



**Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
Secretaria Acadêmica – Processamento de
Dissertações e Teses**

Orley Dulcetti Junior

**O Caminho do Nèi jing para o Ocidente: Continuidades e Rupturas
de uma Obra de Medicina Chinesa Antiga e suas Traduções para os
Idiomas Europeus**

DOUTORADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Ciências da Religião sob a orientação do Prof. Dr. Frank Usarski

SÃO PAULO
2012

ERRATA ABSTRACT

Orley Dulcetti Junior. The Nèijìng Way to the West: Continuities and Ruptures of an Ancient Work of Chinese Medicine and its translations into European languages.

The present scientific work investigates the composed object from the original Taoist Ancient Medicine text in archaic Chinese, “The Yellow Emperor’s Inner Classic”, and the European translations into English, Portuguese, by Veith, and into French, by Ung and Chamfrault. There has been an attempt to keep the legitimacy of the source of the text in the translations into the Portuguese language, made by the author of the thesis. Thematic excerpts of *dào*, *yīnyángqì*, *wǔxíng* of the “The Yellow Emperor’s Inner Classic” have been taken and contrasted to the European versions by means of comparisons that have been given systematized commentaries. Because both textualities are products of the fecundity and intelligibility of two distinct cultures, ancient Chinese and current European cultures, there is reference to the study of the problems of the cultural differences with the dimensions that have implications in the Philosophical, Linguistic and aesthetics scopes. A conceptual elaboration has been performed in order to explain the cultural phenomena involved in the transformation and in the translocation of the hypotext into the hypertext. The cultural differences have been made concrete based on Montgomery’s cultural diffusion theories, Bastide’s acculturation, globalization, Holton’s hybridization, Lackner’s hybridization and neo-figurism, Julien’s cultural fecundity, Genette and Kristeva’s intertextuality. The result of the research has led to the conclusion that the translation into Portuguese sought to preserve the authenticity of the original book’s cultural and textual fecundity. The translocation of the original text from ancient China to current Europe has received modifications in cultural, philosophical, semantic-linguistic and aesthetic dimensions that took place in the translations of the ancient polysemic sinograms of taoism. These were decontextualized in the entrance of the received texts in another culture, the European culture, which is distinct from the former. It conduces to phrasing and recurrent significations, which are familiar in the receiving Western culture that overpowers the ancient Chinese, belonging to the ancestry of the Yellow Emperor.

Key-words: Inner Classic, ancient Chinese medicine, ancient taoism, translation, cultural differences, cultural diffusion, decontextualization.

Banca Examinadora

DEDICATÓRIA

Ao meu orientador Prof. Dr. Frank Usarski pelo seu constante apoio e colaboração.

Ao saudoso Prof. Dr. Alexander Chun Yuan Yang, de Taiwan, iniciador nos meus estudos nas disciplinas de cultura chinesa, literatura e linguística chinesa naquela época, década de oitenta/noventa foi chefe do departamento de chinês, na Universidade de São Paulo.

À Profa. Dra. Mun que me ensinou na USP em intercâmbio, durante quatro anos, entre a Universidade de Bei Jing/USP,

Ao Prof. Dr. Mário Sproviero. pelo ensino com aulas magistrais brilhantes de “fonologia” chinesa.

Ao saudoso Prof. Dr. Claude Larre, filósofo, sinólogo e jesuíta fundador do Institut Ricci.

À Profa. Dra. Elisabeth Rochat de La Vallée, filósofa, sinóloga ex-diretora do Institut Ricci, amiga pessoal, grande colaboradora nas minhas pesquisas e pelo incentivo acadêmico.

Ao querido Prof. Dr. Warren Qiu (Chiu) de Taiwan descendente de Kǒngzǐ fundador do Instituto Mandarin, também à sua carinhosa família que são profundos conhecedores do cultural, do histórico, idioma chinês, bem como à sua esposa a Profa. Julia Liao (gan) sua esposa que me ensina, ainda hoje, caligrafia e literatura clássica chinesa. Amigos e colaboradores fiéis e amados.

À querida Profa. Dra. Emérita Catherine Despeux, sinóloga da Sorbonne na Université Paris IV-France pela sua disponibilidade em atender-me para a minha tese.

Aos meus colegas da Association Française d'Etudes chinoises, de Paris e da Association Européenne d'Etudes Chinoises.

Ao amigo Gustavo pelo auxílio prestado, carinhosamente.

A querida Andréia, secretária do programa de pós do CRE.

À minha amada família, em especial: esposa Pérola e as queridas filhas Estela Goretti, Selena e Tainã. Aos meus queridos pais, irmãos e tias Suely e Magali com todo o meu amor.

RESUMO

Orley Dulcetti Junior. O Caminho do Nèijing para o Ocidente: Continuidades e Rupturas de uma Obra de Medicina Chinesa Antiga e suas Traduções para os Idiomas Europeus.

O presente trabalho científico investiga objeto composto do texto original de medicina chinesa antiga do taoísmo, em chinês arcaico, o “Clássico Interno do Imperador Amarelo” e as traduções europeias em inglês, português, de Veith; em francês de Ung e Chamfrault. Procurou-se manter a legitimidade do texto de origem na tradução para o idioma português feito pelo autor da tese. Foram extraídos excertos temáticos do *dào, yīnyángqì, wǔxíng* do “Clássico Interno” comparado às versões europeias por recursos de cotejos que receberam comentários sistematizados. Sendo que, ambas as textualidades são produtos da fecundidade da inteligibilidade de duas culturas distintas, a da chinesa antiga e a europeia atual. Por essa razão remeteu-se ao estudo dos problemas das diferenças culturais com as dimensões que implicam no âmbito filosófico, linguístico e estético. Realizou-se a elaboração conceitual para se explicitar os fenômenos culturais envolvidos na transformação na transladação do hipertexto ao hipotexto. Foram feitas concretização das diferenças culturais fundamentando-se nas teorias da difusão cultural de Montgomery, aculturação de Bastide, globalização, polarização, hibridação de Holton, hibridação e neo-figurismo de Lacnker, fecundidade cultural de Jullien, intertextualidade de Genette e Kristeva. O resultado da pesquisa permitiu concluir que a tradução ao português procurou preservar a autenticidade da fecundidade cultural e textual do livro de origem. A translocação da obra de origem, da China Antiga para a Europa atual recebeu modificações em dimensões culturais, filosóficas semântico-linguísticas, estéticas ocorridas nas traduções dos sinogramas antigos polissêmicos do taoísmo descontextualizados na recepção dos textos de acolhida por outra cultura distinta da anterior, a europeia que conduz a fraseados, significações recorrentes, familiares na cultura dominante ocidental de chegada sobre a chinesa antiga, da ancestralidade do Imperador Amarelo.

Palavras-chave: Clássico Interno, medicina chinesa antiga, taoísmo antigo, tradução, diferenças culturais, difusão cultural, descontextualização.

ABSTRACT

Orley Dulcetti Junior. The Way of the Nèijīng to the West: Ruptures and Continuities of Pieces of Ancient Chinese Medicine and its Translations for European Languages.

This paper investigates scientific compound object of the original text of Chinese medicine ancient of taoism, in Chinese archaic, the Yellow Emperor's Inner Classic and the European translations in English, Portuguese's Veith,; French's Ung e Chamfrault. It maintained the legitimacy of the source text in the translation to Portuguese made by the author of the thesis. Were extracted excerpts themed *dào*, *yīnyángqì*, *wǔxíng* the "Inner Classic" compared to European versions of tab resources for receiving comments systematized. Being that both are products of fertility textualities intelligibility of two distinct cultures, from the ancient Chinese and European current. For this reason referred to the study of the problems of cultural differences to the dimensions within which involve philosophical, linguistic and aesthetic. Conceptual elaboration was made to explain the phenomena involved in cultural transformation in the translocation of hypertext and hypotext. Were asked embodiment of cultural differences basing on the theories of cultural diffusion of Montgomery, acculturation of Bastide, of globalization, polarization Holton's hybridization. The hybridization and neo-figurism of Lackner, cultural fecundity of Jullien, intertextuality of Genette and Kristeva. The research result showed that the translation into Portuguese preserve the authenticity of fertility and cultural textual source book. The translocation of the text of origin, from Ancient China to Europe given current changes in cultural, philosophical semantic-linguistic, aesthetic occurred in ancient sinograms translations taoism's polysemys of decontextualized in receiving the texts received by another culture distinct from the previous one, the European leading to phrasing, meaning recurrent, relatives in Western dominant culture of arrival on the ancient Chinese, the Yellow Emperor's ancestry.

Keywords: Inner Classic, ancient Chinese medicine, ancient Taoism, translation, cultural differences, cultural diffusion, decontextualization.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I	24
I O Clássico Interno do Imperador Amarelo na Antiga China	24
I.1 Introdução	24
I.2 A História do Clássico Interno do Imperador Amarelo	27
I.2.1 As Origens	27
I.2.2 A Evolução do Nèijìng nas Dinastias	31
I.3 Organização do Nèijìng	43
I.4 A Composição Estética Chinesa do Nèi jīng	48
I.5 Aspectos Substanciais	58
I.5.1 O Título da Obra e Significado do Huáng dì Nèi jīng	58
I.5.2 Eixos Temáticos da Obra Nèi jīng	64
I.6 O Impacto do Taoísmo sobre a Obra Nèijīng	70
I.6.1 As Principais Referências Literárias do Taoísmo	70
I.6.2 O Pensamento de Correlação do Taoísmo	72
I.6.2.1 O Dào do Pensamento de Correlação do Taoísmo	74
I.6.2.2 O Yīnyángqì da Correlação do Taoísmo	82
I.6.2.3 O Wǔxíng de Correlação do Taoísmo	89
I.6.3 Repercussões do Pensamento do Taoísmo na Obra Nèijīng	94
I.6.3.1 A Assimilação do Dào do Taoísmo no Nèijìng	95
I.6.3.2 A Assimilação do Yīnyángqì do Taoísmo no Nèijìng	101
I.6.3.3 A Assimilação do Wǔxíng do Taoísmo no Nèijìng	112
I.7 Resumo	117

CAPÍTULO II		119
II	As Versões Ocidentais do Clássico Interno	119
II.1	Introdução	119
II.2	A Obra Nèijīng na Versão Europeia de Veith	120
II.2.1	Os Aspectos Formais da Versão de Veith	120
II.2.2	Aspectos Fundamentais da Versão de Veith	121
II.2.3	A Tradutora Veith das Versões Ocidentais do Nèijīng	123
II.3	A Versão Francesa de Ung e Chamfrault	124
II.3.1	Aspectos Formais da Versão de Ung e Chamfrault	124
II.3.2	Aspectos Fundamentais da Versão de Ung e Chamfrault	125
II.3.3	Os Tradutores Ung e Chamfrault da Versão Francesa	126
II.4	Os Excertos em Cotejos da Tradução dos Temas do Taoísmo Nèijīng e das Versões Europeias	128
II.4.1	Os Excertos do <i>Dào</i> do Taoísmo do Nei Jing e das Versões Europeias	128
II.4.2	Os Excertos da Expressão Chinesa <i>Yīnyángqì</i> do Nèijīng e das Versões Europeias	132
II.4.3	Os Excertos do <i>Wǔxíng</i> no Nèijīng e das Versões Europeias	136
II.5	Resumo	140

CAPÍTULO III	142
III O Problema da Diferença Cultural: Reflexões Teóricas e Exemplificação	142
III.1 Introdução	142
III.2 Base Conceitual	143
III.2.1 Cultura	144
III.2.2 A Diferença Cultural	146
III.2.2.1 As Dimensões que implicam nas Diferenças entre as Culturas	149
<i>Dimensão “Filosófica”</i>	147
<i>Dimensão da Medicina</i>	147
<i>Dimensão Linguística</i>	148
<i>Dimensão Estética</i>	150
III.2.3 Difusão	150
III.2.4 Globalização	152
III.2.5 Aculturação	154
III.2.6 Intertextualidade	154
III.3 Exemplificação	156
III.3.1 Diferenças das Culturas entre a China Antiga e Europa	156
III.3.1.1 China Antiga: Características Culturais	157
<i>Dimensão “filosófica” do dào na Cultura Chinesa Antiga</i>	157
<i>A Medicina do dào na Cultura Chinesa Antiga</i>	160
<i>Linguística Chinesa Antiga</i>	164
<i>A Estética na Cultura da China Antiga</i>	168
III.3.1.2 Europa: Características Culturais	170

	<i>A Filosofia do Logos Europeu</i>	171
	<i>A Medicina Helênica e Européia Atual</i>	174
	<i>Linguística Européia</i>	176
	<i>A Estética na Antiga Grécia e Europa</i>	178
III.4	Resumo	180
	CAPÍTULO IV	183
IV	Os Excertos em Cotejos das Versões Europeias do Nèijìng	183
IV.1	Os Cotejos do Dào nas Versões Europeias do Nèijìng	184
IV.1.1	Cotejos e Comentários	184
IV.2	Cotejos <i>Yinyángqì</i> das Versões Europeias do Nèijìng com os comentários	193
IV.3	Os Cotejos do <i>Wǔxíng</i> das Versões Ocidentais do Nèijìng e comentários	198
IV.3	Resumo	203
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	204
	BIBLIOGRAFIA	208
	APÊNDICE	226
	GLOSSÁRIO	227
	QUADRO SINÓPTICO: cronologia pré-dinástica e dinástica histórica da China	233
	LISTA DE FIGURAS E TABELA	234

Introdução

Objetos de Estudo e Seus Limites

A presente pesquisa apresenta objetos de estudos complexos, um fundamental, que corresponde a o texto original em chinês (matriz) de medicina chinesa, o Clássico Interno do Imperador Amarelo. Serão extraídos excertos previamente escolhidos desta obra publicada e recompilada por Wáng Bing (762 d.C.), durante a dinastia Táng, traduzido para o português como o *Clássico Interno do Imperador Amarelo* (Huángdì Nèijīng) de Wáng Bing (2007) e as traduções para os idiomas indo-europeu. A primeira em inglês (Veith 1973a), a segunda é a sua retradução ao português (Veith b1973), a terceira em francês (Ung e Chamfrault 1973). Para se entender o fenômeno de modificação cultural, contextual, de ressignificação dos sinogramas dos temas centrais do taoísmo assimilados pelo Nei jing original (762 d.C.) na ocorrência das versões feitas ao idioma europeu.

As traduções do texto matriz, o Nèijīng como Objeto de Estudo

Para se realizar a análise crítica comparativa dos excertos dos temas do taoísmo absorvidos pela obra matriz, o Clássico Interno (2007), conforme explicado anteriormente foram escolhidos os trechos previamente, que contém os sinogramas mais representativos com relevância sobre temas centrais do taoísmo assimilados de modo recorrente na textualidade do Nèijīng (2007.). A mostragem será feita com os trechos dos textos traduzidos, sob a forma de cotejos, de acordo, com os que foram selecionados previamente e correspondentes aos extraídos da obra original do “Clássico Interno” de Wáng Bing (2007) dos Táng. As versões europeias do Nei Jing contêm as traduções para o idioma francês com retradução ao português, o inglês. Foram escolhidos de acordo com a ampla difusão e serventia destas versões do Nèijīng para o estudo da medicina chinesa clássica em todo o mundo ocidental.

A primeira tradução a ser apresentada é o *The Yellow Emperor's Classic of Internal Medicine*, tradução inglesa de Veith (1973a) foi publicada como primeira edição em 1949, a obra de amostra será a reedição inglesa e brasileira de 1973b. o título seguinte: *Translation of the Huang di nei jing su wen (The Yellow Emperor's Classic on the Internal Medicine)*. Essa tradução inglesa de Veith (1973a), bem a sua edição retraduzida ao português (1973b), a qual consiste na segunda versão ocidental, é precedida de uma *Introdução ao Nei jing (Introduction of Nei Jing)* e um estudo prévio ao texto e nos autores nos quais ela se baseou para realizar a sua tradução.

A terceira tradução a ser apresentada está presente no livro *Traité de Médecine Chinoise* de autoria de Ung e Chamfrault (1973), foi selecionada a publicação de 1973. *Les Livres Sacrés de Médecine Chinoise* encontra-se a tradução francesa do texto recompilado por *Wang Bing dos Tang*. Contém o *Su wen*, a primeira parte com oitenta e um capítulos e o *Nei Jing*, a sua segunda parte, sem a tradução dos títulos ao idioma francês escrevem-se apenas a transliteração adotada pelos tradutores Ung e Chamfrault (1973).

Estado da Arte

Anteriormente a este trabalho foram feitos estudos sobre temas afins em relação à tese. Mas, nenhum destes teve preocupação em se realizar uma análise crítica entre o texto original Nei Jing e suas versões ocidentais o que se constitui no *status* inédito à tese. Além disso, no que concerne aos estudos prévios a este trabalho não há também a abordagem de um modelo explicativo sobre o fenômeno das modificações da contextualidade cultural e semântica dos sinogramas contidos neste texto de base de medicina clássica chinesa no Nei Jing e suas versões.

Diante disso apresenta-se o estado da arte sob três aspectos. O primeiro é sobre a anterioridade de pesquisas lingüístico-filológicas sobre o Nei Jing. O segundo contém estudos prévios feitos sobre o taoísmo no âmbito lingüístico-

filológicos do taoísmo. E, em terceiro, os estudos prévios, porém sem preocupação lingüístico-filológica sobre a difusão cultural e transplantação religiosa da medicina clássica chinesa.

Estudos lingüístico-filológicos do Nei Jing

O primeiro estudo lingüístico-filológico já feito foi com a tradução do Nei Jing para o idioma indo-europeu, no francês deve-se a Morant (1939) que aponta para o conteúdo do taoísmo na referida obra na cosmologia do taoísmo como a do *qi*, do *yin yang*. Porém, contém idéias na perspectiva do pensamento do cientificismo europeu como uma medicina alternativa. Esta corrente sofreu influências da racionalidade greco-latina e judaico-cristã e medicina moderna européia, visão diversa do pensamento do taoísmo da época, durante a qual foi redigido o Nei Jing de Wang Bing, em chinês. Nessa mesma linha do cientificismo europeu, outros estudos lingüísticos-filológicos com as traduções do Nei Jing foram feitas e interpretadas ocidentalmente para o idioma francês por Husson (1973) e nesta mesma linha traduziu trechos do Nei jing. Também seguindo essa visão de medicina alternativa e biomédica feita na tradução de trechos do Nei jing para o idioma inglês foi realizada por Porket (1974), que também formulou um léxico de termos técnicos médicos do Nei Jing em latim.

Os estudos lingüísticos-filológicos subseqüentes já realizados sobre o Nei Jing tal como ocorre nos trechos tradutivos para o idioma inglês feito por Needham (1983), numa influência da visão biomédica e de ideologia socialista. Já, nas versões alemãs de Unschuld (1984 e 2003), que foram posteriormente retraduzidas para o inglês procuram-se contextualizar o pensamento do taoísmo nessa obra numa báscula de abordagem no âmbito de conhecimento das medicinas alternativas, que procura sistematizar uma teoria de correspondências ao se referir ao *wuxing* com a filosofia naturista e o corpo. Seguindo, ainda, nesta mesma linha Barsted (2003) estuda a cosmologia taoísta na medicina chinesa do Nei Jing de Wang Bing dos Tang fundamentando-se nas idéias pautadas sobre a linha epistemológica das “racionalidades médicas”.

A seguir as abordagens prévias referentes aos estudos lingüísticos e filológicos do taoísmo.

Estudos lingüísticos-filológicos do taoísmo

No campo de pesquisa do taoísmo há estudos prévios a tese, os quais se aproximam, mas não se preocupam com análises críticas de traduções ocidentais do taoísmo, nem sobre a sua assimilação pelo Nèijīng como também não estudaram analiticamente as suas versões ocidentais com feitas base no Nei Jing de Wáng Bing (762 d.C.)

Há pesquisas iniciais feitas sobre o taoísmo e confucionismo, cuja primeira investigação realizada foi realizada com o estudo lingüístico e filológico do taoísmo no Dádédjīng seguindo na linha de pensamento figurista dos jesuítas franceses, na China. Além disso, se fundamentou numa abordagem filosófico-teológica num catolicismo de inculturação, neste viés ocorre a primeira versão completa feita para o idioma indo-europeu, em latim, em 1711, por Noël (*apud* Pluquet 1784). Já, os primeiros estudos lingüísticos do taoísmo, também na linha figurista. Mas, desta vez, com traduções parciais dos textos de taoísmo, os quais foram vertidos ao latim e com comentários sobre o Dádéd jīng, Zhuang zi e Huainan zi feitos pelo padre Prémare (1708).

Ainda, numa linha que segue a abordagem figurista jesuíta houve estudo do taoísmo e sobre a tradução do chinês para a versão francesa do Tao de Jing feita por Rémusat (1823), seguido neste viés por Julien (1842) E, também, nessa mesma linha figurista os trabalhos de estudos sobre o taoísmo foram feitos, porém, sob a abordagem de inculturação protestante de missionários que estiveram na China, como foram as pesquisas linguísticas feitas do taoísmo e traduções do chinês para o idioma inglês do Tao de jing e de Zhuang zi por Legge (1891). Já, mais recentemente e numa outra vertente foi feito estudo lingüístico e filológico do pensamento chinês segundo Granet (1939) a respeito do confucionismo, taoísmo e outras correntes chinesas de pensamento na abordagem dos seus princípios do *tao*, *Yin Yang*, *wuxing* e números chineses antigos seguindo a interpretação na linha durkheimiana e

socialista (Granet 1939). Ainda, também há estudos antecedentes lingüístico-filológicos sobre o taoísmo e da sua obra fundante, o Tao De Jing, numa corrente explanatória conceitual sobre princípios ou leis de filosofia naturalista inculcadas no pensamento chinês, numa linha inculturalista protestante nos estudos de neo-figuristas de Duyvendak (1953).

Seguem estudos numa abordagem que estabelecem aliança entre a tradição chinesa e as influências protestantes alemãs e a filosofia de Kant e Goethe, como nos estudos neo-figuristas de Wilhelm (2004). E, além disso, há pesquisas de lingüística e filologia com a contextualização do taoísmo que seguem na linha de pensamento chinês do taoísmo com Larre (1970). São essas idéias sobre o taoísmo, o qual foi estudado prévio ao presente trabalho.

E, no campo de pesquisa da transplantação religiosa encontram-se estudos prévios a tese, os quais se aproximam da mesma. Mas sem preocupação lingüístico-filológica.

Estudos de transplantação Religiosa

Há estudos sobre temas afins, que também contribuem inicialmente para a tese, os quais estão relacionados às modalidades da medicina chinesa sem preocupação lingüístico-filológica sobre o Nei Jing, a acupuntura, na perspectiva da teoria da transplantação religiosa como os estudos de Moraes (2007) antropológico da religião e histórico-cultural da transplantação da medicina chinesa, a acupuntura. Também, há estudos feitos sobre a transplantação religiosa-cultural do *Kung Fu* da China para o Ocidente feito por Apolloni (2004) que antecede a tese, que estuda a trajetória histórico-cultural do Oriente ao Brasil, estudo desse fenômeno na Teoria da Transplantação Religiosa, com base em Baumann (1994). Mas, que também, não apresenta preocupações voltadas para o estudo lingüístico e filológico do assunto.

Anterior a tese há outros estudos sobre a transplantação religiosa-cultural, como as feitas por Pye (1969), que apresenta o modelo de transplantação em três principais fases: o contato, a ambigüidade e a recuperação. Além destes trabalhos encontra-se um estudo científico de transplantação religiosa-cultural sobre a interpretação religiosa e o conceito de separação do termo religião e seus estudos, como sendo uma criatividade ocidental são discutidos nos problemas de método interpretativo de religião em Pye. (1974). Já, nos estudos prévios que servem à tese sobre o fenômeno de transplantação religiosa-cultural há estudos que seguem a abordagem da difusão religiosa-cultural de Montgomery (1996), do espalhamento cultural de uma tradição religiosa, o seu favorecimento na receptividade diante das características inovadoras da oferta, as percepções individuais e a localização geográfica (Montgomery 2002).

Justificativa

Há uma diversidade de traduções chinesas e ocidentais da obra Nei Jing e a análise de excertos dessas traduções em relação à matriz que pode fornecer relevantes subsídios para se notar as diferenças culturais, modificações ocorridas dessas traduções que ao serem vertidas de uma linguagem materna sinogramática e não alfabética, para idiomas de recepção indo-europeus e alfabéticos tornam-se alteradas na “estética chinesa”, na semântica da totalidade polissêmica dos caracteres chineses antigos e, além disso, descontextualizadas. Como também, ocorre com a indiferença de pensamento greco-latino e a outra forma de se pensar como ocorre com o pensamento chinês da antiguidade.

O estudo pode fornecer contribuição acadêmica e científica. Pois, tem a importância destacada para o entendimento das diferenças culturais entre China Antiga e Europa atual. A pesquisa linguística do taoísmo e medicina chinesa, o impacto do taoísmo no texto Nei Jing de Wang Bing e principalmente por ser de caráter inédito quanto ao estudo sobre a análise crítica linguística e filológica do Nei Jing original e suas versões ocidentais, como já mencionadas anteriormente. Além disso, contribui com a pesquisa sobre a compreensão linguístico-cultural ao se realizar um modelo explicativo sobre esse tema. Por isso, tem relevância tanto

para a sociedade científica, quanto valor de entendimento cultural para o taoísmo antigo ao ser assimilado pelo Nei Jing e nas modificações das versões feitas para o Ocidente, bem como, pela medicina chinesa no Brasil, bem como para as Ciências da Religião.

Hipóteses

Na posição preliminar a ser averiguada pode se afirmar que o texto matriz publicado durante os *Tang* (século VIII) d.C.) é a obra mais antiga e acessível e serve como ponto de partida contextual e tradutivo e de representação dos ensinamentos taoístas e sinogramáticos contidos no Nei Jing, texto de medicina clássica chinesa. O texto matriz recompilado por *Wang Bing* representa os ensinamentos taoístas assimilados pela medicina chinesa na sua obra Nei Jing. Sendo que, na tradução poderá ocorrer perda do significado e contexto nas versões modernas chinesas subseqüentes ao original e na receptividade da obra com as traduções ocidentais. E, inclusive as modificações ocorridas nas versões chinesas modernas e nas traduções ocidentais acarretariam prejuízo na transmissão do ensinamento da medicina do NeiJing de Wang Bing (762 d.C.).. Além disso, ocorre a perda de contexto e “estético chinês” da obra fonte ao ser recompilada e/ou traduzida. Podem-se verificar mudanças entre a obra matriz e a versão chinesa moderna de cunho ideológico. Como também nas versões ocidentais, além disso, nota-se que há distanciamento contextual nas traduções para as línguas ocidentais. A análise crítica comparativa é capaz de demonstrar o grau de afastamento das versões chinesa simplificada e as ocidentais em relação a sua matriz pelas diferenças culturais e difusão cultural.

Explicitação do Problema

No presente estudo científico do Clássico Interno do Imperador Amarelo *ou Huang di nei jing* (2007) aponta para uma problemática sobre o eixo central,

como o taoísmo, a matriz e as suas traduções ocidentais para os idiomas francês, inglês. Por isso, tornam-se pertinentes as seguintes explicitações do problema. Pondo-se em relevância as diferenças culturais entre a época do texto de recompilação da china Antiga com as versões europeias atuais. O pensamento chinês possui a característica de um contexto consolidado na correlativa do *yinyangqi* e do *wuxing*, assim como, ocorre com o pensamento do taoísmo, que se construiu e se maturou com esta correlatividade, a partir dos sinais chineses escritos ou sinogramas. Isto implica, também, na expressão cultural que produz o pensamento do taoísmo *sui generis* na formação da “estética chinesa”, que foi feita de maneira *sui generis*, por meio do sinograma antigo contido num campo semântico de especificidade, multiplicidade, plasticidade e de totalidade, simultâneos. E, ainda estão associados à escrita e gramática próprias da época da publicação do Nei jing de Wang Bing (762 d.C.), que não possui nada em comum com o idioma alfabético e nem com a gramática indo-européia. Ambas, consistem em dificuldades e indiferenças tradutivas, lingüístico-filológicas, para se realizar as traduções modernas chinesas e ocidentais.

Portanto, ao se verter o texto Nei jing, escrito em sinogramas, em chinês antigo para o idioma ocidental e alfabético conduzem-se estes sinogramas que são portadores de rica polissemia de totalidade simultânea a sofrerem modificações na sua forma de escrita e estilo, bem como, na sua estética, que se alteram e mudam o campo semântico e decorrente disso ocorre a perda da correlativa do taoísmo que foi assimilada no Nei jing original ao se realizar as versões ocidentais, em francês, inglês e português com o uso corrente de termos alfabéticos de equivalência e invariância semântica tradutiva. Também, na recompilação textual chinesa moderna do Nei Jing original costuma-se fazer a substituição para a escrita moderna chinesa simplificada atual, o que provoca a distorção morfológica dos caracteres chineses antigos (gu wen), do texto original do Nei Jing tornando-os alterados na forma da escrita e no seu significado fornecendo-lhes novo sentido, ou de resignificação, o que difere do antigo. Dessa maneira, o desvio de significância e de desvalorização do campo

semântico de totalidade do texto original recebe o teor de equivalência universal.

Há, também, modificações contextuais entre os sinogramas da forma original e na versão chinesa moderna, como também nas versões ocidentais. Assim, os caracteres chineses antigos escritos numa “estética chinesa” com seus múltiplos sentidos e alusivos incluídos numa única textualidade nos textos taoístas assimilados pelo Nei Jing original não correspondem ao chinês moderno e nem a estética chinesa moderna. São obstáculos para as recompilações ao chinês moderno e para as traduções ao idioma indo-europeu. Além, de se distanciar contextualmente do texto chinês matriz. Devido o texto Nei jing ter servido e servir de guia prático de medicina clássica chinesa ao receber modificações contextuais que estão presentes nas obras versivas de recepção afetam a conduta prática da medicina chinesa, como produto da descontextualização e da modificação do campo semântico da textualidade do Nei jing inclusive obtém-se a perda da sua originalidade.

Objetivos do Trabalho

O presente estudo procura mostrar as diferenças do texto Nei jing, matriz e as suas três versões previamente selecionadas de traduções ocidentais nos idiomas indo-europeus: inglês, francês. Também, objetiva-se analisar as diferenças culturais com as suas dimensões pelo impacto entre o contato das culturas distintas de épocas remotas produzindo alterações ocorridas na relação do pensamento do taoísmo na obra matriz de medicina chinesa, com consequências culturais, de aculturação, globalização, hibridismo. Realizar uma análise crítica entre esta matriz e suas versões.

Procurar-se-á escolher e resumir os ensinamentos taoístas preservados na obra original, a descontextualização polissêmica sinogramática e que seguem a apresentação da textualidade numa “estética chinesa” que lhe é própria e distinta da estética de texto alfabético e ocidental.

Quadro teórico

A fundamentação teórica da presente pesquisa científica numa análise contextualizada da obra do Clássico Interno do Imperador Amarelo (2007) e suas versões fazem-se por meio do pensamento do taoísmo antigo e cultural chinês compreendido entre o período dos Reinos Combatentes (403-256 a. C.) à Dinastia *Han* (206 a.C.- 220 d.C.).

Assim, serão seguidas duas perspectivas na apresentação da fundamentação teórica. A primeira são as diferenças culturais, nas dimensões filosóficas, linguísticas, na medicina e na estética. Na segunda as teorias de difusão cultural Rogers (2003), (Montgomery (2007), aculturação (Bastide 1998), Globalização, hibridação (Holton 1998, 2000), que servem como conceitual na explicação e exemplificação das mudanças decorrentes entre diferentes culturas entre a produção do texto de origem e receptividade textual noutra cultural, a europeia nas versões ocidentais para os idiomas indo-europeus, francês, inglês.

A Cultura Chinesa: Linguística-Filológica

Interessam para fundamentar a tese as teorias e as noções próprias provenientes do linguístico cultural chinês com a teoria e o nocional de “inteligibilidade chinesa” desenvolvida por Gernet (1994), ou pensamento chinês, este que se escreve com pincel ou caligrafia, o sinograma si 思 que serve para embasar este pensamento que ressurge no pensar médico do Nei Jing. O pensamento chinês possui correspondência e comunicação entre ambas as noções, o cérebro e coração num contexto linguístico cultural chinês antigo o qual difere do pensamento ocidental (Gernet 1994).

Dessa maneira, o pensamento chinês antigo é uma maneira de se viver com o coração dirigindo o pensamento estabelece relações justas entre a ordem reguladora do céu/terra e no interior do coração do humano e fornece o discernimento e a inteligência em concordância com as relações *yin yang* e

principalmente das cinco fases, como a fase do fogo, madeira e terra (Rochat 2009).

A teoria construída sobre o “pensamento correlativo” é outro fundamento nocional que serve para embasar a tese no aspecto do taoísmo antigo, do saber-viver e fazer dos chineses, como o seu modo de raciocinar, interpretar e vivenciar o mundo e o homem chinês. Também, a teoria desenvolvida por Vandermeersch (1989) e seguida por Cheng (1994) sobre a “racionalidade divinatória” que foi feita com os sinais escritos diagramáticos (*yao* 爻), linhas configurativas (*yao ci*) e depois sinais escritos com caracteres chineses (*wen* 文), sem preocupações teleológicas. Mas, que leva em conta mudanças de configurações diagramáticas, são formas de “escritas portadoras de sentido” e de modo espontâneo (*yi* 意), em correlatividade com a fase terra das cinco fases, no procedimento ritual. (Vandermeersch 1989).

Nestas teorias e nocionais, acima que fundamentam a tese há uma perspectiva de “ordenação da mentalidade chinesa” correlativo-cosmológico, elaborado de maneira não linear e circular que se desenvolve através de procedimentos ritualísticos pela escrita e depois desenvolve especulações sobre o pensamento feito de imagens, dos sinais chineses e de correspondências, com características de racionalidade combinatória e correlativa ou de correspondências ocorridas de modo ordenado ou ordem intrínseca do mundo e das coisas visíveis e invisíveis (*li*), espontânea do mundo (*tao*) e as correspondências do *yin yang*, como par de opostos complementares situados numa “razão inclusiva” indiferente e que não há nada em comum com as ligações e encadeamentos lineares, como ocorre no idioma indo-europeu. (Gernet 2004). O pensamento correlativo chinês fundamenta a inteligibilidade chinesa (*si* 思), que não separa o visível do invisível no interior, exterior e invisível do homem, e o mais importante é o funcionamento (*tao*), também assim traduzido do chinês *tao* ou “como é”, o funcionamento, a continuidade ou trânsito processual de um no outro e vice-versa. Isto é o pensamento chinês do taoísmo que tem interesse para a tese como fundamentação teórica lingüística e cultural da inteligibilidade chinesa e do pensamento do taoísmo, que

posteriormente foi sendo assimilado e se encontra contido na textualidade do Nei Jing (Gernet 1994).

A teoria de Cheng (1994) construída com o caractere chinês *li* 理 como “a ordem do *tao*”, possui o nocional da inteligibilidade da ordem do mundo no interior do homem resultante deste processo inseparável e ininterrupto repleto de animação das mudanças e transformações (*yi* 易). Todas estas teorias servem para fundamentar o estudo na tese do taoísmo e do conteúdo assimilado do taoísmo no texto do Nèijīng (Cheng 1994). Fundamenta-se, também, nas teorias e noções feitas com o conceito da multiplicidade, plasticidade e de totalidade do campo semântico do sinograma contextual, numa abordagem da linguagem na polissemia dos caracteres chineses feitos com o estudo do conteúdo do texto. Assim, contextualizando-se o significado dos sinogramas textuais considerando a multiplicidade de totalidade semântica cultural numa interpretação e tradução fundamentada nas noções subjacentes aos valores de significância dos sinais chineses do taoísmo assimilados como termos técnicos da medicina clássica chinesa presentes no Nei Jing, o “Clássico Interno” suscetíveis na receptividade textual ao receber modificações profundas de significância (Jullien 2010).

Além disso, a fundamentação da contextualização do campo semântico da escrita chinesa componente da “estética chinesa” do pensamento chinês, que foi absorvido no Clássico Interno fornece, também, subsídios para esse trabalho (Billeter 2010). Essas noções teorizadas servem para embasar o estudo sobre o pensamento chinês, dos temas sinogramáticos polissêmicos juntamente com a estética chinesa do conteúdo nos textos do taoísmo, que foram absorvidos no Clássico Interno (Nei jing) no transcorrer das épocas das dinastias dos Reinos Combatentes aos *Han*, que são fundamentais para este trabalho científico.

A Difusão Cultural

A abordagem teórica da difusão serve de fundamentação para a explicação sobre o fenômeno de translação cultural a respeito das idéias religiosas contidas na recepção e tradução do *Nei Jing* nas traduções para idiomas francês, inglês e português acompanhado dos ideogramas simplificados. A teoria de difusão e espalhamento das idéias culturais e religiosas de Montgomery (1996), que serve de fundamento para uma explicação do fenômeno da recepção do *Nei Jing*, o “Clássico Interno” na cultura europeia e brasileira. No processo de difusão as tradições religiosas deixam seus territórios de origem em direção a novas fronteiras culturais e religiosas levando seus conteúdos. (Montgomery 1996,2007). A partir da propagação do cristianismo propõe modelo explicativo numa compreensão da difusão da religião. As hipóteses são as características inovadoras da religião difundida, a localização geográfica, as relações entre as sociedades, as características da sociedade receptora e as percepções individuais. (Montgomery 1996, 2007). O pluralismo religioso favorece ao espalhamento religioso na sociedade receptora ou de adoção. (Montgomery 2002).

Procedimentos Metodológicos e Técnicos

A presente pesquisa realizar-se-á inicialmente com o levantamento bibliográfico a fim de obter referenciais teóricos que fundamentem o objeto. A coleta de dados bibliográficos procurará proporcionar uma condução lógica ao trabalho, bem como permitirá selecionar os autores que servirão de alicerce ao mesmo.

A seguir o procedimento metodológico realizar-se-á através da seleção prévia de três temas centrais do taoísmo na obra matriz, o *tao* a expressão chinesa *yinyangqi* e o *wuxing*, os quais serão analisados criticamente por meio comparativo entre a matriz e suas versões ocidentais, a partir desse mesmo texto de base chinesa com as três traduções ocidentais: português, inglês e francês. Também será feito um quadro sinóptico contendo as três temáticas taoístas presentes nas obras acompanhados de uma hierarquização de

relevâncias. Bem como, procurar-se-á realizar um estudo com as teorias a respeito de fenômenos de modificações lingüístico-filológicas e culturais e contextuais dos sinogramas ocorridos com o texto, bem como as teorias sobre a difusão cultural com base nas concepções de Montgomery (2002), de Rogers (2003), de aculturação de Bastide (1998) dos fenômenos de globalização e hibridação (Holton, 1998, 2000), de intertextualidade (Genette, 1992, Kristeva 1969), Jullien (2010, 2012) e na receptividade do Nei Jing matriz nas versões, objeto de estudo nesse trabalho.

Os procedimentos serão filológicos, de acordo com a lingüística chinesa e hermenêutica chinesa científica seguindo as noções de comentadores da antiguidade e moderna da literatura chinesa antiga. Assim, as traduções serão feitas pelo próprio autor do presente trabalho, em alguns excertos dos textos do taoísmo e de todos os trechos extraídos do objeto fundamental, o Nei jing em chinês de Wang Bing (2007) que são fundamentadas nas traduções e interpretações francesas de Larre e Vallée (1993) num enfoque lingüístico-cultural e contextualizado do Clássico Interno ou Nei Jing (2007) com o pensamento do taoísmo. Também, segundo as traduções e interpretações de Despeux (2000), com os seus estudos da tradução no viés do taoísmo servem de subsídio teórico para se realizar a análise crítica da obra matriz com as traduções europeia e brasileira. (Rochat 2009). Os dicionários etimológicos para o suporte técnico dos caracteres arcaicos são o de Wieger (1974) e o de Wilder e Ingram (1974). O dicionário Ricci (1990) e o dicionário Grand Ricci (2010) servem também de suporte técnico para as pesquisas dos pictogramas e sinogramas com seus diversos significados técnicos.

I O Clássico Interno do Imperador Amarelo na Antiga China

I.1 Introdução

Inicia-se o presente capítulo com o estudo do Nèijīng original de Wáng Bīng (762 d.C.) por se tratar do objeto fundamental e de referência para as suas versões. A obra matriz é um texto de medicina clássica chinesa em chinês antigo (古文 *gǔwén*). Faz parte de um objeto ainda mais complexo com as suas versões indo-européias. Estas foram previamente escolhidas neste trabalho científico, como a versão inglesa e em português, respectivamente, de Veith (1973 a, 1973b); a versão francesa de Ung e Chamfrault (1973). Também, começa-se a se discutir pelo Nèijīng de Wáng Bīng (762 d.C.). Pois, a obra serve como referência textual para a extração de trechos do seu conteúdo de assimilação do taoísmo. Além disso, serve de obra de base de tradução, parâmetro para se estudar as modificações ocorridas diante do fenômeno de difusão cultural, da ocorrência da transladação entre as culturas da China Antiga e da Europa atual, com a transculturação do idioma chinês antigo do livro transposto às suas versões ocidentais supramencionadas. Ainda, será feita a apresentação em forma de cotejo por meio de excertos textuais, numa análise crítica comparativa, entre o texto matriz e suas versões europeias. Há implicações culturais, histórico-linguísticas, estéticas e medicinais de profundas influências do pensamento chinês de diversas escolas-família na China Antiga nesta obra em estudo. Por isso, escolheu-se como eixo central temático deste texto materno o pensamento chinês do taoísmo antigo, principalmente durante o período dos Reinos Combatentes (403-256 a. C.) que foi a época de Zhuāng zǐ e de Lǎo zǐ, até a dinastia Hàn (206 a.C-220 d.C.), com destaque a Huáinán zǐ. Os pensamentos de correlação chinesa das cinco fases do taoísmo destes mestres foram assimilados pelo pensamento sinomédico na obra Nèijīng compilada por Wáng Bīng, tardiamente, na dinastia Táng (762 d.C.).

O Clássico Interno do Imperador Amarelo (黃帝內經) (2007) ou simplesmente Clássico Interno (內經) é uma obra chinesa fundante da Medicina da China Antiga atribuída ao ancestral da civilização chinesa, o Imperador Amarelo

(Huángdì 2697-2598 a.C.). Porém, a mais antiga edição existente até os dias atuais foi organizada com a recompilação feita pelo médico taoísta *Wáng Bīng* em 762 d. C, sob a influência principal do taoísmo antigo. Essa obra considerada texto matriz será analisada sob cinco perspectivas.

Numa primeira perspectiva discursa-se sobre a obra o *Clássico Interno*, desde as suas origens na “alta antiguidade chinesa” (*shàng gǔ guó* 上古國), até o surgimento de documentação bibliográfica no transcorrer das “dinastias” (*cháo dài* 朝代) da China Antiga (*gǔ zhōng guó* 古中國) subseqüentes segundo a datação chinesa numa contagem pelos caracteres cíclicos do calendário luno-solar circular adotado pelos chineses desta época, o que confere uma continuidade de eventos e reinados chineses. Também, na cronologia chinesa são contadas as datas da antigüidade da China a partir da ascensão de um soberano ao trono (*niánhào* 年號). Como ainda, não se encontrou nenhuma documentação arqueológica nos períodos chineses contados anteriores à dinastia dos Shāng (séculos XVIII-XI a.C.) estabeleceram-se as correspondências aproximativas entre o calendário cíclico chinês e o calendário linear gregoriano. Por isso, optou-se pela denominação da nomenclatura do pensamento chinês, traduzido por “alta antiguidade chinesa”, segundo tradução de Rochat (2003), referente ao período anterior às suas dinastias. A primeira dinastia datada historicamente é a dos Shāng ou a dinastia Yīn 殷 (século XVIII-XI a. C.) e dessa época em diante a tradição chinesa denomina pelo termo “dinastias chinesas” (*cháodài* 朝代) concordantes com o reinado vigente.

Na segunda perspectiva segue-se com a apresentação, análise da organização do Clássico Inteno, a distribuição do texto confeccionado em rolos de papel de arroz, originariamente, com subdivisão feita em volumes, segundo as noções do pensamento chinês da correlação do taoismo da época. Embora, a discussão dessa análise da obra seja feita em dois tempos, o da forma e o do conteúdo, isto, não significa que haja uma separação entre ambos, na interpretação chinesa antiga, bem como, taoísta do texto matriz. Pois, a sabedoria chinesa entende que forma e conteúdo estão numa relação

conjuntiva, em concordância como a correlação do taoísmo do *yīnyáng* (陰陽), dos sopros (*qì* 氣), das cinco fases (*wǔxíng* 五行) e os seus desdobramentos (ESCANDE 2003).

Na terceira perspectiva discute-se a composição estética chinesa do taoísmo de conteúdo tradicional assimilado na textualidade da medicina da China Antiga. Numa quarta perspectiva analisam-se os aspectos substanciais da obra, como a explanação do título completo da obra em chinês, o *Huángdì Nèijīng Sùwèn Língshū* (黃帝內經素問靈樞) traduzido por "Clássico Interno do Imperador Amarelo, Questões Simples e Eixo Eficiente". Também, se analisa o significado, bem como, a atribuição à obra ao vocábulo traduzido por "Clássico" seguido dos eixos temáticos do taoísmo na obra materna.

Numa quinta perspectiva mostra-se analiticamente o impacto do pensamento do taoísmo sobre o Clássico Interno, a sabedoria chinesa com as principais noções concernentes ao pensamento de correlação chinesa. Esse pensar chinês influenciou a composição da obra *Nèijīng*, com as referências literárias do taoísmo seguido da explicitação do pensamento chinês taoísta, as repercussões do pensamento do taoísmo na referida obra original. Então, completam-se com a assimilação das temáticas do taoísmo do *dào* (道), a assimilação do *yīnyángqì* (陰陽氣) a assimilação do *wǔxíng* (五行) do taoísmo antigo no texto. Os temas foram escolhidos por suscetibilidade de modificações lingüísticas, semântico-culturais, pela difusão cultural. Além disso, realiza-se a apresentação do resumo do capítulo no final para preparação ao próximo capítulo.

Assim sendo, inicia-se com a análise sobre as origens do *Nèijīng* na "Alta Antiguidade Chinesa" (*shàng gǔ* 上古), como se escreve na sabedoria do taoísmo na China Antiga. Na continuidade faz-se a discussão a respeito da recepção do Clássico Interno nos documentos bibliográficos encontrados nos

acervos das bibliotecas durante o período das dinastias chinesas (*chaodai* 朝代).

I.2 A História do Clássico Interno do Imperador Amarelo

A sabedoria do pensamento chinês do taoísmo antigo costuma-se fundir com as origens da medicina chinesa da própria civilização. Assim sendo, o Clássico Interno na sua procedência estima-se ser o livro mais antigo de medicina chinesa, de grande importância tanto na literária antiga, como na prática médica na Antiguidade da China. Por ser uma obra que representa o legado original do ensinamento do taoísmo. Além de outras escolas de pensamento chinês que transmitiram pela escrita na sua medicina recebem o nome em homenagem à fonte, ao ancestral do taoísmo, o Imperador Amarelo (Huángdì 黃帝). O seu reinado foi durante a “alta antiguidade chinesa” acompanhado de um círculo fechado de conselheiros e médicos sábios. Ele designou aos mestres os ensinamentos da fecundidade da cultura, do saber-viver, saber-fazer da sabedoria do taoísmo, inclusive os cuidados de manutenção da vida, em chinês *yǎngshēng* (養生), como também, com o corpo humano “constituído de sopros”.

I.2.1 As Origens

Considerado o Imperador Ancestral da civilização chinesa pela família do taoísmo na dinastia Hàn (206 a.C-220 d.C.), o denominado Imperador Amarelo (Huángdì) viveu entre 2697-2598 a.C, a data do seu nascimento marca a recontagem do calendário cíclico do taoísmo antigo chinês. Para Keegan (1988), de certo, o Imperador Amarelo não foi o autor da obra *Nèijīng*. Mas, na dinastia Hàn, a ele se atribuía toda a sabedoria taoísta, por conseguinte a medicina clássica chinesa proveniente desse pensamento (Rochat 2009). O Imperador Amarelo (Huángdì 黃帝) pertence a uma linhagem de dignos Imperadores conhecidos pela expressão chinesa “três soberanos” (*sān huang*

三皇) citados no livro “Memórias Históricas”, de Sīmǎ Qiān (145 a.C.- 85 a.C.). Na glosa tradicional ao se aludir aos três soberanos lê-se traduzido abaixo. Enfatiza-se que as citações e referências bibliográficas que não constarem nas traduções considera-se de autoria do escritor da tese, conforme segue.

Sīmǎqiān 司馬遷 2011, rolo 2, capítulo 2:125.	
伏三始人 羲皇王人 神為天自 農古下王 黃之著自 帝大為始 代也 (4)(3)(2)(1)	(1) Todos eles reinaram por assim mesmo no começo espontâneo. (2) No início, os Reis sob o céu foram (3) os três soberanos da antiguidade, antes das grandes dinastias: (4) Fúxī, Shénnóng, Huángdì.
(1) rén rén zì wáng zì shǐ (2) shǐ wáng tiān xià zhī wéi (3) sān Huang wéi gǔ zhī dà dài (4) fú xī shén nóng Huang dì	

Ainda, o Imperador Amarelo figura entre os cinco Imperadores da “Alta Antiguidade Chinesa” (*shàng gǔ* 上古), na conhecida expressão chinesa “cinco soberanos” (*wǔdì* 五帝). Isto, segundo o pensamento correlativo das cinco fases (*wǔxíng* 五行), do *yīnyáng* da dinastia Hàn (206 a. C.-220 d.C.) consolidada pelos taoístas nesta dinastia. Cada um dos cinco imperadores reina sob uma condição do *wǔxíng* (五行), traduzido por “cinco fases” ou agentes de correlação interpretada pelos taoístas. Assim, o Imperador Amarelo (*Huángdì* 黃帝) assume a posição central (*zhōng* 中), cujo centro corresponde a uma das cinco fases do pensamento de correlação, a do *yīnyáng* (陰陽) no vazio médio, também chamado de “fase” terra (*tǔ* 土). Possui correlação com a cor, o amarelo, que corresponde à cor do nome do Imperador Amarelo (*Huángdì*). O primeiro dos cinco é o Imperador Fúxī (伏羲), denominado Qing dì, o Imperador Azul que reina pela “fase” *yáng* do fogo (*huǒ* 火). O segundo, que

reina pela “fase” *yáng* da madeira (*mù* 木) é o Imperador Shénnóng (神農), o “Eficiente da Agricultura” chamado de Yan dì (炎帝) ou Imperador vermelho. O terceiro Imperador reina pela “fase” da terra conhecido pelo nome de Imperador Amarelo. O quarto é o Shao Hao (também, Báidì 白帝), o Imperador Branco. Ele reina pela fase *yīn*, do metal. O quinto reinado é de Zhuan Xu (Hēidì 黑帝), o Imperador Negro corresponde à cor da fase *yīn*, cor negra segundo a correlação da fase água (Ryjik 1984).

Sabem-se apenas sobre os três soberanos da alta antiguidade chinesa. Cada Imperador reinou com três livros do *dào*. Mas, têm-se notícia, somente, da existência de um livro para cada um deles: Fúxī, Shénnóng e Huángdì. O primeiro reinou com o “Clássico das Mudanças”, o Yì jīng (易經). O segundo, com o “Clássico dos fundamentos das plantas medicinais de Shénnóng” (Shénnóng běncǎo jīng 神農本草經). O terceiro é o Imperador Amarelo, a quem se atribui a obra de medicina chinesa traduzido por “Clássico Interno do Imperador Amarelo”, o Huángdì Nèijīng (黃帝內經) (Robinet 1977).

O Imperador Amarelo reinou e ordenou a sabedoria taoísta de governar (*zhì* 治). Organizou (*zhì* 治) o império com seis ministros e três funcionários chamados de “nuvens” entre o sol e a terra. Foram os encarregados da água, eficiência da vida, da fecundação, dos humanos que assim se estabelecia a designação das cinco nuvens, do trovão, do relâmpago, da chuva e do vento. Ao digno Imperador lhe foi atribuído a responsabilidade por todas as invenções chinesas como o advento dos caracteres chineses, a matemática, música, técnicas, utensílios, armas, meios de transporte terrestres e aquáticos, moedas feitas com as cascas de animais, conchas, jade, cobre, ouro, a arte do saber viver, do saber-fazer, da arte do coração na atitude médica de curar (*zhi* 治), métodos (*dào*) para preservar a vida, como a medicina chinesa, a acupuntura. Ele unifica a administração (*zhi* 治) da China Antiga com a delimitação em nove territórios (Larre 1982).

Também, o Imperador Amarelo foi mencionado na introdução do *Nèijīng* do recompilador, o médico taoísta *Wáng Bīng* (762 d.C.). Ele comenta que no prefácio feito por *Kǒng ān guó* (孔安國) no “Livro de História” da dinastia *Hàn*. Ele comenta que os escritos de *Fúxī* (伏羲), *Shénnóng* (神農), *Huáng dì* (黃帝) são as “Três Colinas” (*sānfén* 三墳) que falavam sobre o grande *dào* (*Wáng Bīng* 2007: 3).

