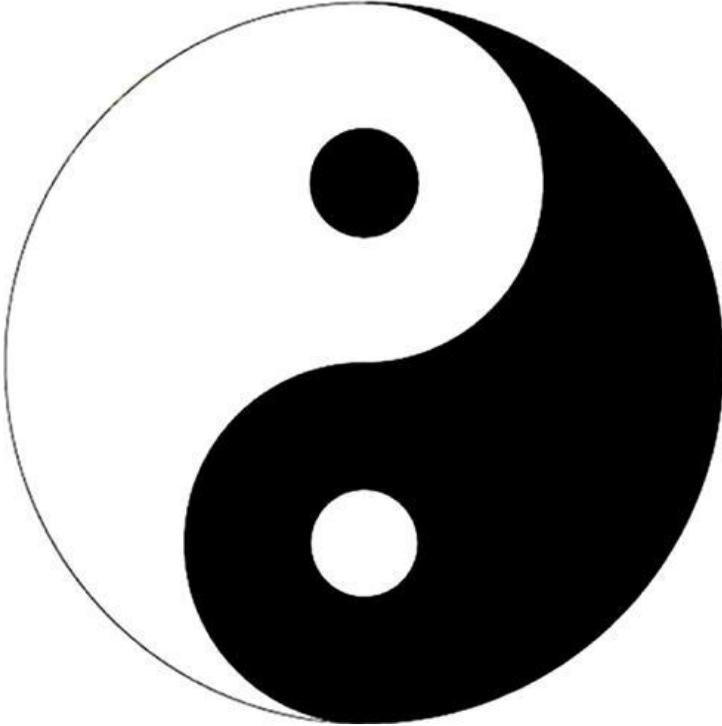


Figura 2: No símbolo do TÀI JÍ 太極, YĪN 陰 é representado pela cor preta, enquanto YÁNG 陽 pela cor branca: um contém o outro, um está constantemente se transformando no outro, criando uma composição harmoniosa.

Fonte:
<http://tupian.baikē.com/a3_65_98_013000003511191284>.27987259463 .jpg.html>. Acesso em 21 jul. 2013.

ANEXO 3

TEORIA DOS CINCO MOVIMENTOS WŪ XÍNG 五行

	Madeira MŪ 木	Fogo HUŌ 火	Terra TŪ 土	METAL JĪN 金	Água SHĪ 水
Cor	Verde-azulado	Vermelho	Amarelo	Branco	Preto
Sabor	Ácido/azedo	Amargo	Doce	Picante	Salgado
ZÀNG 臟	Fígado GĀN 肝	Coração XĪN 心	Baço PÌ 脾	Pulmão FÈI 肺	Rim SHÈN 腎
FŪ 腑	Bile DĀN 膽	Intestino delgado XIǎO CHÁNG 小腸	Estômago WÈI 胃	Intestino grosso DÀ CHÁNG 大腸	Bexiga PÁNG GUĀNG 膀胱
Órgãos dos sentidos	Olhos	Língua	Boca	Nariz	Ouvidos
Emoções	Raiva	Alegria	Preocupação	Tristeza	Medo
Clima	Vento	Calor	Umidade	Secura	Frio
Estação	Primavera	Verão	Verão longo ou Neutro	Outono	Inverno

Tabela 1: Teoria dos Cinco Movimentos WŪ XÍNG 五行. Fonte: LUZ, Daniel. 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.

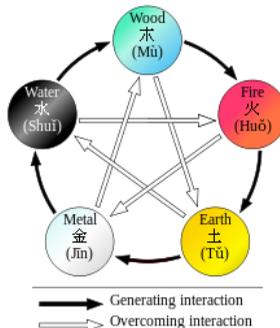


Figura 3: Diagrama dos Cinco Movimentos WŪ XÍNG 五行. Fonte: <http://path-to-wisdom.com/images/-conceptsoflife/220px-Wuxing_en.png>. Acesso em 18 ago. 2013.

ANEXO 5

MERIDIANOS JĪNG MÀI 經脈



Figura 5: Meridiano Tai Yin do Pulmão SHŌU TAI YIN FEI JĪNG 手太陰肺經 por ZHĀNG JIÈBĪN 張介賓 (1624). Fonte: NEEDHAM, Joseph; LU, Gwei-Djen. *Celestial Lancets: a history & rationale of acupuncture & moxa*. London: University of Cambridge, 1980, p. 94.



Figura 6: Meridiano Yang Ming do Intestino Grosso SHŌU YĀNG MING DÀ CHĀNG JĪNG 手陽明大腸經 por ZHĀNG JIÈBĪN 張介賓 (1624). Fonte: NEEDHAM, Joseph; LU, Gwei-Djen. *Op. cit.* p. 95.