Na citação acima, feita pelo *Wáng Bīng* (2007: 3) produz a referência textual da fecundidade cultural, legítima herança escrita e oral do taoísmo na transmissão-tradição (*chuán* 傳), comentários (*zhuán* 傳) na medicina do *dào* dos três Imperadores na seguinte ordem de surgimento. Primeiro, nos escritos do *Yìjīng* (易經), o “Clássico das Mudanças”. Embora, esse não seja um tratado de medicina. Mas, lhe fornece os fundamentos taoístas pelo *Nèijīng* assimilados. Este foi seguido por dois livros médicos da tradição taoísta, o texto atribuído ao Imperador *Shénnóng* o *Shénnóng běncǎo jīng* (神農本草經) traduzido por “Clássico dos fundamentos das plantas medicinais de *Shénnóng*”, o terceiro é o livro de medicina do Imperador Amarelo, o *Huángdì Nèijīng*, o “Clássico interno do Imperador Amarelo”. O sinólogo *Grison* sobre o *Huáng dì* comenta esse mesmo texto atribuindo a ancestralidade ao Imperador Amarelo.

Ao se atribuir o *Nèijīng* ao *Huáng dì* (não se lhe atribui, também, toda a parte do *dàodé jīng*?) é simplesmente fazer da obra o fundamento da arte médica ligando a ele as mesmas fontes da tradição chinesa (*Grison* 1979: vi).

Além disso, enfatiza a mesma originalidade do Clássico interno com o *dàodéjīng* de *Lǎozǐ*. No texto primário de *Wáng Bīng* (762 d.C.), na sua primeira parte denominada “Questões Simples” (*Sùwèn* 素問), o primeiro capítulo traduzido por “Tratado sobre os autênticos do céu na alta antiguidade” inicia-se com a apresentação do Imperador Amarelo. Enquanto que, nos escritos historiográficos de *Sīmǎ Qiān* (145 a.C.- 85 a.C.), traduzido por “Memórias Históricas” (*Shǐjì* 史記) da China Antiga reconta a história do Imperador

Amarelo. O autor do livro Memórias Históricas faz uma ligação entre os “ancestrais celestes” com o Imperador Amarelo. Eles são destituídos da noção de transcendência ou de divindade, como também, entre ele e os seus descendentes. Assim, procura-se estabelecer uma continuidade de Soberanos e Reis da China. Da origem da contagem do calendário cíclico chinês tradicional às dinastias consideradas históricas, até o período de sua época da dinastia dos Hàn (206 a.C.-220 d.C.) (Cheng 2008).

I.2.2 A Evolução do Nèijīng nas Dinastias

O Nèijīng, conforme já foi mencionado considera-se como o primeiro e mais importante tratado de medicina da Antiguidade Chinesa. Foi elaborado à medida em que houve a maturação do pensamento chinês com o pensar de correlação entre o homem, o céu e a terra. Segundo documentação historiográfica chinesa permite se afirmar que o texto teve sua redação iniciada no período de guerras, durante o período chamado de Reinos Combatentes (403-256 a.C.) que prossegue pela dinastia dos Hàn ocidentais (206 a.C.- 9 d. C.), até o período da dinastia dos Hàn orientais (25-220). Para ser completado em 762 d. C. por Wáng Bīng na dinastia dos Táng (618-907 d.C.) ao acrescentar alguns capítulos à referida obra (Rochat 2009).

Como o Clássico Interno inicia sua elaboração durante o Período dos Reinos Combatentes (403-256 a.C.), segue sua redação na dinastia Hàn para ser completado, depois publicado por Wáng Bīng na dinastia Táng interessa explanar sobre esses períodos culturais, histórico-governamentais de expressão na formação, desenvolvimento da inteligibilidade chinesa, para se entender os acontecimentos intelectuais, escriturais contextulizados relativos à formação do Clássico Interno. A começar pelos Períodos dos Reinos Combatentes (403-256 a.C.), que foram marcados por períodos de guerras, de reorganização de governo, social, desenvolvimento da escrita chinesa, do pensamento chinês, que duraram de 403 a.C. aos 256 a.C. Por isso foi denominado de período dos Reinos Combatentes (*zhàn guó shí dài* 戰國時代) por Sīmǎ Qiān (2011). Este historiador chinês inclui no final da dinastia

Zhōu 周 (século XI-256 a. C.) o período da última etapa compreendida na dinastia dos Zhōu Orientais (770-256 a.C.). Esta precede a unificação dos reinos na dinastia dos Qín 秦 (221-207) (Gernet 2008).

Para se entender este pequeno intervalo de desuniões que durou em torno de dois séculos e meio, torna-se importante se destacar os acontecimentos histórico-culturais, do pensamento dos intelectuais dos mestres chineses das dinastias precedentes, como da dinastia *Shāng* 商 (século XVIII-XI) à dinastia Zhōu (século XI-256 a.C.), o denominado Período de Primavera e Outonos, conforme tabela 1, em apêndice, da cronologia pré-dinástica e dinástica. Já havia na dinastia *Shāng* um refinamento político, ritualístico e escritural, com base numa ordem do mundo e das coisas que começa a se desenvolver e se aplicar ao pensamento de correlação, de início no exoesqueleto ventral de quelônio, bem como, os modos de pensamento, de escrita chinesa que são diferentes dos alfabetos ocidentais, de seus encadeamentos e de sua gramática. Estes são os primeiros indícios fundamentais para a ocorrência de formação de textos em geral, como também, dos livros médicos antigos, como o Clássico Interno, que começaria somente a ser elaborado a partir dos Reinos Combatentes, no final dos Zhōu (Gernet 1961).

Convém destacar que anteriormente, ao Período dos Reinos Combatentes houve a Época Adinástica denominada de Primaveras e Outonos que durou de 772-481 a.C, durante o final da dinastia dos Zhōu. Nesta mesma época surge o pensador chinês Kǒngzǐ (孔子) que significa o “mestre da cavidade ou do vazio”. Segundo fontes tradicionais ele nasceu na data ocidental aproximada ao dia 28 de outubro de 551 a.C., engajado em interesses do governo chinês, como funcionário ou oficial (*shì* 仕), mestre (*shi* 士) do Soberano ele administrou a cômte e terminou como Ministro da Justiça. Foi Kǒngzǐ quem pediu a seus discípulos que transcrevessem a tradição oral e vestigial escritural para a tradição escrita nas “Conversações do Mestre Kǒng” (*Lùnyǔ* 論語). Ele foi o iniciador da família-escola, dos “sábios escritores da sua linhagem”. O nome foi latinizado pelo neologismo jesuíta por Confucius. O Kǒngzǐ proveniente do principado de Lǔ 魯, atual Shāndōng (山東), família nobre dos

Qiū (丘). Ensinava a ordem moral, ética, relação social. Também, selecionou os textos escolhidos e trazidos da Alta Antiguidade, considerados como os primeiros “Clássicos” (*jīng* 經) que foram oficializados, posteriormente, pelo império Hàn. Depois existiu durante a mesma dinastia, outro grupo de pensadores advindos de seguidores de Kǒngzǐ, o Mòzǐ (墨子), ou “Mestre Mò” segundo latinização da invenção jesuíta. Ademais, latinizaram também com o neologismo “moísta”. O Mòzǐ foi originário de Shāndōng. Esta província ficava localizada no noroeste da China. Ele já teve uma linha mais utilitarista e dura (Cheng 2008).

Uma diversidade de eventos ocorreu em decorrência dos fatos histórico-de governo, de inteligibilidade chinesa com os caracteres arcaicos no ritual na carapaça de tartaruga, desde a dinastia dos Shāng (século XVIII-XI a.C.), segue pela dinastia dos Zhōu (século XI-256 a.C.), com a correlação das cinco fases, da inteligência ritual de correlação do pensamento chinês dos caracteres chineses feitos no bronze. Com a promoção de um crescimento do poderio guerreiro começa-se a divisão da China, com a tripartição do Reino dos Jìn 晉 (453 a.C.), em estados Hàn, Wèi e Zhào são eventos iniciais para se instalar o Período dos Reinos Combatentes, em Shǎnxī (陝西) ao norte de Húnán (湖南), em mais três reinos: ao norte o reino de Zhào, zona dos estepes, no centro o reino dos Wèi e ao sul o reino Hàn (Gernet 1994).

Continuam as guerras no Período denominado de Reinos Combatentes (403-256 a.C.), entre os sete maiores reinos: no nordeste, na atual região de Běi Jīng (北京), o Reino dos Yan, e no meio do vale do rio Yángzǐ (揚子) o reino Chu e em Shāndōng (山東), o Reino dos Qí (齊). Foram períodos de intensas mudanças como nas reservas agrícolas, desenvolvimento da siderurgia, demografia, forma de governar, na sociedade, economia, da escrita chinesa, do pensamento chinês incluso reino Qin ao Zhao, Hàn e Wei, desenvolvem-se as técnicas nas artes dos mestres das receitas ou dos *fang shi* (方士) da medicina fora do círculo imperial, pré-escritura do Clássico Interno, conjuntamente à desenvoltura do pensamento chinês, ao pensar médico que colaboraram na formação do que viria a se tornar o Nèijīng como textualidade de referência da

medicina chinesa. Fatos que chegaram a contribuir com intensidade para a formação primária do Nèijīng original (Rochat 2009). Segundo o quadro sinóptico da cronologia pré-dinástica e dinástica histórica da China, no apêndice.

Nesse mesmo período histórico da Antiga China durante os Reinos Combatentes desenvolve-se a inteligibilidade chinesa, com a sua diversidade nos discursos feitos por mestres provenientes de diferentes regiões de culturas distintas. Depois, anexadas a China da época, pela necessidade da diplomacia entre as disputas entre os chefes de famílias de culturas diferentes, com mestres de pensamentos diversos. Todos estes acontecimentos de diversidade chinesa marcariam profundas influências intelectuais, de governo, sociais na formulação do Nèijīng, a partir desta época dos Reinos Combatentes, não de maneira definitiva, mas por acumulação de transmissão de conhecimento ancestral. Neste período dos Reinos combatentes houve um sábio seguidor inovador dos ensinamentos de Kǒngzǐ (孔子) discípulo de Zǐsī (子思). Ele foi o Mèngzǐ (孟子), nome latinizado pelos jesuítas por meio do neologismo de Mencius, que nasceu em Zōuchéng (鄒城) localizado a oeste de Shāndōng. Ele teve preocupações morais e políticas mais ferrenhas que seu próprio mestre. Ele escreveu um livro “Clássico”, em cujo título há o seu nome com preocupações humanitárias e político-sociais (Gernet 1994).

Também, houve o Sūnzǐ (孫子) foi quem escreveu a “Arte da Guerra”, um herdeiro do confucionismo numa versão mais realista sobre a natureza humana que Mèngzǐ. Com pensamentos racionalistas mais desenvolvidos de formade governo e moral que o anterior, foi conhecido pelo nome de família Xúnzǐ (荀子) do reino de Zhào. Ele teve um discípulo chamado Hánfēizǐ (韓非子) do reino de Hàn, dos Reinos Combatentes. Este último manteve-se numa posição especulativa entre os denominados autoritaristas e totalitaristas, formou a família escolar dos “legistas”, numa visão utilitarista, entre outros, influencia o governo autoritário, daquele que unificaria a China como o território do meio, no totalitarismo dos Qín (秦), o Imperador Qínshǐ Huángdì (秦始皇帝) consolida

uma sociedade chinesa centralizadora, autoritária extremista seguindo os legistas. Depois, destacam-se à parte aos “confucionianos” e “legistas”, os mestres do *dào* originários da “família-casa do taoísmo” que instrumentalizam seus pensamentos correlativos cosmológicos, por meio da escrita antiga taoísta. Os mestres do taoísmo escreveram seus próprios “Clássicos” e desenvolveram uma argumentação discursiva e também antidiscursiva, como Zhuāngzǐ (莊子), Lǎozǐ (老子). Este último descendente da família dos Lǐ 李 (*prunus*) durante os Reinos Combatentes. Além disso, tiveram a preocupação com a manutenção da vida (*yǎngshēng* 養生), por meio do acúmulo da transmissão do conhecimento ancestral, que concomitantemente se renova a cada iniciativa do pensamento chinês. Ao mesmo tempo, assimila-se ao texto de medicina chinesa o Clássico Interno, paulatinamente, no desenrolar da inteligibilidade chinesa, ao longo do período histórico-cultural, governamental-social, também, médico chinês, em geral. Esses fatos propiciaram o destaque dos saberes dos mestres no meio das cortes imperiais circunspectas. Eles eram oficiais do Império e pequenos aristocratas intelectuais instruídos com amplo acesso aos caracteres chineses. Além de serem funcionários escritores do reino chinês que se transformava dia-a-dia, dinastia-a-dinastia, de mestre-a-mestre, de mestre-a-discípulo (Cheng 2008).

O período dos Reinos Combatentes caracterizado pelo turbilhão de disputas políticas e intelectuais favoreceu a criatividade fecunda, a partir desses mestres. Nesse período histórico, já havia preocupações taoístas e de outras escolas de pensamento sobre o homem, a arte de manter a vida (*yángsheng*), sobre o *dào* (道), *yīnyángqì* (陰陽氣), a ordem (lǐ 理) e a correspondência inseparável entre o corpo humano com o mundo seguindo o pensamento da correlação chinesa. Tudo isso foi o que influenciou os pensadores médicos, bem como, na formação inicial do conteúdo do *Clássico Interno*. Com isso, muitas famílias de pensamento ou de transmissão de sabedoria surgiram nessa época que são as denominadas de “Cem Escolas-Famílias” (*bǎijiā* 百家), o termo “cem” significa incontável, entre estas se rotulou de “Escola da Família do *dào*” (*dàojiā* 道家) na classificação feita pelo primeiro historiador chinês Sīmǎ Tán (司馬談), em 110 a.C. Depois, pelo seu filho Sīmǎ Qiān (145-86?)

que completou o livro “Memórias Históricas” (Shǐ jì 史記), conforme menção feita anteriormente (Larre 1982).

Dentre “Os Mestres e as Cem Escolas de Famílias” há uma linha de pensamento que tem como principal matiz a concepção do *dào* espontânea, pelos mestres. Como modo de pensar, de agir e viver dos chineses com reflexões sobre o mundo, como condensação do *qi* em relação ao homem, com *qi* particularizado em constante correlação, consonância (*gǎnyìng*) segundo o *yīnyáng* e as suas *cinco fases* que mantêm a regulação do céu sobre a terra, nas relações humanas. Essa corrente de pensamento é aquela que receberia tardiamente, a denominação de taoísmo pelo neologismo jesuíta. Foram épocas de constante desenvolvimento do taoísmo pelos pensadores clássicos chineses, como Zhuāngzǐ (莊子), Lǎozǐ (老子). Eles viveram durante os Reinos Combatentes, porém suas publicações ocorreram apenas durante a dinastia dos Hàn, entre IV-I a.C. Foram as noções destes pensadores da família taoísta que influenciaram os pensadores médicos, desde os Reinos Combatentes, durante a dinastia Hàn. Depois chegam até o taoísmo médico de Wáng Bīng, na dinastia Táng, com a elaboração do conteúdo e publicação do Clássico Interno, o primeiro existente até os tempos atuais (Robinet 1991).

Pois, foi a partir dos Reinos Combatentes, em meio a conflitos no que diz respeito à ordem de governo, intelectual, que movimentos de pensadores chineses começam a consolidar as noções primeiras sobre o nascer do mundo fundadas na concepção do *dào* (comumente traduzido como a via ou o caminho), o(s) sopro(s) (*qi*), *yīnyángwǔxíng* traduzido como as “cinco fases da luz sombra”, que serviram de suporte ao modo de vida do saber-viver, saber-fazer dos chineses, na elaboração da sua medicina, bem como influenciaram no amadurecimento da elaboração do pensamento do Nèijīng (Despeux 2004).

Após essa fase pré-imperial, na qual ocorreram os ensinamentos do taoísmo de Zhuāngzǐ e Lǎozǐ seguem-se pela dinastia *Qin* que durou de 221 a 207 d. C. um período de unificação chinesa que foi marcado pela consolidação da

correlação chinesa do *yīnyáng* com as correspondências (*gǎnyìng*) das cinco fases (*wǔxíng*). Como se lê na obra das “Primaveras e Outonos” escrita por Lǚbùwéi (呂不韋). Ele nasceu, segundo Sīmǎ Qiān (2011) no Reino dos *Wei*, no final dos Reinos Combatentes, viveu até o início da unificação dos *Qin* (221-207 a.C.), se tornou o ministro desta dinastia. O pensador Lǚbùwéi combina o pensamento anterior ao de correlação, de cunho intelectual e governamental, na formulação do calendário para regradar a conduta da liderança durante o ano que seguem, com este nocional de ordem no “Tratado dos Ritos” (*Lǐjì* 禮記), que no capítulo dos “Mandamentos Mensais” (*Yuèlíng* 月齡) encontra-se a noção taoísta num teor correlativo ritualístico com interesses governamentais (Levi 1999). São os pensadores chineses, não somente com os temas do taoísmo. Mas, com os textos clássicos chineses provenientes de outras correntes oriundas com as de Kǒngzǐ, portadores do legado tradicional com temáticas correlatas, às vezes divergentes, que continuariam futuramente a serem assimilados pelo Clássico Interno (Despeux e Obringer 2000).

Assim, o pensamento de correlação mantinha-se no papel principal no desenvolvimento do pensamento chinês e na família-escola do dào, no encaminhamento do governo chinês. Sob a dinastia *Hàn* (206 a.C. até 220 d.C.) que se dividiu em duas dinastias: a dos *Hàn* anterior ou Ocidental e Oriental. Foram os *Hàn* Orientais ou a dinastia *Hàn* Posterior que durou de 25 d.C. a 229 d.C. Esta dinastia foi fundada por Liú Bāng que adotou o pensamento de cunho “legista”. Ele foi sucedido pelo Imperador Wǔdì dos *Hàn*, que expandiu a China em 135, na Mongólia, Ásia Central, Coréia, Sul da China como Fújiàn. Depois, penetra no Xigian ou Turkistão chinês, Vietnã, incorpora os estepes nômades do Norte e sino-tibetano ao império *Hàn*. Nesse momento, a expansão da China favorece relações comerciais e a sua influência sob estas regiões anexadas. Desenvolve-se o artesanato, a extração da seda, a manufatura dos tecidos em seda e a escrita que passa a ser realizada no pincel com nanquim, também em seda, a extração e manufatura do ferro, do sal e crescimento da urbanização. Após, tantas conquistas ocorre a usurpação temporária pelo Wáng Mǎng (王莽). Ele estabelece na China a dinastia dos Xīn. Depois segue a reinstauração dos *Hàn* da família dos Liú, momento do

início da Dinastia dos Hàn Orientais ou Posterior, que durou de 25 a 220 d.C. Já, nesse período se transfere a capital da China a Luòyáng, região Ocidental chinesa. Os funcionários escritores são bem aceitos na corte como conselheiros. Na mesma dinastia Hàn (206 a.C.- 220 d.C.) acontecem preocupações intelectuais dos mestres com escrita chinesa antiga, que colaboram na organização, classificação e disseminação de noções chinesas provenientes da florescência intelectual advinda durante os Reinos Combatentes. Ainda, há uma valorização dos principados e reis dos locais anexados ao império dos Hàn. Foram eventos que propiciaram a organização dos textos clássicos chineses e dos clássicos de medicina chinesa, como ocorreu com o Nèijīng (Gernet 2008).

Precipuamente, a dinastia dos Hàn caracteriza-se por ser um período escritural, de coleções, registros e catalogações (Cheng 2008). O *corpus* das escrituras, fecundidades culturais de intelectualidades herdadas são valorizadas, retomadas na visão chinesa de coerência, síntese dos pensadores, durante esta mesma dinastia (Jullien 2010). Nesse período grande parte da obra Nèijīng foi redigida (Despeux e Obringer 2000).

Ainda, segundo Cheng (2008), na dinastia Hàn (206 a.C.-220 d.C.) a maior representação do pensamento chinês surge com as preocupações reflexivas de fusão taoisante do Rei de Huáinán, Liú ān (劉安) que sintetiza as especulações taoístas anteriores, inclusive a família-escola de Zōu Yǎn do final dos Reinos Combatentes. No texto chamado em chinês de Huáinánzi de Liú ān há uma abordagem da concepção do nascimento do mundo com a manifestação dos “ventos”, “ventos-sopros” (*fēng qì* 風氣) ou “sopro(s)” (*qì* 氣), como sendo o fundamento da vida numa visão abrangente de correlação com o *dào* 道. As artes de receitas de saber-fazer e de vida são difundidas e aperfeiçoadas dentro deste escopo. Ademais, os textos clássicos chineses são redigidos, recompilados, ainda na escrita chinesa antiga (*gǔwén* 古文) de maneira semelhante à ocorrida durante dos Reinos Combatentes. Esse interesse origina o primeiro dicionário etimológico do idioma chinês Shuōwén

Jiězì escrito pelo primeiro filólogo da China da dinastia Hàn, Xǔ Shèn, cerca do ano 100 da era Cristã, com todo este legado escritural, oral, o pensar de correlação se consolida definitivamente, pela primeira vez no pensamento do taoísmo. Este influenciou e foi absorvido com estes temas na formação do Clássico Interno (Despeux e Obringer 2000).

A primeira menção do título Huángdì Nèijīng foi redigida por Bān Gù no documento histórico chinês chamado de “História dos Hàn” (Hànshū 漢書) publicado na dinastia Han (206 a.C.-220 d.C), em apêndice com o nome de Yi Wen Shi. Sendo que consta de dois livros em homenagem ao Imperador Amarelo (Triadou 1995).

Após serem assimiladas as temáticas das preocupações do taoísmo nas obras médicas clássicas chinesas tornando-se componentes de um conjunto de sete textos na secção dos Clássicos de Medicina Chinesa (Yī jīng 醫經), do Yi Wen Shi do Livro Hànshū (漢書), traduzido por “Livro dos Hàn” , que foi escrito por Bān Gù (1903), durante a dinastia dos Hàn anteriores (206 a.C-9 d.C.). O primeiro livro da lista é o Huángdì Nèijīng. O segundo livro é o Huángdì wàijīng. O terceiro é o livro de Bian Que Nèijīng. O quarto é Bian Que wàijīng. O quinto livro é o Báishǐ Nèijīng. O sexto é o Báishǐ wàijīng. O sétimo livro intitulado atribuído a Báishǐ pang piān piān. Todos os títulos se perderam, exceto o Huángdì Nèijīng, o “Clássico Interno do Imperador amarelo” que foi recuperado por Wáng Bīng (618-907), somente nesta mesma dinastia (Keegan1988). Vide tabela 2. Estes sete livros de medicina chinesa pertencem ao taoísmo, pelo fato de serem cotados entre os “Clássicos de Medicina” (Yījīng 醫經) nos documentos Hànshū de Bān Gù (1903), da biblioteca da dinastia dos Hàn e seus títulos homenageiam o ancestral taoísta da “alta antiguidade”, o Imperador Amarelo. Já, os médicos taoístas contemporâneos na dinastia Hàn, o Bian Que, Bái Shì configuraram com a listagem dos sete livros de medicina taoísta. Seguem no rol da tabela 2.

Tabela 1: Rol dos Sete livros da secção “Clássicos de medicina” (Yījīng 醫經)

1. Clássico Interno do Imperador Amarelo	Huángdì Nèijīng
2. Clássico Externo do Imperador Amarelo	Huángdì wàijīng
3. Clássico Interno de Bian que	Bian Que Nèijīng
4. Clássico Externo de Bian que	Bian Que wàijīng
5. Clássico Interno de Báishǐ	Báishǐ Nèijīng
6. Clássico Externo de Báishǐ	Báishǐ wàijīng
7. Suplemento de Báishǐ	Báishǐ pang piān piān

Cf. Hànsū 漢書 (Bāngù 班固 1903)

As mensagens do mestre Zhāng zhòngjǐng da dinastia dos Hàn (206 a. C.-222 d.C.) seviram de escritura e comentários do “Tratado das Desordens de Frio”, em chinês, Shānghán Lùn (傷寒論) (Triadou 1995). Foi entre o período dos Hàn orientais e Wéi que o mestre médico taoísta Huángfǔ Mì 皇甫謐 (215-282) escreve em 259 d. C. o livro Huángdì San Bu Jiǎyǐ jīng traduzido por “Clássico do Primeiro e Segundo da Difusão das Agulhas de Metal e Fogo Lento”. Depois, simplesmente, chamado Zhēn jiǔ Jiǎyǐ jīng (鍼灸甲乙經) verte-se, aqui ao português por “Clássico do Primeiro e Segundo das Agulhas de Metal e do Fogo Lento”. Ele ordenou o livro “Questões Simples”, além dos “Nove Juan” (Jiǔjuǎn). Foi o primeiro nome dado para o Língshū traduzido por “Eixo Eficiente” do “Clássico Interno do Imperador Amarelo”. O Huángfǔ Mì teve em mãos os Clássicos como, o Kong Xue Zhen Jiu Zhi Yao, uma parte do livro Nánjīng. Também, ele obteve parte do livro Jinkui Yao Lue, do livro Míng Tang. Este último se perdeu. Depois disso, o mestre médico taoísta Wángshūhé, da dinastia dos Jin Ocidentais (365-316) foi quem compilou o “Clássico dos Pulsos” (Màijīng 脈經). Este último livro mencionado, também foi posteriormente incorporado ao Nèijīng de Wáng Bīng da dinastia dos Táng (Wáng Bīng 2007: 2).

Têm-se notícias, também sobre outro mestre médico taoísta chamado Quan Yuan Qi, na dinastia Liáng (502-557 d. C.). Ele foi quem escreveu o Clássico

Interno contendo apenas o Sùwèn nove rolos, com ausência dos rolos do Zhen Jing, o outro nome do Língshū. Na mesma época desse mestre Quan Yuan Qi, houve, também, outro mestre, o médico taoísta Yángshàng Shàn. Foi ele quem escreveu o livro “A Grande Simplicidade do Clássico Interno do Imperador Amarelo”, o Huáng dì Nèi jīng Tàisù (黃帝內經太素). Ele teve como base esse mesmo mestre, o Quan Yuan Qi seu contemporâneo. O livro por ele recompilado foi incorporado, também de maneira organizada, posteriormente, pelo médico taoísta Wáng Bīng da dinastia Táng (Triadou 1995).

Durante essa mesma dinastia (618-907 d.C.), embora houvessem várias introduções na China, da Ásia Central e do Irã com a entrada do islamismo, nestorianismo, mazdeísmo, maniqueísmo o contato foi efêmero sem influência cultural, nem assimilações. Porém, isso não aconteceu com o budismo chinês, depois de seis séculos de implantação do mesmo ocorreu o ressurgimento das reflexões do taoísmo preferido pelo império. O soberano da dinastia Táng se legitima como sendo descendente da família de Lǎozǐ, com o sobrenome imperial dos Táng mantendo o nome de família dos Lǐ (李), latinizado pelos jesuítas do século XVI, por *prunus*. Também, nome familiar do Lǎozǐ. O imperador Xuánzōng teve o nome pessoal Lǐ (李), o Long Ji. Ele foi considerado o Imperador Ming dos Táng (690-705 d.C.). Além, de ter sido o comentarista do Lǎozǐ Dàodé jīng, nesta dinastia. Assim, o império dos Táng permite o reflorescer do interesse pela leitura dos “Clássicos do Taoísmo”, principalmente, o Zhuāngzǐ e o Lǎozǐ, além de servirem como referências aos exames feitos na corte para seleção de funcionários imperiais (Cheng 2008).

Ocasão propícia para Wáng Bīng pincelar o taoísmo médico na publicação do Clássico Interno (762 d.C.), a mais antiga existente que ocorrera posteriormente a essa época do Hànsū permitiu editar a sua obra (Keegan 1988). No prefácio do Huángdì Nèijīng de Wáng Bīng (2007: 2), durante a dinastia Tàng, o compilador completa a redação do mesmo, comenta que na dinastia Hàn (206 a.C 220 d C), no livro Hànsū, o autor do livro de medicina chinesa Shānghán Lùn chamado Zhang Ji menciona o “Clássico Interno do Imperador Amarelo”, com a sua primeira parte “Questões Simples”, o Huángdì

Nèijīng Sùwèn com dezoito rolos (juǎn 卷) e “O Eixo Eficiente”, o Língshū teve nove rolos (Wáng Bīng: 2).

O recompilador do Clássico Interno, em 762 d. C. reúne a análise e comentários feitos por Huángfǔ Mì (215-282) no “Clássico Interno do Imperador Amarelo”. Segundo o comentador e compilador desta obra durante a dinastia dos Sòng, logo em seguida a dos Táng chamado o Lin Yi dos Sòng do Norte (960-1127) publica na biblioteca Imperial o Zhēnjīng (鍼經) traduz-se por “Clássico das Agulhas de Metal” e o “Eixo Eficiente” são a mesma obra contendo nove rolos. Também, os escritos do mestre Zhāngzhòngjǐng (206 a. C.-222 d.C.) comentador do “Tratado das Desordens de Frio” (Shāng hán Lùn 傷寒論), a do médico taoísta Wang Shu He (Jin Ocidentais 365-316). Esse último comentarista citado recompilou o “Clássico dos Pulsos” (Mài jīng 脈經), conforme citado anteriormente, todos esses livros foram incorporados ao de Wáng Bīng (Wáng Bīng 2007: 3).

O Clássico Interno surge apenas em 762 d.C. contendo vinte e quatro rolos das Questões Simples com doze rolos do Eixo Eficiente. Além dele recompilar, acrescentou, também, alguns rolos e capítulos. Foi nessa época Táng, que as obras taoístas, de medicina chinesa foram reunidas na Biblioteca Oficial com o nome de Dào Záng (道藏) “Arquivos de Escrituras Taoístas”, compiladas sob ordem do Imperador, Kāiyuǎn a partir de 745 d.C. que contém 1464 textos do taoísmo. Neste mesmo Dào Záng consta o “Clássico Interno do Imperador Amarelo” de Wáng Bīng (Larre 1987).

A obra de medicina chinesa recompilada pelo Wáng Bīng apresenta-se de maneira integrada o conteúdo e o seu formato segundo normas e métodos da escrita chinesa no pincel com nanquim no papel de arroz (*shūfǎ*) em concordância com o pensamento de correlação acumulada e transformada, desde os Reinos Combatentes, dinastia Hàn, Jin, até a época de publicação do texto, durante a dinastia Tàng (Larre e Rochat 1987).

A seguir analisar-se-á a organização sob o aspecto da forma e o conteúdo do Clássico Interno, numa perspectiva de correlação cosmológica do taoísmo do pensamento médico de Wáng Bīng.

I.3 Organização do Nèijīng

A estrutura da obra matricial consiste na formalização do seu conteúdo dos ensinamentos secretos advindos de um círculo interno do legado do Imperador Amarelo de cosmologia correlativa, na medicina, métodos de manutenção da vida, cuidados corporais seguindo os métodos (*dào*) medicinais expostos de uma forma coerente e organizados numa ordem do pensamento de correlação cosmológica, as regras de vida (*jīngdào*) heranças da alta antiguidade chinesa, até se chegar a sua época. A seguir, discute-se a organização desta obra sobre a disposição em rolos de papel de arroz, ou em volumes e respectivos capítulos, bem como, a sua quantidade, a significância de acordo com o pensamento de correlação do taoísmo.

A recompilação de Wáng Bīng constitui-se no total de 36 rolos ou volumes, sendo que 24 rolos (*juan* 卷) formam a primeira parte. Foi traduzido por “Questões Simples” (*Sùwèn* 素問). Possuem 12 rolos a segunda parte, o “Eixo Eficiente” (*Língshū* 靈樞). Cada uma das duas partes (*piān* 篇) contém oitenta e um capítulos (*bāshíyī* 八十一), cujos números têm fundamentação no taoísmo antigo. O texto acima referido possui o mesmo número de capítulos do *Lǎo zǐ Dào dé jīng* (老子道德經), o “Clássico da Via e da Eficiência”, que expressam a noção do $9 \times 9 = 81$, o duplo de nove, um aspecto *yīn*, outro aspecto *yáng*, o número nove é considerado pela sabedoria taoísta como a plenitude do *yáng*, (*yáng dé yáng*), número da totalidade e de um ciclo completo para o ensinamento do taoísmo, o número do palácio das luzes (*míngtáng* 明堂) ou o quadrado dividido em nove partes do taoísmo assimilado pela medicina de Wáng Bīng. Embora, conforme já visto, o Clássico Interno listado na biblioteca

dos Hàn (206 a. C.-220 d.C.) tivesse sido composto por 18 rolos, sendo 9 rolos para o Sùwèn ou “Questões Simples”, nove rolos para o Língshū “Eixo Eficiente” (Larre e Rochat 1993).

A primeira parte da obra original de Wáng Bīng, as “Questões Simples” contém 24 rolos, sendo que o sétimo rolo ele mesmo o recuperou após ter recebido diretamente das mãos de seu mestre taoísta de medicina. Como o seu livro representa o resultado do acúmulo dos ensinamentos da sabedoria chinesa do Imperador Amarelo, pensadores do taoísmo e da medicina no pensamento taoísta de Wáng Bīng, a primeira parte deveria possuir 24 rolos, cujo número no taoísmo fornece noção dos vinte e quatro períodos dos ritmos dos influxos celestes (*tiānyùn* 天運) ou dos sopros rítmicos (*qiyùn* 氣運). O Eixo Eficiente, a segunda parte do Clássico Interno possui 12 rolos, um número que no taoísmo emblematiza um conjunto regular da trama ou rede dos sopros (*maiqi* 脈氣), que corresponde ao número 6 (*liu* 六), com seu aspecto *yīnyáng* ou número dois. Assim sendo, que $6 \times 2 = 12$. O número doze (*shíèr* 十二) é um número para o taoísmo considerar da terra, os doze períodos do dia e os doze ramos terrestres combinados com os dez troncos celestes compõem o calendário chinês cíclico (*tiān gān dì zhī* 天干地支) se associam a rede dos sopros (*mai* 脈) ou caminhos regulares invisíveis (*màijīng* 脈經 “vias regulares dos sopros corporais”). Também contados em número de doze são as vias regulares dos sopros no corpo conforme o texto matriz. São os conteúdos expressos na forma numérica do ensinamento taoísta. Desse modo, o Sùwèn tem caráter celeste ou *yáng*, Enquanto que, o Língshū alude ao terrestre ou *yīn*. De modo semelhante ao no “Clássico da Via e da Eficiência” (Lǎozǐ Dàodéjīng), cuja primeira parte (*shàng* 上, ou do alto, *yáng*) refere-se ao *dào* 道. A segunda parte (*xià* 下 ou do baixo, *yīn*) refere-se à sua Eficiência ou comumente traduzido pelos jesuítas por *virtus*, como também, por alguns sinólogos contemporâneos vertem por “Virtude” (*dé* 德, em chinês). Sendo assim, o primeiro volume, Questões Simples é a parte do alto (*shàng*) que contém os fundamentos. O segundo, o Eixo Eficiente (*xià*, do baixo), o texto mais “clínico” de medicina chinesa. Dessa maneira, o conjunto dos textos constitui uma

totalidade da via espontânea. Convém acrescentar que nessa perspectiva, a sabedoria chinesa possui nocional de totalidade, conjuntiva, não dualística, segundo o taoísmo são as duas fases *yīnyáng*, do mesmo *qì* com o terceiro implícito, inclusivo, não excludente. Por isso, não possui conceitos, pois estes são de origem grega, como o de contemplação (do grego: *theoria*), a *praxis* aristotélica. Convém acrescentar que o texto compõe-se de conversação sob a maneira de perguntas e respostas do Imperador Amarelo, o aspecto *yáng*, feito ao seu conselheiro sábio da corte, o QíBó (岐伯) o lado *yīn* na abordagem do taoísmo antigo (Larre e Rochat 1987).

Então, coube a Wáng Bīng revisar a sabedoria do dào na medicina na manutenção e preservação do legítimo legado escrito durante doze anos de compilação. Os capítulos 9, 66, 71,74, das Questões Simples na edição de Wáng Bīng foram redigidos pelo próprio pincel do recompilador durante os Táng. A segunda parte do Clássico Interno, o Eixo Eficiente considera-se contemporâneo para a sua época, talvez um pouco anterior ao Sùwèn, que foi recompilada por Wáng Bīng. Os capítulos das “Questões Simples” tiveram diferentes organizações e divisões. Dessa forma, a compilação de Huángfǔ Mì (215-286 d.C.) com a obra Jiǎyǐjīng (甲乙經) possuiu o Sùwèn de 9 rolos e o Zhēn jīng (鍼經) escrito com 9 rolos. A compilação de Yángshàng Shàn. (início do séc.VII) Huáng dì Nèi jìng Tàisù, anterior a de Wáng Bīng (720 d. C.). Mas, que foi perdido na dinastia Sàng (960-1117). Depois encontrado bem preservado em arquivos num templo do Japão no século XI, foi dividido em 30 rolos diferentes da numeração de rolos feita por Wáng Bīng (Triadou 1995). A seguir apresenta-se numa tabela o número de rolos e de capítulos do Sùwèn.

Tabela 2: Nèijīng Sùwèn número de rolos e capítulos

Numero do rolo do Sùwèn	Números dos capítulos do Sùwèn
1	1-4
2	5-7
3	8-11
4	12-16
5	17-18
6	19-20
7	21-24
8	25-30
9	31-34
10	35-38
11	39-41
12	42-45
13	46-49
14	50-55
15	56-59
16	60-61
17	62
18	63-65
19	66-68
20	69-70
21	71-73
22	74
23	75-78
24	79-81
Total de rolos: 24	Total de capítulos: 81

Segundo Yamada, o Huángdì Nèijīng Tàisù, composto por 30 rolos, representa o estado mais antigo do Clássico Interno, contudo, de maneira indiferenciada na organização da disposição das “Questões Simples” e do “Eixo Eficiente”. Mas, a compilação de Wáng Bīng (710-804) organiza com coerência os capítulos do Clássico Interno (Yamada 1979). Essa obra na edição de Wáng Bīng possui na estrutura da composição, na sua primeira parte, o título “Questões Simples” (素問) em 24 rolos. Cada rolo contém certo número de capítulos, que perfazem um total de 81 capítulos, de acordo com a tabela 3, acima. Já, na tabela abaixo se enumeram os rolos e capítulos do Língshū.

Tabela 3: Nèijīng Língshū número de rolos e capítulos

Número de rolo do Língshū	Número de capítulos do Língshū
1	1-4
2	5-9
3	10-12
4	13-19
5	20-28
6	29-40
7	41-47
8	48-56
9	57-64
10	65-72
11	73-77
12	78-81
Total de rolos: 12	Total de capítulos: 81

A segunda parte do Clássico Interno é o Língshū (靈樞), o “Eixo Eficiente”. Composto de 12 rolos, sendo que, cada um comporta determinada quantidade de capítulos perfazendo o total de 81 capítulos, conforme a tabela 4, acima. Assim, o recompilador realiza a organização da obra que serve de base para comentadores futuros. Trata-se da obra ordenada com 36 rolos e seus oitenta e um capítulos na primeira parte e 81 capítulos na segunda parte, a edição corrente de Wáng Bīng. A obra chega até os dias atuais com o título completo: o Huángdì Nèijīng Sùwèn Língshū. O texto será analisado mais abaixo nos aspectos estéticos chineses.

I.4 A Composição Estética Chinesa do Nèi jīng

O Clássico Interno na edição de Wáng Bīng consta da composição que obedece as características da “estética chinesa” (*wén qì* 文氣) do texto de medicina, em chinês antigo (*gǔwén* 古文) confeccionado entre o período dos Reinos Combatentes (403-256 a.C.), até os Hàn. Após, foi publicado na dinastia Táng (618-907) como resultado da transmissão oral e escritural feita pelos mestres (*shi* 士) da corte imperial, os únicos depositários, nessa época, da tradição por eles próprios denominada de *dào* 道. Os mesmos componentes do taoísmo dessa época desenvolvem a “estética chinesa” à maneira taoísta através de uma escrita feita com os “ventos-sopros” (*qì* 氣) manifestados nos caracteres chineses ou sinografia, sob um pensamento de “figuras combinatórias, de correspondências” (*gǎnyìng xiàng* 感應象) inscrevendo o sinal chinês sempre num quadrado (*fāng* 方) de nove subdivisões que indica “norma e regra”. Também foi traduzido por “quadrado de nove palácios” (*jiǔgōnggē* 九宮歌), segundo Vandermeersch (1994), o plano do palácio segue a uma norma de correlação, cujo número pertence à totalidade cíclica considerada no taoísmo com significado da perfeita relação entre o céu, na ordem interna (*lǐ* 理) das coisas e o homem, na condução no curso espontâneo da eficácia (*dé* 德), com efeito de harmonia e equilíbrio. A escrita é especialmente concisa, alusiva e permeada por paralelismos (*duì jù*), segundo a noção chinesa de *wén* (文), que fundamenta e designa a inteligência chinesa (思 *sī*) que pela dificuldade lingüística denomina-se aqui de “intuitivo-intelectiva”, não do “raciocinar melhor, mas de um vivenciar melhor” (Cheng 2009: 31). A estrutura de ordem interna ou *lǐ* 理 e de ritual, também é *lǐ* 禮 (procedimentos de ordem ou *lǐ* 理) e o *wén* 文, concomitantemente, designam a cultura, o motivo, a mentalidade dos sinais escritos chineses para decodificar as linhas ou veias (em chinês *lǐ* 理 também, *wén* 文) do mundo e dos viventes. Então a denominação conjuntiva *wénlǐ* (文理) inseparáveis como a cultura, ritualística, textox com carcatcteres chineses segundo a estética chinesa pincelada com sopros (*qì*). (Cheng 2008)

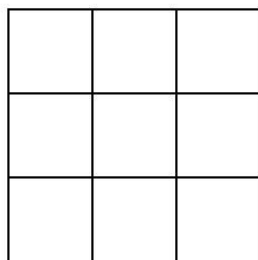


Figura1: Quadrado dos nove palácios das luzes. Nele são inscritos os sinogramas na confecção de uma escrita chinesa numa estética singular, pincelado pela concretização dos sopros, vulgarizado como “caligrafia chinesa”(shūfǎ 書法) (Billeter 2010: 93).

A concisão do texto foi herdada das inscrições curtas designadas pelo mesmo sinograma 文 (*wén*) feitas nos primeiros rituais da dinastia Shāng, ou em chinês, o homófono de *lǐ* 理, ou ordem que, se escreve também *lǐ* 禮 ou ritual feito nas carapaças de tartarugas, derivadas do caráter de racionalidade ritualística das primeiras formas destes sinais escritos (*wén* 文) da antiguidade chinesa (Vandermeersch 1994). O modo alusivo e evocatório que “sugere sem mostrar diretamente” serve das omissões propositadas com o implícito cultural chinês para permitir a leitura intelectual e a vivência pessoal propiciando o viver melhor ou saber-viver dos taoístas e assim dar acesso a sabedoria resultado da interioridade e não do convencimento (Escande 2003).

O paralelismo (*dui ju*) estabelece a relação entre as frases que se completam no sentido, nestes textos que permanecem de acordo com a correlação do pensamento de correspondências cosmológicas do taoísmo herdado das primeiras frases (文 *wen*) escritas no ventre de tartaruga, desde os Shāng, feitas em duplas colunas que se completam. Sendo que, do lado direito, considera-se o lado dos sopros *yáng* (*yángqì* 陽氣), a coluna da esquerda é o lado *yīn* 陰 caracteres desenvolvidos no transcórrer das dinastias (Vandermeersch 1984).

Assim, o paralelismo segue a interação do *yīnyáng* (陰陽) expressões do 氣 *qì*, nos escritos subseqüentes, a escrita dos sopros (*wenqì* 文氣). Segundo Escande correlacionam-se o *yīnyáng* (陰陽) com o *qì* (氣) em bi-complementaridade, de acordo com a ordem (*li* 理) e origem das coisas (*dào* 道). (Escande 2003) Dessa maneira, a escritura, juntamente, a estética chinesa (*wénli* 文理, *wénqì* 文氣) do Clássico Interno. Também possuem a escrita ritmada e rimada (*yán* 言), que dá o nome por extenso em chinês do estilo de escrita com caracteres antigos (*wényánwén* 文言文) seguem as normas da escritura chinesa da antiguidade (*gǔwén* 古文) conhecida como “escrita antiga ou tradicional” comum aos textos clássicos, com arranjo de caracteres *yáng* ou “plenos” e sinogramas *yīn* ou “vazios”, com a presença de ter entre os quais se incluem o *Nèijīng*. Assim, ambos os estilos de composição “estética” (*wényánwén* 文言文) e (*gǔwén* 古文) são características da escrita na obra de Wáng Bīng (Billeter 2010).

Sendo assim, o texto (*wénqì* 文氣) a “escrita feita com sopros” do Clássico Interno datado de 762 d.C. foi confeccionado com pincel e nanquim no papel de arroz no rolo. Depois de receber o formato de livro (*shū* 書) fornece-se ao texto original o aspecto escritural chinês no modo da correlação-cosmológica taoísta na “arte do coração com pincel”, a “método de escrita feita com sopros” (*shūfǎ* 書法). O escrito chinês antigo possui características particulares, o sequenciamento dos caracteres chineses dispostos na vertical, em forma de colunas paralelas, composto em páginas seqüenciais retro-verso de um livro ocidental, da direita (começa no lado *yáng* 陽) e continua à esquerda em relação à mão esquerda do “escritor chinês com pincel”. No plano do papel branco, como o branco é de origem no *qì* ou sopro *yángqì* 陽氣. Pois, na cosmologia de correlação taoísta o movimento começa no *yáng* 陽 e continua com o *yīn* 陰 para estabelecer à combinatória sinográfica, assim em constante movimento na posição (*wéi* 位) correta (*zhèng* 正) o caractere chinês, no seu devido lugar na escritura textual que inicia a ser

“escrita feita com sopros”, com pincel, tinta em preto em correlação-cosmológica ao ou sopro *yīn* (*yīnqì* 陰氣). A composição estética chinesa pelos movimentos do pincel no papel, primeiramente é confeccionada no alto da folha do papel de arroz que se considera o céu (*tiān* 天) com seus *qì* 氣 ou sopros *yáng* 陽氣 acumulados e concretizados no nanquim e no canto direito da página, lado correlativo e combinatório com os sopros *yáng* (*yángqì* 陽氣), o escritor chinês tece a tecidura descendo a coluna vertical, disposta, em colunas paralelas, cujo paralelismo segue a noção dos sopros *yīnyang* 陰陽氣 de alternância entre as mesmas escrevendo-se de cima para baixo, do nível *yáng* 陰 para o *yīn* 陽; da coluna da direita para a coluna da esquerda, seguindo a cosmologia-correlativa taoísta sempre iniciando no *yáng* e seguindo para o *yīn*. Há, ainda, na composição estética chinesa grupos de dois caracteres em colunas (*héwén*) ou “caracteres postos juntos”, segundo Alleton (2008), que na sua união dá-se a completude para se atingir a “*virtus*” (*dé* 德), Mas, aqui se traduz por “eficiência” (*dé* 德) no sentido de obtenção (*dé* 得) do *dào* (Alleton 2008).

A escritura chinesa antiga nas composições destes textos clássicos tem característica de uma singularidade idiomática de não possuir parágrafos, vírgulas, pontuações, flexão verbal, o sujeito é oculto, não há plural, com ausência do verbo ser, nem gênero masculino e feminino. Os caracteres chineses possuem a mesma dimensão incomparável às maiúsculas, em itálicos indo-europeus, porém os comentários destes textos clássicos são acompanhados com caracteres chineses e inclusive são textos chineses antigos compostos por caracteres chineses (*zì* 字) combinados em arranjos ordenados de valor cultural, semântico-fonético desde a antiguidade são portadores de sentido de totalidade do sinal lingüístico, de face tônica e semântica, sempre em concordância com o contexto textual da época, do chinês antigo, de estilo antigo clássico (*wényánwén*) modificado drasticamente no transcorrer de dinastias com o surgimento do *jīnwén* (今文) ou “textos novos” em discordância no conteúdo, na forma e semântica. (Alleton 2008) Na continuidade histórica da estética chinesa houve a

elaboração dexcontextualizada da escrita antiga, pela simplificada dos caracteres nas recompilações modernas (*báihuà* 白話) dos textos clássicos antigos (Hu-Sterk 2004).

A escrita fundamental do texto matricial (672 d.C.), também possui características *yáng* (陽) por ser feita em caracteres chineses maiores intercalados correspondentes ao texto e às vezes com tinta vermelha que é a cor *yáng*, também com sinogramas menores que corresponde ao tamanho *yīn* e às vezes com tinta preta a cor do *yīn* (陰) que apresentam correlação com os comentários contidos no corpo textual de modo seqüencial sem interrupções e de maneira ritmada e versificada. Estes últimos sinais chineses cosmológicos, os *yīn* correspondem, também, ao comentário especulativo do compilador dando à obra uma dinâmica sintética dos sopros regulares (*zhèngqì* 正氣), do invisível (*shén* 神 ou a expressão chinesa *shéndào* 神道) assumem forma da escritura com o pincel. São condizentes com as influências celestes ou ordens intrínsecas (*shen* 神). Cheng (1991:27) traduz como “espíritos” associados ao *yáng do céu* (陽 天) e *yīn da terra* (陰地) manifestam-se por intermédio da qualidade interna do “recompilador com pincel” em consonância com a ordem intrínseca (*shén* 神, *shéndào* 神道) segundo Jullien (2010) dentro de sua víscera (*zàng* 臟) do coração (心) expressados na tinta do pincel ao se “escrever com o *shénqì*” ou pincelar no papel de arroz (Cheng 1991).

Essa maneira de se expressar a arte da escrita com pincel e nanquim na composição do texto segundo o ritmo dos sopros (*qiyùn* 氣運) dá-se a continuidade através de rimas e expressões ritmadas (*yán*) e paralelismos (*dui ju*) entre pelo menos duas frases versificadas do texto clássico, como também ocorre para o livre fluir dos sopros (氣 *qì*) do céu e da terra expressados no texto pela compilação de Wáng Bing (762 d.C.). O mesmo não possui parágrafos, nem vírgulas, nem pontuação, nem flexão verbal e ausência do verbo ser, nem gênero masculino e feminino, nem plural. Assim,

também as cinco fases ou, também agentes (*wǔxíng* 五行) do pensamento correlativo e da correspondência (*gǎnyìng* 感應) taoísta permitem se formular cinco qualidades da “estética chinesa” constituída pelos sopros, que estão presentes no Clássico Interno. Na análise de estética chinesa da dinastia dos Sòng, o crítico literário chinês Sūshì 蘇軾 (Sū Dōng Pō 蘇東坡) viveu entre 1036-1101. Ele dá continuidade ao pensamento taoísta de Wángbì 王弼 (226-249), este último foi o comentador do Lǎozǐ. O pensador Sūshì afirma que há uma inteligibilidade (*sī* 思) do mundo e do homem (*lǐ* 理) que anima ou dá movimentação à forma (*xíng* 形), que também se traduz por corpo (*xíng*). Assim, a escritura da obra chinesa deveria conter qualidades “estéticas” essenciais e todas estas em conformidade com a correlação do taoísmo, como a fisionomia ou expressão invisível-visível concomitante expressada no texto clássico atribuído às “influências invisíveis” (*shén* 神), qualidades intrínsecas e interiores do autor, que dirigem o gesto no pincel sobre o rolo de papel juntamente com os sopros (*qì*), a textualidade, também deve ter a “ossadura” (*gú* 骨), a “carne” (*ròu* 肉), o “sangue” (*xuè* 血) noções de movimentação de sopros (*qì* 氣) formando um conjunto “corporal de sopros do texto” de manifestação de sopros invisíveis (*qì* 氣) concretizados no papel ao seguir, o “caminhar” (*xíng* 行) do *dào* 道, homófono de (*xíng* 形) forma ou corpo é o conteúdo invisível que fornece um corpo visível de sopros textual em correspondência com a ordem ou regulação, do céu e da terra, para a textualização sábia e espontânea, concomitantes na textura de sopros do mundo e do homem. São qualidades invisíveis (*shén* 神) simultâneas e inseparáveis do visível estético-textual que segundo o pensamento taoísta permeiam e se concretizam na continuidade em qualidades manifestas no espaço-tempo do “corpo de sopros *yīnyáng* do texto” (Billeter 2010: 258-276).

De maneira análoga se compôs a estética do texto Nei Jing (762 d.C.) feitos, assim, os escritos na “mesma veia” (*wén* 文, também *lǐ* 理) assimilados dos textos taoístas dos Reinos Combatentes, com destaque a Zhuāngzǐ,

Lǎozǐ, Huáinánzǐ durante a dinastia Hàn (206 a. C.-220 d. C.) influenciaram o pensamento médico, a estética taoísta do Clássico interno (Despeux e Obringer 2000). Como exemplo, para visualização da composição estética chinesa segue abaixo uma amostra da capa da mesma obra de Wáng Bing.

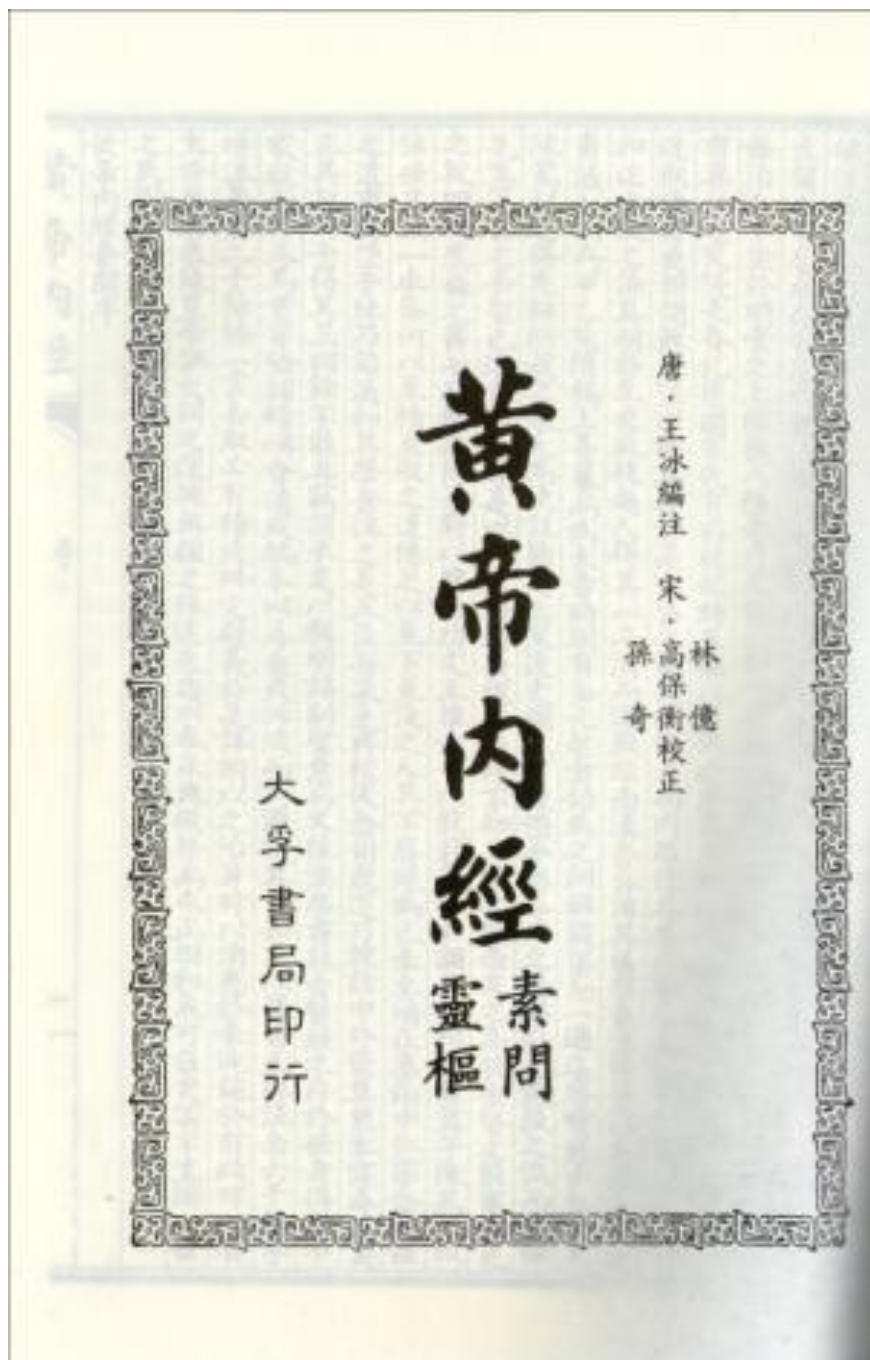


Figura 2: Amostra do frontispício do Clássico Interno, no pincel de Wang Bing, dinastia Táng (Wáng Bīng 2007: 1).

補注黃帝內經素問卷一

新校正云按王氏不解所以名素問之義及素問之名起于何代按隋書經籍志始有素問之名甲乙經序晉皇甫謐之文已云素問論病精詳王叔和西晉人撰脈經云出素問賦漢張仲景撰傷寒病論集云撰用素問是則素問之名著于隋志上見于漢代也自神景已前無文可見莫得而知據今世所存之書則素問之名起漢代也所以名素問之義全元起有說云素問者本也問者黃帝問岐伯也方陳性情之源五行之書則素問之素問元起雖有此解義未甚明按乾鑿度云夫有形者生于無形故有太易有太極有太素太易者未見氣也太初者氣之始也太始者形之始也太素者質之始也氣形質具而病瘵由是萌生故黃帝問此太素質之始也素問之名義或由此

岐玄子次註 林億孫奇高保衡等奉敕校正 孫兆重改誤

上古天真論 四氣調神大論 生氣通天論 金匱真言論

上古天真論篇第一 新校正云按全元起注本在第九卷王氏重次篇第冠篇首今注逐篇必具全元起本之卷第者故存素問舊第目見今之篇次皆王氏之所移也

昔在黃帝生而神靈弱而能言幼而徇齊長而敦敏成而登天 有戴國君少典之子姓公孫猶疾也敬信也敏以上德王都軒轅之邱故號之曰軒轅黃帝後鑄鼎于鼎湖山鼎成而白日升天華臣葵衣冠于榆山墓今猶在 適聞於天師曰余聞上古之人春秋皆度百歲而動作不衰今時之人年半百而動作皆衰者時世異邪人將失之耶 伯天師岐伯對曰上古之人其知道者法於陰陽和於術數上古謂空古也知謂知修養之道也夫陰陽者天地之常道術數者保生之大倫故修養者衛生之本逆之則交害生之謂也 食飲有節起居有常不妄作勞 食飲者充虛之滋味起居者動止之綱紀故奇疾不起是謂得道此之謂也 傷人先之也 新校正云按全元起注本云飲食有常節起居有常既無妄勞之滋無損汝精乃可以養生故聖人先之也 聲色不傷視聽也 循故能形與神俱而盡終其天年度百歲乃去 形與神俱同壽考分謹於修養以奉天理而動不為外視聽也 循故能形與神俱而盡終其天年度百歲乃去 真氣盡得終其天年去謂去離于形骸也 靈樞經曰人百歲五藏皆虛神氣皆去形骸獨居而終矣以其知道故年 今時之人不然也 動之死地以酒長壽延年度百歲謂至一百二十歲也尚書洪範曰一日壽百二十歲也 為漿 溺子以妄為常 信也 醉以入房 過于也 以欲竭其精 以耗散其真 樂色曰欲輕用曰耗樂色不節則精竭 骨堅老子曰弱其志 新校正云按甲乙經耗作好 不知持滿不持御神 言輕用而縱欲也老子曰持而盈之曲禮曰欲不可縱 新校正云按甲乙經耗作好 不知持滿不持御神 不如其已言愛精保神如持盈滿之

資、帝、勺、經、工、卷一、上古天真

Figura 3: amostra da “estética chinesa” de uma página do Clássico Interno dos Táng no pincel de Wáng Bing (2007: 3).

Na sequência, outra amostra, para fins didáticos, desta vez de uma página do texto do taoísmo de Lǎozǐ Dào Dé Jīng (老子 道德 經), rolo 1, capítulo 1, na recompilação de Wáng Bì Zhù.

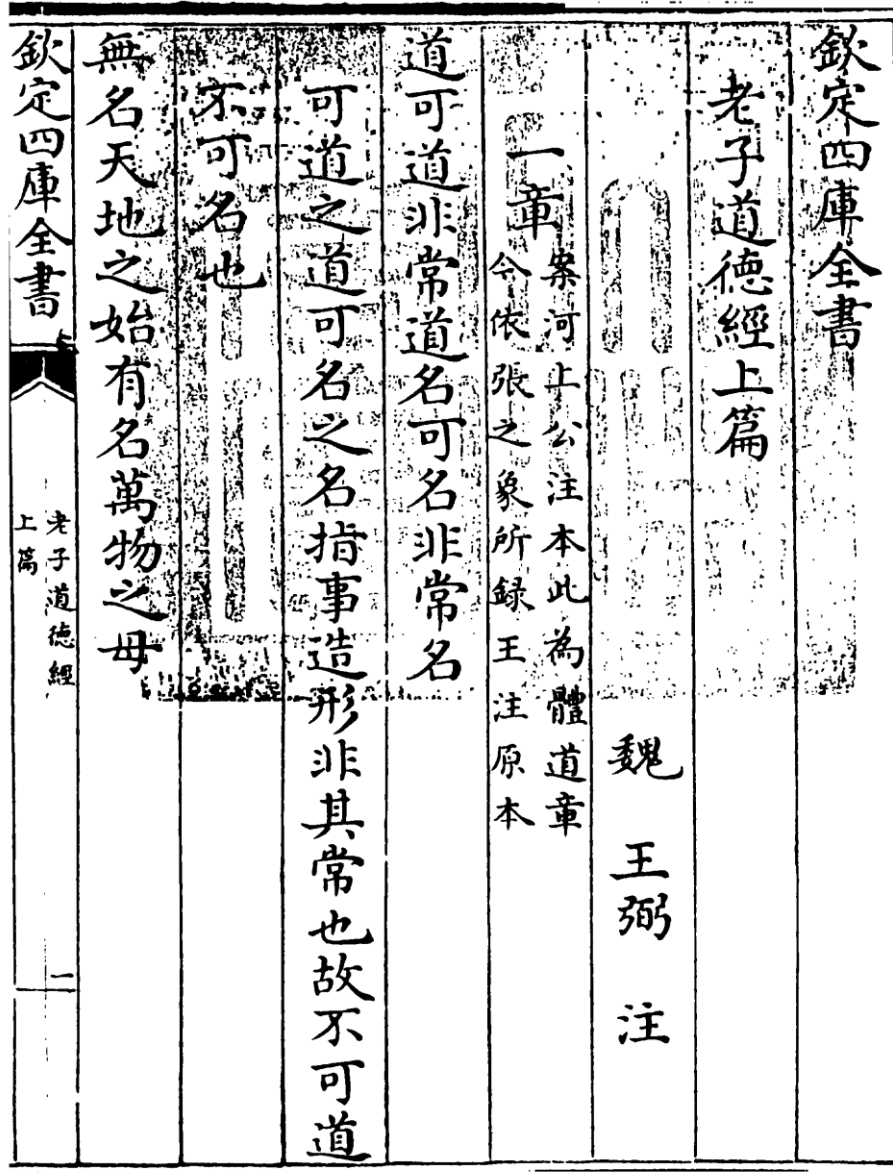


Figura 4: amostra do capítulo 1 do rolo 1 do Lǎozǐ Dào Dé Jīng (道德經) no pincel de Wáng Bì Zhù (王弼) (Wáng Bì 1965: 4).

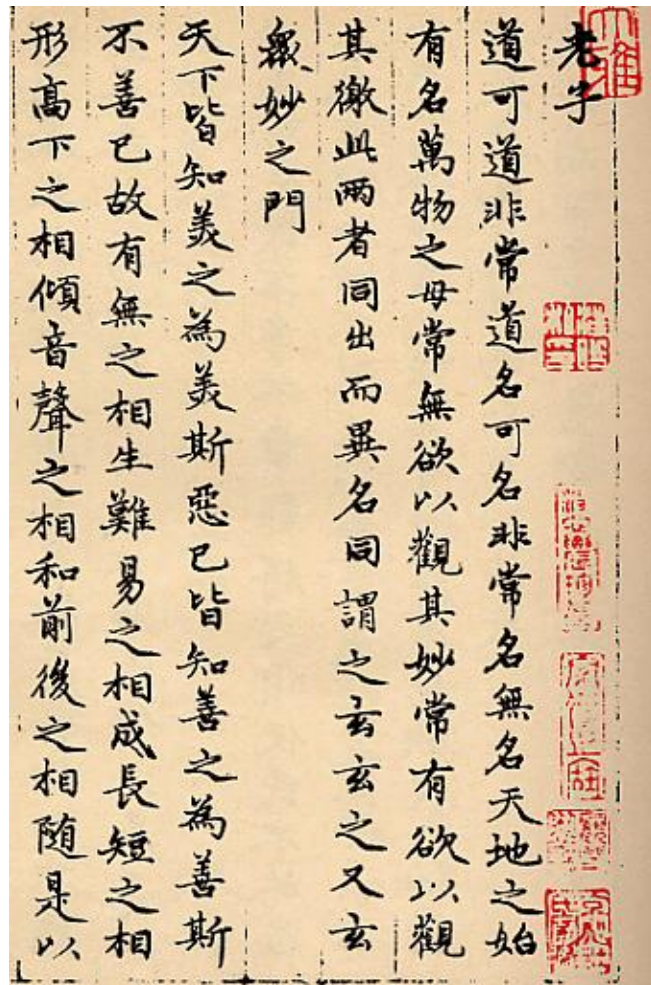


Figura 5: amostra do capítulo 1, do rolo 1, do Lǎozǐ Dàodé Jīng 老子道德經 no pincel de Zhào Mèngfǔ (Zhào Mèngfǔ 1980: 3).

As obras antigas taoístas de pensamento chinês, como na amostra acima e os textos de medicina chinesa clássica como o Clássico Interno de Wáng Bing apresentam em comum a “estética chinesa” (*wénqì*) entre si. Possuem conformidade “corporal feita de sopros concretizados no texto” com o compilador que por sua vez está em concordância com a ordem (*lǐ* 理) das coisas originadas do *dào* 道. O comentarista taoísta Wáng Bì, primeiro crítico de estética chinesa do início da era Cristã designa a ordem, como a inteligibilidade do céu–terra, de um céu que nada fala, mas pode ser acessado pelo sábio chinês. Assim, pode se expressar na obra taoísta. Isto, também acontece com o Clássico Interno. Ainda, Wáng Bì analisa a ordem *lǐ* na estética chinesa semelhante ao *wén* 文, como sendo a nervura do jade ou a veia da madeira, a ordem invisível (*lǐ* 理) e a forma visível (*xíng*, 形

aspecto corporal), são conjuntivas e constantes em união numa unidade com a origem das coisas, o *dào* 道, ou o funcionamento da realidade (Billeter 2010). Assim, não se costuma reproduzir apenas a forma (*xíng* 形), mas também o seu conteúdo explícito e implícito cultural da tradição mais antiga dirigido pela captação da inteligibilidade (*lǐ* 理) das coisas feitas por quem recompilou com pincel. Porém, os compiladores clássicos não são exatamente considerados como um autor da obra. Mas, sim, aquele que permite a manifestação da textualidade em união ao *dào* 道, a via funcional, que guia (*dào* 導) e viabiliza (*dào* 道) seguindo a “estética” chinesa da ordem ritual (*lǐ* 禮) e de regulação (*lǐ* 理), que dá nascimento a tudo, o *dào* (Escande 2003).

I.5 Aspectos Substanciais

Entre os aspectos substanciais da obra do Clássico Interno, além da sua composição estética chinesa (*wénqì* 文氣) o seu conteúdo possui uma temática constante e sempre com a presença do pensamento da correlação taoísta no que concerne ao *dào* 道, *yīnyángqì* 陰陽氣, *wǔxíng* 五行, a noção dos sopros (氣 *qì*) aplicados aos cuidados da saúde, do corpo e a manutenção da vida. Estes temas encontram-se associados com a noção de maneira explícita e implícita no título: *Huángdì Nèijīng* que será discutido a seguir.

I.5.1 O Título da Obra e Significado do *Huángdì Nèijīng*

O Clássico Interno recebeu este título em homenagem ao Imperador Amarelo (*Huángdì* 黃帝), o ancestral da civilização, sabedoria, cultura chinesa, também da medicina chinesa antiga. Ele reinou na “Alta Antiguidade Chinesa” anterior às dinastias chinesas conforme já apresentado anteriormente. Ele viveu no período de 2697-2599 a.C. Mas, o Imperador Amarelo não foi considerado o autor da referida obra (Keegan 1998).

A expressão chinesa Nèijīng (內經) caracteriza-se por se referir a uma obra da tradição familiar da escola de sabedoria da medicina chinesa por meio de “textos, composição, compilação, reescritura, transmissão e comentários, às vezes incorporados na obra” (Keegan 1998). Tudo isso perfaz um “*corpus medicus*” proveniente do chinês antigo advindo de ensinamentos de sabedoria do ancestral da civilização chinesa, o Imperador Amarelo, no círculo interno (*nèi*) expondo modos de manter os sopros regulares em conformidade com o *dào*, o saber-viver, o saber-fazer, como os cuidados com a vida, mencionada de um modo lingüístico aproximativo, a manutenção da vida (*yǎngshēng* 養生) segundo regras (*dào*) taoístas com aplicação das agulhas (*zhēn* 鍼), esquentamentos ou “fogo lento” (*jiǔ* 灸) em locais específicos da pele, medicamentos com plantas (*cao*), isso tudo para ordenar (*zhi* 治), tratar (*zhi* 治), curar (*zhi* 治), governar (*zhi* 治) e administrar (*zhi* 治) o “interno” no círculo secreto do saber-viver do Imperador, legado transmitido através dos tempos pelos dignos sucessores taoístas conselheiros do soberano na sabedoria do saber-fazer no corporal humano (Larre e Rochat 1993: 4).

Por sua vez, o título Nèijīng que comporta o termo *nei* (內) escrita chinesa de caractere polissêmico significa o interno, de dentro, no íntimo, no centro ou no “coração da vida”, um ensinamento autenticamente secreto do Imperador Amarelo ensinado e transmitido aos conselheiros que ficavam em torno dele. Eram os mestres, pensadores médicos eruditos da corte detentores do saber-fazer no contexto taoísta: “O interno é a viabilidade (*dào* 道) da via (*dào* 道)”, o funcionamento (*dào* 道) da própria atividade corporal, que mantém a concordância de correlação do taoísmo no Clássico Interno: “os cinco internos (*wǔnèi* 五內) correspondentes às cinco vísceras (*wǔzàng* 五臟) profundas do corpo humano” que se localizam no “interno do território corporal”. O “coração da vida”, O Imperador, mas, também são as vísceras invisíveis-visíveis sob as influências sutis (*shénjīng* 神經) invisíveis “guardadas preciosamente” no interior dessas cinco vísceras *yin*, ou *wǔzàng* (五臟) que são o fígado (*gān* 肝), coração (*xīn* 心), baço (*bì*), pulmão (*fèi* 肺), rim (*chén*). Por isso, as expressões

(*wǔnèi* 五內, *wucáng* 五藏, *wǔzáng* 五藏), em correspondência de correlação com o *wǔxíng*, ou as cinco fases. Estas agem, caminham, conduzem a animação ou movimento do *dào* no corpo, na noção do *wxíng* (), as correspondências de correlação em consonâncias com o *yīnyáng* da correlação do taoísmo (Larre e Rochat 1987: 10).

O sinograma *Sùwèn* (素問) surge no título *Huángdì Nèi jīng* (黃帝內經) possui significados correlatos diante da polissemia dos caracteres chineses antigos. No contexto da época da confecção do Clássico Interno (762 d.C.) o caractere chinês *sù* (素) fornece o sentido de remeter-se à fonte da expressão da vida. O termo traduzido do chinês *sù* como “Simples” no sentido da vida espontânea, e do viver em conformidade com o *dào*, a via, a espontaneidade, a vida do taoísta, de maneira contextualizada pelo taoísmo da época. O espontâneo na concretização do *qi* na vida corporal, sua manutenção por meio do ensinamento médico transmitido no texto. O sinograma *wèn* (問) refere-se no texto do Clássico Interno às “questões” de correlação da medicina taoísta feitas pelo Imperador Amarelo ao seu ministro e médico chamado *QìBó*, sendo que, também, a conversa pode se desenvolver com outros eruditos personagens que viviam às voltas do Soberano, ao longo dos capítulos (Larre e Rochat 1993).

O caractere chinês *Língshū* (靈樞) contido no título tem os significados polissêmicos para o sinograma *shū* (樞), “de pivô, eixo giratório, permite abertura e fechamentos alternados e regulados como o de uma porta que guarda algo precioso” e eficiente. O sinal chinês *líng* 靈 significa a eficiência, a ordem intrínseca do céu dentro da víscera, a inteligência das influências invisíveis do *dào*, ou simplesmente (*shén* 神, *shén dào* 神道), funcionamento espontâneo regulador dos sopros dos ventos (*qi* 氣, *feng qi* 風氣) no interior das vísceras do corpo do humano e não estranho ao próprio corpo permitindo a manutenção da regulação ou equilíbrio dos próprios sopros corporais. A eficiência ou virtude (*dé* 德) noção central na relação homem-céu, a eficiência

(dé) característica do sábio chinês pelas suas ações eficientes de obter o *dào* lhe confere a autoridade na manutenção da virtude obtida (dé 得) na vida espontânea, de maneira constante (Billeter 2010).

Por isso, o *líng* (靈), do *Língshū* não possui noção teológica ou teleológica. Mas, significa o ritmo celeste (*tiānyùn* 天運) regularmente distribuído pelas aberturas e fechamentos nos seus ritmos alternados (*yùnshū* 運樞). Dessa maneira, o termo *líng* fornece alusão tanto às ordens eficientes (*shén líng* 神靈) como à ordem intrínseca do *dào* (*lǐ* 理) no interior das cinco vísceras (*záng* 臟). Também, o sinograma *shū*, bem como, evoca a noção da “lança” ou agulha do metal (*zhēn* 鍼) que servem para ser enfiadas nas cavidades dos sopros localizadas na superfície cutânea do corpo. Essas mesmas cavidades corporais que servem de pivô ou eixo. Também, com significado de centro (*zhōng*) de comunicação entre o homem, o céu e a terra na acolhida do invisível com a sua eficácia maravilhosa (*língshén* 神靈), na manutenção e no tratamento do *yīnyáng* do corpo. O termo *líng* 靈, ainda também evoca a conduta da vida restabelecendo o equilíbrio, noção de saúde chinesa ou manter-se a harmonia através da regulação dos sopros do corpo feito por sopros por meio de métodos (*dào* 道) específicos (Larre e RoCHAT 1993).

Como visto acima, o título fornece as noções fundamentais do conteúdo do Wáng Bing (762 d.C.) no contexto fundamentalmente do taoísmo antigo. Já, analisados os termos chineses do título completo, o *Huángdì Nèijīng Sùwèn Língshū*. Segue-se o estudo sobre o caractere chinês clássico *jīng* (經), associados às noções chinesas dos caracteres *jīng diǎn* (經典), *jīngdào* (經道), do referido título.

O Clássico Interno é considerado um *jīng* (經) pelo taoísmo dos Reinos Combatentes (403-256 a.C.), no início de sua elaboração textual. Este termo advém da expressão chinesa *jīngdiǎn* (經典) significando conjuntos de textos chineses intitulados pela própria “família ou escola de ensinamento do taoísmo” pelo termo similar aos “Clássicos” adotados pelos seguidores de Kǒngzǐ (孔子),

posteriormente pelo império chinês. O taoísmo antigo lhe fornece significado de “regras de vida” (*dào* 道). Por isso, a expressão *jīngdào* possui sentido de seguir as normas (*lǐ* 理) para manter a vida com os sopros regulares (*zhèngqì* 正氣) na interpretação do próprio taoísmo antigo, de maneira simples aproxima-se pela dificuldade lingüística da noção de “corpo feito de sopros equilibrados”. Acrescenta-se que os primeiros clássicos foram escolhidos pela escola Kǒngzǐ e se tornaram oficializados pelo Império, posteriormente, conforme já mencionado antes. Depois, os textos do taoísmo e da sua escola ou família, também passam a ser denominados pelas próprias “Escolas familiares do taoísmo” de “Clássico do Taoísmo” (*jīngdào* 經道) e “Clássico de Medicina” (*Yī jīng* 醫經). Isto ocorreu durante os Reinos Combatentes (403-256 a.C.). Na subclassificação para os “Clássicos do Taoísmo” a escola de taoísmo que rotula os seus textos de medicina de “clássicos de medicina chinesa” sendo que o primeiro e mais importante é o “Clássico Interno do Imperador Amarelo” (Larre 1982).

O taoísmo antigo conduz os “Clássicos do taoísmo” e o “Clássico de medicina”, denominação chinesa reduzida do título completo do Huángdì Nèijīng (黃帝內經), *Nèi jīng* (內經), um texto de medicina clássica da Antiga China. Para o taoísmo serve de “regras de manutenção de vida”, de guia (*dào* 道, assim como, seu homófono *dào* 導), para manter e restituir os sopros corporais aproximação de equilíbrio (*píng* 平) do corpo. Também, se inclui na maneira de pensamento em relação aos textos do taoísmo como “Clássicos”, na dimensão da noção do *dào* 道 e por excelência evoca o saber da textura (*jīng* 經) do céu-terra como configuração de correlação (*xiàng* 象) com o uso da expressão chinesa “o homem relaciona-se ao céu-terra”, isto é, o pensamento de correlação da cosmologia do taoísmo transcrito através dos sinais chineses (Cheng 1989).

Assim, o humano faz dessa união a expressão no texto escrito pelo sábio humano. O termo “Clássico” em chinês antigo *jīng* (經) no dicionário do Ricci

Institut (1990) possui uma polissemia de significações. Podem ser consultados no Glossário deste presente volume, em apêndice.

Os taoístas empregaram a “configuração” ou sinal antigo do caractere chinês (*xiàng* 象) da tecelagem do fio da seda para se designar o *jīng* (經), tanto Clássicos do pensamento taoísta como nos de Medicina do taoísmo, como o fio da seda na cadeia de fios de uma trama do tecido, com o significado e qualidade de totalidade. Pois, sendo um “Clássico” está em conformidade com a “figura”, sinal portador de sentido, o céu-terra tal figura possui sentido da época como o de um espelho. Porém, não há a imitação (*mimesis*) como se fazia na Antiga Grécia (Cheng 2008). A *mimésis* será abordada no capítulo III, da tese. Mas, no contexto da noção de ressonância chinesa *gǎnyìng* (感應), de correlação, ou relacionamento pelos sopros com tudo, como fruto do pensamento chinês levando-se em conta a relação do *yīnyáng*, do homem com o céu e a terra. O céu chinês é o regulador da vida, um céu que não fala, não tem noção de divindade do homem com a terra, nesta o curso da vida. Essa noção *gǎnyìng* (感應) traduzida como “ressonância”, “consonância” ou “incitação-resposta”, segundo tradução de Graham na versão do taoísmo, expressa a maneira espontânea de interação do homem com as dez mil coisas, com o humano incluído nessa dinâmica relacional, em união com o *dào* (Graham 1992). Assim, os clássicos da sabedoria taoísta e os de medicina chinesa, como o Clássico Interno permanecem em concordância com a realidade na ordem do mundo e o homem nas suas relações sociais une o seu interior na literalidade da via espontânea. Por isso, os “Clássicos de Taoísmo” e os “Clássicos” de medicina chinesa, como se considera o *Nèijīng* servem de guia e encaminhamento regrado para o saber-fazer dentro da vida taoísta e da medicina chinesa regularmente para dar fundamento a atitudes e condutas de vida (*dào* 道, *dào* 導), na manutenção dos sopros corporais, expressados de maneira lingüística aproximativa equilíbrio (*ping* 平) em relação do humano entre o céu, o *yang*; a terra, o *yin*. Ambos, expressões contínuas do *dào*. O contrário, ir contra a corrente é provocar “desequilíbrio de um corpo” (*bìng* 病) (Jullien 1984).

A textualidade do Clássico Interno obedece à noção de “estética chinesa” na sua apresentação que reúne forma-conteúdo num modo de continuidade processual (*dào* 道), segundo tradução de Billeter (2010), para servir como um guia (*dào* 道, e seu homófono *dào* 導) assimilado no tratamento sinomédico do taoísmo. O que será exposto na seqüência dos eixos temáticos do *Nèi jīng*

I.5.2 Eixos Temáticos da Obra *Nèi jīng*

O Clássico Interno possui caráter de correlação de grande influência do taoísmo. O conteúdo temático nos primeiros capítulos das Questões Simples possui as “regras” de conduta, em correlação aos “sopros” (*qì* 氣) e ao “funcionamento” (*dào* 道), do corpo em relação ao mundo como manutenção e restabelecimento do equilíbrio corporal, ou na reorganização do *qì* conduzidos pelas vias regulares dos sopros no corpo. O reequilíbrio faz-se com as agulhas de acupuntura, neologismo latino jesuíta (*zhēn* 鍼). Mas, aqui, se traduz como a “flecha ou lança de metal”, esquentamento ou moxabustão (*jiǔ* 灸 traduz-se aqui por “fogo lento”). O fogo e o metal são partes concomitantes *yīnyáng* das cinco fases (*wǔxíng*). As plantas (*cǎo* 草) ou práticas de ginástica gestuais como o *dǎo yīn* (導引) são abordados e aludidos em concordância com as noções taoístas do *dào*, do *qì* na manutenção da vida. São constantes na extensão em todo o texto. Além disso, contém a noção do *yīnyáng* explanando a relação do interior do homem com a sua condensação a partir do *yīnyáng* (陰陽) e os quatro sopros (*sìqì* 四氣). O tema central no Clássico Interno são os sopros (*qì*), a vida e a relação do homem com o céu, este o regulador. Também há o *dào*, no sentido da funcionalidade, método e o espontâneo. A terra, a manifestação de tudo e manutenção do equilíbrio (*píng* 平) dos sopros no corpo humano pelo *shén* 神 no sentido de ordem intrínseca e harmonia nas relações, como sendo a saúde e suas desregulações na inadequação do homem aos ritmos dos sopros, o desequilíbrio como uma ausência da saúde. A avaliação, dos desregulamentos dos sopros corporais (*bìng* 病) e seus tratamentos são

explicados segundo a correspondência do *yīnyáng qì* (陰陽氣), cinco fases (*wǔxíng* 五行) no corpo do homem com as suas vísceras (Billeter 2010).

A condução dos sopros dirigida sempre pelos 神 *shén*, como também, aqui traduzido por “influências eficazes” segundo Billeter (2010), ao invés de “espíritos”, forma latinina inventada pelos jesuítas. Os *shén* têm seus lugares no interior das vísceras corporais permitindo o livre escoamento dos sopros nas “vias dos sopros” regrados (*dào* 道), espécie de caminhos, vias ou condutos (*dào*) invisíveis como normas (*jing*) que conduzem a vida, que se intercomunicam no interior do corpo do humano, que se abre para o interior e o exterior pelas “cavidades dos sopros” ou “cavernas do *dào*” (穴道), comumente denominadas de “pontos de acupuntura”, neologismo latinizado dos jesuítas do século XVII. São assuntos abordados nas Questões Simples do Clássico Interno na recompilação de Wáng Bing, de maneira mais fundamental e no Eixo Eficiente, mais prática, sempre de acordo com a correlação, principalmente a do taoísmo. Também, os nove tipos de agulhas clássicas que seguem a construção da correlatividade, as técnicas (*dào* 道) no manuseio das mesmas e formas de tratamento. Os métodos, funcionamento, propensão significados de *dào*, na avaliação realizada através do exame das redes de sopros através dos pulsos radiais e carotídeos (*mai* 脈) para se observar a funcionalidade (*dào*) corporal em união ao céu-terra. Além disso, há a apresentação de sintomas dos desequilíbrios na condução do *yinyàngqì* dirigidos pelo *shén* no corpo que são expostos no Eixo Eficiente numa abordagem com teor correlativo e prático (Despeux e Obringer 2000).

Desse modo, as “Questões Simples” do Clássico Interno, correspondem à parte *yáng* do *dào* e o “Eixo Eficiente”, a contraparte complementar *yīn* do mesmo *dào* que se comunica entre si como faz o Imperador, como sendo o aspecto celeste e *yáng* do *dào*, com os seus conselheiros médicos taoístas, como aspectos terrestres e *yīn* do mesmo *dào*. Seguem interrelacionados com a cosmologia correlativa do taoísmo aplicada à medicina pelos números de cada capítulo, ao longo do Nei Jing. Como exemplo, a complementação na

relação do segundo capítulo com o quarto e o oitavo entre si. Sendo que as Questões Simples abordam a conduta em relação aos sopros das estações e o quarto capítulo complementa com detalhes dessa relação humana com as estações por meio dos sopros e a falta de comunicação de sopros entre o homem e o céu terra decorrendo nos desequilíbrios. A base numérica do pensamento chinês nestes exemplos é binária, inclusiva tornando-se ternária, correlacional pelo *yīnyáng*. No oitavo capítulo abordam-se sobre os centros de controle da manutenção da regulação dos sopros e da vida no interior das doze vísceras. Também, se relacionam dessa forma, com o primeiro volume nas “Questões Simples” no Clássico Interno, fornecendo as regras de saber-viver e saber-fazer dos sábios da alta antiguidade e como manter o equilíbrio do corpo (Robinet 1994).

De modo de correlação chinesa, num paralelismo escritural têm-se a correspondência e complementação feita com o primeiro capítulo do “Eixo Eficiente” que trata das nove agulhas para se manter a vida, o equilíbrio na regulação dos sopros do corpo, como sendo a ordem do *dào* em consonância no corpo e como tratá-la. Ainda, o oitavo capítulo das Questões Simples que aborda a noção das vísceras *yīnyáng* tem correspondência cosmológica (*gǎnyìng* 感應) com o capítulo oitavo do “Eixo Eficiente” que discursa sob o título “nas raízes das influências eficientes” (*benshén* 本神) contidas nas vísceras *yīnyáng*. As emoções, comportamento nascem dentro das vísceras, com a movimentação do *qì*, como podem se desequilibrar e procedimentos que também significam *dào* seguindo a correlação *yīnyángqìwuxìng* no tratamento e métodos (*dào*) de punturas. Assim, ambos se completam, relacionam-se mutuamente (*xiāngyìng* 相應), da maneira correlativa da relação *yīnyáng* (Larre e Rochat 1993). Segue-se a tabela 4, abaixo com temas dos rolos e capítulos das “Questões Simples”.

Tabela 4: Os rolos, capítulos e temática nas Questões Simples do Clássico Interno

Rolos	capítulos	Temática nos rolos do Sùwèn
1	1-4	O <i>dào</i> no corpo, <i>gǎnyìng</i> , manutenção do <i>yīnyángqì</i> . O <i>shén</i> , <i>yīnyáng</i> e as quatro estações. Os <i>jīng</i> e o corpo.
2	5-7	O <i>qì</i> , <i>dào</i> , <i>yīnyángqì</i> , <i>shén</i> , o <i>wǔxíng</i> no corpo. Desequilíbrios do <i>yīnyáng</i> corporal.
3	8-11	Organização das vísceras. O <i>dào</i> , os cinco <i>shén</i> e <i>wǔxíng</i> e as vísceras. O <i>shén</i> e vísceras extraordinárias, <i>jīng</i> .
4	12-16	<i>Yīnyáng</i> e vísceras, influências das estações, <i>wǔxíng</i> . Métodos (<i>dào</i>) das agulhas, fogo lento, massagem, dietética, <i>dào yīn</i> . Sintomas
5	17-18	Avaliação <i>yīnyáng</i> e o pulso, <i>wǔxíng</i>
6	19-20	Avaliação <i>yīnyáng</i> e nove pulsos
7	21-24	<i>Qì</i> : qualidades, ciclos nas vísceras e caminhos dos sopros, sangue, <i>wǔxíng</i>
8	25-30	Organização dos sopros (<i>qì</i>) <i>yīnyáng</i> , claro, turvo no corpo. Desequilíbrio dos sopros (<i>qì</i>): vazio e pleno.
9	31-34	Desequilíbrios do <i>qì</i> : calor, síndrome febril e tratamento com agulhas.
10	35-38	Desequilíbrios de vento (<i>fēng</i>): síndrome febril. Síndromes dos sopros, a tosse, <i>wǔxíng</i> .
11	39-41	Desequilíbrios <i>yīnyáng</i> do <i>qì</i> nas vísceras, <i>wǔxíng</i> e síndromes de dor.
12	42-45	<i>wǔxíng</i> , síndromes de vento (<i>fēng</i>), do <i>bi</i> (bloqueio), <i>wèi</i> (paralisias) e <i>jue</i> do <i>qì</i>
13	46-49	Desequilíbrios do <i>qì</i> irregular.
14	50-55	Métodos(<i>dào</i>) com as agulhas de metal
15	56-59	Pele, via dos sopros regulares e conexões, cavidades do <i>qì</i> .
16	60-61	Método (<i>dào</i>) pelo fogo lento
17	62	Tratamento pelas picadas: Regulação <i>yīnyáng</i> , <i>wǔxíng</i> do <i>qì</i> no corpo.
18	63-65	Tratamento: técnicas de picadas. Picada <i>miu</i> , do ramos e troncos
19	66-68	Os 6,5 <i>qì</i> e o <i>shén</i> , <i>yīnyáng</i> e <i>wǔxíng</i> : troncos do céu e ramos da terra. Calendário: fases do <i>qì</i> .
20	69-70	Ritmo dos sopros (<i>qì</i>) do céu e no corpo.
21	71-73	Os seis <i>qì</i> celestes, tipologia <i>wǔxíng</i>
22	74	Troncos/ramos calendário e os pulsos
23	75-78	Os três <i>yīnyáng</i> , <i>qì</i> defensivo no calendário.
24	79-81	Ritmos <i>yīnyáng</i> . Sintomas. Tratamentos
Total de rolos: 24	Total 81	

A seguir, a tabela 5, com os temas, rolos e capítulos no Língshū.

Tabela 5: temática nos rolos do Língshū

Rolos	Capítulos	Temática nos Rolos do Língshū
1	1-4	Nove agulhas <i>yīnyáng</i> antigas. Origem e trajeto das vias <i>yīnyáng</i> do <i>qì</i> . Cavidades dos sopros: <i>Shu</i> . Tratamento pelos <i>shu</i> nas estações. Sintomas, <i>wǔxíng</i> e os <i>qì</i> irregulares, nas vias do <i>qì</i> . Métodos (<i>dào</i>) das picadas, <i>shén</i> .
2	5-9	Cavidades do <i>qì</i> : <i>shén</i> , Tratamento: técnica das nove picadas. Avaliação.
3	10-12	Descrição das vias regulares (<i>jīng mai</i>) <i>yīnyáng</i> do <i>qì</i> e suas cavidades. O <i>shén</i> . Descrição dos <i>luo mai</i> e sintomas. Os <i>jin/ye</i> .
4	13-19	Descrição da via do <i>qì</i> musculares. O <i>qì</i> nutridores.
5	20-28	Tratamento do <i>wǔxíng</i> e <i>qì</i> perversos, do frio e febre, excessos do <i>yáng</i> , demência, dor de cabeça e coração, e outros sintomas com agulhas nas cavidades do <i>qì</i> . Avaliação dos sintomas.
6	29-40	Os 4 mares: noção, sintomas e tratamento com agulhas nas cavidades do <i>qì</i> . O <i>dào</i> . Sintomas: acúmulos do <i>yīnqì</i> . Sintomas de pleno e vazio. Tratamento: técnicas de picadas.
7	41-47	Correspondência da via do <i>qì</i> com os meses. O <i>shén</i> . Desequilíbrios do vento e bloqueio. Correspondência das vísceras com o exterior do corpo.
8	48-56	O <i>shen</i> e pulsos carotídeos, <i>wu xing</i> e cinco cores do rosto. Cavidades do <i>qì</i> do dorso (<i>bei shu</i>), <i>shen</i> , <i>qì</i> defensivo. Desequilíbrios <i>yin yang</i> . O <i>wu xing</i> e os cinco sabores, alimentos e deietética <i>yinyang</i> e <i>wu xing</i> .
9	57-64	Vento, distúrbios do <i>qì</i> defensivo, sangue e <i>qì</i> . O <i>wǔxíng</i> e cinco sabores. Constituição humana pelas cinco fases.
10	65-72	o <i>qì</i> perverso e seu tratamento. sintomas e tratamento de distúrbio da voz, Constituição humana do <i>yīnyáng</i> .
11	73-77	Tratamentos de técnicas de picadas em algumas síndromes. Os oito <i>fēng</i> (vento).
12	78-81	9 agulhas, <i>shén</i> , sangue e <i>yīnyángqì</i> na via do <i>qì</i> . Síndromes febris. O Olho e o <i>qì</i> . Insônia, supurações.
Total: 12	Total: 81	

Nessa mesma perspectiva, além de haver constância na presença dos temas sobre sopros ou *qi* 氣 com os dois aspectos 陰陽 *yīn yáng*, dào 道, wǔxíng 五行 são desenvolvidas essas noções da sabedoria do taoísmo, como também são feitas descrições dos tipos de “vias dos sopros” ou normas (*jīng* 經) com o mesmo sinograma usado para o termo chinês traduzido por “Clássico” (*jīng* 經), no título da obra primária, conforme anteriormente comentado. As “vias dos sopros” são distribuídas de modo regular pelo “corpo feito de sopros” ou *mai* (脈) rede de sopros, formado pelas vias regulares dos sopros e pulsos, de vísceras condensadas pelo *yīnyáng* na correlação cosmológica das cinco fases. O diagnóstico pelo pulso fica na dependência da noção dos sopros que escorrem pelas vias (*jīng* 經) no corpo e ligados também à noção das vísceras *yīnyáng* do corpo. Contém, além disso, as maneiras e métodos de tratamentos que se completam, ao modo do pensamento da correlação-cosmológica nas noções médicas do Clássico Interno (Despeux e Obringer 2000).

A temática mencionada acima contida na obra de Wáng Bing (762 d. C.) recebeu fortes influências principalmente do taoísmo durante a fase de sua redação desde os Reinos Combatentes até a dinastia Hàn. Segue uma análise do surgimento dessas influências taoístas de Lǎozǐ, Zhuāngzǐ, Huáinánzǐ (老子, 莊子, 淮南子).

I.6 O Impacto do Taoísmo sobre a Obra *Nèijīng*

O pensamento do taoísmo advém de uma diversidade de rituais feitos com sinais e combinações de caracteres portadores de sentido, com fecunda inteligibilidade da cultura chinesa, desde a dinastia Shāng. Após, evolui no Reino dos Zhōu da Antiga China. Também, origina-se o pensamento chinês da maneira de viver, dos costumes populares, de métodos corporais, medicinais, atitudes interiores das ações, das relações justas estabelecidas no desenvolvimento das especulações do pensamento de correlação do taoísmo. Além das descobertas realizadas por meio de observação dos fenômenos da natureza, dos astros e de seus movimentos; das atividades dos ascetas chineses, dos artesãos como conhecedores de sua produção artística, dos pensadores do período clássico chinês que acumularam todas essas sabedorias da ancestralidade em Lǎozǐ, Zhuāngzǐ, Huáinánzǐ que organizam a cosmologia correlativa e a vida unificada no *dào*, além de influenciar o conteúdo da formação do Clássico Interno. Entre as principais temáticas pertinentes ao taoísmo que foram assimiladas no *Nèi jīng* se discutem o *dào* (道), *yinyángqì* (陰陽氣), *wǔxíng* (五行) (Rochat 2009).

I.6.1 As Principais Referências Literárias do Taoísmo

Inicialmente são apresentadas as principais obras do pensamento do taoísmo desde os Reinos Combatentes até a dinastia Hàn, que causaram impacto sobre a obra *Nèijīng*. Após isso, na seqüência são mostrados trechos temáticos sobre o *dào*, *yinyángqì*, *wǔxíng* escolhidos dessas obras taoístas e dos excertos que foram assimilados no *Nèijīng* (內經) (2007) pela importância e constante presença nestes textos. Também, foram acompanhados de comentários.

Os períodos dos Reinos Combatentes caracterizado por guerras e disputas de soberania intelectual favoreceram para se desenvolver possibilidades discursivas, a partir desses mestres com preocupações sobre o homem, a arte

de manter a vida com isso, nutrir os sopros (*qi* 氣), a ordem (*li*) e a correspondência do corpo com o mundo. Conforme explicado antes, as escolas de pensamento ou de transmissão de sabedoria familiar começam a surgir neste período que são as “Cem Famílias ou Escolas” (*bǎijiā* 百家) e entre estas a “Escola ou Família do *dào*” (*dàojiā* 道家) na classificação feita por *Sī mǎ Tán* (司馬談), em 110 a.C. Depois, pelo seu filho *Sima Qian* (145-86?) que completou o livro “Memórias Históricas” (*Shǐ jì* 史記) (Larre 1982).

Há dois principais mestres com suas obras do taoísmo com essa preocupação: pela ordem de surgimento, segundo Cheng (1991), *Lǎozǐ*, *Zhuāngzǐ*. Os “Capítulos Internos”, “Externos” e “Mistos” de *Zhuāngzǐ*. (*Zhuāngzǐ nèi piān wài piān zá piān* 莊子內篇外篇雜篇), compostos em formas de verso ritmado, mas também em prosa ritmada (*wényánwén* 文言文) na escrita antiga (*guwen* 古文), ambos em concordância com as normas de estética chinesa. O *Zhuāngzǐ* publicado tardiamente somente no século II a. C, embora não seja considerado texto de medicina há no seu conteúdo trechos em seus capítulos que discorrem sobre a manutenção do equilíbrio, desequilíbrios e métodos (*dào* 道) de manutenção dos sopros e regras (*dào* 道, e seu homófono *dào* 導) da vida à maneira do taoísmo. Foi publicado entre os séculos IV e I a. C. O “Clássico da Via e da Eficiência” traduzido por “eficiência”, comumente como “virtude” (*Lǎozǐ Dàodé jīng* 老子道德), neste Clássico contendo 81 capítulos, dividido em duas partes, escritos em forma de versos ritmados e em rimas (*wényánwén* 文言文) na escrita antiga ou tradicional, (*guwén* 古文). Foi publicado durante a segunda metade do século III a.C. atribuído ao o *Lǎozǐ*. Os temas abordados pelo *Zhuāngzǐ* e *Lǎozǐ* tiveram profunda influência como fundamentos correlativos na redação do Clássico Interno de *Wáng Bing* (762 d.C.). Como será explanado mais adiante (Cheng 2008). Na dinastia *Hàn* (206 a.C.-220 d.C.), o pensamento chinês com as especulações taoisantes de *Liú ān* (劉安), o Rei de *Huáinán*, mencionadas antes, na obra *Huáinánzǐ* (淮南子), como o nascimento espontâneo de tudo. Assim, segue a noção dos sopros, em chinês *qi*, e o *yīnyángqi* como sendo o fundamento da vida e manutenção do equilíbrio do *qi*

no corpo, numa correlação do *dào* influenciou na elaboração da recompilação do texto matriz de Wáng Bing (762 d.C.) (Cheng 2008). A seguir são discutidos os fundamentos das noções do pensamento de correlação do taoísmo contidos nas principais obras taoístas.

I.6.2 O Pensamento de Correlação do Taoísmo

O pensamento em chinês costuma ser a tradução do caractere chinês (sī 思). O sinograma sī (思) constitui-se de coração (xīn 心) e a caixa craniana com a fontanela acima. Pode se entender o pensar chinês em correspondência e comunicação entre ambos, cérebro e coração. Dessa maneira, o pensar chinês é um modo de viver com o coração na orientação do pensamento, sendo que as relações justas entre a ordem reguladora do céu/terra no interior do coração do humano permitem o discernimento, inteligência em concordância com as relações *yīnyáng*, principalmente das cinco fases, a do fogo, madeira e terra (Rochat 2009).

O pensamento de correlação do taoísmo fundamenta a maneira de coerência da fecundidade cultural da China Antiga, do saber-fazer dos chineses, como o seu modo de pensar, interpretar, vivenciar o mundo e o homem chinês segundo o *yīnyángqì* e o *wǔxíng*. Desenvolve-se a partir da “inteligibilidade no ritual” sobre a lógica de formas ou sinais (*yáo* 爻), de linhas configurativas (*yáocì*), depois evoluem aos sinais escritos combinatórios com caracteres chineses (*wén* 文), sem preocupações teleológicas. Mas, que leva em conta as mudanças de configurações de combinação de caracteres chineses, que segundo Cheng (1989:30), são formas de “escritas portadoras de sentido ou também noção e ordem do pensar” (*yì* 意), em correlação com a fase terra dos cinco movimentos, no procedimento do ritual chinês da antiguidade (Vandermeersch 1989).

Há uma “organização da mentalidade chinesa” no pensamento taoísta correlativo elaborado de maneira não linear e circular que se desenvolve

através de procedimentos ritualísticos, a partir da escrita num pensamento feito de imagens e de correspondências, com características de racionalidade combinatória, de correlação ou de correspondências feitas de maneira organizada seguindo a ordem interna, espontânea do mundo (*dào*) e das correspondências do *yīnyáng*, como pares não duais, mas complementares situados numa “razão inclusiva”. Distintas das ligações e encadeamentos lineares, como as que ocorrem no idioma indo-europeu. O pensamento correlativo-cosmológico chinês fundamenta a inteligibilidade chinesa (*sì* 思) que não separa o visível do invisível no interior, exterior e invisível do homem, e o mais importante é o processual, a continuidade ou passagem de um no outro e vice-versa, a sua inseparatividade e integração conjuntiva, no âmbito do pensamento chinês do taoísmo (Gernet 1994).

Assim, o *lǐ* (理) traduzido como ordem do *dào*, também é a “expressão da inteligibilidade da ordem do mundo no interior do homem como fruto do processo dinâmico e de mutação (*yì* 易)” (Cheng 1994: 53). Nessa mesma perspectiva de entendimento da inteligibilidade chinesa seguem-se as análises da temática taoísta. Para isso, foram selecionadas três noções, dentre elas, uma expressão chinesa que, ora é plena, ora se apresenta no texto de modo conjuntivo como *yángqì*, *yinqì* ou separadamente num estilo alusivo chinês que são relevantes para o pensamento de correlação-cosmológica ou de correspondências do taoísmo, da época entre os Reinos Combatentes e dinastia Han: o *dào*, o *yinyàngqì*, o *wǔxíng*. Essas noções têm constância no texto do Clássico Interno de Wáng Bing (2007).

I.6.2.1 O *Dào*: do Pensamento de Correlação do Taoísmo

Conforme mencionado acima, o entendimento da noção no pensamento circular do taoísmo requer compreensão da inteligibilidade chinesa da fecundidade cultural que o produziu. (Jullien 2012). O estudo etimológico dos sinogramas feito de modo da correlação-cosmológica permite isso. Assim, para se entender a noção do *dào* 道 implica-se inicialmente em se analisar a etimologia do caractere chinês arcaico do *dào* 𡗗, 𡗘 nas versões escritas no bronze, caracteres ancestrais do sinograma *dào* 道, segundo o dicionário etimológico chinês, o *Shuō wén jiě* (说文解), que foi escrito por *Xu Shen* (100-121 d. C.) traduzido por Wilder e Ingram descrevem: a grafia de uma cabeça com cabelos despenteados (*Shou* 首) (Wilder e Ingram 1974). O caractere corresponde a cabeleira do mestre das artes e das técnicas mencionado anteriormente, “associado com os três passos” do mestre (*chu* 走, este formado pelo radical *chi*), dar um primeiro passo com o pé esquerdo e evoca uma marcha dançante (*xíng* 行), avançar alternativamente com os dois pés, andar. Os passos desse mestre das artes, líderes da racionalidade ritualística chinesa primeva expressam a união com os passos do *dào* no nascimento do céu-terra e da humanidade. Sendo assim, o *dào* é a via, ir com a cabeça (*shou* 首). Ele é o caminho, para se andar com os pés, também para se mover o pensamento (Wilder e Ingram 1974)

O sinograma *dào* 道 possui uma polissemia de significados considerados ao mesmo tempo na lingüística chinesa, sendo assim, como substantivo o *tao* é traduzido aqui como “a via”, caminho (*dàolù* 道路), via do céu (天道). Além disso, significa: caminho a seguir, encaminhamento. E, como verbo tem os significados de conduzir, caminhar, avançar; ensinar, instruir (*dào* 導); falar, enunciar e decorre o termo doutrina, ordem (*dàolǐ* 道理), regra, método, também moral e eficácia (*dàodé* 道德), ou ainda, uma arte de se comunicar, um poder, procedimento (Ricci Institut 1990). Também o *dào* significa o

funcionamento da realidade, da espontaneidade e da animação como movimento da vida (Ryjik 1984).

O *dào* devido à abrangência de sentidos no contexto da china clássica designa, também, um canal, um percurso, a órbita dos astros e a direção. Foram em tempos remotos, na civilização chinesa observada pelo mestre das artes. Os significados podem participar de um conjunto semântico coerente do sinograma 道 *dào* num contexto próprio (Despeux 2010). Os termos para o *dào* 道 que foram traduzidos do chinês antigo surgem comumente nos textos clássicos chineses com seus diversos significados culturais, num conjunto semântico muito abrangente seguindo a noção de totalidade e na dependência do seu contexto polissêmico cultural chinês (Keh-Li 1991).

No taoísmo entende-se a noção do *dào* na perspectiva do caminhar (*xíng* 行), ir, andar, sem objeto, nem meta, nem objetivo. Assim, a via ou caminho vai sendo feito, na medida em que, se caminha num procedimento, num encaminhamento, descobrimento e aperfeiçoamento. O *dào* no taoísmo contextualizado nos seus textos “Clássicos” possui o sentido de espontâneo (do latim, *sponte sua*), segundo Jullien (2010), não de liberdade, nem de vontade, mas de movimento ou animação, noções traduzidas da expressão no chinês clássico *zìrán* (自然) ou “por si mesmo”, “assim mesmo” ou “assim por si mesmo” em conformidade, que possui a capacidade de transformação (*huá* 化) na geração de todas as coisas. Elas nascem deste espontâneo *dào* permite o humano viver no *dào*, num contexto destituído do sentido do “ser” e da ontologia (Jullien 2010). Pois, no chinês antigo não há o verbo ser e se entende a vida relacional e mutável que nasce como movimento espontâneo e se transforma pelas qualidades dinâmicas do *dào* (*huá sheng* 生化), comunicação invisível entre os sopros de tudo e de todos e a viabilidade (*dào*) da concretização do *qi*. Desse modo, o caminhar pela via é um processo contínuo de desenvolvimento e aprimoramento de tudo e de todos, também internamente. A via do *dào* está sempre além dos encaminhamentos pessoais.

Presente em tudo e funde-se a todos sempre no mesmo nível de todas as coisas do real, não há outro mundo (Cheng 2008).