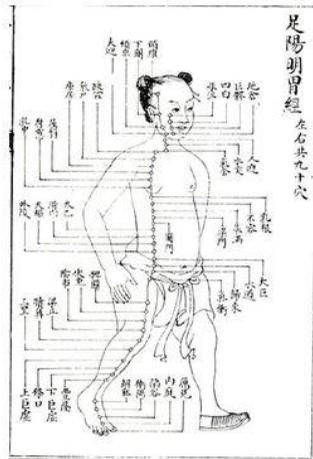


Figura 7: Meridiano Yang Ming do Estômago SHŌU YĀNG MING WÈI JĪNG 手陽明胃經 por ZHĀNG JIÈBĪN 張介賓 (1624). Fonte: NEEDHAM, Joseph; LU, Gwei-Djen. *Op. cit.* p. 97.

FONTES PRIMÁRIAS

EM CHINÊS:

GUǎN Zǐ 管子. Disponível em <<http://ctext.org/guanzi>>. Acesso 12 maio 2013.

HUÁI NÁN Zǐ 淮南子. Disponível em <<http://ctext.org/huainanzi>>. Acesso 17 maio 2013.

HUÁNG DÌ NÈI JĪNG LÍNG SHŪ 黃帝內經靈樞. Disponível em <<http://ctext.org/huangdi-neijing/suwen>>. Acesso 03 maio 2013.

HUÁNG DÌ NÈI JĪNG SÙ WÈN 黃帝內經素問. Disponível em <<http://ctext.org/huangdi-neijing/suwen>>. Acesso 03 maio 2013.

Lǎo Zi 老子. **DÀO DÉ JĪNG** 道德經. Disponível em <<http://ctext.org/dao-de-jing>>. Acesso 15 maio 2013.

Lǐ Jì 禮記. Disponível em <<http://ctext.org/liji>>. Acesso 12 maio 2013.

Lǚ Shì Chūn Qiū 呂氏春秋. Disponível em <<http://ctext.org/lv-shi-chun-qiū>>. Acesso 25 jun. 2013.

Xún Zǐ 荀子. Disponível em <<http://ctext.org/xunzi>>. Acesso 12 maio 2013.

Zhuāng Zi 莊子. Disponível em <<http://ctext.org/zhuangzi>>. Acesso 18 abril 2013.

TRADUÇÕES EM LÍNGUAS OCIDENTAIS:

LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude (trad). **The secret treatise of the spiritual orchid: Nei Jing Su Wen chapter 8.** s/l: Monkey Press, 2003. (Nesta obra, além de comentários sobre o capítulo 8 do SÙ WÈN 素問, os autores também propõe uma tradução deste).

_____. **Os movimentos do coração**: psicologia dos chineses. São Paulo: Cultrix, 2007. (Nesta obra, além de comentários sobre o capítulo 8 do LÍNG SHŪ 靈樞, os autores também propõe uma tradução deste).

NGUYEN, Van Nghi; TRAN, Viet; NGUYEN, Christine (trad). **Huang Di Nei Jing Ling Shu**. Livros I, II e III. North Carolina: Jung Tao Productions, 2002.

UNSCHULD, Paul (trad). **Huang Di Nei Jing Su Wen**: an annotated translation of Huang Di's inner classic – Basic Questions. 2 v. Berkley, Los Angeles: University of California, 2011.

WANG, Bing. **Princípios de Medicina Interna do Imperador Amarelo**. Trad. José Ricardo Amaral de Souza Cruz. São Paulo: Ícone, 2001.

WANG, Bing. **Yellow Emperor's Canon of Internal Medicine**. Trad. Wu Liansheng; Wu Qi. Beijing: China Science & Technolgy Press, 1996.

WU, Jing Nuan (trad). **Ling Shu, or The Spiritual Pivot**. Hawaii: University of Hawaii, 1993.

LAOZI. **Dao De Jing**: o livro do caminho e da virtude. Trad. Wu Jyh Cherng. Rio de Janeiro: Mauad X, 2011.

BIBLIOGRAFIA

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, p. 41-82.

BIRCH, Stephen J.; FELT, Robert L. **Understanding acupuncture**. Edinburgh: Churchill Livingstone, 1999.

BUENO, André da Silva. **A estrutura do pensar chinês**. <<http://orientalismo.blogspot.com.br/2007/07/estrutura-do-pensar-chins-2004.html>>.

_____. **A fracassada sinologia brasileira**. Disponível em <<http://orientalismo.blogspot.com.br/>>. Acesso em 13 Dez. 2012.

_____. **Confúcio, o humanista chinês**. Disponível em <<http://orientalismo.blogspot.com.br/2007/07/confciao-o-humanista-chins-2000.html>>.