O *dào* na interpretação de WángBi 王弼 (226-249) comentarista do Lǎozǐ no capítulo 32, através de sinograma homófonos escreve sobre uma via que serve de guia. Também, no sentido de instrução e método de viver (Wàng Bi *apud* Robinet 1980). No taoísmo interpreta-se o *dào* como a realidade numa perspectiva de continuidade e que na constituição dessa realidade, cada uma de suas partes constituintes integra-se perfeitamente entre si, interpenetrando-se uma na outra num modo dinâmico, bem ordenado (*li*) e relacional, até assumirem formas (*xíng* 形, homólogo de *xíng* 行 caminho) (Despeux 2010).

Convém observar que o mesmo sinograma (*xíng* 行) traduzido como “caminho”, “andar” compõe o caractere ancestral do *dào*, conforme analisado anteriormente. Por isso, o caminhar do *dào* conduz à configuração da forma (*xíng* 形, “corpo”, como já foi mencionado é o homófono de *xíng* 行, “andar”). Assim, o *dào* condiz com o nascimento espontâneo é a raiz (*ben* 本), o fundamento e funcionamento da animação da vida e do mundo. Animação no sentido de movimentação dos sopros, destituído da noção de *anima*, alma. A cosmologia correlativa do *dào* começou com a observação feita pelos mestres das técnicas na abóboda celeste noturna que serviu para se determinar a via dos astros e sinais celestes (*tianwén* 天文). Além, de consistir numa atitude ritual contribuiu na formação da noção primeira do *dào* como insondável abissal e obscuro quando se deseja entender somente racionalmente. Assim, o conhecimento sutil, penetrante da via pode ser encontrado além do entendimento racional, no vivenciar com o *dào*, em si mesmo e deixar “assim mesmo, por si mesmo”, na espontaneidade (Despeux 2010).

A concepção do *dào* “por si mesmo”, espontaneidade está expressa textualmente na obra taoísta o “Clássico da Via e da Eficiência” (Lǎozǐ *Dào Dé Jing*), no capítulo 25. No quinto verso como se lê no cotejo a seguir.

Lǎozǐ <i>apud</i> Wang Bi 1965, 25: 59	
道 天 地 人 法 法 法 法 自 道 天 地 然 (4) (3) (2) (1)	(1) O homem se regula sobre a terra (2) A terra se regula sobre o céu (3) O céu se regula sobre a via (4) A via se regula na espontaneidade
(1) <i>rén fǎ dì</i> (2) <i>dì fǎ tiān</i> (3) <i>tiān fǎ dào</i> (4) <i>dǎo fǎ zìrán</i>	

A noção do *dào* na interpretação taoísta é percebida como a própria realidade vivida pelos chineses, numa perspectiva cosmológica-correlativa do taoísmo com a via espontânea e informe (*zao*) ou sem a forma, também de transformação (*huá* 化), sem começo nem fim, segue numa continuidade circular, até assumir as formas (*xíng*) encaminhadas pela ação dessa via, a sua viabilidade e eficácia, comumente traduzido como virtude (*dé* 德) pelas mudanças e transformações (*bian huá* 變化) permitindo que as formas se diferenciem cada vez mais. E assim, nesse processo de transformação e surgimento (*sheng* 生) de todas as coisas entre si relacionadas concebe-se a noção do *tao* como realidade original e totalizante. O *dào* como fonte espontânea, indizível e como manifestação ou concretização considera-se dizível, ambas compondo a única realidade. O *dào* considerado antes da formação das coisas, em chinês a expressão traduzida é “anterior ao Céu” que no pensamento taoísta compreende-se o *dào* como o inominável considerado nominável, na medida em que, se manifesta como a “Mãe das dez mil coisas” numa contínua manutenção da unidade da realidade relacional (Despeux 2010).

A constância mutável do *dào* organiza elabora e assume constantemente uma relação de geração (*sheng* 生) de todas as coisas mantidas interdependentes. Assim, o *dào* “constante” (*cháng* 常) é temática central nos textos do taoísmo de Lǎozǐ *Dào Dé Jing*, como ocorre no capítulo 1, conforme o cotejo que se segue.

Lǎozǐ <i>apud</i> Cheng 2008: 39	
名道 可可 名道 非非 常常 名道 (2) (1)	(1) O <i>dào</i> que pode ser dito não é o <i>dào</i> constante (2) O nome que pode ser nomeado não é o nome constante.
(1) <i>dào kě dào fēi chángdào</i> (2) <i>míng kě míng fēi chángmíng</i>	

O paralelismo do *dào*, o nome na construção da literatura do taoísmo denominada do Lǎozǐ evoca e alude nesse capítulo uma indivisibilidade, com o discurso insuficiente para o seu entendimento, a divisibilidade na nomeação, numa continuidade de mutabilidade espontânea. O *dào* constante indizível em concomitância engloba toda a realidade dizível. Ambos os aspectos do *dào* mantêm-se indissociáveis na mesma mutação. Na simplicidade da realidade interpretam-se no taoísmo que o *dào* está no nível das coisas. O *dào* constante e uno, segundo Cheng é um pensamento situado no mesmo nível das coisas. Prevalece a ausência de interesse pelo conhecimento em si com uma disposição de se entender e vivenciar com a ação no “encaminhamento do andar, caminhar”, como “guia” (*dào* 導) ou direção da vida, na sua organização humana e do mundo. Numa despreocupação com o fenômeno do conhecimento (Cheng 2008).

Porém, fundamentado nas relações entre tudo com as suas partes, o “funcionamento” (*dào* 道) das transformações e mudanças nessa visão de uni-

totalidade, do relacional (Gernet 1994). A correlação do *dào* no taoísmo refere-se com frequência ao nascer espontâneo, do qual nasce a unidade simples e global. Essa unidade num aspecto dinâmico geracional segundo a sabedoria chinesa. Um começo sem começo, que é “assim por si mesmo” (*ziran* 自然), no seu “primeiro passo” ou “o caminhar”, o *dào* engendra (*sheng* 生) um mundo invisível fechado que se transforma numa totalidade e que se tornará visível na sua contínua manifestação. O *dào* no pensamento do taoísmo antigo, também é comumente comparado à configuração (*xiang* 象) da mãe (*mu* 母), cuja noção sugere a fonte das coisas, do *dào*, o imanifesto, também é a matriz, a mãe que engendra tudo e todos como manifestação do mesmo *dào*. Essa noção encontra-se em Lǎozǐ nos capítulos 1, 20, 25 e 52 (Mathieu 2008). Ainda no Lǎozǐ capítulo 25, na tradução de Rochat (2006).

Lǎozǐ <i>apud</i> Rochat 2006: 25	
吾 殆 寂 有	(1)Existe algo feito de uma mistura que está diante do Céu e da Terra; silenciosa com certeza!
不 可 漠 物	(2)Seguramente ilimitada! Repousando sobre si, inalterável girando sem cessar e sem se cansar.
知 以 獨 混	(3)Pode-se ver aí a Mãe daquilo que está sob o Céu.
其 為 立 成	(4)Não conhecemos o seu Nome; sua denominação é: a via.
名 天 不 先	
強 下 改 天	
字 母 周 地	
之 行 生	
曰 不	
道	
(4) (3) (2) (1)	
(1) <i>yǒu wu hùn chéng xiān tiān dì shēng</i> (2) <i>jì mò Du li bù gǎi zhōu Xíng bù</i> (3) <i>dài kě yǐ wéi tiān xià mǔ</i> (4) <i>wú bù zhī qí Míng qiáng zì zhī yuē dào</i>	

A mistura silenciosa (*hundun* 混沌) é a mistura indiferenciada, mas organizada, o primeiro passo ou via espontânea na formação da unidade. O *dào* inominável gera e nutre as dez mil coisas. Por isso pode-se dizer a mãe: “a mãe das dez mil coisas” (*wan wumu* 萬物母). (Rochat 2006) Ainda, na noção do *dào* na imagem da mãe evoca-se também a da água (*shui* 水) que consiste num recurso discursivo comum no meio do taoísmo e entre as outras linhas de pensamento chinês. Essa noção surge na tradição escritural nos Reinos Combatentes (403-256 a.C.). A água assume função central nessa rede imagética, da figura (*xiang*). Ela jorra de uma fonte, a origem (*yuan* 元) única e constante, como o *dào*, ambos manifestam-se em múltiplas formas (*xing*) (Despeux 2010). Ela é a imagem do feminino e do aspecto *yin* (陰) do *dào*, O *yin* (陰) com a sua polissemia semântica tem significado de sombra, mas também de genitália do homem e/ou da mulher. Aqui, neste contexto é a figura da mãe na visão do *dào* no taoísmo, que alude e nomeia a via espontânea, como a mãe das dez mil coisas na temática do pensamento taoísta em “dar nascimento” (*sheng*), gerar, engendrar pela manifestação (*shi*) do *dào*. Assim como, a água que escorre da fonte e se dirige para baixo, o *tao* se combina na lingüística chinesa com o *shen* e forma a expressão *shéndào* (神道) no sentido de movimento do céu para o local de confluência onde se situa a região do vale dá-se o nascimento à vida das dez mil coisas. O *dào* como a mãe, a água além de evocar a noção de fonte como o *dào*, o *shen* aludem à noção de “sopro fonte” (*yuanqi* 元氣), com as suas qualidades *yinyáng*. Os “sopros” formados pelo *dào* na mistura silenciosa, que a seguir serão abordados (Mathieu 2008).

Pode-se ler na obra *Lǎozǐ* como fonte influente na redação do Clássico Interno, por exemplo, no *Lǎozǐ*, capítulo 42, no cotejo a seguir.

Lǎozǐ <i>apud</i> Wang Bi, 2: 19	
沖而萬三二一道 氣抱物生生生 以陽負萬三二一 為陰物 和 (7) (6) (5) (4)(3) (2) (1)	(1) A Via gera o um (2) O um gera o dois (3) O dois gera o três (4) O três gera as dez mil coisas. (5) Os dez mil viventes conduzem o obscuro (<i>yīn</i>) no dorso e o luminoso (<i>yáng</i>) no braço. (6) luminoso (<i>yáng</i>) no braço. (7) A harmonia nasce no vazio do sopro mediano.
(1) <i>dào shēng yī</i> (2) <i>yī shēng èr</i> (3) <i>èr shēng sān</i> (4) <i>sān shēng wàn wù</i> (5) <i>wàn wù fù yīn</i> (6) <i>ér bào yáng</i> (7) <i>chōng qì yī wéi hé</i>	

O taoísmo antigo de Lǎozǐ 老子 traz a sabedoria chinesa sobre o *dào*, na forma escrita, o *yinyángqì* no “Grande Comentário” do “Clássico das Mudanças”, Xi Ci do Yi Jing (Jullien 1997).

Xi Ci do Yi Jing <i>Apud</i> Jullien (1997: 189)	
一 陰 一 陽 之 為 道	Um <i>yīn</i> , um <i>yáng</i> : isto é o <i>dào</i>
<i>yī yīn yī yáng zhī wéi dào</i>	

A seguir, apresenta-se na seqüência o *qì* inseparável das duas fases: o *yinyáng* 陰陽.

I.6.2.2 O Yīnyángqì da Correlação do Taoísmo

No pensamento chinês da correlação do taoísmo a noção do qì (氣) é tema central com seus dois aspectos yīnyáng (陰陽). No taoísmo antigo foi desenvolvida gradualmente essa noção, desde a Antiga China, com seu valor cultural, lingüístico polissêmico comum à cultura e à língua chinesa. Nessa progressão do conhecimento consolidaram-se o pensamento sobre o qì 氣 na formação da correlatividade chinesa do yīnyáng 陰陽 e wǔxíng 五行, que continuam a evoluir até o momento atual histórico (Cheng 1997). O caractere chinês qì 氣 possui uma “noção ancestral”: a do “vento” (fēng風). Ela se incorpora posteriormente no nocional do qì 氣. O sentido do vento como ordem do céu, a regulação de tudo na vida (Akatsuka 1960).

Assim, o termo ancestral do qì 氣, o caractere de fēng 風 contém dois radicais: o de cima e o de dentro. O radical superior fornece o significado de “movimento do ar” ou “vapor” que depois será referente no termo qì 氣. O radical de dentro é o do “inseto” que indica a “metamorfose” (Wilder e Ingram 1974). Nessa perspectiva a noção de “transformação invisível” (*huá mo*) associa-se a do “vento” com a do qì. Assim, o sinograma do “vento” como “transformações” (*sheng huá* 生化) ou “dar nascimento a” incluem-se na noção do qì. O vento, antigamente, na China no século XIV a.C., nos vasos de bronze surgia num contexto com significado de vida. O caractere homófono de fēng 風 para o vento é também fēng 鳳, comumente traduzido como “ave maravilhosa”, instância reguladora dirigente do vento. Correspondia aos ventos vivificadores partindo do céu até a terra, na fertilização do solo, uma poderosa noção de vida. Essas especulações chinesas as antiguidade serviram de base na formação da concepção do qì (Akatsuka 1960).

Assim, da unidade do vento aos “ventos numéricos”, cujo numeral chinês funciona como modificador do sentido dos termos chineses, têm-se noções como a de “um vento” (一風 *yī fēng*) sendo a primordialidade da vida e os “oito

ventos” (bāfēng 八風) foram considerados variações da manifestação do movimento de vida e passagens de continuidade entre o invisível e o visível, e de modo conjuntivo invisível-visível concomitante. Além disso, ele vem acompanhado de seu valor polissêmico, como realidades do modo chinês de vida, contribuem no desenvolvimento da formação da noção do *qi*. O “vento” se torna a própria imagem do *qi* como o indefinido, sem forma, infinito, não manifestado, ao se concretizar materializa-se de modos particulares (Rochat 2009).

O surgimento do sinograma *qi* nos textos escritos com auxílio do pincel e nanquim ocorreu após o caractere chinês do vento somente em textos “clássicos chineses” posteriores ao “Clássico das Odes” (Shījīng 詩經) e o livro “Clássico dos Documentos” (Shu Ji). O *qi*, nem matéria, nem espírito traduz-se conforme o contexto pelo vocábulo vento, influências, sopro do vento invisível, vapor, sopros não soprados por ninguém, mas pelo vento originário, invisível, espontâneo, sem forma, portador da animação, no sentido de movimento, destituído do conceito de alma. Mas, no sentido de animação como movimentação do *qi* potência de vida, ao fornecer a forma às dez mil coisas. Também o *qi* surge com significado de exalação, ar e vapor, de acordo com o contexto. Uma realidade única com múltiplas manifestações no mundo e no humano. Cada coisa é um aspecto de surgimento, nascimento numa continuidade de transformações e mudanças do *qi* na dinâmica processual do *dào*. Desse modo, ocorre a condensação deste mesmo *qi*. Cheng (2008) comenta Zhuāngzǐ a respeito do *qi* com a noção de informe (*zào* 造), transforma (*huà* 化) todas as coisas “numa operação de duas caras. Pois, define a forma definitiva, mas, também a muda constantemente” (Cheng 2008: 284).

A noção do *qi* como base espontânea de vida e das dez mil coisas segue em evolução. Foi nos Reinos Combatentes (403-256 a. C.) que a concepção do *qi* significava uma qualidade de vida descendente do céu, este como regulador da vida, destituído do conceito de Deus e divindade, o movimento pelo vento no ambiente, também como a expressão da vida em tudo. Assim, nos eventos da

natureza, o *qì* participa subjacente aos fenômenos, como no surgimento da vegetação na primavera e a cor verdejante apareceriam como resultado do movimento do *qì* que assume e assegura a sua própria concretização no visível. Desse modo o *qì* serviria como base na explanação da correlação taoista do *yīnyàng* e suas cinco fases no surgimento do mundo as relações entre os constituintes da natureza com o homem, a sociedade num complexo sistema relacional e de correspondências (Rochat 2009).

Nessa mesma época, logo após a noção do *qì* consolidar-se surge a expressão *yīnyángqì* 陰陽氣, nos Reinos Combatentes e o desenvolvimento da noção do *qì* conflui-se à noção do *yīnyáng*. A concepção do *yīnyáng*, anteriormente era entendida como uma oposição entre ambos os tipos de movimentos que se completavam. O *yáng* uma movimentação, visível para permitir o surgimento das coisas, a exteriorização. O *yīn* significava o não visível, oculto, escondido, invisível. Ambos, o *yīnyáng* são responsáveis pelos pares complementares (Robinet 2010). O caractere chinês *yáng* 陽 é composto de um radical da direita, o da colina escarpada e o da direita com o sol e seus raios, ou também, bandeirolas ao vento. Possui uma variedade de significados como: luz, luminosidade, calor, sol (Ricci Institut 1990).

Segundo o dicionário Grand Ricci (2001), o sinograma *yīn* 陰 tem o mesmo radical da direita como o *yàng*. Enquanto que, o radical do *yīn* à esquerda divide-se em três partes: o de cima é um teto, o do meio o advérbio de tempo *jīn* 今: hoje, agora. O sinal inferior é o caractere da nuvem. O sinograma *yīn* 陰 apresenta muitos significados: escuro, obscuridade, sombra e frio (Ricci Institut 1990). Assim, a noção do *qì* torna-se consistente por volta de 300 a.C., na formação progressiva das correspondências não lineares associadas às noções do *yīnyáng*, *wǔxíng*.

Dessa maneira, na formação gradual da noção do *qì* os pensadores chineses do taoísmo o admitem como fundamento imaterial da vida, nem matéria, nem espírito. Embora nos textos Kǒngzǐ (孔子) a noção do *qì* apresenta conotação ética, moral, social (Cheng 2008).

No pensamento chinês no âmbito do taoísmo como nas obras de Zhuāngzǐ, do século IV a. C. e de Lǎozǐ Dàodé jīng permitem compreender-se a noção do *qì* e o seu desenvolvimento (Despeux 2000). O Zhuāngzǐ, Nei Pian (莊子內篇), no capítulo 2, página 12, considera o fundamento do mundo ao *qì* original conjuntamente à noção de vento fonte da vida, conforme cotejo abaixo.

Zhuāngzǐ 2006: 12	
其大 名塊 為噫 風氣 (2)(1)	(1) O Grande acúmulo expulso do <i>qì</i> (2) este é o seu nome: vento
(1) <i>dà kuài yī qì</i> (2) <i>qí míng wéi fēng</i>	

A noção do *qì* como “expressão da vida” e como “vento invisível” num processo de condensação dos “sopros”, ainda em Zhuāngzǐ, desta vez num cotejo do capítulo 2.

Zhuāngzǐ <i>apud</i> Rochat 2009:44	
散聚 則則 為為 死生 (3) (2) (1)	(1) A vida humana é concentração de sopros (<i>qì</i>) (2) Quando este se concentra é a vida (3) Quando se dispersa é a morte
(1) <i>rén zhī shēng qì zhī jù yě</i> (2) <i>jù zé wéi shēng</i> (3) <i>sǎn zé wéi sǐ</i>	

Em Zhuāngzǐ, o *qì* fundamenta a vida como sendo sem forma (*wu* 無) do mundo e da forma (*yǒu* 有), da expressão chinesa antiga: *yǒuxíng* (有形) ter a forma, no visível. Pode-se ler a confirmação dessa noção acima no texto da

A compreensão do *qi* com seus dois aspectos *yīnyáng* no taoísmo, também segue, une na confirmação da especulação das correlações, anterior com a concepção de Lǎozǐ, como no “Clássico da Via e da Eficiência” no capítulo 42, conforme cotejado e comentado anteriormente, na página 64, desse trabalho de pesquisa.

O *dào*, a espontaneidade gera a unidade, o um, também é concebido como o próprio *dào*, ou como o grande vazio (*tai yī*) constituído pelo sopro fonte. Este vento-sopro, como também a via, o funcionamento (*dào*) são movimentos espontâneos e diversificam-se com o “dois” engendrando constantemente os sopros de qualidade *yin yang* que interagem e geram e animam o “Três”. São as “dez mil coisas” na combinação do *yin yang* dentro do “vazio mediano” *chōngqì* (冲 氣) e seu homófono *zhōngqì* (中氣). Na expressão harmoniosa dos sopros entre o *yinyàng* numa relação permanente de equilíbrio entre os viventes do vazio mediano e os sopros originais do “Grande Vazio” (*tai yī*) (Cheng 1982). O Lǎozǐ no capítulo 42, na interpretação contextual de Cheng nas versões do taoísmo Hàn, o *dào* dá passagem do um para a multiplicidade de manifestação dos sopros sutis indiferenciados, ou sopros fontes invisíveis numa diversificação da manifestação desse mesmo *qi* em qualidades cada vez menos sutis, mais densas e grosseiras (Cheng 2008).

No Huáinánzǐ, capítulo 1 (2007: 17) na dinastia Hàn discute o tema do *qi* em concordância com Lǎozǐ e Zhuāngzǐ, no cotejo, a seguir.

Huáinánzǐ 2007: 17	
神氣夫 者者形 生生者 之之生 制元之所 也也也 (3) (2)(1)	(1) O corpo (<i>xíng</i>) é a morada da vida. (2) Os sopros (<i>qi</i>) são a raiz da vida. (3) As influências eficientes (<i>shén</i>) controlam a vida.
(1) fū xíng zhě shēng zhī suǒyě (2) qì zhě shēng zhī yuán yě (3) shén zhě shēng zhī zhì yě	

No corpo o movimento regular e espontâneo dos sopros (*qi*) compõem o fundamento da vida dirigido pelo *shén* a extensão celeste do invisível, como a ordem interna invisível nas suas transformações permitem a expressão da forma, no visível, de maneira análoga ao *dào*. A concentração da qualidade *yin* dos sopros (*yin qi* 陰氣) e a condensação do *qi* possibilitam o surgimento da forma (*xing* 形) a partir dos sopros originários (*yuanqi* 元氣), da uni-totalidade do *dào*, também chamada de mistura indiferenciada (*hundun* 混沌) (Robinet 1984). Assim, o *qi* e o *yinyáng* constituem-se em noções inseparáveis no pensamento chinês do taoísmo maturado no período clássico chinês como se pode ler no cotejo, no *Zhuāngzi* 17.

Zhuāngzi <i>apud</i> Rochat 2006: 103	
而自 受以 氣比 於形 陰於 陽天 地 (2)(1)	(1) Eu tomo a forma do céu/terra (2) e recebo os sopros do <i>yin yáng</i>
(1) zì yì bǐxíng yú tiāndì (2) ér shòu qìyú yīnyáng	

As duas fases do *qi* na correlação taoísta são chamadas de dois sopros (*èrqi* 二氣) que são o *yinyáng*. Essa noção surge primeiramente no “Clássico das Mudanças”, como expressão escritural do pensamento dos sinais, da configuração (*xiàng* 象) de correlação num processo contínuo. Por isso, recebem a denominação de “as duas figuras de transformação” (*liǎngyí* 兩儀). Além disso, encontram-se submetidos ao ciclo de transformações e de mudanças que nesse constante processo desdobram-se em quatro fases dinâmicas do *qi*, em chinês clássico *sìxiàng* (四象), literalmente as “quatro figuras” que são representadas por linha contínua, o *yang* _____ e descontínua o *yin* ____ _____. São duas fases *yang*. Essas etapas do mesmo *qi* consistem no sopro *yáng* ascendente (*shǎoyáng*) e o apogeu *yang* (*tài yáng*) e duas fases *yin* que

começa com o *yin* ascendente (*shǎo yin*) e alcança o apogeu do *yin* (*tài yin*) (Jullien 1997).

A correlação do taoísmo da China Antiga nesse estágio assume a sua quarta fase dinâmica com a movimentação dos sopros *yinyáng* na alternância cíclica para formar espaço-tempo, noção chinesa de ciclos sucessivos e diferenciados, alineares de tempo e espaço. Dessa maneira, as estações do ano ocorrem na continuidade cosmológica da movimentação cíclica dos quatro sopros regulares e a noção temporal depende disso (Feng 2003). Dessa maneira, o *shao yang* manifesta o nascimento, o leste e correlaciona-se a outros fenômenos como o sol levante a primavera. O *tài yang* é a continuidade do *shǎoyáng* no seu apogeu do *yáng* manifesta a expansão dos fenômenos, o sul, o sol no zênite, o verão. Enquanto que, na fase *yin* do movimento de transformação dos sopros surge o *shǎoyin* do apogeu do *tài yáng*. O *shǎoyin* manifesta o recolhimento, o oeste, o pôr do sol, o outono. E o quarto movimento dos sopros é a fase do *tàiyin* como continuidade do *shǎoyin* na plenitude do *yin* que manifesta o fechamento do ciclo, fechamento ou final em chinês significa que está no começo. A fase corresponde ao norte, o sol escondido, o inverno (Rochat 2009).

No taoísmo o desenvolvimento da noção das cinco fases (*wǔxíng* 五行), do *yinyáng* decorre da continuidade do processo espontâneo do *dào*, espontânea seguida a quarta fase de seqüenciamento da cosmologia do taoísmo dos sopros na formação das dez mil coisas.

1.6.2.3 O *Wǔxíng* da Correlação do Taoísmo

Os quatro movimentos dos sopros transformam-se, desenvolvem-se nesse contínuo processo numa outra fase do *yinyáng* o *wǔxíng* (五行), fundamento da correlação chinesa traduzida por “cinco fases” ou “cinco agentes”, como estatuto de ciclos sucessivos. Os cinco agentes de atividades que permitem o caminhar do tempo, a partir do *qi*. O termo *wǔ* (五) traduz-se por cinco e corresponde à quinta fase de movimentação dos sopros. Enquanto que, *xíng* 行

traduz-se por “ir”, “andar”, caminhar, “funcionamento”. Nesse estágio do processo, cada uma das cinco fases num “ciclo de sucessão” recebe uma denominação chinesa. Dentre esses cinco sopros interrelacionados num ciclo de geração mútua (*xiāngshēng* 相生) permite o surgimento do primeiro *yáng* nomeado “madeira” (*mú* 木) com a noção de surgimento (*sheng* 生) das coisas pelo movimento dos sopros ou primeiro *yáng*, do chinês antigo *shao yang*, o qual gera (*sheng* 生) no seu interior e assim manifesta o segundo *yang*, o “fogo” (*huo* 火), ou *tai yang*, a plenitude do *yángqi*. Este com a noção da expansão dos sopros (*qi*) que gera no seu interior e assim manifestam o primeiro *yin*, o *shao yin*, o “metal” (*jin* 金) que gera o segundo *yin*, que atinge o seu apogeu, *tai yin*, a água (*shui*). Da união dos “quatro sopros” surgem o “quinto sopro”, a “terra” (*di*), nem planeta, nem solo, que nada tem em comum com a *rhizomata* grega. Assunto que será retomado no capítulo III, da tese. A fase da terra é a quántupla fase dinâmica dos sopros rítmicos (Rochat 2009).

A noção do *wǔxíng* traduzido por cinco fases, também conhecida pela sabedoria do taoísmo de cinco organizadores (*wǔlǐ*) ou cinco movimentos (*wǔ yùn* 五運) dos sopros *yinyáng* permite o nascimento, crescimento, decréscimo das dez mil coisas nas inter-relações em correspondências correlativas. São relações de geração, de conquista ou destruição. Cada agente ou fase gera o seu sucessor, também conquista e é destruído pelo agente correspondente num ciclo de correlações de “dominância mútua” (*xiāngkè* 相克 ou *xiāngshèng* 相勝). Assim, a madeira gera o fogo que gera a terra que gera o metal que gera a água. A madeira, por sua vez, destrói a terra, a terra destrói a água, a água destrói o fogo, o fogo destrói o metal e o metal destrói a madeira. Dessa maneira cíclica as coisas se relacionam e também regulam as relações humanas. Como agente que gera passa a ser nomeado de “mãe” e o engendrado de “filho”, como na imagem da mãe como o *dào*, conforme visto anteriormente. Também, o que destrói ou conquista é o “dominante”, o conquistado é o “dominado”. Como exemplo, a madeira gera o fogo, então madeira é “mãe do fogo” e fogo “filho da madeira”. Também a madeira domina a terra e a terra é dominada pela água, a água domina o fogo que é dominado

pela água, como se pode observar na tabela de correspondências mútuas das cinco fases nos ciclos de geração e dominância (Kalinowski 1991).

Tabela 6: Correlação-cosmológica chinesa de engendramento e de controle entre as cinco fases

Fase	Fase geradora (mãe)	Fase geradora (filho)	Fase dominante	Fase dominado
madeira	água	fogo	terra	metal
Fogo	madeira	terra	metal	água
Terra	Fogo	metal	água	madeira
metal	Terra	água	madeira	fogo
água	metal	madeira	fogo	terra

(Cf Rochat 2009: 114-177; Kalinowski 1991: 143-447)

As cinco fases consolidadas na correlação das cinco fases do taoísmo durante os Reinos Combatentes. Depois, na dinastia Hàn permitem explicarem-se os movimentos e mudanças, segundo a correlação chinesa, nas relações das coisas, os eventos no mundo e dos humanos. Assim “guiar” (導 *dào*, homófono de *dào* 道) as condutas humanas para se ficar em conformidade com o *dào* assegurando-se a vida regulada pelo mesmo, por sua espontaneidade (Major 1976).

A partir disso desenvolve-se a correlação chinesa que foi iniciada pelos *fang shi* nas práticas ritualísticas, de inteligibilidade singular da China da antiguidade. Foram aprimoradas pelos taoístas da escola de sabedoria dos Reinos Combatentes até a dinastia dos Hàn. Depois, foram aplicadas no pensamento médico da medicina tradicional chinesa. (Major 1991).

A correlação do pensamento taoísta do *yīnyàng* e cinco fases relacionam o céu-terra ao homem numa condição de interdependência e de ressonância. Derivada da escola *yinyángjia* a noção de *gǎnyīng* segue a continuidade do conhecimento do processo, como sendo uma correlação contínua de pensamento circular, não-linear. O termo em chinês (*gǎnyīng* 感應) traduz-se por “ressonância”, “consonância” ou ainda “incitação-resposta” que consiste na “relação homem-céu”. O termo *ji* 際 na expressão “relação homem-céu” tem

sentido de “entre-dois”, “união”, “ocasião”, “junção” e faz referência a cosmologia taoísta da ressonância, a qual é noção central no pensamento chinês cosmológico que implica na correspondência (*xiāngyìng* 相應) entre todas as coisas e na “ação-resposta” mútua entre as mesmas. Por isso, o termo ressonância (*gǎnyìng* 感應) ou incitação-resposta na explicação cosmológica no contexto do taoísmo antigo recebe a figura como sendo um “som ecoado” espontaneamente, como num tubo sonoro, de modo que o emissor funciona espontaneamente e todas as outras coisas em resposta seguem seu curso adiante em consonância com este “som, ou sopros”. Pois, todas as diferentes coisas possuem a mesma origem, nos sopros originais. Estas se inter-relacionam e se influenciam umas às outras coisas, de maneira a permanecer em concordância ou consonância com o *tao*, a totalidade da ressonância. O homem sábio em posse do *dào* ou da espontaneidade encontra-se num estado de “mútua ressonância” com todas as coisas e com o próprio *tao*. As relações ocorrem por intermédio dos sopros com as suas duas qualidades, os sopros *yīn* e sopros *yang* (*yàngqì*) manifestados espontaneamente pelo *dào* (Graham 1992).

As correspondências (*xiāngyìng* 相應) entre as coisas segundo Graham na interpretação do capítulo 6, de *Huáinánzǐ* ativam-se mutuamente (*xiangying* 相應) pelo fato de compartilharem o mesmo sopro. A noção da ressonância relaciona o homem em contínua união com o *dào*, corresponde ao céu-terra por meio de “correspondências”, assim faz “eco” e “responde” entre ele e o mundo (Graham 1989: 155). Pode-se notar no cotejo seguinte a maneira do discurso taoísta de *Huáinánzǐ* 1, na tradução de RoCHAT (2006) sobre as cinco fases provenientes da cosmologia correlativa e a ressonância que há entre a eficiência do *dàodé* e a formação das cinco fases.

Huáinánzǐ <i>apud</i> Rochat 2006: 49	
節其 四德 時優 而天 調地 五而 行和 陰 陽	(1) A sua eficiência (dé) dá generosamente ao céu terra a harmonia do <i>yīnyáng</i> , (2) articula as quatro estações e sintoniza as cinco fases.
(2) (1)	
(1) qí dé yōu tiān dì ér hé yīn yáng (2) jié sì shí ér diào wǔ xíng	

As cinco fases associam-se segundo Huáinánzǐ à noção de correspondências e de ressonância na relação céu, terra advindos espontaneamente da eficácia do *dào* e o homem oriundo do equilíbrio das duas fases do único e o mesmo *qì*, o *yīnyáng* com a distribuição regular das diferentes qualidades do *qì* na formação das quatro estações sintonizadas na correlação da cosmologia do taoísmo das cinco fases. Segue a tabela 7, de correspondências das cinco fases, entre o céu, a terra e o homem.

Tabela 7: Correspondências cosmológicas das cinco fases no céu, na terra e no homem

Fase	estação	direção	cor	planeta	Viscera <i>yīn</i>	Viscera <i>yáng</i>	Parte do corpo
madeira	primavera	Leste	verde	júpiter	fígado	Vesícula biliar	músculo
Fogo	verão	Sul	vermelho	marte	coração	Intestino delgado	Vias do sopro
Terra	quinta estação	Centro	amarelo	saturno	baço	estômago	carne
metal	outuno	Oeste	branco	vênus	pulmão	Intestino grosso	pele, pelos
Água	inverno	Norte	Preto	mercúrio	rim	bexiga	ossos, medula

(Cf Rochat 2009: 114-177; Kalinowski 1991: 143-447)

As correlações são muito abrangentes com todas as coisas entre as mesmas numa condição de relação mútua do processo espontâneo de ressonância existente no céu, na terra e no homem (Major 1991). Por essa razão, a tabela

acima serve apenas de finalidade didática para esclarecimento do pensamento chinês das correspondências das cinco fases, entre o homem em relação mútua com o céu, terra.

As noções do *dào*, *yīnyángqì*, do *wǔxíng* foram anteriormente explanadas são pertencentes à sabedoria chinesa, do pensamento do taoísmo que se assimilaram ao Clássico Interno, pouco a pouco foram se desenvolvendo. As correspondências de correlação pertencem a singularidade, a fecundidade cultural chinesa, da inteligibilidade dos sábios da Antiga China. (Jullien 2012).

I.6.3 Repercussões do Pensamento do Taoísmo na Obra Nèijīng

O pensamento das obras do taoísmo, de Zhuāngzǐ, Lǎozǐ, Hunánzǐ tiveram grande influência na textualização original do Nèijīng feita pelo pincel de Wáng Bīng, conforme mencionado. Por isso, foram selecionados da temática central do taoísmo das mesmas obras, trechos de relevância assimilados na elaboração textual do Clássico Interno passíveis de sofrerem modificações culturais, na forma, conteúdo e significado na sua recontextualização e descontextualização nas suas versões. Enquanto que, nesta obra compilada por Wáng Bing (2007) publicada em 762 d.C. considerada matriz servirá de fonte primária para as traduções ao idioma português brasileiro, afim de que, posteriormente, sejam comparadas em forma de cotejos, analisadas criticamente. Reenfatiza-se que as traduções que não constam nas citações e referências são todas da autoria do autor deste trabalho de pesquisa científico. Para isso, será apresentado primeiramente o excerto em chinês antigo (*guwén*) de relevância escolhido do Clássico Interno, no cotejo, com a transliteração *hànyǔ pīnyīn* (漢語拼音) feita pelos chineses com base na pronúncia mandarim das suas cortes imperiais adotada pela Organização das Nações Unidas (ONU), desde 1958, depois resolve fazer o ISO 1982 (ONU 1982). A respeito da transliteração com a regra fonética *pīnyīn* apresenta-se a tabela de correspondência, no apêndice.

I.6.3.1 A Assimilação do *Dào* do Taoísmo no *Nèijīng*

A primeira temática de relevância escolhida do Clássico Interno refere-se ao *dào* como noção do pensamento correlativo do taoísmo presente nos textos taoístas assimilados na referida obra matriz. O excerto do texto original em chinês tradicional, nas “Questões Simples”, no capítulo 1, traduzido por “Tratado sobre os Autênticos Celestes da Alta Antiguidade” contém o seguinte extrato do *dào* 道 do taoísmo neste cotejo expressam notoriamente o *dào* no pensamento médico de Wáng Bing textualizado de modo clássico chinês. A crescenta-se que as traduções que não constam nas citações e referências são todas da autoria do escritor da tese

Wáng Bing 2007, 1: 13	
和法其上岐	(1)Qi bo responde:
于于之古伯	(2)Os homens da alta antiguidade
術陰道之對	(3)Conheciam a via
數陽者人曰	(4)Eles regulavam-se pelo <i>yinyáng</i>
(5) (4) (3) (2) (1)	(5)Harmonizavam-se pelas artes (do raciocínio ritualístico) e pelos números.
(1)qí bó duì yuē	
(2)shàng gǔ zhī rén	
(3)qí zhī dào zhě	
(4)fǎ yú yīn yáng	
(5)hé yú shu shu	

O *dào* na obra matricial contém o implícito cultural de escrita alusiva ao “Grande Comentário” do “Clássico das Mudanças”, *Xìcízhuan* (繫詞傳) do *Yijīng* foi posteriormente assimilado pelo taoísmo antigo de *Zhuāngzǐ* e *Lǎozǐ* apresentado neste cotejo.

Xici zhuan do Yijīng <i>apud</i> Jullien 1997: 123	
一 陰 一 陽 之 為 道 (1)	(1)Um <i>yin</i> , um <i>yang</i> : isto é o <i>dào</i>
(1) <i>yī yīn yī yáng zhī wéi dào</i>	

Na interpretação taoísta do *dào* considera-se como a realidade vivida pelos chineses, numa perspectiva cosmológica do taoísmo com a via espontânea e informe (*záo*) ou sem a forma que não tem começo e nem fim. Além disso, segue numa continuidade até obter (*dé* 得) a forma (*xíng*), como “virtude”, (*de* 德) homófono em chinês, aqui se traduz por “eficiência” (Jullien 2010). Por isso, o *dào* para o taoísmo é concebido como realidade da fonte espontânea (*zi ran* 自然), totalizante. Outro excerto do texto matriz em chinês, ainda na primeira parte, as Questões Simples do Clássico Interno. Desta vez, extraiu-se o trecho em cotejo, do capítulo 2. Há menção com recurso de paralelismo e implícito cultural no texto rimado e ritmado, de como o sábio chinês portador da obtenção do *dào* consegue assumir a eficiência num processual espontâneo, sem interferir nas coisas, em união ao *dào*. Nos demais capítulos não há essa ocorrência contextual, como se apresenta no capítulo dois.

Wáng Bīng 2007, 2: 13	
生萬故唯 氣物身聖 不不無人 竭失奇從 病之 (4)(3)(2)(1)	(1) Apenas os sábios seguem (o curso do <i>dào</i>) (2) Por isso, seus corpos não têm desordem extraordinária (3) (assim) As dez mil coisas não se perdem (4) Sopros e vida não se exaurem.
(1) <i>wéi shèng rén</i> <i>cóng zhī</i> (2) <i>gù shēn wú</i> <i>qí bìng</i> (3) <i>wàn wù</i> <i>bù shī</i> (4) <i>shēng qì</i> <i>bù jié</i>	

Os sábios da antiguidade seguem os métodos (*dào* 道) taoístas e unem-se à via (*dào* 道), a fonte espontânea (*ziran* 自然), o *dào* 道. Isto significa que o sábio fica sempre em conformidade com o curso do processo do *dào* 道. O texto com verso chinês 唯聖人從之 (*wéi shèng rén cóng zhī*) contém o paralelismo chinês (*dui ju*) com um terceiro verso anterior a este, com rima e ritmo numa relação de complementaridade com o verso contendo os caracteres chineses em discussão. Em chinês segue o verso do paralelismo 與道相失 (*yǔ dào xiāng shī*). Assim se entende que a *via foi perdida*. Por isso, os sopros (*qi* 氣) e a vida (*shēng* 生) do sábio são regulares (*zhèng* 正) não permitem o desequilíbrio (*bìng* 病). As pessoas que não seguem na conduta de “obtenção” do *dào* (道) adoecem, desequilibram-se. Na via da espontaneidade do sábio (*shèngrén* 聖人) promove adaptação justa e diferenciada (Larre e Rochat 1983).

A noção de sopro *yīnyáng* nasce espontaneamente (*dào*), viabiliza (*dào* 道) e dá nascimento (*shēng* 生), ao céu-terra e às dez mil coisas. O “assim por si mesmo” é o *dào* 道 da fonte. Também significa o funcionamento (*dào* 道) das

coisas. O *dào* no taoísmo se considera fonte como a “mãe de todas as coisas” (Lǎozǐ *apud* Cheng 2008: 226). Em concordância com a análise feita acima das Questões Simples do Clássico Interno traz no seguinte cotejo escolhido o capítulo 5, por conter o sinograma *dào* e relacionar com a corporeidade chinesa sobre o equilíbrio, desequilíbrio do corpo e a cura na raiz do problema. Enquanto que capítulos anteriores, o terceiro e quarto não fazem referência textual à temática em discussão. Por isso coteja-se o capítulo quinto.

Wáng Bīng 2007, 5: 19	
治神生變萬陰黃 病明殺化物陽帝 必之之之之者曰 求府本父綱天 於也始母紀地 本 也之 道 也	(1) O Imperador Amarelo disse: (2) Luz sombra (<i>yinyáng</i>) é a via (<i>dào</i>) do céu-terra. (3) Corda fundamental da malha das Dez mil coisas. (4) Pai e mãe das mudanças e transformações. (5) Raiz do começo da vida e morte. (6) Moradia da claridade da inteligência eficiente. (7) Para se curar a desregularidade deve-se buscar a raiz.
(7) (6)(5)(4)(3)(2)(1)	
(1) huáng dì yuē (2) yīnyáng zhě tiān dì zhī tàoyě (3) wàn wù zhī gāng jì yě (4) biàn huà zhī fù mǔ (5) shēng shā zhī běn shǐ (6) shén míng zhī fǔ yě (7) zhì bìng bì qiú yú běn	

Retoma-se o Lǎozǐ, no extrato do capítulo 25, discute o *dào* 道. A via, o espontâneo, por assim mesmo, um tema assimilado pelo Wáng Bīng (762 d.C.), com a tradução do texto em chinês feita por Rochat (2006) no próximo cotejo para fins de contextualização temática, para depois explicar a noção do taoísmo do *dào* contida no texto original assimilado no Clássico Interno, capítulo cinco, conforme examinado anteriormente.

Lǎozǐ <i>apud</i> Rochat 2006: 150	
吾 殆 寂 有	(1)Existe algo feito de uma mistura que está diante do Céu e da Terra; silenciosa com certeza!
不 可 漠 物	(2)Seguramente ilimitada! Repousando sobre si, inalterável girando sem cessar e sem se cansar.
知 以 獨 混	(3)Pode-se ver aí a Mãe daquilo que está sob o Céu.
其 為 立 成	(4)Não conhecemos o seu Nome; sua denominação é: a via.
名 天 不 先	
強 下 改 天	
字 母 周 地	
之 行 生	
曰 不	
道	
(4) (3) (2) (1)	
<p>(1) <i>yǒu wú hùn chéng xiān tiān dì shēng</i> (2) <i>jì mò Du lí bù gǎi zhōu Xíng bù</i> (3) <i>dài kě yǐ wéi tiān xià mǔ</i> (4) <i>wú bù zhī qí Míng qiáng zì zhī yuē dǎo</i></p>	

A mistura silente, o *hundun*, em chinês 混沌 é o vazio do *dào* 道, o real processo vivo e regular na concepção do taoísmo antigo transformado pelos sopros *yin yang* do *tao*. Tal mistura vazia é plena de sopros do *tao* que segundo Jullien (1996): “não é espiritualista nem tampouco materialista, não remete a física dos corpos, nem a metafísica da alma” é uma “ordenação funcional”, cuja perspectiva é a de um processo, de transformações silentes e invisíveis. O *dào* é a mãe das dez mil coisas, uma concepção do taoísmo recorrente nos escritos de Lǎozǐ (Jullien 1996). Ainda, na contextualização temática do Clássico Interno na confirmação do tema *dào* 道 no Lǎozǐ, no capítulo 51, a via, como a origem espontânea das dez mil coisas. Pode-se observar na amostragem do cotejo a seguir.

Lǎozǐ 1965, 2: 37	
之物德道	(1) A via espontânea os gera
勢形畜生	(2) A eficiência os nutre
成 之 之	(3) As dez mil coisas assumem as suas formas
(4) (3) (2) (1)	(4) E sua propensão os completa.
(1) dào shēng zhī (2) dé chù zhī (3) wù xíng (4) zhī shì chéng	

O *dào* 道 foi traduzido como “via espontânea” funcionando na geração das dez mil coisas, essas nascem do invisível, concretizam-se no visível e vice-versa, numa continuidade processo espontâneo. Enquanto que, a “eficiência” (*dé* 德), comumente traduzida por “virtude” (*dé* 德), por sua vez alimenta, foi traduzido por eficiência (*dé* 德), em concordância com a tradução de Jullien (1995:147). A realidade tem o seu curso em termos de propensão. Ainda, Jullien (1996), o sábio não segue um modelo, mas segue o curso do *dào* no nível das coisas. Ainda, no Lǎozǐ, desta vez no capítulo 15, o cotejo. Depois, a explanação dos sábios na relação com *dào*.

Lǎozǐ 1965, 1: 15	
夫此通古 唯道深之 不者不善 盈不欲為 能欲識士 弊盈夫者 復唯微 成不妙 可玄 (4) (3) (2) (1)	(1) Os mestres da antiguidade eram aptos Sutis, maravilhosos, obscuros (2) Penetrantes e profundos que as pessoas não podiam compreendê-los (3) Eles preservavam esta via (<i>dào</i>) Não desejavam ser preenchidos (4) Não se enchiam . Renovavam-se inteiramente.
(1) <i>gǔ zhī shàn wéi shì zhě wēi miào xuán</i> (2) <i>tōng shēn bù kě shí fū wéi bù kě</i> (3) <i>cǐ dào zhě bù yù yíng</i> (4) <i>fū wéi bù yíng néng bì fù chéng</i>	

A manutenção da via espontânea é realizada pelos sábios ou autênticos por meio de métodos (*dào* 道). Outra tradução contextual do *dào*. Segundo Jullien (1986), o sábio conserva a via, o *dào*. Ele não quer o pleno, pois assim não se “enche”, na tendência em se transformar, a se renovar. Não é o sábio, o pleno. Mas, o vazio, um vazio funcional de acordo com o Lǎozǐ o vazio diz respeito ao *dào* funcionante no curso das coisas (*dào*). (Jullien 2010)

I.6.3.2 A Assimilação do Yīnyángqì do Taoísmo no Nèi jīng

A expressão taoísta yīnyángqì (陰陽氣) formulada durante os Reinos Combatentes foi assimilada no Clássico Interno. Primeiramente são apresentados os trechos sobre o qì, depois o qì com suas combinações yīn yàng. Inicialmente, sobre o qì tem-se no trecho extraído das Questões Simples no capítulo 9. Pois, nos capítulos anteriores não se exploram a correlação do qì no corpo funcional, ficam nas correspondências e relações com o mundo. Aqui, interessa a amostragem do qì na corporeidade da medicina chinesa clássica de Wang Bing (2007).

Desta vez, o cotejo do excerto do capítulo 1, das Questões Simples. Pois este capítulo possui a temática do *qi* corporal na noção particularizada com os sopros do fígado.

Wáng Bīng 2007,1: 10	
筋肝七 不氣八 能衰 動 (3) (2) (1)	(1) Aos sete vezes oito anos (2) Os sopros do fígado decrescem (3) Os músculos são incapazes de se movimentar
(1) <i>qī bā</i> (2) <i>gān qì shuāi</i> (3) <i>jīn bù néng dòng</i>	

Os sopros do fígado (*gān qì* 肝氣) seguem o curso das alternâncias do *dào* de acréscimo e decréscimo, subida e descida, ida e vinda processual espontânea. Na fase dos 56 anos, no homem os ventos- sopros, ou sopro, ou ainda sopros. São as traduções feitas aqui do caractere chinês *qi* (氣) ficam desgastados de acordo com a ordem interna e a movimentação dos músculos reduz-se.

Na intitulação em chinês das Questões Simples, no capítulo 3, há a noção taoísta do *qi* com a comunicações entre os opros e da vida com o céu, como assinalado do excerto no cotejo abaixo.

Wáng Bīng 2007,3: 13	
生 氣 通 天 論	Tratado dos Sopros e da Vida em Comunicação com o Céu.
<i>shēng qì tōng tiān lùn</i>	

Ainda, no mesmo capítulo que trata do assunto do *qi* de maneira abrangente pode-se ler no trecho do cotejo.

Wáng Bīng 2007, 3: 18	
氣此衛外失 之謂氣壅之 削自解肌則 也傷散肉內 閉 九 竅	(1) No desvio da norma, no interno as nove cavidades fecham-se (2) No exterior, a obstrução da carne espessa (3) Os sopros defensivos dispersam e se separam (4) A isto se chama: injuriar a si mesmo, (5) e destruir os sopros.
(5) (4)(3) (2) (1)	
(1) shī zhī zé nèi bì jiǔ qiào (2) wài yōng jī ròu (3) wèi qì jiè sǎn (4) cǐ wèi zì shāng (5) qì zhī xuē yě	

Segue o cotejo do trecho do capítulo 9, do Questões Simples. Pois nos capítulos anteriores não estão presentes a temática sob essa abordagem taoísta.

Wáng Bīng 2007, 9: 28	
以其肝 生充者 血在 氣筋 (3) (2) (1)	(1) O fígado (2) Encarrega-se dos músculos (3) Ele dá vida, sangue e sopros (<i>qi</i>).
(1) gan zhe (2) qí chōng zài jīn (3) yǐ shēng xiě qì	

O *qi* 氣 tema central do taoísmo que também o é no Nei Jing tem aqui a tradução de sopros, embora o idioma chinês não possua plural. Mas por se destacar as múltiplas funcionalidades do único e mesmo *qi* corporal. Estes sopros que são transformados dentro do fígado são da qualidade dos sopros, vento, “ventos-sopros” do próprio fígado que foi formado num processo contínuo de manifestação do tao permitindo a comunicação entre o homem

representado aqui por um de seus centros de ordem interna (*li*), a víscera fígado em união espontânea com os sopros com as qualidades formadoras do céu - terra.

A noção do *qi* está em concordância com o taoísmo de Zhuāngzǐ, capítulo 17. Então se retoma o trecho do cotejo para contextualização do excerto do Clássico Interno do capítulo 9, acima.

Zhuāngzi <i>apud</i> Rochat 2006: 103	
而自 受以 氣比 於形 於於 陰天 陽地 (2)(1)	(1) Eu tomo a forma do céu/terra (2) e recebo os sopros do <i>yin yàng</i>
(1) zì yì bǐ xíng yú tiān dì (2) ér shòu qì yú yīn yáng	

A “expressão da vida” é o *qi* apresentado nas Questões Simples capítulo 3, do cotejo acima, como o “vento-sopro” invisível (*fēngqì* 風氣), num processo de condensação do sopro ou “sopros” (*qi*), o mesmo *qi* como já referido no texto acima, de modo que seja uma qualidade funcional nomeado de *qi* defensivo (*wei qi* 衛氣) com atividade de proteção às agressões externas. O *qi* defensivo ou sopros de defesa (*wèiqì* 衛氣) que escoam livremente no curso do *dào* funcional e regulador, sem dispersar os sopros. Seguir em contrariedade a ordem e normalidade é a destruição do *qi* do corpo do humano, então a morte. O excerto do cotejo exposto acima está em concordância com Zhuāngzǐ, no capítulo 22.

Zhuāngzǐ <i>apud</i> Rochat 2009:44	
人之生氣之聚也 聚則為生 散則為死 (3) (2) (1)	(1) A vida humana é concentração de sopros (<i>qi</i>) (2) Quando este se concentra é a vida (3) Quando se dispersa é a morte
(1) rén zhī shēng qì zhī jù yě (2) jù zé wéi shēng (3) sǎn zé wéi sǐ	

No corpo humano escorre o *qi* nas vias regulares dos sopros numa condição harmoniosa do homem com o céu-terra permite a manutenção da vida, no desjuste há o rompimento do equilíbrio. Pode se chegar ao extremo do esvaziamento do *qi* nestas vias corporais, então advém à morte.

Enquanto que nas Questões Simples, no capítulo 4, discursa-se sobre as quatro estações e como estar em concordância com a vida, nas Questões Simples, capítulo 5, apresenta-se a noção do *qi* corporal na ocorrência dos desequilíbrios da movimentação pelo corpo.

Wáng Bīng 2007, 5: 23	
清則生 濁則死 氣在膻 膻在上 氣在泄 泄在下 (4) (3) (2) (1)	(1) No baixo, os sopros claros (2) dão nascimento às diarréias lientéricas (3) No alto, sopros turvos (4) dão nascimento às dilatações e inchaços.
(1) qīng qì zài xià (2) é shēng sūn xiè (3) zuó qì zài shàng (4) é shēng chēn zhàng	

Os sopros (*qi*) apresentam funcionalidade (*dào*) de acordo com a sua posição no “território corporal” seguindo a correlação com o “território geográfico”. Assim, mantém-se no céu e no alto do corpo humano, no curso normal do *qi* 氣 de qualidade “claro” (清 *qing*) e movimenta-se o *qi* “turvo” (濁 *zuo*) na terra e no baixo no território corporal. A inversão da movimentação dos sopros conduz aos desajustes, ao surgimento de sintomas como diarreias e edemas. Nas Questões Simples, capítulo 11, a noção do taoísmo sobre o *qi* na qualidade de sopros do céu, no interior das vísceras (*fu* 府) que são *yáng* (陽).

Wáng Bīng 2007, 11: 39	
夫胃大腸 三焦膀胱 此五者天之 氣者天之所 象者天之所 其氣象天也 (4) (3) (2) (1)	(1) O estômago, o intestino grosso (2) O intestino delgado, o triplo queimador e a bexiga (3) Estes cinco (depositários) são os que nascem dos sopros do céu (4) Os seus sopros são as figuras do céu.
(1) fū wèi dà cháng (2) xiǎo cháng sān jiāo pǎng guāng (3) cǐ wǔ zhě tiān qì zhī suǒ shēng yě (4) qì qì xiàng tiān	

Os cinco depositários são os *fu* 府, sinograma homófono de *fu* 府, a víscera (bexiga, intestino delgado e grosso, o triplo queimador). De acordo com a cosmologia correlativa do taoísmo provém dos sopros do céu, assim como, têm a figura do céu, as suas origens estão nos sopros *yang*. Pois, esses cinco são as vísceras-*yáng* (*fu* 府). Elas têm como função as transformações silentes e invisíveis das sutilezas (*jing* 精) realizam os encaminhamentos (*dào*) e distribuição dos sopros retirados do bolo alimentar. Nas Questões Simples, no capítulo 11, esse trecho aborda o 氣 *qi*, desta vez, como sopros corporais.

Wáng Bīng 2007, 11: 39	
氣藏五 口於味 亦胃入 太以口 陰養 也五 臟 氣 (3) (2) (1)	(1) Os cinco sabores entram pela boca (2) São depositados no estômago (3) na nutrição dos sopros das cinco vísceras <i>yin</i> . (4) a boca dos sopros está no grande <i>yin</i> .
(1) wǔ wèi rù kǒu (2) cáng yú wèi yǐ yǎng wǔzàng qì (3) qìkǒu yì tàiyīn yě	

Neste trecho acima em cotejo correlacionam-se os sopros das vísceras *yáng* (fǔ 府) com as (*záng* 臟) vísceras *yin* na expressão do processo de transformação dos sopros, *qì* dos alimentos extraídos os sabores (*wǔwèi* 五味). Entram os sopros-vento (*qì* 氣) pela digestão e chegam ao estômago, por meio do qual são encaminhados, estes mesmos sopros (*qì*). Nesta região corporal estão particularizados estes sopros, no interior da víscera-*yáng* (fǔ) para nutrir as cinco vísceras-*yin* (*záng*), que podem ser percebidas as suas qualidades na periferia no pulso radial (*mai*). Também traduzido como “boca dos sopros” (*cun kou* 寸口) localizados sobre a via de condução (*jīng mai* 經脈) dos sopros do pulmão denominada *tai yin* (*shou tai yin*) e traduzida por grande *yin* (da mão). Ainda no cotejo do capítulo 11, o tema do *qì*.

Wáng Bīng 2007, 11: 39	
故變皆是 五見出以 氣於於五 入氣胃臟 鼻口六 腑之氣味 (4) (3) (2) (1)	(1) Então, os sopros e sabores das cinco vísceras <i>yin</i> (<i>zang</i>) e das seis vísceras <i>yang</i> (<i>fu</i>) (2) Todos estes vindos do estômago (3) Mudam-se e se tornam perceptíveis na boca dos sopros (<i>cun kou</i>) (4) Por isso, os cinco sopros entram pelo nariz.
(1) shì yǐ wǔzàng liùfǔ zhī qìwèi (2) jiē chū yú wèi (3) biàn jiàn yú qì kǒu (4) gù wǔ qì rù bí	

Outra noção central do taoísmo assimilada no Clássico Interno está associada ao *qi* 氣 é o *yīnyang* 陰陽, como duas fases desse mesmo *qi*. Como se lê no excerto cotejado das questões Simples, capítulo 5.

Wáng Bīng 2007, 5: 21	
濁故 陰清 為陽 地為 天 (2) (1)	(1) Assim, o <i>yàng</i> claro faz o céu (2) O <i>yīn</i> turvo faz a terra
(1) gù qīng yáng wéi tiān (2) zhuó yīn wéi dì	

Também, num outro excerto extraído das Questões Simples, 5, sobre o *yīnyang*.

Wáng Bīng 2007, 5: 20	
積故 陰積 為陽 地為 天	(1) Assim, o acúmulo do yáng é o céu (2)O acúmulo do yin é a terra.
(2) (1)	
(1) gù jī yáng wéi tiān (2)jī yīn wéi dì	

Os excertos cotejados acima das Qestões Simples, do capítulo cinco estão em conformidade, além de contextualizados com o Huáinánzǐ, no capítulo 3, como segue no cotejo abaixo.

Huáinánzǐ 2007: 102	
重清 濁陽 者者 凝薄 滯靡 而而 為為 地天	(1) O yáng puro é leve e se afina: eis o Céu. (2)O Pesado e o turvo são congelados e estagnados: eis a Terra.
(2) (1)	
(1) qīng yáng zhě bǎo mí ér wéi tiān (2)zhòng zhuó zhě níng zhì ér wéi dì	

A contextualização do exceto do cotejo acima se encontra no discurso textual no taoismo de Zhuāngzǐ, 17 que segue cotejado a seguir no trecho.

Zhuāngzi <i>apud</i> Rochat 2006: 103	
而自 受以 氣比 於形 陰於 陽天地 (2) (1)	(1) Eu tomo a forma do céu/terra (2) e recebo os sopros do <i>yīn yàng</i>
(1) zì yì bǐxíng yú tiāndì (2) ér shòu qì yú yīnyáng	

O *qi* (氣) de qualidade *yinyáng* que forma o céu e a terra, também forma o humano na concepção do taoísmo de Zhuāng zǐ, no capítulo 17. As noções chinesas de sopros (*qi*), sutilezas (精 *jīng*) e influências eficientes ou espíritos (*shen*) em Huainan Zi (dinastia Hàn) foram assimilados no Nei Jing na compilação de Wang Bing (762 d.C.), como por exemplo, no “Eixo Eficiente”, capítulo 8, único capítulo que reúne o *qi* com sangue, as sutilezas de reconstrução ordenadas pelo *shèn*.

Wáng Bīng 2007, 8: 92	
五精營血 藏神氣脈 之所藏也 (4)(3)(2) (1)	(1)Sangue e rede de sopros (<i>qi</i>) (2)Reconstrução e Sopros, (2)Sutilezas e influências invisíveis (<i>shen</i>)
(1)xiě mài (2)yíng qì (3)jīng shén (4)cǐ wǔ cáng zhī suǒ cáng yě	

O pensamento correlativo do taoísmo antigo do *qi* (氣) encontra-se presente no trecho acima do “Eixo Eficiente” em conformidade com o taoísmo de Huáinánzǐ nesse excerto de amostragem cotejada a seguir.

Huáinánzǐ 2007: 17	
夫形者生之所也 氣者生之元也 神者生之制也 (3) (2)(1)	(1) O corpo (<i>xíng</i>) é a morada da vida. (2) Os sopros (<i>qi</i>) são a raiz da vida. (3) As influências eficientes (<i>shén</i>) controlam a vida.
(1) fū xíng zhě shēng zhī suǒyě (2) qì zhě shēng zhī yuán yě (3) shén zhě shēng zhī zhì yě	

Enquanto que, nas Questões Simples, os capítulos 1, 2, 3, 4, não mostram a correlação do *yīnyáng* no corporal com os desequilíbrios. Eis, aqui no capítulo 5, essa noção cotejada abaixo.

Wáng Bǐng 2007,5: 26	
此陰逆陽從反也作 (2) (1)	(1) Estas atividades reversas do <i>yīnyáng</i> (2) seguem em não-conformidade (<i>nì</i>) com seus desequilíbrios.
(1) cǐ yīnyáng fǎn zuò (2) bìng zhī nì cóng yě	

Quando o homem não se encontra em conformidade (*shùn* 順) com o movimento do *dào* há a condição de não conformidade (*nì* 逆), com o desequilíbrio na condução do *qi*, com suas duas fases de alternância: o *yīn* (陰 sombra) e o *yàng* (luz 陽).

No Lǎozǐ, 42 contextualizam-se as noções assimiladaa no Clássico Interno, mostradas no cotejo.

Lǎozǐ <i>apud</i> Wang Bi, 2: 19	
而物 抱萬 陽物 沖負 氣陰 以 為 和 (2) (1)	(1) Os dez mil viventes conduzem o obscuro (<i>yīn</i>) no dorso e o luminoso (<i>yáng</i>) no braço. (2) A harmonia nasce no vazio do sopro (<i>qì</i>) mediano.
(1) <i>wù wànwù fù yīn</i> (2) <i>ér bào yáng chōng qì yǐ wéi hé</i>	

A noção do taoísmo do *yīnyángqì* estende-se com a noção *wǔxíng* (五行) do *yīn yáng* (陰陽) assimilada no Nei Jing por Wang Bing (762 d.C.). As cinco fases nessa obra são apresentadas a seguir em trechos escolhidos em procedimento de cotejos e a análise comparativa realizada com as obras taoístas e comentários.

I.6.3.3 A Assimilação do *Wǔxíng* do Taoísmo no *Nèijīng*

A noção chinesa do *wǔxíng* traduzido aqui, por cinco fases, cinco agentes contextualizadas no taoísmo antigo é um tema central no Nei Jing, de acordo com o contexto traduz-se por cinco agentes, movimentos, organizadores. Como se pode ler no excerto selecionado das Questões Simples, no capítulo 5. Um capítulo central associado às cinco fases. O número deste capítulo correlaciona-se ao numeral qualitativo cinco, das cinco fases, também agentes (*wǔxíng* 五行) do *yīnyáng*. A apresentação do trecho no cotejo no capítulo cinco da Questões Simples, correspondente ao número das cinco fases.

Wáng Bīng 2007.5: 21	
以以天 生生有 寒長四 暑收時 燥藏五行 濕 風 (3) (2)(1)	(1) O céu tem quatro estações e cinco fases (<i>wǔxíng</i>). (2) Para nascer, crescer, recolher e guardar. (3) Para nascer o frio, o calor, o seco, a umidade e o vento.
(1) tiān yǒu sì shí wǔ xíng (2) yǐ shēng cháng shōu cáng (3) yǐ shēng hán shǔ zào shī fēng	

O trecho acima extraído do Clássico Interno tem concordância com o Huáinánzǐ, no seu capítulo 1, na tradução de Rochat (2006:49).

Huáinánzǐ <i>apud</i> Rochat 2006: 49	
節其 四德 時優 而天 調地 五而 行和 陰 陽 (2) (1)	(1) A sua eficiência (dé) dá generosamente ao céu terra a harmonia do <i>yīnyáng</i> , (2) articula as quatro estações e sintoniza as cinco fases.
(1) qì dé yōu tiān dì ér hé yīn yáng (2) jié sì shí ér diào wǔ xíng	

Nas Questões Simples, no capítulo 5, se discursa, também sobre as cinco fases com significado polissêmico como no termo traduzido por cinco movimentos num processual mútuo. Os cinco movimentos (*wu yun* 五運) são as cinco fases, dos cinco (*wu* 五) movimentos dos sopros *yīnyáng*.

O seus movimentos proporcionam o “ir, andar” funcional (*xíng* 行), de modo regular em correlação mútua (*xiāng yīng* 相應), com o *dào*. No taoísmo de Huáinánzǐ (2007:3), no capítulo 3, a concordância taoísta na tradução de

Rochat (2006: 51) no ciclo de geração mútua. O capítulo 5 discursa de forma geral as cinco fases. Já, no terceiro capítulo encontra-se a descrição do ciclo de geração das cinco fases. Por isso, coteja-se abaixo.

Huáinánzǐ <i>apud</i> Rochat 2006: 51	
金 土 火 木 生 生 生 生 水 金 土 火 (4) (3) (2) (1)	(1) Água gera madeira, (2) madeira gera fogo, (2) fogo gera terra, (3) terra gera metal, (4) metal gera água.
(1) mù shēng huǒ (2) huǒ shēng tǔ (3) tǔ shēng jīn (4) jīn shēng shuǐ	

Os capítulo 6, discursa sobre as redes dos sopros mais especificamente, entre outros assuntos do taoísmo na medicina. O capítulo 7 descreve mais sobre o yinyáng e os desequilíbrios. Enquanto que, no oitavo, se escreve sobre a organização, hierarquia das víceras yinyáng em correlação com a noção de funcionário no império chinês com os encargos. Por isso, passa-se a analisar as Questões Simples, no capítulo 9, que também traz a correlação do taoísmo com a reciprocidade das cinco fases no ciclo de conquista mútua.

Wáng Bīng 2007,9: 32	
各 所 秋 夏 冬 長 春 岐 以 謂 勝 勝 勝 夏 勝 伯 氣 得 春 秋 夏 勝 長 曰 命 五 行 時 臟 勝 (8) (7) (6) (5) (4) (3) (2) (1)	(1) Qi bo responde: (2) A primavera domina o verão que se prolonga (3) O verão que se prolonga domina o inverno (4) Inverno domina o verão (5) O verão domina o outono (6) O outono domina a primavera (7) Estas são as cinco fases de domínio nas estações (8) Cada uma com seus sopros mandato das vísceras (correspondentes).
(1) qí bó yuē (2) chūn shèng cháng xià (3) cháng xià shèng dōng (4) dōng shèng xià (5) xià shèng qiū (6) qiū shèng chūn (7) suǒ wèi de wǔ xíng shí zhī shèng (8) gè yì qì mìng qí zàng	

A correlação do pensamento correlativo do taoísmo antigo das cinco fases relaciona o céu-terra ao homem numa condição de interdependência e de ressonância. Nessa perspectiva o trecho acima cotejado mostra a correlação de dominância ou de conquista (*xiāngkè* 相克 ou *xiāngshèng* 相勝) dos cinco movimentos ou fases do *yīnyáng* na ordem regular. Noção assimilada pelo Clássico Interno do taoismo,

Ainda, a presença do tema central das cinco fases ou agentes com a polissemia presente nas Questões Simples, desta vez, retorna-se ao capítulo 5.

Wáng Bīng 2007.5: 23	
地天地故 有有有天 五八形有 理紀精 (4) (3) (2) (1)	(1) Assim, o céu tem sutilezas, (3)a terra tem forma (3)O céu tem oito reguladores (4)A terra tem cinco organizadores
(1) <i>gù tiān</i>	<i>yǒu jīng</i>
(2) <i>dì yǒu</i>	<i>xíng</i>
(3) <i>tiān yǒu</i>	<i>bā jì</i>
(4) <i>dì yǒu</i>	<i>wǔ lǐ</i>

O excerto acima exposto no procedimento de cotejo deriva das influências taoístas, como de Huáinánzǐ há uma explicação no modo de vida no taoismo levando em conta a correlação dos cinco movimentos do *yinyáng*, ou as cinco fases em concordância com o trecho acima do Clássico Interno. As cinco fases relacionam cada um dos quatro orientes e o centro, locais da manifestação da vida no mundo terrestre, com o seu *qì* ou sopros correspondentes, que dão formas diferentes às coisas, em conformidade a cada um dos pontos cardinais e o centro, também aos temperamentos das pessoas reguladas e correlacionadas pelos cinco movimentos dos sopros aos quatro orientes e seu centro seguindo uma ordem interna. Por isso, as cinco fases, aqui são traduzidas como “cinco organizadores” (五里) da vida. O pensamento chinês possui uma coerência com a unidade espontânea não manifestada, a continuidade no funcionamento manifestado proporcionando a ordem e o encaminhamento do viver em constante mutação, isto é o *dào* dos chineses, conforme visto anteriormente. Com a unidade do *qì*, sopros de dupla face, o *yin*

yang correspondentes e correlacionados ativamente, segundo a noção *wu xìng*, as cinco fases do *yinyáng*.

I.7 Resumo

O Clássico Interno obra fundamental de fecundidade cultural, de legitimidade da tradição do taoísmo na medicina chinesa que preserva a legitimidade do Imperador Amarelo, ancestral do povo chinês. O texto original foi sendo elaborado à medida que evolui o pensamento chinês numa continuidade dessa forma de pensar. A referida obra matricial da medicina absorveu-o na totalidade, das diversas escolas-famílias, com destaque aqui, ao pensamento-escola ou família do taoísmo da China Antiga existente entre os Reinos Combatentes e a dinastia dos Hân representado pelos principais pensadores Zhuāngzǐ, Lǎozǐ, Huáinánzǐ. O texto original completa-se com a recompilação e publicação pelo médico taoísta Wang Bing, apenas em 762 d.C. durante a dinastia dos Tàng. Serve de referencial textual da medicina clássica chinesa que foi mostrada por meio de excertos extraídos de temas centrais do taoísmo assimilados no Neijing. Foram mostrados por cotejos seletivamente, analisados, discutidos e contextualizados por trechos correspondentes oriundos do taoísmo de Zhuāngzǐ, Lǎozǐ, Huáinánzǐ. Para mostrar a coerência do pensamento chinês do taísmo assimilado no Clássico Interno, comotambém servirá para se compreender as diferenças ocorridas nas traduções ocidentais que descontextualizam a obra original em chinês ao ser transportado para traduções da cultura europeia. As temáticas do taoísmo assimiladas pelo Nei Jing foram diversas. Os temas centrais do taoísmo foram incorporados à medicina tradicional chinesa, a esse texto matriz que serviu para as escolas para estudo e análise das temáticas taoístas do mesmo, do *dào*, a expressão chinesa *yinyángqì*, *wuxing*. Além, de serem as mais susceptíveis de se sofrer modificações culturais-lingüístico-semânticas e filológicas, ao longo da história alteradas pela ocorrência da difusão cultural e religiosa devido ao trânsito de recepção do texto da antiguidade chinesa, escrito em chinês antigo (*gu wen*) transposto ao idioma ocidental, se modificam na receptividade da língua materna ao idioma indo-europeu. Para se entender o que segue neste estudo sobre tais fenômenos estudou-se o objeto fundamental e referencial complexo da tese tendo por base a matriz textual chinesa antiga, o Clássico Interno de Wáng Bing, como referência original, também, como se formou e foi publicada

nos Táng, considerado, também o resgate da originalidade do taoísmo no pensamento médico chinês, desde a antiguidade chinesa, como num fio da trama textualizada e oral na tradição do Imperador Amarelo, ancestral da civilização chinesa, a ele foi atribuída a sabedoria do taoísmo e da sua medicina, até se chegar os Tàng com a sua publicação pelo médico taoísta Wáng Bing. Foi discutida de maneira contextualizada conforme a sua estética chinesa composta de modo análogo no taoísmo e na obra matricial, com a sua forma e conteúdo conjuntivos, escrita com caracteres chineses em disposição vertical e paralela, com versos, ritmos, paralelismos e rimas, em concordância com a organização, métodos (*dào*) e normas (*jing*) desenvolvidas pelo pensamento do taoísmo no “Clássico Interno do Imperador Amarelo”.

II As Versões Ocidentais do Clássico Interno

II.1 Introdução

Discutir-se-á, no segundo capítulo, as versões ocidentais do Clássico Interno de Wáng Bing (762 d.C.). Como há inúmeras traduções da obra para o idioma indo-europeu, até o presente momento, optou-se em selecionar as versões de maior repercussão mundializada levando-se em conta, entre as escolhas, a linguagem hegemônica, o francês, o inglês e português, da época das versões traduzidas publicadas na Europa.

Foram previamente selecionadas as versões indo-européias, inglesa e portuguesa, respectivamente, Veith (1973a, 1973b), a versão francesa de Ung e Chamfrault (1973). O discurso será realizado em quatro etapas. Na primeira perspectiva apresentam-se a obra da versão inglesa de Veith (1973a) e em português de Veith (1973b), sobre a sua tradutora, para em seguida discutir-se os aspectos formais e aspectos fundamentais no conteúdo de recepção e de transplantação da sua versão de Veith (1973). Depois, no segundo aspecto apresenta-se em seguida obra de tradução ao francês por Ung e Chamfrault (1973), discute-se sobre os tradutores franceses, para então se estudar as características formais e fundamentais da obra sobre o conteúdo de recepção da tradução e de translação da sua versão francesa.

Na quarta perspectiva reapresentam-se a versão de base do texto matriz feita a partir dos excertos em forma de apresentação em cotejos contendo sinogramas dos temas fundamentais do taoísmo extraídos do chinês antigo conforme mostrados no primeiro capítulo com o mesmo texto. Após, seguem-se as amostras dos trechos em cotejos correspondentes dessa mesma obra, na ordem das versões ocidentais. Em primeiro, Veith em inglês e português (1973a, 1973b), em segundo Ung e Chamfrault (1973) em francês.

II.2 A Obra Nèijīng na Versão Européia de Veith

A primeira tradução do texto materno selecionada previamente é aqui apresentada na amostra da versão em inglês intitulada *The Yellow Emperor's Classic of Internal Medicine*, tradução de Veith (1973a) que foi revisada em 1965. O Nèijīng da versão de Veith, em 1949 foi publicado como primeira edição. A obra analisada será a reedição de 1973 (Veith 1973 a). A edição mais recente contém o prefácio de Ken Rose numa reedição feita em 2002, com o mesmo conteúdo da publicação de 1973. O texto foi vertido ao idioma em italiano em 2006, com a seguinte intitulação *Testo Classico di medicina Interna dell'Imperatore giallo*. Em português na versão de Veith (1973b), com o título “Nei Jing: O Livro de Ouro da Medicina Chinesa”. A versão teve sua primeira edição em Portugal, em 1949, feita pela editora portuguesa e não por Veith. Enquanto que, no Brasil surgiu, a primeira publicação retraduzida pela editora e não por Veith, somente no ano de 1972, após a revisão de Veith em 1965, a última reedição, até o momento, aconteceu sem revisão no ano de 2010.

II.2.1 Os Aspectos Formais da Versão de Veith

Nas obras vertidas ao inglês e em português por Veith (1973a, 1973b) encontram-se traduzidas apenas os primeiros trinta e quatro capítulos da primeira parte do Nèijīng, do Sùwèn. A autora traduz apenas os 34 capítulos por julgar suficiente para a compreensão da totalidade dos 162 capítulos da obra original. Ainda, ela escreve em forma de prosa, não versiva, segundo a amostra apresentada do Clássico Interno de Wáng Bing (762 d. C.), numa descontextualização da composição estética chinesa original. A tradutora Veith (1973a: 95), apresenta em inglês o título seguinte: *Translation of the Huang di nei jing su wen* “The Yellow Emperor's Classic on the Internal Medicine”. Na versão portuguesa de Veith (1973b) retraduzida pela editora brasileira e não por Veith foi intitulada como a “Tradução do Nei Jing: O Livro de Ouro da Medicina Chinesa”. Enquanto que, na obra matriz há uma escrita com os

caracteres chineses, ausência completa de figuras ilustrativas. Não há pranchas parciais ou totalmente anatômicas. Porém, nas versões de Veith (1973a) encontram-se figuras extraídas de textos posteriores à obra primária chinesa. Tais figuras foram incluídas pela tradutora com finalidade de exemplificar a realidade anatômica do conteúdo do texto. Porém, as ilustrações descontextualizam o conteúdo e a forma do idioma materno do texto original, como nas ocorrências de ilustrações tardias, retiradas do livro de medicina chinesa I Tsung Pi Tu datado de 1575, pranchas anatômicas de textos ocidentais, como de Thiersant (1863), que constam nas suas versões em inglês e em italiano. Mas, as figuras na versão de Veith descontextualizam a obra original. Além disso, do aspecto formal das versões de Veith (1973a, 1973b) são analisados os aspectos fundamentais da sua tradução para o idioma inglês e português.

II.2.2 Aspectos Fundamentais da Versão de Veith

Conforme mencionado acima, a tradução inglesa de Veith (1973a) tem o título da obra do original em chinês, além de “reinventar” o termo “medicina interna” referente à especialidade da medicina ocidental estandarizada e moderna. Também, realiza uma tradução sob o estilo de prosa. A sua obra é precedida de uma Introdução ao *Nei Jing* “Introduction of Nei Jing”. A tradutora Veith menciona a fundamentação do conteúdo temático da obra como pertencente a uma “filosofia universal”, com base em Aristóteles. A tradução do seu *Clássico* revive um “sistema médico fomentado energeticamente na China”. Também, Veith comenta na nota de rodapé do seu prefácio, que obteve algumas traduções de Forke. No prefácio dela revisado em 1965, pela própria tradutora comenta que encontrou trechos de tradução do Nei Jing em Forke (1925: 250-252). Ele foi sinólogo e orientalista alemão interessado nos clássicos chineses e os interpretou como filosofia naturalista seguindo uma interpretação de Forke pelo viés da filosofia aristotélica. Além disso, Veith obtém subsídios para a sua própria versão nas traduções de Legge da literatura clássica chinesa traduzida e comentada pelo sinólogo Legge (1891). Ele foi escocês e esteve em missão

protestante na China, traduziu os Clássicos Chineses.. Já, Legge, diferente de Forke interpretava os clássicos chineses numa visão cristianizada. Ademais, a autora baseia-se na sua tradução em Chavannes com os mesmos propósitos. (Veith 1973a: xiii-xiv). No setor de agradecimentos da obra, a autora Veith (1973 a: xvii) agradece ao Dr. Edward Hume, especialmente, a ajuda na tradução, na análise. Por isso, o incluiu nos seus comentários na sua versão ocidental do Nèijìng de Veith (1973: x) inspiradas em Hume (1876-1957). Segundo Huard (1969) ele foi médico, professor e missionário protestante na China, sinólogo, interpretava o pensamento taoísta numa visão cristã, bem como interpretava o mesmo como uma filosofia naturalista num viés aristotélico.

Ela, também, contou com a colaboração crítica na tradução do Nèijìng (762 d.C.) dos chineses nacionalistas Wong e Wu. (Veith 1973a: 3). A tradutora também se baseou nos escritos do médico clínico japonês Nakayama (1934). Numa visão híbrida de Nakayama (1934) da medicina ocidental moderna no Japão e da acupuntura modernizada japonesa; bem como se fundamenta nos comentários da sua introdução nas traduções do sinólogo e cônsul da França na China Morant (1939). Enquanto que, Morant com as suas traduções, anteriormente aprendidas no meio dos chineses nacionalistas e neo-confucionistas feitas com ajuda de letrados da China nacionalista, juntamente com traduções seguindo a linguagem científica, de acordo com os ideais franceses da época e contribui na composição de uma acupuntura “tradicionalista” francesa (Candelise 2008).

Dessa maneira, conforme apresentado acima, a tradutora Veith (1973a) escreve sobre os “fundamentos filosóficos na sua introdução ao Nèijìng” numa abordagem de filosofia natural num contexto aristotélico juntamente a uma visão cristianizada, assim, descontextualiza a assimilação temática da obra matriz influenciada pelo taoísmo. Veith (1973a: 10), cita a autora que seguiu os comentários de Hume e afirma que Lǎozǐ seria o fundador de uma filosofia naturalista. Sendo que, o *dào* foi por ela traduzido como o equivalente inglês *Right Way* ou “Caminho Certo”, afirmando que “o *dào* no seu papel dual como

o supremo regulador do universo”, como o criador do universo inteiro num curso imutável. Ela aceita a idéia de que “o *Tao* produz poderes sobrenaturais proveniente do mistério”. (Veith 1973a: 42). O curso do *dào* é mutável sem noção suprema sobre as coisas, e nem pertence a num tratado de filosofia, mas de medicina tradicional chinesa oriunda do pensamento taoísmo. Também, Veith (1973a) considera o *yinyáng* com base em Forke, “em dois elementos primários do universo, força, forma e substância”, num conceito de “divisão de substância e que são dois componentes de poder dual, o *Yin* e *Yang* como expressão de dualidade”. Em “contraste o *Yang* representa o positivo e o *Yin* o lado negativo concebido como entidades”. (Veith 1973a: 14). Nessa perspectiva Veith (1973a: 19) considera, ainda afirmando-se segundo Forke que *wuxing* pertence a “teoria dos cinco elementos interligados numa sequência de criação e de subjugação”. Ainda, Veith (1973a) inclui conceitos no *Nei Jing*, que são descontextualizados sobre a anatomia e fisiologia, conteúdos do *Nei Jing* que ela admite pertencer a uma “medicina interna”, como na intitulação da sua versão. Mas, conceitos são produtos da filosofia e não do taoísmo e o conceito de medicina interna é estandarizado e modernamente científico, sem contexto no *Nèijìng* de Wáng Bing.

II.2.3 A Tradutora Veith das Versões Europeias do Nèijìng

De origem alemã a doutora médica Ilza Veith muda-se juntamente com seu marido aos Estados Unidos, em 1937. De procedência profissional médica obtém seu PhD, em 1947. Após se inscrever no Hopkins foi a primeira a se doutorar em história da medicina. Após o falecimento do seu marido Hans Veith, a Dra. Ilza começa a carreira de docência na Universidade de Chicago na história da medicina especializada em psiquiatria e depois na medicina do extremo-orientes. Ela publicou trabalhos e artigos em revistas científicas, além de editar livros populares em co-autorias diversas de chineses da moderna China maoista (Huard e Wong 1969).

A versão do *Nèijìng* de Veith foi produto de sua tese de doutoramento no *Institute of History of Medicine of the Johns Hopkins University*. Escreve Veith,

no prefácio da sua versão inglesa do Nèijìng de Wáng Bing. Assim, possibilitou a bolsa obtida para sua pesquisa de doutorado com a tradução do texto chinês pela *Rockefeller Foudation*. (Veith 1973a: xi)

A seguir será discutida a tradução francesa por Ung e Chamfrault (1973), com seus aspectos formais e fundamentais da obra de recepção francesa e seus co-autores.

II.3 A Versão Francesa de Ung e Chamfrault

A segunda tradução ocidental do Nèijìng a ser apresentada, é a do livro *Traité de Médecine Chinoise* de autoria de Ung e Chamfrault (1973), que teve a sua primeira publicação em 1957. A edição selecionada foi a de 1973. A última publicação difundida nos países de idiomas franceses foi em 2002. No seu *Tome II*, do *Traité de Médecine Chinoise* encontra-se a tradução francesa do Nei Jing denominada *Les Livres Sacrés de Médecine Chinoise* (1957).

II.3.1 Aspectos Formais da Versão de Ung e Chamfrault

A versão francesa do Nèijìng realizada por Ung e Chamfrault (1973) denominada *Les Livres Sacrés de Médecine Chinoise* (1957). O *Tome II*, contém a primeira parte com oitenta e um capítulos traduzida com a transliteração de Nei Jing, segundo Ung e Chamfrault (1973: 305). Fazem referência ao título resumido da sua segunda parte da obra. A tradução não é o mesmo termo transliterado em chinês da segunda parte que deveria ser Ling Shu correspondente a segunda parte da obra de Wang Bing (762 d.C.). Possui outros diversos significados. (Guilloux 2011).

O texto traduzido ao idioma francês por Ung e Chamfrault do texto matriz foi vertido no estilo em prosa, não versivo, distinto do contexto da obra de Wáng Bing (762 d.C.). Os tradutores Ung e Chamfrault omitem os primeiros versos do

primeiro capítulo do Nèijīng (762 d. C.). Além disso, outros trechos foram excluídos noutros setores da tradução, como os primeiros seis versos do primeiro capítulo do Sùwèn de Ung e Chamfrault (1973:17). Noutras partes textuais da sua versão fazem traduções “esquemáticas”, conjuntamente a traduções parciais ao idioma francês, mas sob uma proposta de Ung no prefácio da obra tradutória de ser uma versão completa do Nèijīng de Wáng Bing (Ung e Chamfrault 1973: 11). Porém, a versão francesa de Ung e Chamfrault não atinge seu objetivo tradutório. Ela não é a versão completa do Nèijīng original. A tradução ocidental dos coautores tem sido muito difundida, ainda nos países francófonos.

II.3.2 Aspectos Fundamentais da Versão de Ung e Chamfrault

A versão francesa de Ung e Chamfrault considera o texto uma “obra sagrada” de medicina que aborda temáticas dos “diferentes pensamentos filosóficos da China Antiga do confucionismo, escola do *yinyáng*, escola dos cinco elementos, escola taoísta”. O texto “abrange a anatomia, fisiologia, patologia, para fundar a própria doutrina destas diversas correntes de pensamento sobre a noção de Energia” (Ung e Chamfrault 1973: 12). A noção doutrinária de energia segue conceitos da física corporal, de modo descontextual com um equivalente tradutivo ao *qi* para o idioma francês de “Energia”, ainda escrito na maiúscula, também funciona em decorrência da difusão e translocação cultural-religiosa do Nèijīng para a tradução francófona.

Os autores da versão francesa escrevem que os taoístas “médicos descreveram a forma dos órgãos internos, eles notaram um papel importante das artérias, veias e dos nervos e descreveram os seus trajetos de ramificação no corpo inteiro”. Estes conceitos pertencem à medicina ocidental, entendem desse modo descontextualiza o conteúdo temático do taoísmo da obra original. Também descrevem, segundo afirmam os autores “o trajeto de energia nos meridianos”. (Ung e Chamfrault 1973: 12). O termo meridiano é um neologismo de Morant (1939) descontextualizado do texto matricial chinês na “reinvenção” do termo “energia vital”. O tradutor chinês nacionalista Ung afirma no prefácio do “livro sagrado” de medicina, o Nei Jing.

São as energias de cada órgão que triunfam um ao outro, seguindo uma ordem determinada, o mesmo que os cinco elementos são regidos pelas interações determinadas. Na terminologia atual poderia se comparar estas interdependências aos reflexos condicionados determinadas pelas influências nervosas (Ung e Chamfrault 1973: 13).

O coautor Ung reafirma que se baseia em conceitos biomédicos, estandarizados e modernos da ciência, o que consiste uma descontextualização de sua tradução. Ainda, afirma Ung, no prefácio que ele traduz o caractere chinês *qi* no conceito ocidental da energia, acrescenta que na visão dos taoístas no texto original “eles mantêm a energia humana que eles chamam de energia vital” (Ung e Chamfrault 1973: 14). O *qi* recebe uma nova versão. Confirma Castiglioni o que foi afirmado anteriormente, da seguinte maneira citado no prefácio da versão francesa de Ung e Chamfrault (1973).

É com as mais estranhas interferências e com os mais extraordinários retornos que o pensamento médico foi do demonismo dos antigos à terapêutica sugestiva dos modernos, da organoterapia bíblica à opoterapia, da patologia humoral de Hipócrates à endocrinologia. Seguem a idéia de profetas audaciosos, de precursores geniais, de precursores que pareciam esquecidos hoje revém à luz (Castiglione *apud* Ung e Chamfrault 1973: 15)

Afirma, ainda, Ung no prefácio da versão francesa de Ung e Chamfrault (1973) que “a medicina de nossos dias é universal, e tem um só início: o conhecimento do homem físico no seu todo, inteiro”. (Ung e Chamfrault 1973: 15). Expõem, novamente, conceitos europeus da física corporal.

II.3.3 Os Tradutores Ung e Chamfrault da Versão Francesa

O coautor da versão francesa do *Nèijing* na sua primeira edição (1957) é o médico chinês nacionalista Ung Kang Sam, o qual infelizmente não recebe os mesmos louros pelos críticos literários de sua obra ocidental de tradução do *Nei Jing* (762 d.C.) em sua época. Ele possui um estatuto secundário em

relação ao médico francês Albert Marie Pol Chamfrault. Pois, Chamfrault exigia que as obras em chinês de medicina tradicional chinesa, por ele consideradas como “textos sagrados médicos chineses”. Para Chamfrault as obras chinesas sagradas deveriam ser traduzidas sob a supervisão de uma autoridade médica francesa. (Candelise 2008)

A mãe de Chamfrault casou-se com médico homeopata que o influenciou em estudar a medicina e a homeopatia. Então, formou-se em 1888 em medicina, além disso, era filósofo e poliglota sabia o latim e o grego. Logo se interessa pela acupuntura sob a influência do sobrinho neto de Julius Verne, o médico homeopata e acupunturista Roger de La Füyé (1890-1961), este que aprendeu acupuntura com o sinólogo Morant (1878-1955). Chamfrault ingressa no serviço militar no Vietnã e conhece o médico formado em medicina ocidental moderna, o letrado chinês nacionalista Ung Kang Sam, o qual viria a ser o co-autor da versão de livros chineses, segundo eles próprios os consideravam “sagrados”, como o Nei Jing. Escrevem cinco tomos sendo que nessa perspectiva surge o termo, já mencionado anteriormente, “texto sagrado de medicina chinesa”. Também, houve a publicação de outros livros, mas didáticos ocidentais, além da versão do Nei Jing feita por Ung e Chamfrault (1957), entre os cinco tomos publicados por Chamfrault sem a participação de Ung teve a colaboração do vietnamita nacionalista naturalizado francês Van Nghi (1909-1999), médico formado na Faculdade de Hanoi no Vietnã e na Faculdade de Montpellier, na França em 1940. (Chamfrault e Nghi 1969). Ambos escreveram “*L’Énergetique Humaine en Médecine Chinoise*” publicada em 1969.

O tradutor francês Chamfrault teve preocupações de difusão da sua maneira de entender a acupuntura chinesa na França e Alemanha como “acupuntura tradicionalista” juntamente com as idéias neo-figuristas, vitalistas materialistas e biomédicas herdadas da homeopatia francesa de seu padrao homeopata, bem como, da física e biomedicina do seu tempo. Ele procurou fazer a hegemonia e a política da acupuntura na Europa de sua época, além de se empenhar na tentativa de oficialização da acupuntura como exclusividade da

medicina na França, Alemanha e em outros países europeus. Chamfrault, também funda revistas, sociedades, boletins de acupuntura. (Guilloux 2011)

II.4 Os Excertos em Cotejos da Tradução dos Temas do Taoísmo no Nèijìng e das Versões Europeias

Primeiramente, apresenta-se em chinês antigo (*gǔwén* 古文), em *wényánwén* (文言文) digitalizados seguidos da transliteração em *hànyǔ pīnyīn* (漢語拼音) segundo ONU ISO (1982). A temática central ocorre na sequência: o *dào*, o *yīnyángqì*, *wǔxíng*. Seguidos das versões ocidentais na seqüência, primeiro a inglesa de Veith (1973a), a portuguesa de Veith (1973b), segundo a francesa de Ung e Chamfrault (1973) com procedimentos de cotejos.

II.4.1 Os Excertos do *Dào* do Taoísmo do Nèi Jìng e das Versões Europeias

Inicialmente, apresenta-se em forma de cotejo o excerto do texto original em chinês antigo, a transliteração romanizada em *pīnyīn*, capítulo1 das Questões Simples do Clássico Interno de Wang Bing (2007) contendo o sinograma *dào* 道.

O <i>dào</i> nas Questões Simples. Capítulo1 Wáng Bing (2007: 13)		Veith (1973a: 97; 1973b: 7)
法其上岐 于之古伯 陰道之對 陽者人曰 (5)(4)(3)(2)(1)	(1) Qi bo responde: (2) Os homens da alta antiguidade (3) Conheciam a via (4) Eles regulavam-se pelo <i>yīn yáng</i> (5) Harmonizavam-se pelas artes (procedimento ritual) e pelos números.	Qi Bo answered: In ancient times those peoples who understood Dào [the way of self cultivation] patterned themselves upon the <i>Yīn and the Yáng [the two principles in nature]</i> and they lived in harmony with the arts of divination. Qi bo respondeu: Antigamente essas pessoas que compreendiam o Dào [o caminho do auto-desenvolvimento] moldavam-se de acordo com o <i>Yīn</i> e o <i>Yáng</i> [os dois princípios da natureza] e viviam em harmonia com as artes da adivinhação.
(1) <i>qíbó duì yuē</i> (2) <i>shàng gǔzhīén</i> (3) <i>qí zhī dào zhě</i> (4) <i>fǎ yú yīnyáng</i> (5) <i>He yú shu shu</i>		

O dǎo nas Questões Simples, capítulo 1 Wáng Bing 2007: 11		Veith (1973 a: 100-101,1973b:10-11)
上老岐 古全伯 有形曰 真身黃夫 人帝曰 余道者 聞能卻	1) Qi Bo respondeu: Os seguidores da via espontânea podem 2) mesmo idosos conservar o corpo. O Imperador Amarelo: 3) digo pela tradição na alta antiguidade viviam os sábios chineses .	Qi Bo answered: Those who follow Tao the Right Way , can escape old and keep their body in perfect condition. Huang di said: I have heard that in ancient times there were the so-called Spiritual Men . Os que seguem o Tao, o Caminho Certo , podem escapar à velhice e conservar o corpo. Huang di disse: Ouvei dizerem tempos antigos houve os chamados homens esperituais .
qí bó yuē fūdào zhě néng què lǎo huáng dì yuē yú wénshàn gǔ yǒu zhēn rén		

O dào nas Questões Simples. Capítulo1 Wáng Bing (2007: 13)		Ung e Chamfrault (1973: 17)
和法其上岐 于于之古伯 術陰道之對 數陽者人曰 (5)(4)(3)(2)(1)	(1)Qi bo responde: (2)Os homens da alta antiguidade (3)Conheciam a via (4)Eles regulavam-se pelo <i>yīn yáng</i> (5)Harmonizavam-se pelas artes (procedimento ritual) e pelos números.	A l'âge antique, les hommes vivaient le DÁO , le " Príncipe ". Ils observaient la loi du Yáng e du Yīn , étaient sobres,vivaient une vie régulière et simples. Pour cette raison, sains de corps et d'esprit. Na idade antiga os homensviviam O DÀO , o Princípio . Eles observavam a lei do Yáng e do Yīn sendo sóbrios viviam uma vida regular e simples. Por esta razão tinham corpo e espírito sadios.
(1) qíbódùi yuē (2) shànggǔzhīén (3) qí zhī dào zhě (4) fǎ yú yīnyáng (5) He yú shu shu		

O Dáo nas Questões Simples, capítulo 2 Wáng Bing (2007: 11)		Veith (1973a: 104; 1973b: 13)
<p>生萬故唯 氣物身聖 不不無人 竭失奇從 病之</p> <p>(1) wéi shèng rén cóng zhī (2) gù shēn wú qí bìng (3) wànwù bùshī (4) shēng qì bù jié</p>	<p>(1) Apenas os sábios seguem (從之 cong zhī) (o curso do dào)</p> <p>(2) Por isso, seus corpos não têm desordem extraordinária</p> <p>(3) (assim) As dez mil coisas não se perdem</p> <p>(4) Sopros e vida não se exaurem.</p>	<p>The sages followed the laws [of nature] and therefore their bodies were free from strange diseases; they did not lose anything (which they had received by nature) and their spirit of life (sic) was never exhausted.</p> <p>Os sábios respeitavam as leis da natureza, e, por isso os seus corpos estavam isentos de doenças estranhas; não perdiam nada do que tinham recebido da Natureza e o seu (sic) espírito de vida nunca se esgotava.</p>

O dáo nas Questões Simples, capítulo 5 Wáng Bing 2007: 19		Veith (1973a: 115; 1973b: 25)
<p>神生變萬陰黃 明殺化物陽帝 之之之之者曰 府本父綱天 也始母紀地 也也之道 也</p> <p>(7)(6)(5)(40)(4)(3)(2)1</p> <p>(1) huáng dì yuē (2) yīnyáng zhě tiāndì zhī tàoyě (3) wànwù zhī gāng jì yě (4) biànhuàzhīfùmǔ (5) shēng shā zhī běn shǐ (6) shén míng zhī fǔ yě (7) zhìbìng bì qiú yú běn</p>	<p>(1) O Imperador Amarelo disse:</p> <p>(2) Luz-sombra (yinyáng) é a via (dào) do céu-terra.</p> <p>(3) Corda fundamental da malha das Dez mil coisas.</p> <p>(4) Pai e mãe das mudanças e transformações.</p> <p>(5) Raiz do começo da vida e morte.</p> <p>(6) Moradia da claridade da inteligência eficiente.</p> <p>(7) Para se curar a desregularidade deve-se buscar a raiz.</p>	<p>The Yellow Emperor Said: The principle of Yin and Yang [the male and female elements in nature] is the basic principle of entire universe. It is the principle of everything in creation. It brings about the transformation to parenthood; it is the root and source of life and death; and it is also found within the temples of the gods.</p> <p>O Imperador Amarelo disse: O princípio do Yin e do Yang, elementos masculino e feminino da Natureza é o princípio básico do Universo inteiro. É o princípio de tudo quanto existe na Criação. Efetua-se a transformação da paternidade; é a raiz da vida e da morte e também se encontra nos templos dos deuses.</p>

Wáng Bing 2007: 19	Ung e Chamfrault (1973: 30)
<p>治神生變萬陰黃 病明殺化物陽帝 必之之之之者曰 求府本父綱天 於也始母紀地 本也道也</p> <p>(7)(6)(5)(40)(4)(3)(2)1</p>	<p>Yáng e Yin correspondent au DÀO, au Príncipe du ciel e de terre. Il sont La genèse de toute la matière et de ses trasmutations . C'est le commencement e la fin. La vie et la mort. Là reside aussi la Providence. Si vous voulez pouvoir guérir lês maladies, Il faut savoir trouver la cause profonde.</p>
<p>(1) huáng dì yuē (2) yīnyáng zhě tiāndì zhī tàoyě (3) wànwù zhī gāng jì yě (4) biànhuàzhǐfù mǔ (5) shēng shā zhī běn shǐ (6) shén míng zhī fū yě (7) zhìbìng bì qíú yú běn</p>	<p>(1) O Imperador Amarelo disse: (2) Luz-sombra (yinyáng) é a via (dào) do céu-terra. (3) Corda fundamental da malha das Dez mil coisas. (4) Pai e mãe das mudanças e transformações. (5) Raiz do começo da vida e morte. (6) Moradia da claridade da inteligência eficiente. (7) Para se curar a desregularidade deve-se buscar a raiz.</p> <p>O Yáng e o Yin correspondem ao DÀO, o Princípio do céu e da terra. Eles são a gênese de toda a matéria e de suas transmutações. É o começo e o fim. A vida e a morte. Aqui reside também a Providência. Se você quer poder curar as doenças, deve-se saber encontrar a causa profunda.</p>

II.4.2 Os Excertos da Expressão Chinesa *Yīnyángqì* do *Nèijīng* e das Versões Europeias

A expressão chinesa *yīnyángqì* (陰陽氣), se consolidou, conforme explicitado anteriormente, no século III, antes da Era Cristã. Pode surgir no texto, a expressão de modo integral ou ficar no implícito, ou no alusivo textualizado como, por exemplo, da expressão chinesa *yinyángqì*. Apenas o *qì* 氣 foi escrito e fica explícito no texto. Porém, de acordo com o contexto subentende-se também, ambos juntos, o *yīnyáng ao qì*, como componentes, partes inseparáveis imateriais e constitucionais do *qì* (氣), segundo a noção do taoísmo antigo de animação do *qì* e de duplicidade e complementaridade, o *yīnyáng*.

Primeiramente, mostra-se o trecho extraído do chinês do texto original. Para, posteriormente, apresentar as amostras de excertos de tradução ao português. Depois, os trechos correspondentes das versões ocidentais de Veith (1973), de Ung e Chamfrault (1973) numa mostragem em cotejos sequenciais.

Cotejos do yinyángqì nas Questões Simples, capítulo 3 Wáng Bīng 2007: 13		Veith (1973a: 105; 1973b: 16)
生氣通天論	Tratado dos Sopros e da Vida em Comunicação com o Céu.	Treatise on the Communication of the Force of Life with Heaven Tratado sobre a Relação da Força da Vida com o Céu.
<i>shēng qì tōng tiān lùn</i>		

Questões Simples, capítulo 3 Wáng Bīng 2007: 13		Ung e Chamfrault (1973: 23)
生氣通天論	Tratado dos Sopros e da Vida em Comunicação com o Céu.	L'Energie e Le Cosmos A Energia e o Cosmos
<i>shēng qì tōng tiān lùn</i>		

Questões Simples, capítulo 5 Wáng Bing 2007: 20	Veith (1973a: 115; 1973b: 25)	
:陽陽陽陰積故 :化殺生靜陰積 ·氣陰陰陽為陽 藏長燥地為 天 (7)(6)(5)(4)(3)(2) (1)	(1)Assim, o yáng acumulado fez o céu (2)o yin acumulado fez a terra (3)O yin é calmo e o yáng é movimentação	Heaven was created by an accumulation of Yang , the element of light ; Earth was created by an accumulation of Yin , the element of darkness . Yang stands for peace and serenity and Yin stands for recklessness and turmoil. Yang stands for conservation. Yang causes evaporation and Yin gives to things.
(1)gù jī yáng wéi tiān (2)jī yīn wéi dì (3)yīn jìng yáng zào (4)yáng shēng yīn cháng (5)yang shā yīn cáng (6)yáng huà qì (7)yīn chéng xíng	(4)O yáng dá nascimento ao yin e o faz crescer (5)O yáng leva a morte e o yin guarda (6)O yáng transforma os sopros (7)O yin completa o corpo.	O Céu foi criado por uma acumulação do Yang o elemento da luz ; a Terra foi criada por uma acumulação de Yin , o elemento das trevas . O Yang representa paz e serenidade; o Yin temeridade e desordem. O Yang representa destruição; o Yin a conservação. O Yang provoca a evaporação: o Yin dá forma as coisas.

Questões Simples, capítulo 3 Wáng Bing 2007: 18	Veith (1973a: 106; 1973b: 17)	
氣此衛外失 之謂氣壅之 削自解肌則 也傷散肉內 閉 九 竅 (5) (4)(3)(2) (1)	(1)No desvio da norma, no interno as nove cavidades fecham-se (2)No exterior, a obstrução da carne espessa (3)Os sopros defensivos dispersam e se separam (4)A isto se chama: injuriar a si mesmo, (5)e destruir os sopros .	Those who fail to preserve this (communication) will have their nine orifices closed from the inside, and the development of their muscles and flesh will be obstructed from the outside, and the breath of protection will be lost to them. This then is called: "to injure one's own and to destroy one's own force of life "
(1)shī zhī zé nèi bì jiǔ qiào (2)wài yōng jī ròu (3)wèi qì jiě sǎn (4)cǐwèizì shāng (5)qì zhī xuē yě		Os que não mantiveram essa comunicação ficarão com os nove orifícios fechados do interior, o desenvolvimento dos seus músculos e da sua carne será obstruído do exterior, e o hálito de proteção perder-se-á para eles. A isso se chama então prejudicar o próprio corpo e destruir a própria força vital .

Questões Simples, capítulo 11 Wáng Bing 2007: 39		Ung e Chamfrault (1973: 55)
夫胃大腸焦勝之脫所生也 小腸三大腸勝 此者天氣 其氣象天	(1)O estômago, o intestino grosso (2)O intestino delgado, o triplo queimador e a bexiga. (3)Estes cinco (depositários) são os que nascem dos sopros do céu (4)Os seus sopros são as configurações do céu.	.L'estomac, le Gros intestin, le intestin grêle, le triple réchauffeur, la vessie sont engendrés par l'énergie du ciel , ce sont des entrailles que transforment et transportent l'énergie aux organes . O estômago, o intestino grosso, o intestino delgado, o triplo reaquecedor, a bexiga são engendrados pela energia do céu , estas são as entranhas que transformam e transportam a energia aos órgãos .
<p>(1)fū wèi dà cháng (2)xiǎocháng sānjiāo pǎng guāng (3)cǐ wǔ zhě tiān qì zhī suǒ shēng yě (4)qí qì xiàng tiān</p>		

Questões Simples, capítulo 11 Wáng Bing 2007: 39		Veith (1973a: 146; 1973b: 58)
五臟氣味入口以養五臟氣味 是口於胃以太陰也 是五臟六腑之氣味 變見於氣口	(1)Os cinco sabores entram pela boca (2)São entesourados no estômago para manter os sopros das cinco vísceras (do yin) (3)A boca dos sopros fica no grande yin (4) Assim, os cinco ventos-sopros e sabores das cinco vísceras do yin , as seis vísceras do yáng (5) todos advêm do estômago. (6) As mudanças são perceptíveis na boca dos sopros .	Thus all force of life and all the flavors go towards the stomach where they are digested and the became apparent in the "inch" pulse at the wrist: Assim toda a força da vida e todos os sabores vão para o estômago, onde são digeridos e depois se tornam aparentes no pulso polegada, no pulso.
(1)wú wèi rù kǒu (2)cáng yú wèi yǐ yáng wǔ zàng qì (3)qìkǒu yì tài yīn yě (4)shì yǐ wǔzàng liù fǔ zhī qì wèi (5)jiē chū yú wèi (6)biàn jiàn yú qìkǒu		

II.4.3 Os Excertos do Wǔxíng no Nèijīng e das Versões Europeias

As próximas amostras de excertos extraídos do Nei Jing (2007) e de suas versões ocidentais mostram o texto parcial contendo o tema central do taoísmo *wu xíng* 五行 cinco fases, também cinco agentes. Primeiramente, mostra-se o trecho selecionado em chinês tradicional do texto matriz Nei Jing (2007), a tradução ao português, a amostra a versão ocidental de Veith (1973), a de Ung e Chamfrault (1973) em procedimento de cotejos.

Inicia-se com a apresentação do capítulo 5, das Questões Simples na versificação a temática central do taoísmo assimilado no Nei Jing (2007) o *wǔxíng* 五行. A amostragem é do capítulo cinco, pois, é o capítulo que discursa o assunto *wǔxíng*. Traduz-se por “cinco fases”, de acordo com o contexto original textual.