_____. **Os primórdios do pensar chinês**. Disponível em <<http://filosofia-chinesa.blogspot.com.br/2007/07/os-primrdios-do-pensar-chins.html>>.

_____. **Cem textos de História Chinesa**. Trad. e Org. por André da Silva Bueno. União da Vitória: FAFIUV, 2011.

CAPRA, Fritjof. **O ponto de mutação**: a ciência, a sociedade e a cultura emergente. 25 ed. São Paulo: Cultrix, 2005.

CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. 2 ed. Algés: DIFEL 82, 2002.

CHEVALLIER, Andrew. **The Encyclopedia of Medicinal Plants**. United Kingdom: DK, 1996.

Confucionism. Disponível em <<http://en.wikipedia.org/wiki/Confucianism>>.

DARNTON, Robert. **O beijo de Lamourette**: mídia, cultura e revolução. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

EBREY, Patricia Buckley. **The Cambridge illustrated history of China**. London: Cambridge, 1997.

EYSSALET, Jean-Marc. **Shen ou o Instante Criador**. Rio de Janeiro: Gryphus, 2003.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GOLDMANN, Lucien. **Le dieu cache; etude sur la vision tragique dans les Pensees de Pascal et dans le theatre de Racine**. Paris: Gallimard, 1959.

HARPER, Donald. **Early chinese medical literature: the Mawangdui medical manuscripts**. New York: Columbia University, 1998.

HIRSCHMANN, Albert O. **As paixões e os interesses: argumentos políticos a favor do capitalismo antes do seu triunfo**. Rio de Janeiro: Record, 2002.

KEEGAN, David. **The “Huang-ti Nei-ching”**: The Structure of the Compilations. The Significance of the Structure. Berkeley: University of California Press, 1988.

LA VALLÉE, Elisabeth Rochat de; LARRE, Claude. **A study of Qi in Classical Texts**. s/l: Monkey Press, 2006.

_____. **Essence, Spirit, Blood and Qi**. s/l: Monkey Press, 1999.

_____. **Os movimentos do coração: psicologia dos chineses**. São Paulo: Cultrix, 2007.

_____. **The Heart in Ling Shu chapter 8**. s/l: Monkey Press, 1991.

_____. **The secret treatise of the spiritual orchid: Nei Jing Su Wen chapter 8**. s/l: Monkey Press, 2003.

_____. **Yin Yang in Classical Texts**. s/l: Monkey Press, 2006.

LUZ, Daniel. 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, p. 83-141.

LUZ, Madel T. Medicina e racionalidades médicas: estudo comparativo da medicina ocidental contemporânea, homeopática, tradicional chinesa

e ayurvédica. In: CANESQUI, Ana Maria. **Ciências sociais e saúde para o ensino médico**. São Paulo: Hucitec, 2000, p. 181-200.

_____. Prefácio. In: NASCIMENTO, Marilene Cabral do. **As duas faces da montanha: estudos sobre medicina chinesa e acupuntura**. São Paulo: Hucitec, 2006, p. 11-15.

MANGUEL, Alberto. **Uma história da leitura**. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

MOU, Bo. **Routledge History of Chinese Philosophy**. Oxon, New York: Routledge, 2009.

NASCIMENTO, Marilene Cabral do. **As duas faces da montanha: estudos sobre medicina chinesa e acupuntura**. São Paulo: Hucitec, 2006.

NEEDHAM, Joseph; LU, Gwei-Djen. **Celestial Lancets: a history & rationale of acupuncture & moxa**. London: University of Cambridge, 1980.

POCESKI, Mario. **Introdução às religiões chinesas**. São Paulo: Unesp, 2013.

PORTER, Roy. **Das tripas coração: uma breve história da medicina**. Rio de Janeiro: Record, 2004.

SAID, Edward W. **Humanismo e crítica democrática**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SELLMANN, James D. **Timing and rulership in Master Lü's Spring and Autumn annals (Lüshi chunqiu)**. New York: State University of New York Press, 2002.

UNSCHULD, Paul. **Chinese Medicine**. Indiana (EUA): Paradigm Publications, 1998.

_____. **Huang Di Nei Jing Su Wen**: nature, knowledge, imagery in an ancient Chinese medical text. Berkley, Los Angeles: University of California, 2003.

_____. **Medicine in China**: a history of ideas. Berkley, Los Angeles: University of California, 1985.

_____. **Medicine in China**: history of pharmaceuticals. Berkley, Los Angeles: University of California, 1986.

WILHEM, Richard. **I Ching, or Book of Changes**. Princeton: University of Princeton, 1983.

YU, Zi Han et al. **NÈI JĪNG LÍNG SÙ KǎO** 內經靈素考. Beijing: ZHŌNG GUÓ ZHŌNG YĪ YÀO CHŪ BǎN SHÈ 中國中醫藥出版社, 1992.