Cotejos do <i>wuxing</i> nas Questões Simples, capítulo 5 Wáng Bing 2007: 21		Veith (1973a: 17; 1973b: 27)
以天 生有 寒長 暑收 燥藏 濕 風 (3)(2)(1)	<p>(1) O céu tem quatro estações e cinco fases (<i>wǔxíng</i>).</p> <p>(2) Para nascer, crescer, recolher e guardar.</p> <p>(3) Para nascer o frio, o calor, o seco, a umidade e o vento.</p>	<p>Nature has four season and Five elements. In order to grant a long life the four seasons and the five elements store up the power of creation within cold , heat, excessive dryness, moisture, and wind.</p> <p>A natureza tem quatro estações e cinco elementos. A fim de proporcionar uma longa vida, as quatro estações e os cinco elementos acumulam o poder da criação existente no frio, no calor, umidade e vento.</p>
<p>(1) <i>tiān yǒu sì shí wǔ xíng</i> (2) <i>yǐ shēng cháng shōu cáng</i> (3) <i>yǐ shēng hán shǔ zào shī fēng</i></p>		

Questões Simples, capítulo 5 Wáng Bing 2007: 21		Ung e Chamfrault (1973: 32)
<p>以以天 生生有 寒長四 暑收時 燥藏五 濕行 風</p> <p>(3)(2)(1)</p>	<p>(1) O céu tem quatro estações e cinco fases (<i>wǔxíng</i>).</p> <p>(2) Para nascer, crescer, recolher e guardar.</p> <p>(3) Para nascer o frio, o calor, o seco, a umidade e o vento.</p>	<p>Le cosmos presente quatre saison et cinque éléments durant lesquels Il nait (em printemps), Il croît (en été), il absorbe (en automne), et conserve (en hiver) et engendre de froid, la chaleur, la sechese, l'humité et Fong.</p> <p>O cosmos apresenta quatro estações e cinco elementos durante os quais nasce (na primavera), cresce (no verão), absorve (no outono) conserva (no inverno) e engendre o frio, o calor, a secura, a umidade e o Vento.</p>
<p>(1) <i>tiān yǒu sì shí wǔ xíng</i> (2) <i>yǐ shēng cháng shōu cáng</i> (3) <i>yǐ shēng hán shǔ zào shī fēng</i></p>		

Questões Simples, capítulo 5 Wáng Bing 2007: 23		Veith (1973a: 122; 1973b: 31)
<p>地天地故 有有有天 五八形有 理紀精</p> <p>(4)(3)(2)(1)</p>	<p>(1) Assim, o céu tem sutilezas,</p> <p>(2) a terra tem forma</p> <p>(3) O céu tem oito reguladores</p> <p>(4) A terra tem cinco organizadores</p>	<p>In Heaven there are ethereal spirits; upon earth is form and shape . In Heaven there are eight regulators; upon earth there are five principles.</p> <p>No céu há espíritos etéreos, na forma há forma e configuração. No céu há oito reguladores; na terra há cinco princípios.</p>
<p>(1) <i>gù tiān yǒujīng</i> (2) <i>dì yǒu xíng</i> (3) <i>tiān yǒu bā jì</i> (4) <i>dì yǒu wǔ lǐ</i></p>		

Questões Simples, capítulo 5 Wáng Bing 2007: 27		Veith (1973a: 136; 1973b: 47)
五 運 相 襲	Os cinco movimentos progridem e se sucedem com regularidade.	The interaction of the Five elements brings harmony and everything is in order. A interação dos cinco elementos origina harmonia e tudo fica em ordem.
(1) wǔ yùn xiāng xí		

II.5 Resumo

As amostras de trechos textuais no formato de cotejos foram mostradas com o texto matricial e as suas versões descontextualizadas ocidentais. Foram apresentadas para evidenciar as modificações culturais, de difusão cultural, além de semântico-linguísticas nas temáticas do taoísmo assimiladas no Clássico Interno Wáng Bing (2007) com a presença dos sinogramas *dào*, a expressão completa ou parcial do *yīnyángqì* e do *wǔxíng* ocorridas por meio do deslocamento cultural e religioso na recepção versiva do texto. São modificações contextuais culturais e semânticas ocorridas na transplantação cultural-religiosa da obra materna do Nei Jing, do chinês antigo ao moderno e do chinês antigo para versões de recepção alfabético-ocidentais atuais. Foram caracterizadas as amostragens da textualidade original das amostras dos excertos das versões previamente selecionadas da obra base, na ordem seguinte. Primeiro, as versões inglesa e portuguesa de Veith respectivamente (1973a; 1973b). Segundo, a francesa Ung e Chamfrault (1973).

Há presença na transculturação da textualidade do mesmo com possível favorecimento para os eventos de descontextualização ressignificada, na inclusão de conceitos prvalentes da cultura e pensamento do ocidente da física corporal, da medicina moderna estandarizada. Talvez, até mesmo pela dificuldade nas traduções do idioma sinogramático na recontextualização ao idioma alfabético indo-europeu descaracterizando o outro pensamento de singularidade cultural chinesa antiga, que consiste na outra maneira de viver e saber-fazer, outro modo viver e de racionalidade, o pensamento do taoísmo antigo da correlatividade, circularidade do pensar, como aquele expressado na composição estética chinesa, discutido no capítulo primeiro da tese.

Enquanto que, na obra original estão presentes conteúdos ligados à forma com a escrita de correlação do pensamento chinês oriunda da cultura singular e pensamento antigo chinês caracterizado pelas correlações não lineares, diagramáticas e de combinações de caracteres chineses, de valores de

polissemia que são diferentes à cultura ocidental, europeias que produz a uniformidade do encadeamento alfabético linear indo-europeu. Decorre disso, as traduções inadequadas de equivalência, como nas traduções do tema do taoísmo do 氣 *qi* no Clássico Interno. Observa-se como exemplo, que nas versões sobre o tema do *qi* ocorre a tradução feita com equivalentes invariantes como em Veith (1973a; 1973b), “força”, “vigor”, “força vital”, “mau odor”, “vaporização”. Em Ung e Chamfrault (1973), o equivalente tradutivo para o *qi* de “energia”, “energia vital”. Na obra matricial procurou se preservar a originalidade da polissemia do *qi* e foi contextualizada mantendo-se a legitimidade e autenticidade na tradução pelo autor da tese, com o pensamento ancestral do taoísmo e do cultural chinês antigo por “sopro”, “sopros”, “vento-sopros” ou “sopros do vento”, segundo estudos culturais, lingüístico-filológicos e de (Rochat 2009), (Larre e Rochat 1993) Despeux e Obringer (2000).

Além disso, nota-se claramente a ocorrência de recontextualização cristianizada na textualidade ocidentalizante das versões modernas do Clássico Interno, de caractere anacrônico, isto é, com a adaptação do pensamento e linguajar moderno no contexto antigo e de outra cultura. O fenômeno ocorre na transcrição da recepção textual das versões supracitadas. Os eventos transculturais de difusão cultural de uma cultura antiga chinesa para outra cultura diferente, com éo caso da europeia atual. Por meio de procedimentos de cotejos seguidos de análises crítico-comparativas realizados entre os excertos nos mesmos, previamente selecionados do Clássico Interno, que contém assimilações de temáticas da cultura de origem com o pensamento taoístas, contendo sinogramas, numa estética chinesa comparada às suas versões modernas, como na tradução inglesa e em português de Veith (1973a, 1973b), a tradução francesa de Ung e Chamfrault (1973) com a ocorrência da difusão religiosa e cultural do texto original a recepção da cultura ocidental, do seu idioma alfabético indo-europeu que não correspondem aos sinogramas antigos chineses do texto original. Passa-se, então, ao terceiro capítulo com o coneitual de base da cultura e diferença cultural e exemplificação.

III O Problema da Diferença Cultural: Reflexões Teóricas e Exemplificação

III.1 Introdução

O Clássico Interno, texto de medicina chinesa, fruto do taoísmo de originalidade da fecundidade cultural chinesa da antiguidade preserva a sua autenticidade na recompilação de Wáng Bing dos Táng. Porém, as suas versões ocidentais nos idiomas em francês inglês e em português que serão submetidas à análise comparativa entre as traduções do idioma chinês antigo materno portam circunstâncias processuais problemáticas no que concerne que essas traduções de recepção indo-européias do Nei jing são acolhidas em cultura diferente da cultura materna do texto, no tempo e no espaço cultural.

O fenômeno de modificação ocorrido com o texto original na mobilização de uma cultura para outra instrumentalizada pela tradução aos idiomas de chegada à Europa atual, de uma cultura diversa da China Antiga, por sua vez advinda de uma cultural ancestral apresenta suas dificuldades entre as diferenças culturais e de tradução. Por essa razão inicia-se pelo construto da base conceitual de cultura caracterizando-a, assim, também será feito com as diferenças culturais para explicitar o fenômeno cultural e de tradução. Pois, há problemática em jogo entre as duas culturas, a da China antiga e a da Europa atual, em relação ao texto materno e os textos de recepção.

A elaboração da formulação da base conceitual realiza-se com a apropriação em teorias sobre conceitos cultura e diferença entre as culturas. Com a apropriação de modelos teóricos embasados nas teorias de Bastide (1998), Montgomery (2007), Jullien (2010, 2012), Holton (2000), Bayly (2003), Kristeva (1969), Lackner (1991), Hsu (1992) as reflexões teóricas permitem ser explicativas para a problemática do fenômeno de translação do Nei jing escrito em chinês antigo para as versões europeias recentes. Assim, as dimensões culturais da filosofia, medicina, estética e linguística fornecem subsídios explicativos e ilustrativos na diferenciação das duas culturas envolvidas no evento complexo e intrincado da transladação do Clássico Interno original de contexto sinogramático para as versões de recepção da cultura europeia nos seus respectivos idiomas alfabéticos europeus.

A exemplificação é a etapa da aplicação da teorização que contribui na elucidação com as amostragem das características culturais com as suas dimensões filosóficas, medicinais, estéticas e linguísticas da China Antiga contemporizada ao ser comparada com a Grécia Antiga, pois o texto Nei Jing é dessa época, como também com a Europa atual, pois as suas versões são dessa cultura e deste período contemporâneo. Começa-se, então com a base conceitual.

III.2 Base Conceitual

Elabora-se a fundamentação de conceito sobre a difusão, aculturação, intertextualidade aponta para o processo cultural do transporte do texto materno que foi escrito em caracteres chineses do taoismo antigo contidos no Nei Jing de Wáng Bing considera-se a textualidade legítima da fecundidade cultural, produto de elevada complexidade de inteligência duma cultura singular da antiguidade da China que possui componente “filosófico”, estético, sinogramas do taoismo na medicina chinesa. A recepção da tradução do Clássico Interno inclui dificuldades devido às diferenças culturais, na passagem do original em chinês antigo para os idiomas atuais europeus. O Nei Jing original é acolhido por versões de outra cultura, a europeia atual, que difere em todas as dimensões da cultura chinesa. Para isso, se requer a formulação da base conceitual, inicialmente, pela definição de cultura e características culturais. Depois, o conceitual sobre a diferença cultural com os processos culturais de difusão, aculturação e intertextualidade que servem de teorias e de reflexão teórica para explicação, entendimento dos fenômenos das modificações encontradas na passagem do livro Clássico Interno, em chinês antigo oriundo do taoismo da cultura antiga chinesa vertida para as traduções ocidentais em idiomas europeus de culturas ocidentais dos tempos atuais. São as traduções de Veith em inglês e português (1973), Ung e Chamfrault (1973) em francês.

III.2.1 Cultura

Embora, não haja equivalência semântica do vocábulo cultura entre os idiomas de diferentes sociedades, não significa que nestas não haja culturas, outras sociedades nem se preocupam em defini-la. (Cuche 2010). A gênese do conceito de cultura implica na etimologia do vocábulo latino *cultura* derivado do latim *colere*, significa habitar, cultivar, honrar, conjunto acumulado de conhecimento humano. Teve acepção associada à agricultura, do latim *cultura*, em Roma Antiga, na produção e cultivo do solo, dos alimentos. Também, a palavra latina *cultura* refere-se à domesticação de animais na produção de alimentos, melhoria da agricultura, mantimentos, equipamentos favorecendo a tecnologia e a formulação da escrita. Assim, se expressam as atividades humanas (*hominis cultus*) para se atingir o conhecimento filosófico, ético, artístico (Al Wadi 2007). Segundo Cuche a definição de cultura numa visão dinâmica nas ciências sociais.

A cultura ao invés de ser uma identidade coletiva advém da sua consequência e o seu produto, não é um sistema fechado, nem é uma tradição a conservar. Mas uma construção social em constante renovação e uma das funções é guardar constantemente as fronteiras de uma coletividade particular (Cuche 1997: 1-2).

Costuma-se considerar a cultura como um meio de aprendizagem e transmissão de uma herança na sociedade. A cultura, segundo Al Wadi é conceituada como sendo “um conjunto de traços pertinentes comuns ou conhecimentos que caracterizam um indivíduo ou um determinado grupo num lugar preciso, num dado momento da história” (Alwadi 2007). A cultura está presente no comportamento do cotidiano em todos os aspectos da vida. Uma visão do mundo, de análise e juízo, atitudes, condutas, como atributos e características da cultura que se conceitua logo a seguir.

A cultura conduz a humanidade a uma visão apropriada, particular do mundo na medida em que se vive, que se experenciam as inter-relações dentro de cada grupo social. Por esses motivos a cultura apresenta características gerais que são básicas de sobrevivência para cada cultura e as específicas para

determinada sociedade. Toda cultura é aprendida por ser transmitida de geração a geração (Santos1983).

Possui códigos próprios compreendidos pelos componentes do grupo social, assim, permite a comunicação entre os participantes. O comportamento biológico do indivíduo é comum em todas as culturas com necessidades biológicas específicas e diferentes como o alimento é básico nas culturas, mas possui distintas culinárias com suas especificidades. Outro aspecto biológico é o da adaptação. O indivíduo modifica a natureza para se adaptar a ela, também pode desadaptar-se dela, como exemplo, num desmatamento irrefreável que se altera o ambiente, deprecia-se o manancial do sustento biológico, da natureza, clima. Ele participa na sua cultura em alguns elementos constitutivos de sua cultura no desempenho de papéis, funções específicas. Por isso, o indivíduo não consegue participar de todas as atividades humanas que constituem a cultura. O traço cultural se considera a unidade da cultura que pode ser material ou não. Como exemplo as ideias, as crenças, uma rede para dormir. Por isso, a cultura tem uma lógica própria interna. Pode ser compreendido apenas na totalidade da sua cultura, com identidade própria. Enquanto que, o conjunto dos traços culturais formam os complexos culturais num determinado padrão cultural com as suas leis, normas, moral, costumes compartilhados pelos integrantes nessa mesma cultura. O dinamismo de uma cultura é inerente à mesma. Ela não é monolítica, se modifica internamente pelo próprio sistema cultural, ou pelo contato com o outro sistema de cultura. A sua compreensão é importante para se evitar preconceitos. Permite compreender as diferenças existentes entre os povos de culturas distintas (Laraia 2001). Remete a conceituar a diferença cultural.

III.2.2 A Diferença Cultural

O termo diferença, do verbo diferir provém do latim *differre* significa não idêntico, ser outro, evoca alteridade, dessemelhança, temporalidade e espaço. (Derrida 1967). As diversas culturas distinguem-se por vários motivos. A fecundidade cultural é um conceito fundamental para se compreender as diferenças culturais, que consiste em fertilidade de inteligências, ou de criatividade, de inteligibilidade inventiva de práticas culturais, como crenças, costumes, procedimentos de textualidade e de escrita, modos de visão do corpo, de se tratar e de curar, de acordo com os seus próprios contextos tornam-se importantes para se reconhecer a própria cultura e a do outro (Jullien 2012).

Para a compreensão da diferença cultural com sua distinção explica-se a dimensão cultural no âmbito da fecundidade da “filosofia”, medicina, estética, linguística. Por essa razão convém conceituar estas dimensões que implicam nas diferenças culturais, para permitir a compreensão de que o conteúdo do texto de medicina chinesa, o Nei jing pertence a uma cultura específica que possui a sua fecundidade legítima, no contexto e na textualidade nascido da fecundidade cultural chinesa antiga, que difere de outras culturas ocidentais antigas e recentes. Em consequência das diferenças culturais, o texto traduzido recebe modificações de diversas maneiras. Em decorrência disso, torna-se importante e relevante elucidar as dimensões que implicam nas diferenças culturais. Depois teorizar os processos culturais responsáveis pelos fenômenos de modificações ocorridas nos eventos entre duas culturas distintas, nas dimensões citadas, do texto chinês antigo e original, o Nei jing para as versões ocidentais.

III.2.2.1 As Dimensões que implicam nas Diferenças entre as Culturas

As diferenças do cultural dependem de dimensões específicas como as formas diversas de “filosofias”, ou pensamento, de seus produtos estéticos, medicinais,

da escrita que se inter-relacionam. As dimensões das diferenças entre as culturas contribuem para o esclarecimento da problemática nas ocorrências entre a singularidade do texto Nei jing e as versões europeias. Conceitua-se, primeiramente, a dimensão “filosófica”.

Dimensão “Filosófica”

O termo filosofia provém do grego, *philosophia* (*philos*, *Φιλος* e *sophia*, *σοφία*) significa a “amizade ao saber”, a “busca do saber”, busca e reflexão dos princípios que permitem se atingir o saber. (Japiassú e Marcondes 2001). Em cada sistema cultural, todos os humanos são portadores de inteligibilidade o que implica na multiplicidade de inteligências de uma diversidade cultural. (Jullien 2010). Possuem qualidades de valores de juízos e raciocínio (Laraia 2001).

Há “filosofias”, forma e coerências de se pensar, do agir em cada cultura, com a própria maneira de se refletir, interpretar a natureza, com a capacidade de se compreender ao seu modo cultural a realidade das coisas. (Cuche 2010). Diante disso, entendem-se as diferentes culturas possuidoras de identidades próprias. Outra dimensão que implica nas diferenças das culturas a ser discutida é a da medicina.

Dimensão da Medicina

Os vocábulos medicina e médico possuem origens próximas do latim, do verbo *medeor*, *medéri* que significa “curar, conduzir à cura”, “vir para ajudar, remediar”, ou, “curar a uma pessoa doente”. O radical latino *med* no idioma indo-europeu moderno tem um valor técnico preciso no sentido de “pensar, medir, proteger, ou curar uma doença”. Medicina consta como substantivo feminino definido como a ciência que estuda a condição da doença do organismo e o seu tratamento. A *ars curandi* ou a “arte de curar” o doente, conservar a saúde, prevenir (Armocida e Zanobio 1997). As diversas culturas

possuem maneiras, métodos de entendimento próprios do corpo do homem, dos animais e vegetal, sobre a saúde e a doença, modos de prevenção e tratamento. Diferentes culturas a partir de novas ideias inventam e desenvolvem distintas formas terapêuticas para cuidar e curar. Cada povo produz a medicina conforme o modo de pensamento, crença, interpretação da realidade, de tradição e ritual, sistematiza cientificamente, no caso da europeia, constrói metodologias para a sua própria medicina, ou, ainda, assume como empréstimo da cultura do outro (Genest e Saillant 2005). Outras medicinas formam-se isoladamente na sua cultura sem interferência e contato com culturas diversas, como acontece com a medicina chinesa, em particular o Nei jing (Lloyd e Sivin 2003). A seguir conceitua-se a dimensão linguística.

Dimensão Linguística

A expressão de ideias, palavras, sentimentos de um ao outro humano ocorre pelo fenômeno da linguagem. A linguística estuda cientificamente a linguagem, a língua oral e escrita. Ela é um sistema de símbolos, de signos para se comunicar. As diferentes culturas possuem variedades linguísticas, inventam, criam códigos de linguagem como a escrita com seus signos visuais e regularmente dispostos para expressar as ideias, o pensamento da cultura para comunicação, desenvolvimento, progresso cultural. A linguística tem estudado os feitos da língua e escrita da humanidade (Lyons 2002).

A polissemia é um termo que provém do grego *poli*, muitos e *sema*, significado apresenta natureza lexical. Ela tem uma pluralidade de sentidos. O lexema sentido é utilizado como palavra, frase, signo (Soutet 2005). A palavra e a expressão possuem o sentido original com muitos sentidos diferentes. A polivalência tem característica semântica e gramatical.(Aldelstein, Cabré 2002).Os símbolos consistem em objetos físicos com representação abstrata, apenas é uma parte do todo que possui características polissêmicas e de sinonímia ou sinnônimo. O morfema consta de um signo linguístico e constitua-se de significante e de significado, unidade morfológica. Entre as funções linguísticas destaca-se função referencial significa que a mensagem está

voltada para o contexto. A linguagem escrita representa a língua pelo sistema de escrita numa mensagem que por meio de signos são grafados num material, ou suporte específico. Entre os sistemas de escrituras as escritas alfabéticas são fonológicas por encadeamento de fonemas, As escritas por meio de caracteres como os chineses são combinações semânticas (Lopes 2007).

Dentre as categorias nas teorias linguísticas de tradução conceitua-se o termo equivalente. Equivaler, do latim *aequivalere* significa igualar, tem o mesmo valor linguístico. Há busca na homogeneidade entre o texto de partida e o de chegada (Rodrigues 2000). “A equivalência tradutória consiste na substituição de material textual numa língua fonte por material textual noutra língua”, a língua meta, ou “correspondência formal”, que unidades gramaticais podem se equivaler entre duas línguas de diferentes culturas, segundo Catford (1980: 22), com a recuperação dos conceitos contidos nos textos fonte. O significado está associado à maneira de interpretar o mundo de uma determinada cultura que não aquela de acolhida ou chegada. Pois, são culturas distintas. Por essa razão, não há possibilidade de uma tradução compartilhada (Rodrigues 2000, Jullien 2008). O termo invariante na tradução propõe uma “universalidade de princípio vertical”, segundo Jullien (2008: 114) “remete a uma metafísica da coisa mesma” com as variações culturais secundarizadas. Enquanto que, o equivalente reproduz uma universalidade transversal, ilusória com efeito de ponte de ligação “enganadora entre as culturas que não se falam, nem sequer se olham” (Jullien 2008: 114-115). Ocorrem rupturas e dissimulações tradutórias. Sem os invariantes e os equivalentes deve-se, então levar em conta a singularidade cultural e idiomática, com o implícito cultural na língua deixando-se de lado a hegemonia cultural e pensar nas diferenças culturais. Assim reduz-se a defasagem na tradução entre uma e outra língua (Jullien 2008).

Dimensão Estética

A estética (do grego, *αισθητική*, *aisthésis*) se define como a ocupação no âmbito da percepção sensorial, o belo, conhecimento artístico está submetida à uma forma de pensamento, à ideologia, crenças. Os ideais estéticos pertencem aos traços culturais que se assentam na construção específica no desenvolvimento de numa sociedade determinada. Há diversas maneiras de se elaborar, estabelecer uma estética numa determinada cultura, como numa sociedade interdependente com a vida social e modo de vivenciar e interpretar a realidade de maneira heterogênea, numa sociabilidade de uma determinada prática cultural (Schaeffer 2004). A produção estética é fruto de atitude mental face ao real que obedece a valores próprios com atividades e normas que a instrumentalizam pela linguagem, pela arte pictorial, nas expressões artísticas em geral de um membro ou de um grupo da mesma comunidade caracterizando uma cultura diferenciada indispensável para a comunicação entre esses membros deste agrupamento social. Assim, permite um olhar à cultura no sentido estético específico próprio em cada civilização (Escande e Schaeffer 2004a).

III.2.3 Difusão

As culturas se contatam e desencadeiam eventos de processos culturais de difusão. Por essa razão é imprescindível recorrer à teorização e reflexões sobre a difusão para explicitação do acontecimento complexo e entrelaçado.

Com a apropriação de Bastide (1998) explicita-se a complexidade de interrelacionamento entre as culturas. Serve para se esclarecer sobre o livro *Clássico Interno* como produto da fecundidade cultural chinesa da antiguidade para as suas traduções difundidas nas culturas europeias. Com a elucidação conceitual de difusão que segundo Bastide significa propagar ideias, via oral, ou pelo livro, áudio-visual pela propaganda. Possui sentido da propagação de traços culturais, espirituais, material de uma sociedade que aparece em sociedades diversificadas cabalmente (Bastide 1998).

Também, se apropriando na teoria de Rogers (2003) que define difusão das ideias permite maior esclarecimento do fenômeno desta complexidade de fecundidade de cultural, com apropriação de fecundidade nos termos de Jullien (2012). Rogers define difusão como “um processo em que uma inovação é comunicada por certos canais ao longo do tempo entre o membro de um sistema social”. (Rogers 2003: 5-6). A comunicação do contato entre duas unidades elabora-se por intermédio da criação pelos participantes afim de um mútuo entendimento que acontece na difusão por novas ideias de conhecimento, por persuasão, até adotar-se ou rejeita-se uma inovação, que se for aceita promove uma alteração social. Difusão consiste num tipo específico de comunicação, de mudança social a respeito de novas ideias. Pode a difusão ser espontânea, então se dissemina sem planejamento, ou se espalha por ser planejada. A inovação consta de uma ideia prática ou objeto novo percebido e adotado (Rogers 2003). Há meios ou canais de comunicação mais eficientes de difusão rápida de uma inovação para ser adotada e criar “percepção-conhecimento” como a mídia, jornais, livros. Na difusão de inovação por heterofilia ocorre com dois participantes de idiomas diferentes e a comunicação pode ser não efetiva. A implementação ou execução é quando o receptor põe em uso a ideia inovadora. A reinvenção é provável de acontecer na fase da implementação. A confirmação reforça a inovação-decisão que pode ser acolhida e adotada por um indivíduo apenas ou por todo o sistema social (Rogers 2003).

Ainda, no que concerne a difusão elucida-se o fenômeno numa dimensão cultural, por apropriação da teoria explicativa sobre diferentes culturas pela difusão segundo Montgomery (1996, 1999, 2002, 2007). Ele possui uma teoria científica numa perspectiva sociológica considerada explanatória no que concerne ao espalhamento ou difusão cultural e das ideias. Afirma que, como foi possível incorporar uma perspectiva social a uma teológica com implicações missiológicas fornece no seu modelo teórico a elucidação do espalhar cultural-religioso, de ideias. Ele oferece e explica os tipos de razões para as religiões se disseminarem. O processo de difusão dá-se com a inclusão da sociologia

das missões, também com o fenômeno histórico de difusão religiosa pela imigração tem o seu destaque, com principal atenção às relações intersociais de dominação e subordinação do espalhamento do Cristianismo. Os fatores geográficos podem favorecer ou não, no espalhar da conversão religiosa. Também inclui na sociologia da difusão e das missões o fator das relações intersociais, características socioculturais das sociedades receptoras, percepção individual de recipientes. A difusão apresenta condições sociais interativas como a crença religiosa, moralidade, organização, a influência de uma cultura religiosa sobre a outra e vice-versa. As crenças advêm e relacionam-se com a linguagem produto da cultura em geral incorporando-se às normas morais, formas de organizações de práticas religiosas, culturais. A teoria da difusão de Montgomery (2007) tem na segunda categoria de explanação a energia moral e o espalhar das religiões. A moralidade para Montgomery (2007) consiste no segundo fator que explica e favorece a difusão cultural-religiosa. Há uma relação diretamente proporcional entre o crescimento do fator e da figura mediadora da religião. Distinguindo o certo e errado, boa e má busca, no sentido de moral como guia aos participantes na conversão. A autoridade moral para se seguir, segundo Montgomery é Deus, a necessidade de uma ajuda sobrenatural (Montgomery 2007).

III.2.4 Globalização

A globalização, etimologicamente deriva do substantivo em latim *globus*, globo (Gaffiot 1934). No idioma inglês prefere-se o termo globalização ao vocábulo em francês mundialização, do latim *mundus*, mundo, universo. A globalização pode ser equilibrada ou conflituosa. Ela abrange interações dos intercâmbios entre nações nas atividades humanas num mundo em expansão como adimensão cultural, política, medias, movimentos sociais, interesses acadêmicos. Trata-se de uma teoria recente “de vila global” que envolve uma rede mundial, transcultural. Mas, que ocorre há muito tempo (Holton 1998). A globalização para Holton (2000) tem pertinência com consequências culturais abrangendo três processos, homogeneização, polarização e hibridação ou hibridização. A homogeneização significa que se globaliza um cultural padronizado em torno de um padrão ocidental. A polarização concerne na

resistência e alternativa cultural para as normas do Ocidente dicotômica entre Ocidente, Oriente e vice-versa. Na hibridação ocorre a incorporação de elementos culturais “borrados” causando formas híbridas ou, então as modalidades sincréticas. (Holton 2000). Enquanto que, para Rowe e Schelling a globalização no processo de hibridização “são caminhos pelos quais, as formas ficam separadas das práticas existentes recombina-se com novas formas e novas práticas” (Rowe e Schelling 1991: 231). Segundo Bayly houve uma “ascensão do Ocidente” e períodos de globalização ocorrem em fases como “arcaica globalização do século XVI”, depois a “globalização no início da modernidade nos séculos XVII e XVIII”, denominado por ele como “o primeiro imperialismo global”. Após, surgiu a “globalização moderna do século XIX, em diante” (Bayly 2004: 1-21).

A hibridação ocorre desde as experiências culturais do passado remoto, da antiguidade, até o presente globalizado. Pode lançar o fenômeno da sincronização cultural, também na contracorrente, com impacto de culturas não ocidentais sobre o Oeste. De acordo com o contexto, a hibridação pode ela ser simétrica ou assimétrica dependendo do poder e do *status* cultural de elementos de mistura. Como no caso duma sociedade colonial ela é assimétrica, nesta mistura prevalece o eurocentrismo, logocentrismo e etnocentrismo. (Nederveen 2004).

Apropriando-se na teoria de Lackner (1991) sobre o processo da hibridação, o figurismo na globalização concernente à difusão de ideias religiosa-culturais que ocorre com o “misticismo híbrido do leste asiático para o oeste, que no nosso século é nada mais do que um renascer de ideias figuristas numa vestimenta religiosa”. (Lackner 1991: 129). Considerado neo-figurismo como evento de um processo de hibridação. Porém, sem as crenças do figurismo que Fuxi foi Enoch e Huang di foi Adão. Enquanto que, o figurismo conceituado por Lackner (1991) trata-se de um método do cristianismo bíblico aplicado aos estudos, nas traduções de textos clássicos chineses do confucionismo, do taoísmo e da medicina chinesa. Consiste na incorporação de elemento cristão com ideias do platonismo, neo-platonismo com cientificismo da medicina galênica representado pela figura da escrita chinesa, com validação universal

do cristianismo, origem da humanidade, verdade de Deus, da eternidade, do sábio iniciado, a divina natureza da revelação fundada numa linguagem universalista e tradução baseada na semântica universalista herdada da linhagem greco-latina, cristã e o cientificismo da medicina galenicista.

III.2.5 Aculturação

Com base conceitual em Bastide sobre a aculturação explicitam-se as ocorrências envolvidas nas diferenças culturais entre as culturas da China Antiga e Europa. Bastide define a aculturação como o estudo do processo formado no contato entre duas culturas agindo e reagindo reciprocamente. Ele a classificou em processos dos tipos de conflito ou fase inicial ou prolongada de contato da cultura conquistadora sobre a nativa. Processo de ajuste de contato demorado entre duas culturas com transformações culturais para fins de adaptação. Processo de sincretismo que ocorre trocas culturais bilaterais pode derivar novas práticas culturais. Na assimilação há desaparecimento paulatino devido à imposição de uma cultura sobre a outra podendo haver abandono da própria cultura e adoção da outra, a dominante. A contra-aculturação é a reação ofensiva frente a uma dominação cultural. Estas podem se associar ou não a processos sociológicos de competição, adaptação e integração. Bastide, também definiu aculturação espontânea, em caso de contatos livres entre culturas. Aculturação organizada ou na imposição de uma sociedade sobre a outra. Aculturação controlada pode se tornar planificada e orientada de modo racionalizado podem ser decorrentes do etnocentrismo ocidental (Bastide 1998).

III.2.6 Intertextualidade

Com embasamento na teoria da intertextualidade elucidam-se os fenômenos culturais instrumentalizados pelos textos ocorridos entre o livro Nei jing, da cultura da China antiga transportado para as traduções de idiomas da cultura européia atual, com a apropriação de Sollers (1968) que afirma que todo texto consiste na união de numerosos textos. Também, com base em Kristeva (1969)

que conceitua que todo texto absorve e transforma um outro texto. Assim como, em Genette que define que há a união entre dois textos, o hipertexto que deriva o hipotexto. A intertextualidade comporta parâmetros no sentido, a composição e efeito, o leitor, o receptor. Assim, os textos apresentam uma reexpressão textual que decorre na dificuldade nas traduções comunicadas pelo texto, na intextualidade o traço intertextual pode permanecer claro, implícito, ou desaparecer com a transformação do significante original e se descontextualizar com distanciamento fraco, médio ou imenso. Ele é imenso ou máximo quando a cultura de acolhida é diferente da origem (Genette 1982).

A cultura antiga chinesa distancia-se no tempo, espaço da cultura de recepção europeia. Ambas, não dialogam, escapa o conteúdo essencial, devido ao peso cultural ideológico da Europa. Ainda, com base em Genette, o conhecimento inútil de se explicitar bifurca e desvia o texto de origem ao texto traduzido que separa um texto ao outro. A tradução descontextualizada implica na recontextualização do texto num novo ambiente pelos elementos culturais da recepção do mesmo. O texto remete o leitor ao fraseado da cultura do texto traduzido do universo de referência. A mobilização de empréstimo da cultura de chegada é uma recontextualização da obra de origem conforme a própria época de tradução. Embora, uma tradução pode ser o intermediário entre as culturas diferentes, se possibilita desprender a fecundidade cultural da época remota da sua origem à recepção pode estabelecer uma ponte intercultural conforme se integra, valoriza e compreende a cultura do outro, pelo desvio e não pelo próprio pensamento europeu. Assim há possibilidade de diálogo intercultural de idiomas diferentes que não se correspondem, nem possuem a interação intertextual (Genette 1982).

Após, fazer-se o embasamento conceitual no âmbito da cultura, das diferenças entre culturas com os processos culturais chega-se na etapa de concretização.

III.3 Exemplificação

Nesta etapa de concretização das ideias teóricas elaboradas até o momento em relação aos objetos da tese. Realiza-se para fins de exemplos e explicitação do fenômeno das modificações ocorridas com o conteúdo do Nei jing, livro da fecundidade cultural do taoismo na medicina chinesa, produto cultural da antiguidade da China, para as suas versões européias atuais de uma diferente cultura, a ocidental contemporânea. Realiza-se a concretização das teorizações com a análise e discussão das diferenças culturais, a China Antiga e a Europa, nascida no berço da antiguidade helênica, herança transmitida que se mantém na Europa atual. Por essa razão, exemplificam-se algumas características importantes entre as duas culturas que solucionam a compreensão da teorização conceitual no sentido de amostragem das dimensões das características das diferenças culturais entre China Antiga e Europa.

III.3.1 Diferenças das Culturas entre a China Antiga e Europa

Elucidam-se as razões das diferenças culturais no aspecto da exemplificação, entre China Antiga e a Europa, que corresponde à época clássica chinesa da redação do Nei jing recompilado por Wáng Bing. Enquanto que, as suas versões ocidentais que foram submetidas à análise comparativa datam no século XX, da cultura europeia, desde os anos setenta. Distantes no tempo, espaço e na cultura. Para isso, convém saberem-se as características culturais que as diferenciam uma da outra, a primeira amostragem é sobre a China Antiga; a segunda a Europa.

Há culturas que se incrementaram, tiveram contato com muitas outras sociedades, como ocorreu com a cultura do continente europeu. Outras cresceram isoladamente edificando sociedades sedentárias, altamente desenvolvidas e produtivas com surgimento, desenvolvimento de mentalidades singulares, com descobertas e inventos próprios. Foi o caso da China na

Antiguidade com o surgimento da sabedoria chinesa, medicina, escrita, estética totalmente singular e diversa das outras culturas e da Europa (Diamond 2002).

III.3.1.1 China Antiga: Características Culturais

A cultura chinesa, em chinês tradicional 文化(*wénhuá*) não recebe uma definição. Pois, a cultura chinesa antiga é destituída de conceitos. Porque, os conceitos são de origem da filosofia de uma cultura diferente, a europeia. A cultura-transformação de transmissão antiga chinesa possui uma grande complexidade de eventos singulares que possibilitaram a formação da sociedade há longo tempo num isolamento cultural e geográfico que constituiu identidade própria e independente na expressão na inteligibilidade do pensamento, na medicina, estética chinesa antiga, língua e escrita própria ou sinograma arcaico (Jullien 1982). A exemplificação da dimensão da cultura “filosófica” da China Antiga permitirá a aplicação da teorização e compreensão da forma cultural do pensamento chinês.

Dimensão “filosófica” do dào na Cultura Chinesa Antiga

Na dimensão “filosófica” recebe aspas para designar o pensamento antigo chinês do *dào* que não se trata de filosofia, pois ela nasceu no mundo helênico. Na China refere-se à sabedoria chinesa, forma singular da fecundidade de inteligibilidade chamada do *dào* que consiste na maneira de viver dos chineses, do modo próprio fecundidade cultural de inteligência, de interpretar a realidade entre o mundo e o homem na China Antiga. A inteligibilidade chinesa se dá a partir da escrita e não a partir de palavras ou do *logos* europeu. (Jullien 2012). São os caracteres chineses formados pelas configurações combinatórias sobre o pensamento de formas ou sinais. Os *wénzì* (文字), caracteres chineses não possuem entre os sábios da China Antiga as preocupações teológicas europeias. (Alleton 2008). Isto é, sem o conceito de divindade e Deus, destituído de especulações teleológicas, ou estudo de propósito, objetivo, finalidade, causa e efeito. Mas, que leva em conta mudanças de configurações

dos caracteres chineses no procedimento ritual. (Gernet 1994). A inteligibilidade chinesa na antiguidade provém das reflexões feitas com os caracteres chineses, não com a linguagem da escrita gráfica, com independência fonética. Pois, a “filosofia” como inteligibilidade especulativa fornece acesso direto a uma totalidade de coerência que vem seguida de anotações explicativas nos escritos chineses antigos (Gernet 2003).

Há um arranjo de ordem no pensamento chinês do *dào* denominado de fecundidade espontânea, ou funcionalidade espontânea, numa coerência do processo chinês elaborado de maneira não linear, circular, de correlações que se desenvolve nos procedimentos ritualísticos escritos. (Jullien 2010). A partir da escrita forma-se o pensamento feito de figuras de coerência própria, de correspondências, numa coerência do processo com características de pensamento combinatório de correlação ou de correspondências organizadas, classificadas seguindo a ordem interna (*lǐ*理), espontânea do mundo (*dào*). (Cheng 1994). As correspondências do *yīnyáng* (陰陽) como par de complementares situados num pensamento de inclusão coerente na maneira do pensamento de alternâncias do *yīnyáng*. De modo diferente à filosofia europeia, o pensamento de coerência dos sinogramas do chinês antigo abrange o *yīnyáng wuxíng* além de binário, o *yīnyáng* é ternário com o terceiro incluído no pensar chinês da antiguidade. Além disso, há o quinário com as suas cinco fases correlacionando as coisas entre si com os fenômenos visíveis e invisíveis, indivisíveis e inseparáveis, num trânsito em duplo sentido que consiste no processo do *dào* (Gernet 1994). Tal modo de pensar fundamenta a inteligibilidade chinesa, no âmbito do que veio a ser chamado, posteriormente, pelos europeus de taoísmo. Assim, o *lǐ* traduzido como ordem do *dào*, ordenação da inteligência a exprime a inteligência da ordem invisível no interior do homem como fruto do processo de transformações imperceptíveis em passagem ao perceptível denominado de mudanças formando a expressão *bianhua* (Cheng 2008).

O pensamento em chinês costuma ser a tradução do caractere chinês (*sī*思). O sinograma *sī* (思) constitui-se de coração abaixo (*xīn*心) e a caixa craniana

com a fontanela acima. Pode se entender o pensar chinês em correspondência e comunicação entre ambos, cérebro e coração. Dessa maneira, o pensamento chinês é um modo de viver com o coração na orientação do pensamento, sendo que as relações justas entre a ordem reguladora do céu e terra, no interior do coração do humano permitem o discernimento, inteligência em concordância com as relações *yīnyáng*, a dupla face do único *qi*, principalmente, entre as cinco fases do movimento do *yinyángqi* (Rochat 2009). O pensamento chinês antigo não possui mitos, nem narrativas, sem conceito de *caos*, nem *cosmos*. Mas, começa com a escrita chinesa portadora de sentido feita nos rituais na carapaça da tartaruga. Famílias eruditas de diferentes regiões culturais da China antiga ligadas ao Imperador interpretam variações do pensamento sobre o *dào* que se intercomunicam e se complementam numa continuidade sem rupturas, diferente do que ocorreu na separação entre o pensamento mítico e filosófico helênico e as sucessivas investidas na formulação de filosofemas europeus da atualidade. O pensamento da sabedoria chinesa não se categoriza como uma filosofia, pois não possui epistemé, objeto, nem *logos*, embora o sábio chinês conheça a causa e o efeito, especula o trânsito, o processo intermediário entre a causalidade e a finalidade com seu objetivo, e efeito. Preocupação intelectual chinesa antiga denominada de eficiência despreocupa-se da formulação teórica e da prática, por não ser dualista, nem com a virtude, com o bem e o mal. Situa o pensamento chinês na ordem que na sua ausência é a ruptura da ordem intrínseca das coisas, a desordem. Não se baseia em conceitos, nem em definições, mas dá volta nos assuntos, por ser um pensamento circular, sem meta e no momento propício o mestre chinês não tem a *eidos*, ideia, mas segue a espontaneidade do *dào*. Por isso não tem necessidade de objetivar, nem de teorizar. O principal é vivenciar a espontaneidade, do latim *sponte sua* da vida, na visão do taoísmo dos mestres clássicos da China, o Laozi, Zhuang, Huainanzi que fundamentam a medicina chinesa da ancestralidade do Imperador Amarelo. O pensamento de unicidade chinês antigo não dá lugar para a dualidade, não separa. Possui uma visão conjuntiva de tudo que apresenta configuração e que se percebe considerado que provém do desdobramento do processo espontâneo do *qi*, ou sopros-ventos espontâneos não soprados por ninguém muito menos transcendente. Por isso, tudo tem o

seu lugar no mesmo nível do *dào*. O pensamento chinês desconhece a noção de verdade, perfeição, eternidade. O tempo é cíclico, circular fruto do pensamento cultural chinês. Sem o conceito de origem ou princípio (do latim, *principia*), os chineses ficam no pensamento da propensão. Se não há imitação da realidade do mundo do modelo para os chineses, nem da imagem, eles não criam uma especulação racional de imitação, mas movem o pensamento na propensão espontânea no momento propício, sem intervenção de divindades. A relação entre o *qì* do homem entre o *qí* do outro e entre o *qí* humano e o *qì* das coisas se desviam completamente do individual, ontológico, da essência, da existência. Haja vista, a escrita chinesa não tem o verbo ser na formação da linguagem do pensamento chinês antigo. Mas, possui singularidades que se expressam no pensamento médico do *dào* na cultura chinesa clássica. (Jullien 2010). O desdobramento da fecundidade cultural do pensamento “filosófico” chinês antigo produz a dimensão medicinal do *dào* da China da antiguidade.

A Medicina do dào na Cultura Chinesa Antiga

No pensamento da cultura na medicina chinesa (*yī*醫) há implícita a noção do *dào* que difere do conceito de medicina ocidental. Pois, a medicina chinesa antiga é singular, *sui generis*. Assim, a noção do corpo distinta da concepção de corpo europeu se forma pelos sopros invisíveis (*qì*氣), também visíveis pela condensação dos mesmos sopros que se viabilizam no concreto. Por conseguinte possuem constituintes invisíveis, o corpo formado da rede dos sopros (*mài*脈) que possui muitos valores polissêmicos de fundo tradicional de sua cultura. Esses *mài* compõem-se pelas vias (*dào*) dos sopros regulares (*mài jīng* 脈經), como encaminhamentos normativos dos sopros pelo corpo associados às vias de conexão, ligação (*jīngluò* 經絡), *luòmài* (絡脈), as oito vias extraordinárias, os pulsos (*mài*脈), os *zàng fǔ* (臟腑) que são as vísceras *zàng*, ou as vísceras de qualidade *yinqì* e os receptáculos ocos, ou vísceras-yin (*fǔ*), ou vísceras de qualidade *yángqì* numa coerente correspondência. Por constituintes visíveis que resultam da condensação do *qì*, se encontram os vasos sanguíneos (*mài*脈), as estruturas corporais que mantêm relações de

dependência com os *zàng fǔ*, em concordância com o pensamento de coerência chinês, do *yinyáng*, das cinco fases permitindo a manutenção da vida constituída por cinco partes corporais (*wǔtǐ* 五體) pelas mudanças e transformações do *qì* na movimentação, no processual do trânsito no invisível e deste para o visível e no visível e vice-versa (Rochat 2009). Cada parte do corpo manifesta o sopro da qualidade de uma das cinco fases, ordenado pelos cinco receptáculos plenos ou *yin-zàng*, sem a conotação de órgão, *órganon* como na Grécia Antiga (Lloyd 1996b). Assim, se entende a interpretação da medicina chinesa do corpo em harmonia (*tiáohé* 調和) e reciprocidade mútua em relação de correlação de processo (*gǎnyìng* 感應) seguindo a relação mútua com os sopros celestes e os sopros terrestres (Major 1991).

A maneira de viver na civilização chinesa, o modo de se compreender a corporeidade chinesa pela vivência societal estabelecida na antiguidade. Assim a ordem do soberano compõe a organização do território do centro, dá encargos administrativos aos funcionários que servem na assimilação do corporal na medicina chinesa, assim como os cargos de atributos administrativos da corte imperial mantém organizada a sociedade e os afazeres humanos, assim são ordenadas e organizadas as atividades hierarquizadas reguladas em cada receptáculo-palácio ou “víscera *zàng-fǔ*” no corpo humano. (Rochat 2009). O corpo tem significado da concretização do *qì*, um corpo visível, composto de sopros manifestado pela concretização e concentração dos mesmos, sem a necessidade da construção de conceito da matéria (*ousia*) (Jullien 2010).

O corpo em chinês advém do caractere chinês *xíng* (形) constituído pelo radical da direita com três pelos do corpo e à esquerda uma balança ou cabelos numa coerência de igualdade, união. O termo *xíng* adquire um significado de aparência, configuração, manifestação do corpo de sopros, atitudes. As transformações invisíveis permitidas pelos movimentos do *qì* dão qualidades ao corpo e suas mudanças permitem as múltiplas formas mutáveis constantemente como o *dào* constante (Rochat 2009).

O corpo organizado os chineses entendiam sem a dissecação anatômica. Ela era dispensável, por isso o corpo recebe o nome chinês de *tǐ* 體 com o caractere da esquerda do osso (gú 骨), a dureza, firmeza e solidez do osso; o radical da direita é mesmo do sinograma do ritual do chinês *lǐ* 禮. A organização na ritualística chinesa fornece a noção de ordem no corpo na medicina chinesa, também há outros termos técnicos traduzidos ao português do caractere *tǐ* 體 são: constituição, estrutura, corpo, parte corporal, sólido. O corpo pode ter várias partes: um todo de dupla face visível-invisível, quatro membros, cem partes ou todas as regiões corporais, cinco partes com seus cinco záng e correlações de coerência de processo na cultura chinesa antiga pelo pensamento do *yinyáng*, das cinco fases (*wúxing*), a cada parte estrutural corpórea (Rochat 2009).

As vias espontâneas e invisíveis viabilizam a regra na regulação dos encaminhamentos dos sopros vitais de aspectos tubulares sutis conduz na formação das vísceras no processo de abaulamento da mesma via de orientação tubular. Desse modo amplificam-se os sopros para a manutenção da expressão da vida, no seu interior para poder atingir a todos os níveis corporais sutis e densificados. O estufamento funciona como um aumento da atividade que amplifica os sopros no seu interior permitindo o livre escoamento dos sopros, como também, a concentração do *qì* no seu interior, com as transformações invisíveis ocorrem os eventos de mudanças que são visíveis. No invisível o correspondente da condução do *qì*, o *maiijing* estufado funciona como receptáculo ou palácio sutil constituído por sopros invisíveis. Enquanto que se processa continuamente a viabilidade ou a passagem ao plano visível condensa-se a víscera, então depois de concretizada, plausível se torna compacta, conjuntamente. Assim têm-se não duas vísceras. Mas, apenas uma víscera com dupla face invisível-visível e vice versa, num espontâneo movimento do *qì* transitando permite, então o funcionamento visceral na manifestação do *dào* corporal (Rochat 2009).

Essas noções das vísceras-*yinyáng* como processo contínuo e espontâneo da movimentação do *qì* organizado pelo seu trajeto regulador são produtos das

especulações explicativas e de correlação da expressão dos sábios do taoísmo na medicina chinesa. A víscera-receptáculo (*fǔ*) nasce a partir da via espontânea que conduz o *yáng* permite o processual de estabelecimento de uma víscera *fǔ*, de qualidade *yang* extensão do funcionamento da estrutura condutora do *qì* permitindo manter-se oca e repleta de sopros vitais tendo continuidade na mesma via encaminhadora que doravante pelas transformações invisíveis, pelos sopros torna-se novamente de aspecto tubular sem o estufamento para levar o *qì* segundo a sua espontaneidade se orienta no seu trajeto particular nos diversos quadrantes do território corporal associando-se às diversas estruturas que está em correspondência segundo o *yinyáng* e as cinco fases mantendo vivificada cada particularidade estrutural do corpo (Despeux 2000).

Com o processo da transformação da via condutora dos sopros de qualidade *yin* ocorre o estufamento numa porção do seu trajeto espontaneamente para adquirir o funcionamento espontâneo de uma víscera *záng*, invisível de qualidade *yin* que a partir das transformações silentes do *qì* neste condutor abaulado permite o evento das mudanças visíveis com a concretização do mesmo *qì* em movimentação espontânea e regular permite-se viabilizar a manifestação da víscera compacta, plena e orgânica, plausível. Não se têm duas vísceras *záng* de um encaminhamento dos sopros *yin*. Mas, apenas uma víscera de dupla face invisível-visível, visível-invisível num livre e espontâneo transitar, de passagem processual do funcionamento viável pelo *dào* no corpo. O *záng*, assim se transforma novamente de modo de continuidade novamente num transportador do *qì* conectando-se a uma extensa conexão de outras vias dos sopros de ligação. Assim associa-se ao seu *fǔ* e às todas as estruturas de dependência segundo o *yinyáng* e as cinco fases mantendo o expressar espontâneo da vida regular e duradoura. O homem tem cinco *záng*, transformações em cinco sopros desdobramento do processo contínuo e espontâneo das cinco fases (*wuxing*). Eles são a totalidade, mantêm a animação da vida no sentido de movimentação no corpo com as suas cinco atividades particulares do *qì* de cada *záng* que permitem a vida interna, qualidades vitais do homem no interior e exterior (Rochat 2009).

A víscera *záng* é plena como se fosse uma esponja que absorve o *qi* plenamente e o acumula, guarda, armazena, estoca. Além disso, o *záng* entesoura, guarda preciosamente, como os tesouros oficiais do Império, as sutilezas (*jīng*), o *qi* no seu interior, como também, o *shén* 神, a ordem intrínseca do próprio corpo, organizador do *qi* no território corporal que orienta a manifestação de dentro do *záng* a expressão da condição profunda, do íntimo do homem, o pensamento-coração, os sentimentos e expressões gestuais do interno para o exterior. Há doze *záng*. Dos doze, cinco funcionam em correlação com o pensamento dos cinco movimentos do *qi*, cinco fases, determinativo do *záng* que explicita o regular e cíclico trânsito do *qi* por todo o corpo, a partir do seu centro ordenador interno, para todas as cinco direções do território corporal (Hsu 1992).

Linguística Chinesa Antiga

A escrita chinesa ou sinograma é a denominação erudita para se traduzir (*wénzì*文字, *hànzì*漢字), ou vulgarmente conhecido como caractere chinês que possui a correlação do pensamento clássico chinês, que não apresenta nada em comum ao alfabeto grego, europeu. (Alleton 2008). Elucida-se a estrutura e funcionalidade do sinograma em ressonância com a noção de corporeidade da cultura do chinês antigo. A estrutura e funcionalidade denominam-se *tǐ-yòng* (體用). São noções chinesas do corpo humano que possui estrutura e funcionalidade que está em correlação com sinograma, o corpo do caractere chinês. Numa disposição ordenada tem em comum o nome chinês de *tǐ* 體 na sua composição estrutural, com o caractere da esquerda do osso (*gú*骨), a dureza, firmeza e solidez do osso; o radical da direita do caractere *tǐ* é o mesmo do sinograma antigo do ritual chinês *lǐ* 禮. A organização na ritualística chinesa fornece a noção de ordem no corpo na medicina chinesa. Há também outros termos técnicos traduzidos ao português do caractere *tǐ* são: constituição, estrutura, corpo, parte corporal, sólido. Assim como o corpo, o sinograma possui a estrutura, também na estética chinesa do pensamento do *shūfǎ* (書法), o texto pincelado com nanquim no papel de arroz que se

desenrola como no processo espontâneo do *dào*, na propensão real do sentido da linguagem-cultural e pensamento chinês do taoísmo antigo (Billeter 2010).

O corpo pode ter várias partes: um todo de dupla face visível-invisível, cem partes ou todas as regiões corporais que se mantém em correlação de coerência e processual chinês antigo do taoísmo do pensamento *yinyáng*, das cinco fases, as partes estruturais corpóreas correspondem entre si e com o céu e a terra. Sendo assim, o sinograma segundo a ressonância contém partes estruturais correspondentes entre si, interdependentes com o mundo e o homem. Nesse modelo de perspectiva se contextualizam, sintonizam as traduções para o idioma ocidental. A funcionalidade (*yòng*), no taoísmo entende-se conforme a noção do *dào* no processo do caminhar (*xíng* 行), ir, andar, o processual do “funcionamento” (*dào* 道) seguindo as transformações e mudanças nessa visão de uni-totalidade, do relacional espontâneo, *sponte sua* (Jullien 2010).

Assim, a via espontânea se viabiliza, na medida em que, se caminha no processo do encaminhamento no arranjo de ordem (*lí*) do sinograma antigo ou escrita chinesa, caractere chinês tradicional (*wénzì* 文字), num texto, como no Clássico Interno (Cheng 2008). O sinograma como o *dào* no pensamento do taoísmo antigo, também, comumente comparado ao corpo ou forma (*xíng* 形), configuração (*xiàng* 象) manifestam-se em múltiplas formas (*xíng*) e significados que no texto chinês (*wénqì* 文氣) são construídos com a escrita de sopros (Billeter 2010).

Na mesma perspectiva da ressonância explica-se que o sinograma polissêmico de polivalência na correlação na sua estrutura e funcionalidade. O caractere chinês se forma pela classificação das cinco fases (*wǔxíng* 五行) com o radical da madeira, da água, do fogo, da terra, do metal, a noção do *yinyáng* que participam muitas vezes do implícito cultural chinês. A escrita do sinal e o seu conjunto harmonioso perfazem o texto chinês em correlação de ressonância com múltiplos significados ou polissemia, *poli*, muito e *sema*, significado. Há sintonia constante, numa consonante de totalidade que

confere a qualidade ao sinograma autêntica plasticidade semântica dentro do contextual chinês antigo, na polissemia do caractere chinês intraduzível ao idioma europeu. A variação da coerência dos múltiplos significados em estreita relação permite a amplitude de totalidade semântica simultânea do caractere chinês antigo presente nos textos clássicos chineses do taoísmo e no Clássico Interno. Também, a conceptualização da ressonância elucida a polivalência do caractere chinês. São os múltiplos valores semânticos que conferem a polivalência. O caractere chinês que apresenta corpo ou estrutura próxima e mesma funcionalidade possui valência múltipla. Isto é, um explica o outro, então, amplia o significado do sinograma. Assim, fornece rico campo semântico de totalidade (Jullien 2010).

Muitos sinogramas possuem homófonos. Isto é, de fonética similar, que se completam entre si amplificando o significado polissêmico, de acordo com o discurso, o contexto fornece o sentido restrito e amplo do sinal chinês. Como exemplo de ilustração, o sinograma clássico *dào* (道) traduzido por via (espontânea), curso e o seu homófono *dào* (導), guia, conduta, método, transmitir com o recurso da homofonia amplia-se o significado, o campo semântico com características de totalidade, de acordo com o discurso. (Keh-Li 2006). Como ocorre no conteúdo do Clássico Interno. Além disso, interrelaciona os caracteres chineses colocando-os em ressonância, em sintonia com a polissemia dos sinogramas antigos que se completam entre si, como o *yinqì* complementa o *yàngqì* e vice-versa. Dois aspectos, o *yinyáng* da mesma unidade, o *qì*, assim a polissemia possui ressonância com a polivalência do caractere chinês. Outro exemplo é o caractere chinês *qì* (气 ou 氣): composto acima pelo radical *yún* (云) ancestral da nuvem (*yún*雲), abaixo o caractere do arroz, painço, (*mǐ*米) e no meio o do pote de cozimento. Outro caractere arcaico do *qì* é formado por *jì* (𠄎) ou *jì* (𠄎), o radical de cima são os sopros expelidos pelo homem, radical do homem corresponde ao radical do meio, debaixo fica o radical do fogo (火) *huó*, juntos compõem o caractere antigo do *qì*. Traduz-se por vento espontâneo, sopro(s), sopros vitais sem a conotação do ser, pois não há o verbo ser no chinês clássico. O *qì* possui duas fases o *yīnyáng* (陰陽). No primeiro caractere tem-se o radical da

nuvem de qualidade *yīn* que faz alusão, um implícito cultural da água, no céu que é *yáng*. No segundo sinograma antigo do *qì* há o radical fogo de qualidade *yáng* e os sopros. Os radicais de base são de origem nas cinco fases e no *yīnyáng*. São singularidades estruturais e funcionais do sinograma arcaico no texto chinês (Rochat 2009).

Os componentes são de qualidades distintas como o *yīnyáng*, complementares e inseparáveis, alternantes entre si, que pertencem ao único sopro que se modifica e continua. Para se modificar, transforma-se invisivelmente, espontaneamente. O *qì* movimenta-se e repousa, porém, o repouso ainda é um movimento invisível–visível. Apresenta funcionalidade da qualidade, em chinês *biàntōng* (變通), quer dizer, modificação–continuação. Porque a modificação se altera, a continuação herda, segue, prossegue. São implícitos culturais chineses da antiguidade do pensamento taoista. Dessa maneira a escrita chinesa e o real tornam-se únicos (Jullien 1982).

Há valorização semântica dos sinogramas antigos segundo o pensamento do *yīnyáng* (陰陽) o que permite uma consequente classificação lexical na língua clássica chinesa considerando os sinogramas antigos de duas funcionalidades: vazios ou *yīn* e plenos ou sinogramas *yáng*. Os plenos são empregados com significado determinado, próprio. Pode ser um nome, verbo, adjetivo, numeral qualitativo e quantitativo e especificativo. Os vazios ou *yīn* são dependentes dos plenos e completam, ligam no discurso os sinogramas plenos de significados próprios, oferece coerência da linguagem estética chinesa. São os advérbios, pronomes, preposição, conjunção, partículas exclamativas, afirmativas, interrogativas. Já, que a escrita chinesa não possui signos gráficos, como há nas frases do idioma europeu, o ponto final de exclamação, interrogação, a vírgula. Os sinogramas vazios e plenos são estruturas e possuem funcionalidade com base na ressonância, a correlação de sintonia do vazio e pleno, *yīn* e *yang* dentro do desenrolar, do processo de incitação–resposta na coerência do pensamento chinês expressado na linguagem escrita (Keh-Li 2006).

O vocábulo ressonância é a tradução da expressão taoista *gǎnyìng* (感應) “o que faz eco”, “sintonia” referindo-se à noção das correspondências do pensamento chinês do(s) sopro(s) (*qì* 氣) com todas as coisas, também inclui a noção da ressonância dos sinogramas ou caracteres chineses que abrange a noção do *wén* (文) base da coerência da inteligência chinesa (思) num movimento circular que estrutura e coloca em funcionalidade os sinogramas. A estrutura de ordem interna e do ritual, o *wén* sempre presentes no pensamento antigo chinês designam o sinograma, a cultura, a mentalidade dos sinais escritos chineses para decodificar as linhas invisíveis do mundo e do humano. Sendo assim é outra maneira de se pensar, que difere a cultura europeia, da cultura chinesa, *sui generis*, distinta da ocidental do idioma alfabético, europeu. Assim como, consiste numa arte do coração de se escrever com coerência os sinogramas vazios e plenos em ressonância entre ambos, entre o homem, o céu e a terra. Os sinogramas vazios e plenos podem se alternar substituir um ao outro em diversos níveis léxicos e de sintaxe fornece ritmo associado à noção dos sopros vitais que anima no sentido de movimento, assim fornecem vida ao texto. Os sinogramas vazios, também num nível lexical e semântico mais profundo produzem eficácia por permitir o acesso ao vazio mediano do coração, nesse processo de se obter o *dào*. Os sinogramas podem estar em ressonância em nível de paralelismo sintático em posições específicas nos versos como na fonética com as rimas paralelas ou sinogramas localizados nos versos dispostos em colunas. São estruturas e funcionalidades (*ti yong*) linguísticas do paralelismo decorrentes do pensamento da ressonância do *yīnyáng*. (Jullien 2008). Todos esses aspectos culturais linguísticos da China Clássica estão presentes de modo indissociável da dimensão e composição estética na cultura chinesa da antiguidade, bem como na legitimidade do texto da cultura do *dào* na medicina chinesa, o Clássico Interno.

A Estética na Cultura da China Antiga

A “estética chinesa” (*wén qì* 文氣) tem uma ligação estreita com a linguística chinesa, como totalidade. O *wén qì* confeccionado pelo taoísmo na

interpretação de que os caracteres chineses são manifestação dos “ventosopros” (*qi* 氣) com o pensamento da coerência de correlações (*gǎnyìng xiàng* 感應象). O texto do taoísmo, de medicina do *dào*, em chinês antigo (*gǔwén* 古文) são similares na forma e conteúdo que são inseparáveis nesse contexto da época da publicação do *Nei jing* de Wáng Bing, nos Tàng (Hu Sterk 2004).

O sinal chinês surge pincelado num quadrado (*fāng* 方) de nove subdivisões traduzido por “quadrado de nove palácios” (*jiu gong ge*), o plano cujo número de qualidade cíclica no taoísmo, a ordem interna (*lǐ* 理) e a plenitude do *yáng*. Os caracteres chineses são escritos de modo conciso e segue noção de *wén*, segundo a cultura chinesa do pensamento do *dào* nas linhas invisíveis das coisas e dos homens. (Escande e Schaeffer 2004). O texto compõe-se inicialmente com sinogramas colocados do lado direito do material de suporte, considera-se o lado dos sopros *yáng*. A disposição em colunas verticais paralelas dos caracteres chineses interrelacionados recebe a noção *yinyáng*, na esquerda é o lado *yin*. Com sinais chineses plenos de qualidade *yáng*, enquanto que os *yin* são vazios. Os sinogramas são feitos com os sopros do escritor (*shūfǎ* 書法), A estética chinesa utiliza materiais, como o pincel no papel no alto da folha do papel de arroz que corresponde o céu (*tian* 天) constituído com os sopros *yáng* concretizados pela tinta nanquim, Enquanto que, o canto direito da página, corresponde aos sopros *yáng* que se dispõe de cima para baixo na coluna vertical (Alleton 2008; Billeter 2010).

A textualidade da concisão chinesa provém das inscrições curtas feitas nos documentos nos exoesqueletos da tartaruga, desde a dinastia Sháng, com a noção do *yinyáng*, o terceiro implícito da cultura da China arcaica. A apresentação textual em paralelismo (*dui ju*) põem evidência a relação entre as frases sem a *poiesis*, nem imitação, escritas na visão da espontaneidade, do mestre, o recompilador-comentarista (Vandermeersch 1994).

Os textos clássicos chineses não têm frases gramaticais flexão verbal, nem parágrafos, vírgulas, pontuações, o sujeito é oculto, não há plural. Há ausência do verbo ser, bem como, de gênero masculino e feminino. O tamanho dos sinais chineses é similar, sem letras ou palavras alfabéticas do *logos* grego e da escrita fonética europeia. Também não tem letras maiúsculas, nem em itálicos. Os textos clássicos vêm sempre acompanhados de comentário com caracteres de menor tamanho que o texto principal portando sempre sentido de totalidade do sinal linguístico, na combinação de face tônica com semântica. De acordo com o contexto textual do período que foi escrito, tradição-transmissão por acúmulo de conhecimento, característica da cultura chinesa antiga que produziu a escrita com sinais antigos (*gǔwén* 古文, *wényánwén* 文言文). (Alleton 2008).

Há cinco qualidades da “estética chinesa”, de acordo com as correlações das cinco fases e sopros, na concepção do taoismo antigo, com aspecto de dupla face, invisível-visível manifestadas no texto clássico, segundo as qualidades sutis do autor, que no pincela no rolo de papel, com os “sopros” (*qì*), osso (*gu* 骨), carne (*rou* 肉), sangue (*xué* 血). São noções de dos sopros postos em movimento pelo escritor. Os sopros invisíveis concretizados pela extensão do coração na mão do mestre, espontaneamente na ordem do *dào* (Billeter 2010).

A exemplificação permite aplicação da teorização. Assim, comparativamente dá-se o entendimento da problemática das diferenças culturais envolvidas entre a tradição textual da cultura chinesa e as versões da cultura europeias. Por isso, a seguir exemplifica-se a Europa atual, com as características culturais, que diferem da China Antiga, com a filosofia do *logos* europeu, a medicina, estética e linguística herdadas pela Europa contemporânea.

III.3.1.2 Europa: Características Culturais

A Europa pertence a uma cultura ocidental com origens numa variedade sobreposta de uma diversidade de nações. Dentro do interesse do modelo temático exemplifica-se, explica-se o pensamento mitológico herança cultural europeia na dimensão da filosofia, nas ciências europeias, que nasceram,

dentre as mais importantes sociedades, no berço cultural grego, com a expressão do pensamento da Antiga Grécia, a *Hélade*, com a sua cultura que se preserva na Europa atual. Esta possuiu a linguagem oriunda do grego, do latim, que evolui para o romano, para os idiomas europeus como o português, o francês e o inglês. Idiomas presentes nas traduções europeias estudadas e comparadas ao texto original Nei Jing. São características fundamentais do cultural europeu diferentes do cultural da China Antiga (Reau 2001). Para contemporizar a cultura da China Antiga com o texto Nei jing original compara-se com exemplificação da Grécia Antiga. Para contemporizar as versões ocidentais do Nei Jing exemplificam-se com as características atuais da Europa.

A Filosofia do Logos Europeu

A filosofia é um termo helênico derivado do vocábulo em grego antigo *Φιλοσοφία*, com significado de “amor à sabedoria”, do sábio da *hélade*, do período das narrações míticas considerado-se o detentor da sabedoria, o amigo da deusa *Sophia* (*σοφία*), com o *status* do filósofo grego, também do físico (*physikós*). O sábio como o filósofo grego possuem a virtude, a justiça, realizam a própria essência, buscam o Caminho da Verdade (a deusa *Alethea*, *αληθεια*), do bem e do belo, que transmitem as idéias por meio de axiomas, aforismos, no intuito do convencimento, persuasão próprios do intelecto helenista herança do mundo europeu (Vernant 1990). Para o pensamento helênico a origem do mundo e da vida recebe, ainda outro nome e conceito na sua cosmologia, a substância primária, a *arché* (*ἀρχή*), começo, princípio, no latim *principia*, do mundo e de todas as coisas. Também, conceituado como *nous* (*νοῦς*). A *arché* passou apresenta conceituação de primordialidade elementar. Como no elemento água, o ar, o fogo, o ar frio, a água sendo úmida; o fogo, que é quente; a terra, o seco-úmido. Há também o conceito de *pneuma* (*πνεύμα*) que significa o ar em movimento, vento, conceito resultante da união da psique (*Ψυχή*) e o ar. Para Empédocles (495-430 a.C.) os quatro elementos, em ático escreve-se *stoicheion* (*στοιχείον*) são conceituados como os elementos, ou matérias primordiais da *physis*, os denominou de raízes (*rhizomata*) que se combinam e se separam novamente

para se recombinar. São as raízes materiais eternas e imutáveis, a terra, o ar, o fogo, a água. As suas combinações produzem substâncias efêmeras. Com Euclides (360-295 a.C.) os elementos fundam a matemática, aritmética e a geometria gregas, com a descoberta de trigonometria, ângulos, figuras geométricas, elipses, poliedros, números acrofônicos adicionados e relacionados nas iniciais dos nomes áticos, os números inteiros, fracionais, o zero helenístico, números associados aos arcos e círculos que expressam graus na serventia para cálculos na esfera da efeméride astronômica (Chauí 2002).

Os físicos gregos que foram os estudiosos da *physis* (φύσις), da natureza, a matéria que, com racionalidade descobrem a cosmologia que é o estudo do cosmos constituído pelo macro e microcosmos, no desenvolvimento da geometria e matemática. O macrocosmo tem o conceito de um grande cosmos, em ordem, enquanto que o microcosmos é o pequeno mundo ordenado. Por outro lado, a *mimèsis* imita a natureza (*physis*), expressa a criação do mundo, da verdadeira natureza, fonte da perfeição (Vernant 2005; Lloyd 2005). São conceitos gregos herdados pelos europeus distintos da cultura chinesa que estão presentes nas traduções no idioma português, francês e inglês do texto de origem chinesa antiga o Nei jing.

O fundo cultural helênico fundamenta o pensamento do continente europeu. O pensamento da cultura helênica (ελληνικά, elliniká) mítico e filosófico da Antiga Grécia. Na *Hélade* (Ἑλλάδα) há a conceptualização mítica da humanidade como nascimento, vida, doença, saúde e morte, a preocupação com a existência humana, o conceito do ser (*Oúsia*), a formação do mundo e das coisas existentes materiais surgidas nas narrativas cosmogônicas, desde a origem no caos (Χάος) conceituado como o elemento primordial e considerado o deus primevo (Hesíodo 1995). Define-se como mito grego de origem ou de criação contém o princípio, um começo que é o caos, um vácuo aéreo da indistinção como a guela para que o caos feito uma boca aberta, escancare-a para surgir a luz do dia e a noite separadas ilumine o espaço entre céu (*ouranos*) e a terra (*gaia*) desunidos, opostos, unidas pelo amor (*eros*). A gênese procede pela separação dos elementos físicos, antes unidos. Também são considerados os

elementos primordiais como forças divinas, eternas. São forças opostas à dos homens e o mundo natural, a natureza (*physis*). O pensamento mítico coloca por oposição ao caos a formação do cosmos (κόσμος), conceito de ordem e harmonia, com os deuses imortais. Decorre das *doxas* nas divindades míticas do Olimpo, o conceito de eternidade transcendente, tempo perene, infinito, proveitoso (*kairos*, καιρός), e de tempo linear, cronológico (*kronos*, Κρόνος) *cronos-logos*, a base da contagem do calendário grego e ocidental. As relações do deuses ocorriam com o homem mortal resultando no nascimento dos semideuses (Vernant 1995). Na Europa, na teologia cristã, *kronos* se refere ao tempo humano e *kairos* ao tempo incomensurável de Deus. Assim, O pensamento helênico mítico forma o pensamento da Europa, no teológico do cristianismo europeu, no pensamento do cientificismo, e na construção das filosofias e ciências da atualidade (Vernant 2005).

A filosofia do *logos* define as ideias, *eidos* (εἶδος), com especulações ontológicas numa realidade de ideias abstratas, num mundo inteligível, modelar, perene e imutável, fora do espaço-tempo, formas primevas e o mundo sensível, imagético imperfeito do primeiro mundo, perfeito, das formas inteligíveis. O pensamento do *logos* redefine conceitos anteriores, retoma a definição da *psykhé* e *nous*. Alma, a vida em potência, forma primordial do corpo e o intelecto em ato, atividade. O pensamento grego e o europeu atual especulam as causas do ser, da matéria, final, para o que existe, a matéria ou o ser, a essência aquilo que é; os efeitos, na teleologia (do grego, *télos*, τέλος) (Vernant 1995).

A filosofia europeia tem como base no *lógos* (λόγος) com significado de palavra falada nas narrativas míticas, o discurso, diálogo, um conceito filosófico traduzido como a razão do cosmos, a racionalidade humana com sentido de ordem e de beleza. Na Europa, a teologia cristã conceitua o *logos* por Verbo Divino, com a origem em Deus (Marcondes 2005; Vernant 2005).

O pensamento do *lógos* europeu caracteriza-se pela disputa conceitual, no debate das idéias (*eidos*), interroga-se o que é isto? Faz-se argumentação de racionalidade e dualismo, com o conceito do objeto de estudo na construção da

atividade de fenômeno do conhecimento, a teoria (θεωρία, *theoria*) “ver as coisas (*ousia*) com os olhos ou com a mente” dicotomiza o objeto do sujeito, com o distanciamento crítico-analítico, para se chegar ao final (*telos*) num princípio de verdade. A dualidade do pensamento racional do *logos* possui a teoria e a separa da prática (*πρᾶξις, praxis*), como a ação no real, objeto da descrição teórica, para obtenção do conhecimento filosófico europeu, ocidental. Os filósofos procuram conciliar a teoria com a prática pela fronesis (*φρόνησις, phronêsis*), no latim prudência, nome romano de *Métis* (*Μῆτις*), a deusa grega da sabedoria, da habilidade, da astúcia, conceito europeu também, de virtude cristã (Vernant 1995).

A epistemologia (epistemé), o conhecimento verdadeiro, contrário à *doxa*, ou opinião, crença (*δόξα*) é outra herança deixada pelos gregos para a Europa (Lloyd 1983). A Europa atual com o cientificismo promove conhecimento, com rigor no método científico, utilização de recurso computacional, estatístico, na derivações no campo de pesquisas e especialidades científicas, pelas ciencias duras compostas pelas ciencias naturais e físicas; nas doces, com as humanidades; as ciencias da vida fica no âmbito da biología e biomédica. (Reau 2001). Característica como o *logos* filosófico que foi herdada, trasmitida e preservada na cultura Europeia que difere e não possui nada em comum ao pensamento do *dào* na China Antiga. Pensamento ese, que produziu o texto médico do Nei Jing que guarda a autenticidade da cultura chinesa da antiguidade do taoísmo.

A Medicina Helênica e Européia Atual

Fruto do pensamento filosófico helênico, a medicina grega tem a sua herdeira a medicina européia, ocidental. Os conceitos da medicina aristotélica, do pensamento médico de Galeno predominaram até a Europa Moderna. Ambos, os pensares médicos fundamentam, o pensamento médico europeu medieval e moderno. O conceito grego de corporeidade (*soma*, *σῶμα, somatos*), na sua estrutura possui o conceito de matéria (*ousia*) unidade ontológica, o ser em si, portador de alma interage com o corpo num conjunto inteiro de preservação inteira (*σώζω, sóizô*). São conceitos atuais na Europa (Gourevitch 1995).

O conceito de alma na Grécia era constituída em três componentes a alma vegetativa, como princípio natural e vital do homem ; a alma sensitiva, porta as sensações e as paixões ; a alma intelectual, do homem racional, que pensa. O corpo recebe o conceito de organismo, termo derivado do ático *órganon* que significa conjunto de órgãos, por ser composto pelos órgãos, do grego (*órganon, ὄργανον*) com o sentido de ferramenta, utensílio similar a um instrumento musical o antecessor do órgão moderno (Lazorthes 2000).

Os quatro elementos causais, com base em Empédocles (século IV a. C.), também em Euclides (360 a.C.-295 a.C.). São os elementos primordiais da matéria terra, água, fogo e ar. O corpo humano é entendido como microcosmo, a miniatura do mundo ordenado que consiste no macrocosmo. Ainda, o corpo humano na concepção helênica é formado por quatro humores representação corporal dos elementos fundamentais da matéria (Gourevitch 1995).

A medicina galênica grega após romanizar-se desenvolve os objetos de estudo dos trajetos dos nervos, músculos, das artérias que conduzem o sangue, não o ar, veias, coração, de outros órgãos do corpo, ossos, com as atividades respectivas atribuídas a forças de atração, controlados pelo cérebro. a estrutura anatômica do corpo se desenvolve a partir do embrião e do feto com quatro fases de desenvolvimento para adquirir forma adulta. A definição de *pneuma* (espírito, ar, vento e psique). O ar entra no organismo, o corpo na concepção grega, a partir do ar inalado pelas narinas, forma o sopro que sai dos pulmões. Segue dos pulmões para outros órgãos pelas estruturas arteriais e nervosas. No organismo humano o *pneuma* se divide em três categorias. Os três tipos são o *pneuma* vital (*pneuma zoticon*) no coração, que faz circular o sangue, chega até o cérebro, aí se muda para o *pneuma* animal, fundamental para a psique, que carrega informações sensoriais ligando a alma ao corpo. O *pneuma* vital que chega ao fígado juntamente com o ar e sangue no fígado se modifica em *pneuma* natural (*pneuma physicon*) (Genest e Saillant 2005).

Outro termo derivado do grego *mechane* serve de conceito para o “organismo” na medicina euroéia atual, “órgãos como instrumentos, ou máquinas” que têm atividades mecânicas na captação do ar do ambiente, com passagem pelas

estruturas da matéria formadas no corpo, como as artérias, que conduzem o ar ao restante do organismo. Conceito grego de *órganon*, associa-se ao de *logos* sobre o instrumento do raciocínio lógico ou *órganon*, assim, também ao conceito de corpo sadio atual na Europa. Definição de natureza positiva, *hygiéia* (Υγιεία), no *hygiéia* é comumente traduzida como “saúde” com significado do estado de quem está bem na vida, ou “saudável” (*hygie*). No sentido oposto “tornar-se saudável” (*hygies ginesthai*) reflete o conceito de dualidade na saúde e cura, (*hygeis poien*) tornar o doente sadio. Concepções gregas incorporadas na conceituação técnica medicinal da Europa de hoje (Gourevitch e Jouanna 1995).

O cientificismo europeu na pós-modernidade com as ciências médicas européias ganham um papel fundamental nos conceitos biomédicos atuais, como a biomolecular, definições morfofuncionais da neurociência que incorporam o pensamento médico helenístico (Genest e Saillant 2005). Conceitos gregos antigos e europeus de medicina e do corpo humano que são totalmente diferentes das noções da medicina chinesa antiga e de corpo fundados no taoísmo, que foram preservadas no texto Nei jing de Wáng Bing escrito em caracteres chineses sem correspondência alguma com a escrita alfabética dos europeus. Passa-se, então para a exemplificação da linguística europeia

Linguística Européia

A maior diversidade das culturas que compõe a grande cultura européia tem a mesma raiz filogenética apoiada nas línguas primitivas da família indo-européia. O grego, o sânscrito e o latim são consideradas línguas filhas. O idioma francês e o português têm o grego, o latim que derivou no românico, como a línguas-mãe. O inglês provém da língua germânico-ocidental na Inglaterra. Porque, as línguas se modificam, combinam-se com o tempo. As línguas de origem indo-europeia, como exemplo, o grego e o latim possuem características fundamentais como o sistema sonoro estudado pela fonologia; formas gramaticais, com as palavras, a morfologia; regras de gramática ou

sintaxe; sistema de significados dos vocábulos, a semântica. Todos esses componentes são estudado pela linguística (Lyons 2002).

Em contrapartida, a linguagem autóctone europeia possui oito categorias, uma delas é a helênica, o berço cultural do continente europeu. A língua helênica antiga participa de um ramo da família indo-europeia com inúmeros dialetos. O sistema de escrita mais antiga da sociedade helênica é o alfabeto *koiné* do idioma comum da Grécia antiga, no mundo helênico. Recebeu a forma escrita depois da oral. Constituiu-se no subgrupo ionico-ático, do grego antigo. Destacou-se a língua grega de modo a ser amplamente falada na Grécia, no mundo europeu e no cristianismo. A língua falada helênica desenvolve-se nas narrativas míticas e se aprimora ao se tornar escrita nos primeiros registros documentários oficiais, épicos e dos livros de filosofia, matemática, astronomia gregas (Christidis 2001).

O idioma gramatical helênico é uma língua flexiva com flexão nominal e verbal com declinações, sintaxe bem elaborada, com funções sintáticas numa oração. O conceito do verbo ser (*einai*) helênico antigo devidamente flexionado, recebe declinações conceptualização associada à verdade dos fatos e proposições verdadeiras e de falsidade em oposições ou antitéticas e dualistas. Além de possui o valor semântico ontológico, o existente, o que existe e entendimento mensurável do homem como conceito de causalidade e finalidade (*telos*) se interligam semanticamente e ontologicamente, de medida de todas as coisas (*ousia*), do que é, do que não é, o que é (Bourgoux e Gilman 1988). Também, a raiz *einai* fornece conceito de duração, eternidade, ser-estar de oposição ser e não-ser, comuns nos escritos da antiguidade helênica, como na Europa pós-moderna. O idioma grego antigo possui gêneros masculino e feminino e artigos definidos singular e plural, de enorme relevância cultural no ocidente, tanto pelos primeiros livros escritos, como também, na filosofia, literatura de cunho científico europeu (Christidis 2001).

O latim tem origem na língua *mater* pertencente à grande família chamada desde o século XIX, por indo-europeia e possui idiomas irmãos como o sânscrito, grego. A romanização linguística desde o Império Romano se

difunde numa romanização dominadora territorialização em todo o Ocidente conduz a sua cultura pelo idioma latim, pela estética latina que se desenvolveu de modo complexo por todo o Ocidente (Roux 2004). Houve o protolatim, o arcaico; o latim vulgar, falado nas regiões campesinas; o latim clássico ou latino, erudito escrito e falado pelos intelectuais romanos e o latim cristão, criado pela cristianização do latim tradicional.

O idioma latino possui uma complexidade morfossintática da língua, classes de declinação verbal, inflexões, troncos e raízes, vogais, ablativos, consoantes, alfabeto com 23 letras, pronomes, pronomes abstratos, gênero, coletivo. (Palmer 1988). Os idiomas das versões ocidentais do Neijing original derivam do grego, do latim, como o inglês e o português em Veith, o francês em Ung e Chamfrault, o português brasileiro em Cruz. Os idiomas alfabéticos são de origem do indo-europeu. A próxima exemplificação trata sobre a estética grega antiga e europeia atual.

A Estética na Antiga Grécia e Europa

A cultura europeia tem base na definição de estética helênica antiga. O termo estética deriva do grego (*αισθητική, aisthesis*) significa sensação, a representação imagética no mundo sensível deriva do conceito de mimesis ou imitação. A poiesis (*ποιέω*) do grego antigo significa fazer, a imitação do que é a essência do belo pela percepção sensorial, reflete a inteligibilidade na matéria, a arte da criação de todas as formas na música, escultura, pintura, literatura. A estética na Grécia antiga estava filiada aos conceitos da filosofia do *logos* e da moral, política, de conceito da verdade na metafísica aristotélica. A *eidos* da *poiesis* funda a poesia, as artes dramáticas, a tragédia grega segundo o conceito mimético, da imitação, do pensamento do *logos* helênico com a observação do espectador prazeroso (*katharsis*). O belo conceito central estético inclui a natureza da psique, da alma. Na estética cosmológica grega os números e as proporções estão assentados nas definições de belo na harmonia como simetria geométrica, matemática, aritmética e o conceito da simbologia numérica com base na expressão da alma. Esses conceitos são assimilados pela cultura latina e difundidos pela romanização por todo ocidente

herença grega que produz o fenômeno da romanização que envolve o Império Romano hegemônico que se estende por toda Europa que remonta à primeira metade do século XIX, favorece a disseminação da cultura latina pela Europa e Ocidente (Roux 2004). A dimensão estética europeia se constitui numa atitude mental específica face ao real (Schaeffer 2004).

III.4 Resumo

A elaboração da base conceitual é precipuamente importante na fundamentação da explicitação teórica dos fenômenos de modificações ocorridos com a transladação do texto do taoismo na medicina chinesa denominado de Clássico Interno recompilado por Wáng Bing dos Táng, que preserva a fecundidade e inteligibilidade cultural, e autenticidade da ancestralidade do Imperador Amarelo, o livro é original de uma cultura antiga chinesa *sui generis*, que se translada para outra cultura que apresenta dificuldades e problemas pelas diferenças culturais no âmbito filosófico, idiomático, linguístico, estético e medicinal. O texto chinês tradicional é um produto de sua cultura que difere de todas as outras culturas, inclusive a ocidental, a europeia nas traduções em inglês e português de Veith, francês de Ung e Chamfrault.

Por essas razões o embasamento teórico explicitado foi a conceituação de cultura que semanticamente provém do latim *colere*, que significa cultivar. Cada cultura possui suas características e fertilidade ou fecundidade cultural e intelectual próprias. A cultura chinesa que produziu o Nei jing escreveu seu texto em caracteres chineses altamente complexos na sua estrutura e com significação de elevado grau de valor polissêmico contextual do pensamento do taoismo antigo com seus sinogramas técnicos aplicados na medicina chinesa com composição estética de acordo com a cultura chinesa da antiguidade na expressão do *yinyáng, qí*, das cinco fases com suas correlações circulares, não lineares. Destituído de conceitos que pertence à filosofia, de origem grega legado legítimo da Europa atual, como a concepção do caos, cosmos, do *logos*, que diferem cabalmente, nada têm em comum com o *dào*, comumente taoismo.

O conceito de medicina na Grécia Antiga e Europa possuem o *eidos* na medicina que formula conceituações mecanicistas, como órgão anatômico numa visão mecânica da física corporal aliada a construção da ideia de alma, entidade superior, divina criadora do universo que mantém uma relação mente e corpo fruto do dualismo europeu.

A diferença entre as culturas explica a singularidade cultural chinesa com o seu texto Nei Jing que guarda o contexto taoista que se corrompe com o contato com a cultura europeia e a sua tradução é consequência desse processo. A apropriação das teorias da difusão das ideias explica como acontece o contato, o espalhamento das ideias com as inovações religiosas e culturais, no vigor do cristianismo, do eurocentrismo, logocentrismo, etnocentrismo que prevalece sobre os valores culturais do outro. Assim, também com o processo dependente da difusão, a globalização promove a hegemonia cultural europeia, a polarização eurocêntrica e a hibridação, como resultado da incorporação de elementos borrados. Também, fruto da hibridação o novo aspecto figurista na ocorrência das traduções incorporando aspectos da cultura cristã europeia nas versões ocidentais dos textos clássicos chineses e de medicina chinesa taoista, bem como no Clássico Interno.

A apropriação do conceito da intertextualidade permite explicar a elucidação do processo de transformação da textualidade do texto hipertexto ao hipotexto causa da descontextualização e recontextualização de distanciamento máximo na cultura de acolhida, a europeia. Assim, o texto de origem que possui a originalidade de um hipertexto na tradução transforma-se no hipotexto descontextualizado na recontextualização nos idiomas europeus, francês de Ung e Chamfrault, inglês e português de Veith.

A partir da apropriação dessas teorias realizaram-se as exemplificações que servem como explicitações e ilustrações para o entendimento da abrangência, complexidade da relação cultura, diferenças culturais, fecundidade cultural expressada na textualidade de originalidade e legitimidade chinesa antiga do taoismo na manutenção e continuidade da ancestralidade do Imperador Amarelo no texto de medicina chinesa, no Clássico Inteno, com o problema e dificuldades das versões para os idiomas atuais europeus. Com base nas reflexões teóricas e exemplificações prossegue-se para se realizar a análise crítica dos temas do taoismo assimilados nas versões ocidentais pela elaboração de amostragem feita sob o formato de cotejos sistematizados comparados aos excertos previamente selecionados e cotejados na obra matriz

do Clássico Interno do Imperador Amarelo. Assim discutir as dificuldades de entendimento nas diferenças culturais, de acordo com a base conceitual elaborada que serve na fundamentação para os procedimentos analíticos entre o texto materno e as recepções europeias, de Veith, Ung e Chamfrault com as modificações do conteúdo dos significados dos sinogramas na temática do *dào*, *yinyángqì* e *wuxing*.

IV Os Excertos em Cotejos das Versões Europeias do Nèijìng

Após, realizado o estudo da diferença cultural com os problemas associados ao assunto retoma-se o objeto da pesquisa composto pela obra de origem e as traduções europeias com o recurso metodológico em formato de cotejos do texto de origem e suas traduções seguidos de comentário, conforme são enunciadas abaixo.

As amostras são apresentadas em forma de cotejos dos excertos dos trechos em chinês antigo do Nèijìng (2007), com a transliteração, a tradução de base contendo noções do taoísmo na medicina chinesa antiga, ao lado de excertos das versões europeias de Veith (1973), Ung e Chamfrault (1973). As versões do Nèijìng serão analisadas criticamente de modo sistematizado. Discutir-se-á as modificações ocorridas pelas diferenças culturais nos seus aspectos do taoísmo, da medicina chinesa antiga, dos significados dos sinogramas, forma e conteúdo do contexto, com as ressignificações europeias do *dào*, da expressão chinesa *yinyángqì*, *wǔxíng* do Clássico Interno. São consequências devidas à diferença cultural pelo acontecimento do processo da difusão, nas diversas dimensões implicadas nessas diferenças, no nível filosófico, medicinale e no plano linguístico, ocorridos entre a escrita chinesa com seus sinogramas à maneira de pensamento chinês nos textos e na recepção no idioma europeu, com seu contexto cultural, filosófico, do racionalismo médico e religioso ocidental que funcionam como modificadores e atitudes ressignificantes, descontextualizam o hipotexto do hipertexto.

Nessa mesma perspectiva a temática foi previamente selecionada do texto original de Wáng Bing (2007), como o *dào* (道), a expressão chinesa completa *yinyángqì* (陰陽氣) e o *wǔxíng* (五行). A análise comparativa começa a ser feita a partir dos excertos que constam em cotejos nesta ordem enunciada. Inicia-se com a apresentação em cotejo seguida com comentários do tema do *dào* do taoísmo no Clássico Interno com as versões europeias, conforme já mencionado, no inglês e português de Veith (1973), francês de Ung e Chamfrault (1973).

IV.1 Os Cotejos do Dào nas Versões Europeias do Nèijīng

Seguem os cotejos dos excertos do *dào* da obra original, a sua tradução ao português de base e as versões europeias. Sendo que, as citações e referências bibliográficas que não constarem nas traduções, todas são consideradas de autoria do escritor da tese, como ocorrem também com as traduções ao idioma português dos excertos franceses de Ung e Chamfrault (1973) em todos os cotejos. Enfatiza-se que, a versão de Veith (1973b) foi traduzida ao português por um tradutor não mencionado pela Editora Objetiva.

IV.1.1 Cotejos e Comentários

Seguem os excertos da temática do *dào* no Clássico Interno comparado às versões europeias de Veith e Ung e Chamfrault sob forma de cotejos com comentários respectivos. Começa-se pelo cotejo do *dào* nas Questões Simples no capítulo 1 do Clássico Interno do Imperador Amarelo e a tradução de Veith. Após, isso são feitos os comentários deste cotejo primeiro.

O <i>dào</i> nas Questões Simples. Capítulo 1 Wáng Bing (2007: 13)		Veith (1973a: 97; 1973b: 7)
法其上岐 于之古伯 陰道之對 陽者人曰 (5)(4)(3)(2)(1)	(1) Qi bo responde: (2) Os homens da alta antiguidade (3) Conheciam a via (4) Eles regulavam-se pelo <i>yīn yáng</i> (5) Harmonizavam-se pelas artes (procedimento ritual) e pelos números.	Qi Bo answered: In ancient times those peoples who understood Dào [the way of self cultivation] patterned themselves upon the <i>Yīn</i> and the <i>Yáng</i> [the two principles in nature] and they lived in harmony with the arts of divination. Qi bo respondeu: Antigamente essas pessoas que compreendiam o Dào [o caminho do auto-desenvolvimento] moldavam-se de acordo com o <i>Yīn</i> e o <i>Yáng</i> [os dois princípios da natureza] e viviam em harmonia com as artes da adivinhação.
(1) <i>qíbó duì yuē</i> (2) <i>shàng gǔzhīén</i> (3) <i>qí zhī dào zhě</i> (4) <i>fǎ yú yīnyáng</i> (5) <i>He yú shu shu</i>		

Expostas as amostras extraídas dos excertos dos trechos do *Nèijìng* de origem (2007) com as versões europeias em inglês e português de Veith, em inglês de Ung e Chamfrault permitem serem analisadas criticamente. São evidentes nas amostras ocidentais que não obedecem ao estilo versivo do texto original. No Clássico Interno de origem, os homens da antiguidade tinham um modo de viver conseqüentemente de pensar que consistia no *dào* 道, traduzido como a “via”, “via espontâneo”, “método”, de acordo com o contexto, num complexo semântico de totalidade em conformidade com o pensamento chinês do taoísmo antigo. Por viver na via, os sábios a conheciam. Portanto, não se tratava de um comportamento ou compromisso de auto-iniciação, autoconhecimento ou autodesenvolvimento como se lê na versão interpretativa de Veith (1973 a: 7). Também, a atitude do sábio taoísta não corresponde a uma ação mística, nem a especulação comparável ao de um filósofo europeu do naturalismo de Aristóteles e do neoplatônico. Termo recorrente na introdução da versão de Veith (1973a) referindo-se à filosofia chinesa comparável à aristotélica, num entendimento dos fenômenos da natureza, que não excluem a possibilidade do sobrenatural, mas que podem ser somente investigados pela pesquisa metodológica da biomedicina. Conforme, afirma Jullien (1986), o sábio ou o homem da antiguidade chinesa não tem idéias pré-concebidas, numa coerência com o funcionamento (*dào* 道) das coisas, ou do *dào*, a partir de um ordenamento interno (*lǐ* 理). Também, ao agir sem interferir no curso processual da via, não antecipa o momento propício por se fiar ao *shén* ou *dáo*, *shen dào* (神道). Procede, assim, o sábio chinês de modo de saber-viver ritual. Dessa maneira compreende as artes, técnicas e os números que indicam as noções do pensamento chinês (Jullien 1986).

A seguir apresenta-se o cotejo do *dáo* do texto de origem com os sinogramas antigos do texto de origem, transliteração textual em pinyin, tradução feita pelo autor da tese em português comparado à tradução em francês de Ung e Chamfrault traduzido ao português pelo autor da tese.

O <i>dào</i> nas Questões Simples. Capítulo1 Wáng Bīng (2007: 13)	Ung e Chamfrault (1973: 17)
<p>和法其上岐 于于之古伯 術陰道之對 數陽者人曰</p> <p>(5)(4)(3)(2)(1)</p> <p>(1)Qi bo responde: (2)Os homens da alta antiguidade (3)Conheciam a via (4)Eles regulavam-se pelo <i>yīn yáng</i> (5)Harmonizavam-se pelas artes (procedimento ritual) e pelos números.</p>	<p>A l'âge antique, les hommes vivaient le DÁO, le “Principe”. Ils observaient la loi du Yáng e du Yīn, étaient sobres, vivaient une vie régulière et simples. Pour cette raison, sains de corps et d'esprit.</p> <p>Na idade antiga os homens viviam O DÀO, o Princípio. Eles observavam a lei do Yáng e do Yīn sendo sóbrios viviam uma vida regular e simples. Por esta razão tinham corpo e espírito sadios.</p>
<p>(1) <i>qíbódùi yuē</i> (2) <i>shànggǔzhīén</i> (3) <i>qí zhī dào zhě</i> (4) <i>fǎ yú yīnyáng</i> (5) <i>He yú shu shu</i></p>	

Os tradutores da versão francesa do Clássico Interno, Ung e Chamfrault (1973), não traduzem o sinograma transliterado como TAO. Porém, supervalorizam o *dào* com o uso na maiúscula transliterada do chinês o “TAO”. Pois, procuram o corresponde invariante a um termo equivalente de tradução, numa tradução universalista (Jullien 2010) de um termo originado do latim, “Princípio” (*principia*) que designa uma idéia de causalidade física, como consequência de um fenômeno de hegemonia e polarização da hibridização, conforma explicitado na análise crítica acima apropriando-se em Holton (2000).

Desta vez o cotejo contendo o texto original do Clássico Interno e a tradução de veith do capítulo 2.

O Dào nas Questões Simples, capítulo 2 Wáng Bing (2007: 11)		Veith (1973a: 104; 1973b: 13)
生萬故唯 氣物身聖 不不無人 竭失奇從 病之	(1) Apenas os sábios seguem (從之 cong zhī) (o curso do dào) (2) Por isso, seus corpos não têm desordem extraordinária (3) (assim) As dez mil coisas não se perdem (4) Sopros e vida não se exaurem.	The sages followed the laws [of nature] and therefore their bodies were free from strange diseases; they did not lose anything (which they had received by nature) and their spirit of life (sic) was never exhausted. Os sábios respeitavam as leis da natureza, e, por isso os seus corpos estavam isentos de doenças estranhas; não perdiam nada do que tinham recebido da Natureza e o seu (sic) espírito de vida nunca se esgotava.
(1) wéi shèng rén cóng zhī (2) gù shēn wú qí bìng (3) wàn wù bù shī (4) shēng qì bù jié		

A tradutora Veith traduz o sinograma dào como leis da natureza, numa visão de hegemonia eyropéia, polarizada na sua cultura. Inclui o termo espírito de vida associado à Natureza, visão europeia herdada da cultura Greco-latina que nada tem em comum com o contexto chinês do texto original. O termo espírito de vida provém do grego *pneuma* dos filósofos pré-socráticos e dos estoicos. Foi adotado pelo médico Galeno que introduziu na romanização europeia que se incorporou à medicina galênica latinizada apropriada pelos jesuítas do sécul XVI. A tradutora Veith segue por este véis tradutório cristianizado, latinizado e biomédico. Com a apropriação em Montgomery (1996, 2007) pode-se afirmar que decorre o fenômeno de sua tradução pela difusão cultural. Também hibridização da globalização associada ao processo do novo figurismo, segundo Lackner. O “misticismo híbrido do leste asiático, que no nosso século é nada mais do que um renascer de ideias figuristas numa vestimenta religiosa”. (Lackner 1991: 129). Na hibridação ocorre a incorporação de elementos culturais “borrados” causando formas híbridas. (Holton 2000). Há uma ocorrência no texto chinês do Nèijīng comum a tradição chinesa a respeito do implícito cultural, alusividade e o paralelismo da estética chinesa (*dui ju*), conforme já comentado anteriormente, no item anterior. O sinograma dào 道 não surge naqueles versos específicos, acima mostrados, mas é a ele que se

faz a referência por meio do caractere chinês 從之 *cong zhi*, o sinograma *zhi* 之 funciona como um pronome na frase versiva nas Questões Simples, capítulo 2, em paralelo como modificador e referente ao *dào*, com os três versos anteriores: *yu tao xiang shi*. Aqui, na tradução para *cong zhi* 從之, ao *dào* 道 considerou-se a noção de “viabilidade”, “condução”, “caminhar”, “processo”, “funcionamento” espontâneos. Para uma preservação da originalidade cultural, textual e polissêmica escolheu-se o termo semântico abrangente o “curso do *dào*” devido ao seu valor polissêmico contextualizado da época da publicação do *Nèijìng* (762 d..C.), que recebeu a influência do taoísmo desde os Reinos Combatentes (403 a..C.-256 a .C.) com Zhuang zi, Lao zi, e de Huainan zi na dinastia Hàn (206 a. C.-220 d. C.), assimilado na publicação durante a dinastia Táng, pelo pensador taoísta e médico Wáng Bing (762 d.C.). O próximo cotejo contém o *dào* nas Questões Simples do capítulo 1 e a tradução de Veith seguido de comentários.

O <i>dào</i> nas Questões Simples, capítulo 1 Wáng Bing 2007: 11	Veith (1973 a: 100-101,1973b:10-11)	
上老岐 古全伯 有身形 真身曰 人黃夫 帝道 曰者 余能 聞能 卻	1) Qi Bo respondeu: Os seguidores da via espontânea podem 2) mesmo idosos conservar o corpo. O Imperador Amarelo: 3) digo pela tradição na alta antiguidade viviam os sábios chineses .	Qi Bo answered: Those who follow Tao the Right Way , can escape old and keep their body in perfect condition. Huang di said: I have heard that in ancient times there were the so-called Spiritual Men .
<i>qí bó yuē fūdào zhě néng què lǎo huáng dì yuē yú wénshàng gǔ yǒu zhēn rén</i>		Os que seguem o Tao, o Caminho Certo , podem escapar à velhice e conservar o corpo. Huang di disse: Ouvei dizerem tempos antigos houve os chamados homens espirituais .

O *dào*, para Veith (1973), foi traduzido na interpretação sobre o “Right Way”, o “caminho certo” associado à idéia de eternidade para Veith (1973:11) com

concordâncias às ideias obtidas nas traduções dos clássicos chineses das missões protestantes de Forke, como explana na introdução Veith, “o *dào* como possuidor de um papel dual e supremo regulador do universo” (Veith1973a:13). No taísmo antigo não há a noção de caminho certo ou errado. Existe apenas o caminho espontâneo, não-dualista, com a noção totalizante do *dào* no mesmo nível das coisas, segundo Cheng (2008). Além disso, a versão de Veith possui concordância com as traduções de Hume, que a auxiliou na tradução inglesa de Veith, do *Nei Jing*. Ela inclui conceitos de uma teleologia cristã e filosofia naturalista de cunho aristotélico leva em conta a natureza e seus princípios e leis universais. Isto é, Veithe conduz a tradução cristianizada do texto chinês, assim, afirma-se seguindo apropriação em Montgomery (2007) sobre a difusão cultural-religiosa do espalhamento de ideias religiosas com a dominação do cristianismo A atitude a se seguir de cunho moral envolve a divindade. Ainda apropriando-se no conceitual de Montgomery (2007) afirma-se que a tradutora Veith entende o contexto original num conteúdo discursivo do fenômeno natural subjacente ao supranatural, transcendente e divino, como se pode ler na expressão textual da introdução na versão da autora: “o *Tao* produz poderes sobrenaturais proveniente do mistério” (Veith 1973a: 42). A autora traduz num olhar distante, ocidentalizante, hegemônico e hibridizante vê de modo “borrado”acolhe o material de origem e indorpara elemntos culturais europeus de forma homogênea sobre o taoismo na medicina da China Antiga.,segundo apropriação em Holton (2000). Ainda polariza com conteúdos ocidentais da biomedicina. Ainda no próximo cotejo apresenta-se o texto original das Questões Simples no capítulo 5 e a tradução de Veith.

O dǎo nas Questões Simples, capítulo 5 Wáng Bing 2007: 19		Ung e Chamfrault (1973: 30)
<p>神生變萬陰黃 明殺化物陽帝 之之之之者曰 府本父綱天 也始母紀地 也之 道 也 (7)(6)(5)(4)(3)(2)1</p>	<p>(1) O Imperador Amarelo disse:</p> <p>(2) Luz-sombra (<i>yinyáng</i>) é a via (<i>dào</i>) do céu-terra.</p> <p>(3) Corda fundamental da malha das Dez mil coisas.</p>	<p>Yáng e Yin correspondent au DÀO, au Príncipe du ciel e de terre. Il sont La genèse de toute la matière et de ses transmutations . C'est le commencement e la fin. La vie et la mort. Là reside aussi la Providence. Si vous voulez pouvoir guérir lês maladies, Il faut savoir trouver la cause profonde.</p> <p>O Yáng e o Yin correspondem ao DÀO, o Princípio do céu e da terra. Eles são a gênese de toda a matéria e de suas transmutações. É o começo e o fim. A vida e a morte. Aqui reside também a Providência. Se você quer poder curar as doenças, deve-se saber encontrar a causa profunda.</p>
<p>(1) <i>huáng dì yuē</i> (2) <i>yīnyáng zhě</i> <i>tiāndì zhī tàoyě</i> (3) <i>wànwù zhī</i> <i>gāng jì yě</i> (4) <i>biànhuàzhīfù</i> <i>mǔ</i> (5) <i>shēng shā zhī</i> <i>běn shǐ</i> (6) <i>shén míng zhī</i> <i>fǔ yě</i> (7) <i>zhìbìng bì qiú</i> <i>yú běn</i></p>	<p>(4) Pai e mãe das mudanças e transformações.</p> <p>(5) Raiz do começo da vida e morte.</p> <p>(6) Moradia da claridade da inteligência eficiente.</p> <p>(7) Para se curar a desregularidade deve-se buscar a raiz.</p>	

Quando a tradução possível, de acordo, com o contexto da época do Nèijìng (762 d. C.) com seu significado variável: sopros são de duplas face *yiáng*. Também, o princípio, termo equivalente incluído na versão ocidental é um conceito da Grécia Antiga e latinizado (do latim: *principia* e do grego: *arché*) é o que começa a causa do fenômeno. Na teologia é Deus como afirma Montgomery (2007). Ambos diferem à noção de sheng (生) “de dar nascimento”, ao modo de vida espontâneo do pensamento taoísta antigo da época do Clássico Interno.

Com apoio conceitual em Lackner (1991) pode-se afirmar que os tradutores ao considerarem o texto de medicina chinesa, como sagrado. Observa-se o fenômeno híbrido com elementos neo-figuristas, distinta das noções chinesas do taoísmo antigo do Clássico de origem (762 d.C.), nem sacro, nem profano.

Na tradução francesa interpreta-se o *dào* 道 como a causalidade, de fenômeno natural e dualista, seguindo uma noção “energética” ou da física mecanicista newtoniana e corporal decorrente do fenômeno de difusão cultural, segundo Montgomery (2007) e de aculturação como em Bastide (1998). Além da noção de biomedicina e da cronobiologia ocidental, na versão francesa percebe-se claramente a ocorrência de polarização (Holton 2000). Os tradutores entendem que nas relações do homem com o *dào*, há um princípio determinante que são feitas, simplesmente, pelas energias físicas do homem, energias cósmicas e telúricas. O Chinês antigo não comporta as noções de caos, nem de cosmos. (Jullien 2010). Por isso, contexto do pensamento chinês antigo não há caos, nem cosmos (Jullien 2010). O cosmo está vinculado às ideias da antiguidade da Grécia e da visão europeia atual. Ainda, segundo o conceitual do processo da intextualidade o hipotexto, o texto de recepção descontextualiza o hipertexto ou original, segundo (Genette 1982). Na versão francesa de Ung e Chamfrault, segundo Ung (1973:18) confirmam a crítica realizada acima.

Este não é um livro de metafísica, é uma obra que é o fruto da observação e experimentações que são tomadas de diversas correntes da época para fundar sua própria doutrina sobre a noção da Energia (Ung e Chamfrault 1973: 18)

Também, Ung e Chamfrault (1973: 18) introduzem um termo equivalente idiomático ao *dào* correspondente invariante (Rodrigues 2000, Jullien 2008) a uma causa primeira e transcendental, que os autores da versão francesa denominam de “Providência” com o conceito de suprema sabedoria, certamente atribuída a Deus fenômeno que se atribui a difusão cultural e religiosa numa apropriação em Montgomery (2007). Como, também decorrente da hibridação (Holton 2000) e o fenômeno de um novo figurismo, segundo Lackner (1991), já explicitados anteriormente, Um conceito desconhecido na época do taoísmo, entre o período dos Reinos Combatentes (403 a .C.-256 a .C.) e dinastia Hán (206 a. C.-220 d. C.), que foi assimilado na publicação do *Nèijìng* nas traduções de Ung e Chamfrault (1973).

IV.2 Cotejos *Yinyángqì* das Versões Europeias do *Nèijīng* com os comentários

Inicialmente serão repetidos os cotejos com os excertos da obra original, a tradução de base e as versões europeias, para em seguida se realizar a análise crítica comparativa.

Cotejos do <i>yinyángqì</i> nas Questões Simples, capítulo 3 Wáng Bing 2007: 13		Veith (1973a: 105; 1973b: 16)
生氣通天論	Tratado dos Sopros e da Vida em Comunicação com o Céu.	Treatise on the Communication of the Force of Life with Heaven Tratado sobre a Relação da Força da Vida com o Céu.
<i>shēng qì tōng tiān lùn</i>		

Após a amostragem dos excertos do texto matriz, com a tradução de base que preserva a legitimidade cultural e textual, as versões europeias serão feitas as análise críticas e comentários da expressão temática do *yinyángqì* 陰陽氣, total e/ou parcial do taoísmo do assimilada no Clássico Interno de Wáng Bing (762 d..C.). Começa-se com a crítica às versões ocidentais de Veith (1973a;1973b), seguida de Ung e Chamfrault (1973).

A obra tradutória de Veith não obedece ao estilo versivo do Clássico Interno de origem. A tradutora inclui conceitos de eletricidade da física mecanicista newtoniana, o pólo positivo e o negativo numa rede elétrica do corpo. São conceitos de distorção, por isso modificadores, das noções do taoísmo antigo no original do Clássico Interno. São traduções inadequadas e descontextualizadas. Enquanto que, texto original (672 d.C.), o *yinyáng* do *qì*, não se considera como “força” do universo, ou “como uma física corporal”.

Estes são conceitos mecanicistas ocidentais fruto da ocorrência da difusão cultural e da aculturação segundo Bastide (1998) com a ocorrência da hibridação, supervalorização e prevalência da cultura hegemônica da biomedicina, a europeia. Assim, o hipertexto se encontra descontextualizado no hipotexto, de acolhida na recepção Ocidental nos fraseados costumeiros da cultura de chegada (Genette 1982).

Mas, os sinogramas contextualizados são traduzidos, como sopro(s) para o *qi*, ou sopros-vento com duas fases de animação o *yinyáng*. Em Veith (1973: 15), confirmada na sua tradução do “Canônico de Medicina”, um termo pela autora usado na Introdução de sua versão é de origem jesuíta que considera um cânone ou sagrado o textos chineses clássicos, assim como o Clássico Interno. Processo cultural atribuído à difusão cultural e religiosa, segundo Montgomery (2007) e fenômeno híbrido do leste para o oeste com a ocorrência do processo de um novo figurismo nas traduções atuais (Lackner 1991).

Questões Simples, capítulo 3 Wáng Bing 2007: 13		Ung e Chamfrault (1973: 23)
生氣通天論	Tratado dos Sopros e da Vida em Comunicação com o Céu.	L’Energie e Le Cosmos
<i>shēng qì tōng tiān lùn</i>		A Energia e o Cosmos

Na visão médica de Chamfrault marca-se a tradução ocidental francesa de Ung e Chamfrault (1973) para traduzir o *qi* como na intitulação do capítulo 3: “A *Energia e o Cosmos*”, conforme cotejo acima (Ung e Chamfrault 1973: 23). Na China Antiga não há caos, nem o cosmos são processos espontâneos de funcionalidade do dào na concretização do *qi* do sutil em denso. (Jullien 2012). Como ocorre, também, noutra trecho, a evidência da modificação do sentido na tradução distorcida do *qi*. A tradução do *qi* como sopros, vento, vapores estão em conformidade linguística chinesa, concordante com Rochat (2009), Cheng

(2008), (Jullien 2010). A tradução de Ung e Chamfrault (1973) do *yinyáng* é feita de maneira híbrida (Hoton 200). Além disso, fora de contexto segundo Genette (1998) em relação ao hipertexto taoísta na recompilação de Wáng Bing (762 dC). Eles verteram como “energias” e “princípios” ou energia *yáng* e *yin* ou somente a supervalorização do termo chinês não traduzido em inicial maiúscula o Yin, ou Yáng. Mas, numa visão biomédica. Ung e Chamfrault, de acordo com o cotejo em amostra. Produto da globalização, hegemonia, hibridação cultural de acolhida do texto original, na apropriação em Holton (1998, 2000).

Questões Simples, capítulo 5 Wáng Bing 2007: 20	Veith (1973a: 115; 1973b: 25)	
:陽陽陽陰積故 :化殺生靜陰積 :氣陰陰陽為陽 藏長燥地為天 (7)(6)(5)(4)(3)(2) (1)	(1)Assim, o yáng acumulado fez o céu (2)o yin acumulado fez a terra (3)O yin é calmo e o yáng é movimentação	Heaven was created by an accumulation of Yang , the element of light ; Earth was created by an accumulation of Yin , the element of darkness . Yang stands for peace and serenity and Yin stands for recklessness and turmoil. Yang stands for conservation. Yang causes evaporation and Yin gives to things.
(1)gù jī yáng wéi tiān (2)jī yīn wéi dì (3)yīn jìng yáng zào (4)yáng shēng yīn cháng (5)yang shā yīn cáng (6)yáng huà qì (7)yīn chéng xíng	(4)O yáng dá nascimento ao yin e o faz crescer (5)O yáng leva a morte e o yin guarda (6)O yáng transforma os sopros (7)O yin completa o corpo.	O Céu foi criado por uma acumulação do Yang o elemento da luz ; a Terra foi criada por uma acumulação de Yin , o elemento das trevas . O Yang representa paz e serenidade; o Yin temeridade e desordem. O Yang representa destruição; o Yin a conservação. O Yang provoca a evaporação; o Yin dá forma as coisas.

Na sua versão inglesa, na tradução ao português, têm-se: “há muitos exemplos da interrelação *yin* e *yáng*, da preservação da dualidade numa única coisa”, “mais concreto exemplo é o homem”. Além disso, Veith (1973) entende de maneira descontextualizada o *yinyáng* à época do taoísmo antigo ao admitir termos equivalentes idiomáticos como “leis da natureza” com o conceito de dualidade seguindo as traduções de Forke e do missionário médico na China

chamado Hübötter. Foi nesta perspectiva que Veith (1973) traduz inadequadamente, assim admite a equivalência aos sinogramas *yinyáng* como “princípios do universo” de uma filosofia naturalista, da “luz” correspondente invariável do *yáng* e das “trevas” ao *yin*, nota-se claramente no contexto com o uso do vocábulo trevas associado ao termo da criação, conceito cristianizado produto da difusão cultural-religiosa, segundo apropriação em Montgomery (2007), com elementos neo-figuristas de hibridação (Lackner 1991). Como exemplo, se leu nos cotejos em Veith (1973:25): o turvo “elemento das trevas”, conforme consta em cotejo.

Dessa maneira o *yinyáng* (陰陽) como qualidades complementares do mesmo *qì* 氣, o sopro ou sopros, vento-sopros formam a expressão taoísta antiga *yinyángqì* 陰陽氣, numa tradução provisória “os sopros da luminosidade e obscuridade”, “da luz sombra”, “os sopros”, “vento” do *yinyáng* 陰陽. São pares complementares e inseparáveis do *qì*. Mas, não no sentido dualista, porém, ternário, o *qì* que liga o *yinyáng*, como intrínsecos aos sopros ou vapores invisíveis, segundo Cheng (2008:39) e a vida (sheng qi 生氣) (Jullien 2010).

Questões Simples, capítulo 11 Wáng Bing 2007: 39	Ung e Chamfrault (1973: 55)
<p>其此小夫 氣五腸胃 象者三大 天天焦腸 氣勝 之肱 所 生也 (4) (3)(2)(1)</p>	<p>(1)O estômago, o intestino grosso (2)O intestino delgado, o triplo queimador e a bexiga. (3)Estes cinco (depositários) são os que nascem dos sopros do céu (4)Os seus sopros são as configurações do céu.</p> <p>.L'estomac, le Gros intestin, le intestin grêle, le triple réchauffeur, la vessie sont engendrés par l'énergie du ciel, ce sont des entrailles que transforment et transportent l'énergie aux organes.</p> <p>O estômago, o intestino grosso, o intestino delgado, o triplo reauecedor, a bexiga são engendrados pela energia do céu, estas são as entranhas que transformam e transportam a energia aos órgãos.</p>
<p>(1)fū wèi dà cháng (2)xiǎocháng sānjiāo pǎng guāng (3)cǐ wǔ zhě tiān qì zhī suǒ shēng yě (4)qí qì xiàng tiān</p>	

Neste cotejo Ung e Chamfrault traduzem o qì do taoismo do Clássico Interno com o equivalente tradutório por energia, termo desconceito da física mecânica da cultura europeia, envolve com a apropriação em Bastide (2003) a aculturação que adota e predomina o conceito dacultura dominante sobre a dominada. Também os autores associam a ideia de energia ao órgão. Trats-se de conceito de origem Greco-latina de órgão e humano como máquina, instrumento. De acordo com as teorizações da intertextualidade o hipertexto descontextualiza-se no hipotexto (Genette 1982).

Questões Simples, capítulo 11 Wáng Bing 2007: 39	Veith (1973a: 146; 1973b: 58)
<p>變見於氣口 是是以五臟六腑之氣 是是以五臟六腑之氣 氣藏於胃以太陰之氣 五味入於口以養五臟氣 (6)(5)(4)(3)(2)(1)</p>	<p>(1)Os cinco sabores entram pela boca (2)São entesourados no estômago para manter os sopros das cinco vísceras (do <i>yin</i>) (3)A boca dos sopros fica no grande <i>yin</i></p>
<p>(1)wǔ wèi rù kǒu (2)cáng yú wèi yǐ yǎng wǔ zàng qì (3)qìkǒu yì tài yīn yě (4)shì yǐ wǔzàng liù fǔ zhī qì wèi (5)jiē chū yú wèi (6)biàn jiàn yú qìkǒu</p>	<p>(4) Assim, os cinco ventos-sopros e sabores das cinco vísceras do <i>yin</i>, as seis vísceras do <i>yáng</i> (5) todos advêm do estômago. (6) As mudanças são perceptíveis na boca dos sopros.</p> <p>Thus all force of life and all the flavors go towards the stomach where they are digested and the became apparent in the “inch” pulse at the wrist: Assim toda a força da vida e todos os sabores vão para o estômago, onde são digeridos e depois se tornam aparentes no pulso polegada, no pulso.</p>

Ainda, encontram-se traduções descontextualizadas ao traduzir o *qi* 氣 com o como força de vida. A força de vida carrega sentido ontológico e teleológico como também da física corporal. Pois o vocábulo força na tradução do termo chinês antigo qì refer-se ao termo grego-latino *ergon*, *energeia*, energia ou força, conceito mecanicista europeu. O “não-dualismo” do taoismo, não concebe o princípio, nem a teleologia, a causa, nem a teologia, a idéia de Deus Criador, como se pode conferir em Cheng (2008: 38-39). Mas, o texto matriz

desenvolve as noções de origem espontânea do *dào* 道 e do *qi* 氣, vento, sopros, sem especulações de causa e efeito, mas de processo, da continuidade entre o invisível-visível sempre inseparáveis pelas transformações (*hua* 化 *mo* 默) silentes do *yin* 陰 no *yang* 陽 do *qi* 氣 e vice-versa, as quais permitem nascer e ocorrer as mudanças (*bian* 變) e a formação das formas corporais. Considera o desabrochar do movimento espontâneo contínuo através de transformações silenciosas. Fruto da fecundidade cultural e da singularidade e linguística na China Antiga. Ainda, no taoísmo antigo não se concebe o cã, nem o cosmos. Além de desconhecer o conceito de energia. (Jullien 2010, 2012).

IV.3 Os Cotejos do *Wǔxíng* das Versões Ocidentais do *Nèijīng* e comentários

Após, analisadas de maneira crítica as noções do *dào*, o *yinyángqi*, que são temáticas do taoísmo antigo. Serão aqui apresentados os cotejos dos excertos do *wǔxíng* no Clássico Interno e nas suas versões europeias. Após, discutir-se-á criticamente o tema do central *wuxíng* (五行) do taoísmo assimilado na recompilação de Wáng Bing (762d.C.) nas versões indo-européias do *Nèijīng* feitas por Veith (1973a;1973b), Ung e Chamfrault (1973).

A tradução feita para *wǔxíng* (五行) conforme o contexto do hipertexto (Genette 1982) foi “cinco fases”, concordante com Jullien (2010), (Rochat 2009). Traduzem-se suas variações chinesas como *wǔyùn* (五運), “cinco movimentos” de animação do *yinyáng* do *qi*, além de *wǔlǐ* (五里) vertido como “cinco organizadores”. A análise crítica começa com as versões de Veith (1973), depois de Ung e Chamfrault (1973). Todos os tradutores das versões europeias do Clássico Interno, como já mencionados, Veith (1973a; 1973b), depois de Ung e Chamfrault (1973) traduzem o sinograma *wǔxíng* 五行 pelo equivalente de tradução “cinco elementos”.

Cotejos do <i>wuxing</i> nas Questões Simples, capítulo 5 Wáng Bing 2007: 21		Veith (1973a: 17; 1973b: 27)
以天有四季 以生有五行 寒暑收藏 燥濕風	(1) O céu tem quatro estações e cinco fases (<i>wǔxíng</i>). (2) Para nascer, crescer, recolher e guardar. (3) Para nascer o frio, o calor, o seco, a umidade e o vento.	Nature has four season and Five elements . In order to grant a long life the four seasons and the five elements store up the power of creation within cold , heat, excessive dryness, moisture, and wind. A natureza tem quatro estações e cinco elementos . A fim de proporcionar uma longa vida, as quatro estações e os cinco elementos acumulam o poder da criação existente no frio, no calor, umidade e vento.
(1) <i>tiān yǒu sì shí wǔ xíng</i> (2) <i>yǐ shēng cháng shōu cáng</i> (3) <i>yǐ shēng hán shǔ zào shī fēng</i>		

Esta tradução foi feita pela primeira vez pelos jesuítas na China do século XVII. Embasado na teoria da difusão cultural-religiosa de Montgomery (2007) que difusão apresenta condições sociais interativas como a crença religiosa, moralidade, organização, a influência de uma cultura religiosa se espalha. A explicitação da inovação que se adota e se implementa noutra sistema social, segundo a definição de difusão como “um processo em que uma inovação é comunicada por certos canais ao longo do tempo entre o membro de um sistema social” (Rogers 2003: 5-6) e a comunicação pode não ser efetiva, com a assimilação com o tempo a cultura dominante tem as ideias impostas desta sobre a outra cultura de origem. (Bastide 1998). Num fenômeno híbrido trata-se de uma tradução atual de neo-figurismo europeu, seguindo Lackner (1991) a tradução por “cinco elementos” que impossibilita o entendimento segundo o contexto do taoismo no texto matriz. O termo de equivalência confirmado em Cheng (2008: 287): o *wǔxíng* 五行 traduzido por cinco elementos “apresenta de início o inconveniente de não explicar o aspecto dinâmico da palavra *xíng* 行 (“andar”, “ir”, “agir”). O termo equivalente tradutivo de cinco elementos tem em comum com os quatro elementos gregos ou raízes (*rhizomata*), entre o *wuxíng*

e os cinco elementos “não há nada em comum com os elementos constitutivos do universo-fogo,céu, terra e ar- discernidos por Empédocles no sév V a. C.” (Cheng 2008: 287). Como evidência dessa ocorrência lê-se no cotejo feito de Veith (1973: 27).

Questões Simples, capítulo 5 Wáng Bing 2007: 21		Ung e Chamfrault (1973: 32)
以以天 生生有 寒長四 暑收時 燥藏五 濕行 風	(1) O céu tem quatro estações e cinco fases (<i>wǔxíng</i>). (2) Para nascer, crescer, recolher e guardar. (3) Para nascer o frio, o calor, o seco, a umidade e o vento.	Le cosmos presente quatre saison et cinque éléments durant lesquels Il nait (em printemps), Il croît (en été), il absorbe (en automne), et conserve (en hiver) et engendre de froid, la chaleur, la sechese, l’humité et Fong. O cosmos apresenta quatro estações e cinco elementos durante os quais nasce (na primavera), cresce (no verão), absorve (no outono) conserva (no inverno) e engendre o frio,o calor, a secura, a umidade e o Vento.
(3)(2)(1)		
(1) <i>tiān yǒu sì shí wǔ xíng</i> (2) <i>yǐ shēng cháng shōu cáng</i> (3) <i>yǐ shēng hán shǔ zào shī fēng</i>		

A tradução equivalente de Ung e Chamfrault (1973) de *wǔxíng* por “cinco elementos” mostra bem a descontextualização temática taoista na sua versão europeia. Como exemplo de evidência descontextual, já mostrado anteriormente tem-se uma variedade de traduções ocidentais que valorizam de modo hegemônico e hibridizante (Holton 2000), os equivalentes do mesmo termo. (Jullien 2008). As cinco fases são processos de continuidade espontânea, funcionais sem se tratar de substâncias. A noção concordante com Cheng (2008: 289), também o *wǔxíng* é traduzido por “cinco agentes”, na época dos Reinos Combatentes no século III, o contexto dos sopros primordiais *yinyángqi* associam-se aos cinco agentes como cinco fases. O número cinco funciona como modificador das fases de transformações e associações de correlação do taoísmo, no corpo humano, entre o homem e os outros seres e o mundo, como também considerados como qualidades cíclicas das

transformações do *yinyáng* dos sopros do desdobramento, de correlação taoísta e de ritual. (Jullien 2008, 2010)

Questões Simples, capítulo 5 Wáng Bing 2007: 23		Veith (1973a: 122; 1973b: 31)
地天地故 有有有天 五八形有 理紀 精 (4)(3)(2)(1)	(1) Assim, o céu tem sutilezas , (2)a terra tem forma (3)O céu tem oito reguladores (4)A terra tem cinco organizadores	In Heaven there are ethereal spirits ; upon earth is form and shape . In Heaven there are eight regulators; upon earth there are five principles . No céu há espíritos etéreos , na forma há forma e configuração. No céu há oito reguladores; na terra há cinco princípios .
(1) <i>gù tiān yǒujīng</i> (2) <i>dì yǒu xíng</i> (3) <i>tiān yǒu bā jì</i> (4) <i>dì yǒu wǔ lǐ</i>		

A tradução por céu tem sutilezas recebe o invariante equivalente de espíritos etéreos traduzidos pela primeira vez no século XVII, pelos jesuítas termo que aqui Veith mantém em evidência o novo figurismo da hibridização (Lackner 1991). O conceito de espíritos etéreos correspondem ao conceito grco-latino dos cinco elementos, já comentados no cotejo anterior.

Segundo Jullien (2010) o taoísmo Hàn possui a visão bem elucidada sobre o *wǔxíng* na tradução dela como “cinco agentes” ou “fases” as “cinco fases”, que foram assimiladas da tradição antiga chinesa pelo Wáng Bing no Clássico Interno (762 d..C.). Assim, a análise crítica feita das versões ocidentais do Nei jing (2007), feitas por Veith (1973), Ung e Chamfrault mostram as descontextualizações na passagem do hipertexto ao hipotexto com o predomínio da cultura dominante a euroéica. (Genette 1982).

Questões Simples, capítulo 5 Wáng Bing 2007: 27		Veith (1973a: 136; 1973b: 47)
五 運 相 襲	Os cinco movimentos progridem e se sucedem com regularidade.	The interaction of the Five elements brings harmony and everything is in order. A interação dos cinco elementos origina harmonia e tudo fica em ordem.
(1) wǔ yùn xiāng xí		

Novamente há a ocorrência da tradução invariante e equivalente do termo chinês antigo wuxing que neste trecho na manutenção da legitimidade traduziu-se por cinco movimentos do original wuyun, termo polissêmico de wuxing no taoísmo antigo. Veith ao traduzir por cinco elementos o caractere chinês wuyun descontextualiza na recontextualização hegemônica logocêntrica. etnocêntrica. O hipertexto do hipotexto defasam-se no tempo e no espaço, os significados dos sinogramas temáticos do taoísmo assimilados no Nei Jing de Wang Bing (762 d.C.) não conversam, não dialogam nem correspondem as traduções da cultura europeia na escrita alfabética diferente dos caracteres chineses antigos da cultura chinesa antiga.

IV.3 Resumo

Os temas centrais do taoísmo que foram escolhidos e extraídos previamente no Clássico Interno (2007) o *dào*, *yinyangqi* e *wǔxíng*.e as versões europeias foram apresentados e analisados criticamente sob forma de cotejos, em conformidade com a contextualidade do taoismo antigo constantes na textualização do *Nèijīng* (2007). Além disso, foram evidenciadas as modificações textuais decorrentes entre as diferenças de culturas nas traduções ocidentais, descontextuais na semântica linguística ocorrida em cada hipotexto das versões europeias comparadas ao hipertexto, o Clássico Interno que preserva a autenticidade e fecundidade cultural e textual. As teorizações que explicam as diferenças culturais entre a China Antiga com o texto original que mantém a legitimidade cultural do Clássico Interno e da cultura da Europa que descontextualiza abrangem a difusão cultural explicitada com apoio em Rogers (2003), Montgomery (2007), aculturação (Bastide 1998), de intertextualidade de Kristeva (1969), Genette (1982), linguística de Jullien (2010, 2012) globalização, hibridação (Holton 2000) e hibridação com o neofigurismo (Lackner 1991) serviram para explicar as modificações transculturais, semântico-linguísticas, das diferenças culturais nas dimensões da filosofia, estética, linguísticas e de medicina ocorridas entre o texto matriz com os textos versivos europeus de Veith, de Ung e Chamfrault.

Considerações Finais

Realizou-se a pesquisa científica sobre o objeto de estudo complexo e intrincado composto pelo texto chinês original de medicina chinesa antiga assimilada do taoismo da China Antiga e pelas traduções europeias em francês, português e em inglês. A obra de origem denominada Huángdì Nèijīng traduzido como “Clássico Interno do Imperador Amarelo” possui legitimidade da dos autênticos celestes, antepassados do Imperador Amarelo, que passaram a tradição-transmissão pela via do taoismo antigo na medicina chinesa. A obra em questão atribuída ao Imperador Amarelo é portadora da inteligibilidade da fecundidade cultural da antiguidade da China. Foi recompilada pelo mestre do taoismo na dinastia Táng por Wáng Bing e publicada em 762 a. C. Constituída de sinogramas arcaicos escritos em colunas verticais e paralelas com caracteres em maior tamanho o texto principal e o menor com os comentários do pincel papel de arroz do recompilador em concordância com a ordem seguida pelo taoismo que possuía pensadores como Zhuāngzǐ, Lǎozǐ. Huáinánzǐ que influenciaram na confecção da forma-conteúdo do livro Clássico Interno de Wáng Bing em vários aspectos no pensamento chinês taoista, estética, Nèijīng modo de vida de tratar e de curar.

Foram escolhidos três temas do taoismo extraídos excertos da obra de origem chinesa, *dǎo*, *yīnyáng*, *wǔxíng*. São caracteres chineses polissêmicos e polivalentes num contexto de totalidade semântico-linguística. A temática selecionada previamente que permitiram comparar por meio de cotejos com as versões europeias, francesa e inglesa. A tradução ao português da obra matricial feita pelo autor da tese procurou manter a preservação da autenticidade cultural-textual. As traduções após amostragem e comentários dos cotejos mostraram modificações profundas entre o significado polissêmico dos sinogramas taoistas do texto original com as versões nos idiomas alfabéticos europeus. Enquanto que o “Clássico Interno” é fruto da cultura antiga chinesa, as versões ocidentais são produtos da cultura europeia diferente da China Antiga. Então, depara-se com uma problemática entre diferentes culturas que apresentam implicações distintas nas dimensões filosóficas, linguísticas, estéticas e da medicina.

A cultura chinesa produziu uma fecundidade cultural (Jullien 2012) *sui generis* seguindo o pensamento chinês do *dào* que leva em conta um modo de viver espontâneo oriundo da via ou caminho da espontaneidade, de coerência fundamentada no *qi* ou sopros vitais, considera o par de complementos com o terceiro implícito, em chinês *yīnyáng*, faces duplas dos sopros e inseparáveis. Os sábios chineses correlacionam as coisas do homem e do mundo segundo as cinco fases, desdobramento quántuplo dos sopros originais. As noções taoístas que compuseram o texto *Nèijīng* estudadas neste trabalho encontram-se distanciadas no tempo e espaço. De um lado uma cultura a da China que desconheceu a Europa até o século XVI, do outro lado, outra cultura, a Europa atual do momento da publicação das versões ocidentais. Por sua vez a cultura da Europa que hoje se faz conhecida foi constituída por um conjunto de outras culturas, principalmente a greco-latina. A cultura europeia herdou a filosofia, estética, linguagem e medicina da Grécia, e de Roma que formulou o latim e produziu a romanização disseminando-se, territorializando-se no Ocidente. Numa visão de corpo e alma dualista e biomédica galenicista, cristianizada da cultura que escreve com letras e alfabeto greco-latinos oriundos do idioma indo-europeu que nada tem em comum com os sinogramas arcaicos.

A base conceitual elaborada segundo a difusão cultural fundamentada em Rogers (2003) elucida o fenômeno entre as diferenças culturais de inovação de ideias e crenças religiosas, o cristianismo, moralidade, conduta, seguindo Montgomery (1996, 2007), na adoção das mesmas, com as suas dimensões, e conseqüente espalhamento. Com a apropriação nesses autores fornecem-se subsídios para se explicar e entender o fenômeno de modificação cultural e textual na translação do texto de origem da China Antiga para o texto de acolhida pelas traduções europeias de Veith (1973) e Ung e Chamfaut (1973). Por uma comunicação que se dissemina, porém de modo não efetivo com dominância da cultura europeia sobre a chinesa antiga. Assim o texto original sofre modificações por outra cultura e no texto de chegada à Europa, na fase de implementação.

A Globalização por meio dos intercâmbios internacionais de maneira mundializada produz conseqüências culturais de hegemonia, polarização e

hibridação segundo Holton (1998, 2000). Seguindo por esse viés pode se compreender e explicitar a modificação cultural-textual. A nação dominante padroniza, toma o seu próprio partido e produz uma “borragem” na incorporação híbrida, assim a cultura com o texto de origem se alteram nos caminhos de práticas novas incorporadas pelo europeu de modo borrado conduzindo-se pelo eurocentrismo, logocentrismo e etnocentrismo. Ainda a hibridação apresenta o fenômeno de um novo figurismo, segundo Lackner (1991), que o misticismo híbrido do leste com o oeste revive um novo figurismo incorporando elementos aristotélicos e religiosos cristãos, na Europa atual. Assim, os textos analisados de chegada mostram-se figuristas, no século XX-XXI.

A aculturação segundo Bastide (1998) fornece base conceitual para os eventos de diferenças culturais. Há um contato, trocas culturais, surgem novas práticas e na assimilação a cultura que foi absorvida desaparece em detrimento da cultura dominante, num etnocentrismo europeu. O texto de origem proveniente de cultura antiga na China modifica-se nas suas dimensões filosóficas estéticas, na medicina e linguística.

A corrente da intertextualidade de Genette (1982) afirma que o hipertexto se descontextualiza na formulação do hipotexto na cultura de chegada e o Clássico Interno sofre modificações contextuais, assim a mobilização de empréstimo produz um hipotexto de acordo com a época da produção da textualidade como ocorre com a de Veith e de Ung e Chamfrault.

As exemplificações da teorização é a fase de concretização do conceitual. Elas ilustram de modo didático as diferenças fundamentais ocorridas entre as culturas da China antiga e Europa. Também, apontam para mostrar que tanto as duas culturas não se encontram, nem dialogam, bem como, entre o texto de partida e de chegada, apresentam diferenças culturais relevantes suficientes para que as versões europeias de Veith e de Ung e Chamfrault sejam portadoras de transformações significativas de acordo com o olhar da Europa contemporânea que descontextualiza a obra original portadora de legitimidade

da ancestralidade do Imperador Amarelo representante da antiguidade cultural-textual chinesa do “Clássico Interno”.

BIBLIOGRAFIA

AIMÉ-MARTIN, Louis M.

1776 *Lettres Édifiantes et Curieuses*. Paris: Société du Panthéon Littéraire.

AKATSUKA, Tadashi

1960 *Chûgoku tesugatu no hassei teki jijitsu*. Yu innbon.

ALEXÉIEV, Basile

1938 *La littérature chinoise. Six conférences au Collège de France et au Musée Guimet*. Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner.

AHMAD, Al Wadi

2007 *La Culture, cette inconnue*. *Synergies*, 4/141-148. Paris: GERFLINT.

ALDELSTEIN, Andreína; CABRÉ, Maria Tereza

2002 The specificity of units with specialized meaning: polissemym as explanatory factor. *Delta*: 18/1-25. São Paulo: PUC-SP.

ALLEMANT, Louis-Augustin

1671 *Les secrets de la Médecine de chinois consistant en la parfaite connaissance du pouls*. Grenoble: Philippe Charvys.

ALLETON, Viviane

1973 *Grammaire du chinois*. Paris: Presses Universitaires de France.

2004 Traduction e conception chinoise du texte écrit. *Études chinoises*, 23/39-43. Paris: Maison Armand Collin.

2008 *L'écriture chinoise. Le défi de la modernité*. Paris: Albin Michel.

2010 *Escrita Chinesa*. Porto Alegre: LP&M Pcket Enciclopaedia.

ALLETON, Viviane; LACKNER Michael

1999 *De l'Un au multiple. Traductions du chinois vers les langues européennes*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme.

APPADURAI, Arjun

1990 Disjuncture and difference in the global cultural economy. *Theory, Culture and Society*, 7/295-310. Nottingham: Sage publications.

1996 *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minnesota: University of Minnesota Press.

APOLLONI, Rodrigo Wolff

2004 *Shaolin à Brasileira - Estudo sobre a presença e a transformação de elementos religiosos orientais no Kung-Fu praticado no Brasil*. Dissertação de mestrado. Programa em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica, São Paulo.

ARMOCIDA, Giuseppe; ZANOBIO, Bruno
1997 *Storia della Medicina*. Milano: Masson.

BAN GU
1903 *Han Shu*. Michigan: University of Michigan Library.

BARSTED, Dennis Linhares
2003 *Wu Ji, o vazio primordial: a cosmologia daoísta e a medicina chinesa*.
Tese doutorado. Rio de Janeiro: Universidade Estadual do Rio de
Janeiro Instituto de Medicina Social

BASTIDE, Roger
1998 *Acculturation*. In: *Encyclopedia Universalis*, 1/144-157. Paris: Albin
Michel.

BAYLY, C.
2004 *The bird of the moden world*. Oxford: Blackwell.

BELLWOOD, Peter ; DIAMOND, Jared
2003 *Farmes and their languages: The First expansions*. *Science*, 300/597-
603. Washington: CEO & AAAS.

BERTOLUCCI, Pizzoruso Valeria
1975 *Marco Polo : Il Milione*. Milano: Adelphi

BILLETER, Jean François
2002 *Leçons sur Zhuāng zǐ*. Paris: Allia.
2010 *Essai sur l'art chinois de l'écriture et ses fondements*. Paris: Allia.

BOAS, Franz
1940 *Race, Language and Culture*. New York: The Macmillan Company.

BOURGAUX, Cécile; Gilman Thérèse
1988 *Grammata*. Bruxelles: De Boek.

BUCHON, J.A.C.
1854 *Francis Bacon. Ouvres philosophiques, morales et politiques*. Paris:
Delagrave.

BURCKHARDT, Jacob
2002 *History of Greek Culture*. New York: Dover.

CANDELISE, Lucia
2008 *Construction, acculturation et diffusion de l'« acupuncture traditionaliste
française » au XXe siècle*. *Documents pour le historie de techiniques*.
Nouvelle serie. *Les sources de l'Histoire des Mines: Nouveaux outils,
Nouvelles approches*. 2: 76-78. Paris: Lodel.

CANNING, Joseph
1998 *Histoire de la pensée politique médiévale*. Paris: Cerf.

CATFORD, J.C.

1980 *Teoria linguística da tradução*. São Paulo: Cultrix.

CHAMFRAULT, Marie.

1994 Biographie du Docteur Chamfrault. Paris: *Revue Française d'Acupuncture*, hors numero, 55-59. Paris: AFA.

CHAMFRAULT, Albert; NGHI, Van

1969 *L'Énergetique Humaine en Médecine Chinoise*. Charente: Angoulême.

CHAUÍ, Marilena

2002 *Introdução à história da filosofia*. São Paulo: Companhia das Letras.

CHAVANNES, Édouard.

1898 *Les mémoires historiques de Sīmǎ Qiān*. Shǐjì. Paris: Leroux.

CHENG, Anne

1981 *Entretiens de Confucius*. Paris: Seuil.

1984 La trame et la chaîne : aux origines de la constitution d'un corpus canonique au sein de la tradition confucéenne. *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 5: 13-26. Paris : PUF.

1989 Un yīn, Un yáng tell est la Vie: les origines cosmologiques du parallélisme dans la pensée chinoise. *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 11: 35-43. Paris: PUF.

1994 *Li* ou la leçons des choses. *Phylosophie* 44: 52-71. Paris: Minuit.

1997 *Histoire de la pensée chinoise*. Paris: Seuil.

2008 *A História do pensamento chinês*. São Paulo: Vozes.

CHENG, François

1979 Bi et Xing . *Cahier de Linguistique Asie Orientale*, 3/6: 62-79. Paris: Inalco.

1982 Perspectives comparatistes: représentations cosmologiques et pratiques signifiantes dans la tradition chinoise. Essais de poétique chinoise et comparée. *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 1/1: 19-30. Paris: PUF.

1991 *L'écriture petique chinoise*. Paris: Seuil.

CLARKE, J.J.

2000 *The Tao of the west*. London: Routledge.

COUVREUR, Séraphin

1989 *Dictionnaire Classique de la Langue Chinoise*. Taipei : Kuanchi Press.

CHRISTIDIS, A-F.

2001 *A history of ancient greek*. Cambridge:Cambridge University Press.

CUCHE, Denis

2010 *La notion de culture dans les sciences sociales*.Paris: La Découvert.

DEMORGON, Jacques; LIPIANSKY, E. M.

1999 *Guide de l'interculturel en formation*. Paris: Retz.

DERRIDA, Jacques

1967 L'écriture et la différence. Paris: Seuil.

1968 La différence. Bulletin de la *Société Française de Philosophie*, 3/73-120. Paris. A. Colin.

1970 *De la grammatologie*. Paris: Minuit.

DESCOLA, Philippe

2005 *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.

DESPEUX, Catherine

1996 Le corps, champ spatio-temporel, souche d'identité. Paris: *L'Homme*, 36/137: 87-118.

2003 Le Corps métaphorique dans la tradition chinoise. *Acupuncture & Moxibustion*, 2/3: 117-122. Paris: Meridien.

2004 La gymnastique *daoyin* dans la Chine ancienne. *Etudes chinoises* 23: 22-31. Paris: AFEC.

2010 *Lǎo zǐ. Le guide de l'insondable*. Paris: Entrelacs.

DESPEUX, Catherine; OBRINGER, Frederic.

1990 Conceptualization d'un état pathologique dans la médecine chinoise traditionnelle: exemple de la toux. *Revue d'histoire des sciences*, 43/1: 35-56. Paris: Maison Armand Collin

2000 *Maladie dans la Chine Médiévale, La Toux*. Paris: Harmattan.

DIAMOND, Jared

2002 Evolution, consequences, and future, of plant and animal domestication. In: *Nature*, 418/ 700-707. Nature Publishing Group.

DJAMOURI, Redouane

1999 Écriture et divination sous le Shang. Paris: *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 21:11-35. Paris: PUF.

DU HALDE, Jean-Baptiste

1735 *Description Geographique, historique, chronologique, politique et phisique*. Paris. Lemercier.

DUPONT, Florence

2002 Rome ou l'alterité incluse. *Collège International de Philosophie*, 37/41-54. Paris: PUF.

DURKHEIM, Émile

1955 *Pragmatisme et Sociologie*. Paris: Vrin.

DURLING, Richard

1995 Method in Galen. In: *Dynamis, Acta Hispanica ad Medicinae Scientiarumque Historiam Illustrandam*, 15/41-46. Granada: WEditions.

DUYVENDAK, J.J.-L.

1953 *Le livre de la Voie et de la Vertu*. Paris: Adrien Maisonneuve. Librairie d'Amérique et d'Orient.

ECO, Humberto

2010 *Idade Média*. Portugal: Dom Quixote.

ELMAN, Benjamin A.

2005 *On Their Own Terms Science in China, 1550-1900*. Cambridge: Harvard University Press.

2008 *A Cultural History of Modern Science in China*. Cambridge: Harvard University Press.

EOYANG, Eugene Chen; Yao-Fu, Lin

1993 *The Transparent Eye*. Honolulu: University of Hawaii Press.

1995 *Translating Chinese Literature*. Indianapolis: Indiana University Press.

ESCANDE, Yolaine.

2003 *Résonance Intérieure*. Paris: Klincksieck.

ESCANDE, Yolaine; SCHAEFFER, Jean-Marie

2004a *L'Esthétique, Europe, Chine et ailleurs*. Paris: You Feng.

2004b Relativité culturelle ou universalité anthropologique? Faux débats et vraies questions. In: Yolaine Escande, J-M Schaeffer (org.), *L'Esthétique: Europe, Chine et ailleurs*, 139-151: Paris: You Feng.

FENG, Congde

2003 *Les cinq cycles et les six souffles, la cosmologie de la médecine chinoise selon les Sept Grands Traités du Suwen*. Thèse de doctorat de l'École Pratique des Hautes Études. Sorbonne, Section des Sciences Religieuses.

FEBVRE, Lucien; TONNELAT, Émile

1930 *Civilisation-Le mot et l'idée*. Paris: Renaissance du Livre.

FLAIG, Ergon

1994 Repenser la politique dans la République Romaine. In: Actes de la Recherche en Sciences sociales, 105/13-25. Paris: Persée.

FOUCAULT, Michel

2004 Des espaces autres. *Empa*, 54/12-19. Toulouse: ERES.

FRANK, Robert; Stollberg, Gunnar

2003 Conceptualizing Hybridization. In: *International Sociology*, 18/727-744. New York: SAGE.

FORKE, Alfred

1911 *Lùnhéng*. London: Paragon Book.

GAFFIOT, Félix

1934 *Dictionnaire latin français*. Paris: Hachete.

GENEST, Serge; SAILLANT, Francine

2005 *Anthropologie Médicale*. Québec: Presse de l'Université Laval.

GENETTE, Gerard

1982 *Palimpsestes*. Paris: Seuil.

GENNEVOISE, Felix

1873 *Aperçu Historique sur la Chine*. Rome: Imprimerie Poliglote.

GERNET, Jacques

1961 *L'Âge du fer en Chine*. Paris :L'Homme, 1/1: 68-76.

1991 *Chine et Christianisme. La première confrontation*. Paris: Gallimard.

1994 *L'Intelligence de la Chine. Le social et le mental*. Paris: Gallimard.

2003 *Logique du discours et logique combinatoire*. Paris: L'Homme, 22: 20-46.

2005 *La Raizon de choses*. Paris :Gallimard.

2006 *Le Monde chinois :de l'Âge de monde de bronze au Moyen âge*. Paris: Agora Pocket.

2008 *La Chine ancienne des origines à l'Empire*. Paris: PUF.

GENTELLE, Pierre

2004 *Chine, Peuples et civilisations*. Paris : Découvert.

GIRARDOT, Norman J.

1999 'Finding the Way': James Legge and the Victorian Invention of Taoism. *Religion*, 29:107–121. Disponible : <http://www.idealibrary.com>. Acceso: 06/05/2011.

2001 The Victorian Text of Chinese religion: with special reference to the protestant paradigm of James Legge's Religions of China. In: *Cahier de Extrême-Asie*, 12/23-57. Paris: EFEO Diffusion.

GOUREVITCH, Danielle

1995 *Histoire de la médecine*. Etude d'un vaste champ sémantique. Les noms de la maladie, continuités et nouveautés. Paris: Ellipses.

GOUREVITCH, Danielle; JOUANNA, Jacques

1995 *La conception de la santé dans la Collection hippocratique*. Paris: Ellipses.

GRAHAM, A. C.

1981 *Zhuāng zǐ: The Seven Inner Chapters*. Boston: Allen & Unwin.

1989 *The Idea of Resonance (gǎnyìng) in the Huáinán zǐ*. Hong Kong: University Press.

1992 *Yīn yáng and the Nature of Correlative Thinking*. The Institute of East Asian Philosophies, Occasional Paper and Monograph. Singapore: National University of Singapore.

GRIMAL, Pierre

2000 *El Imperio Romano*. Barcelona: Crítica.

- GRANET, Marcel
2005 *La pensée chinoise*. Paris: Albin Michel.
- GRISON, Pierre
1979 Nánjīng. *Les 81 difficultés de l'acupuncture*. Paris: Masson.
- GU, Ming Dong
2005 *Chinese Theories of Reading and Writing*. Albany: State University of New York.
- GUERRA, Joaquim Angélico de Jesus
1979 *Livros dos Cantares ou Cancioneiro (Shījīng)*. Macau: Jesuítas Portugueses.
1981 *Dicionário Chinês-Português de Análise Semântica Universal*. Macau: Pond's Entenprise Co.
1984 *As obras de Mencius*. Macau: Wan Lam Pavilion.
1984 *Na escola de Confúcio. Quadrivolume de Confúcio*. Macau: Jesuítas Portugueses.
- GUILLOUX, Ronald
2007 L'acupuncture extrême-orientale face à la modernisation de la médecine occidentale (XVIIe-XIXe siècles). *Acupuncture and Moxibustion*, 6: 294-300. Paris: Meridien.
2011 Évolution de la "tradition" dans la réception de l'acupuncture chinoise en France (1860-1980). *Revue d'anthropologie des connaissances*, 5: 13-40. Paris: Socanco.
- HARRIS, Philip; MORAN, Robert; MORAN, Sarah
2004 *Maninging Cultural Differences*. New York: Elsevier.
- HERSKOVITS, Melville J.
1950 *Les Bases de l'anthropologie culturelle*. Paris: François Maspero.
- HERSKOVITS, Melville J.; LINTON, Ralph; REDFIELD Robert.
1936 Memorandum on the study of acculturation. *American Anthropologist*, 38/149-152. New York: Kraus.
- HOBBS, Thomas
1921 *Leviathan*. Paris: Marcel Giard.
- HOLTON, Robert
1998 *Globalization and the Nation-State*. London : Macmillan Press.
2000 Dimensions of Globalization. *Annals of the American Academy of Political and social Science*, 570/140-152. California: SAGE.
- HORSLEY, Richard A.
1997 *Paul and Empire : religion and power in Roman Imperial society*. Harrisburg: Trinity Press International.

HOTTOIS, Gilbert

2002 *De la Renaissance à la Postmodernité*. Bruxelles: De Boeck.

HSIA, Adrian

2003 Richard Wilhelm's reception of Confucianism in comparison with James Legge's and Max Weber's. *Journal of Ecumenical Studies*, 40: 96-110. Philadelphia: Dialogue Institute.

2004 Euro-Sinica. *Taiwan Journal of East Asian Studies*. 6:17-58. Taipei: National Taiwan University Press.

HUÁINÁN Zǐ

2007 Huáinán zǐ nèipiān. Taipei: běn zhi wen huá.

HUARD, Pierre

1969 Franz Hübotter (1881-1967). *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, 1: 247. Paris: Maisonneuve

HUARD, Pierre; WONG Ming

1969 The Yellow Emperor's Classic of Medicine Internal. Paris: Persée. In: *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*. 55: 263-264. Paris: Maisonneuve.

HUSSON, A.

1973 *Huángdì Nèijīng Sùwèn*. Paris: ASMAF.

HSU, Elisabeth.

1992 *Transmission of knowledge, texts and treatment in Chinese Medicine*. Unpubl. Ph.D. thesis in Social anthropology, University of Cambridge.

1994 Change in Chinese Medicine: Bian and Hua. An Anthropologist's Approach. In V. Alleton and A. Volkov (eds): *Notions et Perceptions de Changement en Chine*, 41-58. Paris: Mémoires de l'Institut des Hautes Etudes Chinoises Collège de France,

1998 Yīn yáng and Mao's dialectics in traditional chinese medicine. *Asiatische Studien* 52/2: 419-444. Suisse: Peter Lang Publishing Group.

HU-STERK, Florence

2004 *La Beauté autrement*. Paris: You Feng.

JAEGER, Werner

2001 *Paidéia*. São Paulo: Martins Fontes.

JAPIASSÚ, Hilton; Marcondes, Danilo

2001 *Dicionário Básico de Filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar.

JAVARY, Cirille

2010 *Les Trois Sagesses Chinoises*. Paris: Albin Michel.

JENSEN, Lionel M.

1997 *Manufacturing Confucianism*. Chinese Traditions and Universal civilizations. Durham: Duke University Press.

JOURDAIN, C.

1900 *Cicéron: Les Tusculanes*. Texte en latin et notes de Jourdain. Paris: Hachette.

JULIEN, Stanislas Aignan

1842 *Lǎo zǐ Dàodé Jīng. Le livre de la Vie siècle avant l'ère Chrétienne par Le philosophe Lǎo zǐ, traduit en français et publié avec le texte chinois et un commentaire perpétuel*. Paris: Imprimerie Royale.

JULLIEN, François.

1982 L'oeuvre et l'univers : imitation ou déploiement (limites à une conception mimétique de la création littéraire dans la tradition (chinoise). In: *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 1/3: 37-88. Paris: PUF.

1984 Ni écriture sainte ni oeuvre classique : du statut du texte confucéen comme texte fondateur vis-à-vis de la civilisation chinoise. In: *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 5: 75-127. Paris: PUF.

1985 *La Valeur Alusive*. Paris: Presses Universitaires de France.

1986 *Un sage est sans idée*. Paris: Seuil.

1995 *Traité de l'Efficacité*. Paris: Grasset & Fasquelle.

1997 *Figures de l'immanence. Pour une lecture philosophique du I King*. Paris: Grasset & Fasquelle.

2003 *La Grande Image n'a pas de forme*. Paris: Seuil.

2008 *O diálogo entre as culturas*. Rio de Janeiro: Zahar.

2010 *La Pensée Chinoise: dans le miroir de la philosophie*. Paris: Seuil.

2012 L'Écart et l'entre ou comment penser l'altérité. In: *Le Collège d'études mondiales*, 3/2-9. Paris: Fondation Maison Sciences de l'Homme.

KALINOWSKI, Marc

1991 *Cosmologie et Divination dans la Chine Ancienne. Le Compendium des Cinq Agents (Wǔxíng da yì, VI^e siècle)*. Traduit et annoté par Marc Kalinowski. Paris: EFEO.

KAMENAROVIC, Ivan P.

1999 *La Chine Classique*. Paris: Guide Belles Lettres.

1995 Les saveurs dans le système des correspondances. In: *Asie CREOPS*. 3/109-117 Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne.

2005 *Agir, Non-Agir en Chine et en Occident*. Paris: Cerf.

2008 *Le Conflit. Perceptions Chinoise et Occidentale*. Paris: Cerf.

KEEGAN, David.

1988 *The Huángdì Nèijīng: The Structure of the Compilations. The Significance of the Structure*. Diss., University of California, Berkeley. Ann Arbor: University Microfilms International.

KEH-LI, Fan

1991. *Le mot vide dans la langue chinoise classique*. Paris: You Feng.

2006 *Les modèles de phrases dans la langue chinoise classique*. Paris: You Feng.

- KRISTEVA, Julia
1969 *Le mot, le dialogue et le roman. Séméiotiké.* Paris : Seuil.
- KURIYAMA, Shigehisa
2012 *The Expressiveness of the body an the divergence of greek and chinese medicine.* New York: Zone Books.
- LACKNER, Michael
1991 *Jesuit Figurism.* In: *China and Europe.* Thomas Lee (org.). Shatin: The Chinese University of Hong Kong.
1993 *Les avatars de quelques terms philosophiques occidentaux de la langue chinoise.* *Études Chinoises*, 12/135-160. Paris :Maison Armand Collin.
- LANÇON, Bertrand
2005 *Les Romains.* Bretagne: Le Cavalier Bleu.
- LǎO Zǐ
1980 *DàodéJīng.* Taipei: Hua Cheng.
- LARAIA, Roque de Barros
2001 *Cultura: Um conceito antropológico.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LARRE, Claude
1977 *Dàodé Jīng.* Paris: DDB.
1982 *Les chinois, esprit et comportements.* Paris: Lidis.
- LARRE, Claude; ROCHAT, Elisabeth de la Vallée.
1987 *Huángdì Nèijīng.* Paris : *Revue Française d'Acupuncture.* 49/2: 16.
Paris: RFA.
1993 *Su Wen: Les 11 Premiers Traités.* Paris: Maisonneuve.
- LAZORTHE, Guy
2000 *Sciences, humaines et sociales. L'homme, la société et la médecine.*
Paris: Masson.
- LEGGE, James
1891 *The Texts of Taoism.* The Sacred Books of the East. Oxford: Claredon Press.
- LEVI, Jean
1995 *Quelques exemples de détournements subversifs de la citation dans la littérature classique chinoise.* *Extrême-Orient , Extrême-Occident : Le travail de la Citation en Chine et au Japon ,* 1/17: 41-65. Paris: PUF.
1999 *Pratiques divinatoires, conjectures et critique rationaliste à l'époque des Royaumes Combattants.* *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 21: 67-77. Paris: PUF.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1966 *The Scope of Anthropology. Current Anthropology*, 7/112-123. Chicago: The University of Chicago Press.

LIAN, Sheng; WU Qi

2001 *Yellow Emperor's Canon Internal Medicine*. Beijing: China Science Technology Press.

LIRON, Tal

2003 *Franz Boas and the discovery of culture*. Thesis Department of Anthropology and Sociology. Amherst College. Massachusetts : Amherst College Press

LLOYD, Geoffrey Ernest Richard.

1983 *Science, Folklore and Ideology. Studies in the life sciences in Ancient Greece*. Cambridge: Cambridge University Press.

1996a Cognition and culture: science grecque et science chinoise. In: *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, 6/1185-1200. Paris: PUF.

1996b Putting the Greeks in their places. In: *ExtrêmeOrient-Extrême-Occident*, 18/177-187. Paris: PUF.

1997 Exempli Gratia : to make an example of the greeks. In: *ExtrêmeOrient-Extrême-Occident*, 19/139-151. Paris: PUF.

1999a Divination: traditions and controversies, Chinese and Greek. In: *ExtrêmeOrient-Extrême-Occident*, 21/155-165. Paris: PUF.

1999b *Adversaries and Authorities Investigations Into Ancient Greek and Chinese*. Cambridge: Cambridge University Press.

2005 Philosophy: What did the greeks invent and is it relebant to China? In: *ExtrêmeOrient-Extrême-Occident*, 25/149-159. Paris:PUF.

LLOYD, Geoffrey; SIVIN, Nathan

2003 *The Way and the Word*. London: Yale University Press.

LOPES, Edward

2007 *Fundamentos da Linguística contemporânea*. São Paulo: Cultrix.

LYONS, John

2002 *Language and Linguistics. An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.

MAC FARQUHAR, Roderick; SCHOENHALS, Michael

2006 *Mao's last revolution*. Massachusetts: Harvard University Press.

MAÎTRE, Marie-Julie

2010 *Réception et représentation de la philosophie chinoise en France du seizième au vint-et-unième siècle*. Thèse de doctorat des systems. École Doctorat de Philosophie. Université Jean Moulin, Lyon 3.

MAJOR, John S.

1976 A note on the translations of two technical terms in Chinese Science : wǔxíng and xiū. *Early China*, 2: 1-3. Berkeley: Institute of East Asian Studies Publications Department.

1991 *Substance, process, phase: wuxing in the Huáinán zǐ. Chinese Texts and Philosophical Contexts*, 1: 67-72. Illinois: Open Court.

MARCONDES, Danilo

2005 *Textos Básicos de Filosofia. Dos Pré-Socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

MATHIEU, Rémi

2008 *Lǎo zǐ. Le Dào dé Jīng: Classique La Voie et de son Efficience*. Paris: Entrelacs.

MAUSS, Marcel

2001 *Essai sur le don*. Paris: Presses Universitaires de France.

MILLAR, Fergus

2004 *Rome the Greek world and the east*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

MILLER, Frederic P., VANDOME, Agnes F., MC BREWSTER, John

2010 *Chinese Translation Theory*. Beau Bassin: VDM Publishing House.

MIRIBEL, Jean; VANDERMEERSCH, Leon.

2010 *Sagesse Chinoise une autre culture*. Paris: Le Pommier.

MONTGOMERY, Robert.

1996 *The diffusion of religions. A sociological perspective*. Lanham: University Press of America.

1999 *Introduction to the sociology the missions*. Westport: Praeger.

2002 *The Lopsided Spread of Christianity: Toward an Understanding of the Diffusion of Religions*. Westport: Praeger Publishers.

2007 *The Spread of Religions. A social scientific theory based in the spread of Buddhism, Christianity, and Islam*. Hackensack: Long Dash Publishing.

MORAES, M. R. C.

2007 *A reinvenção da acupuntura: estudo sobre a transplantação da acupuntura para contextos ocidentais e adoção na sociedade brasileira*. Dissertação de mestrado, Programa de Ciências da Religião. Pontifícia Universidade Católica. São Paulo.

MORANT, G. Soulié

1939 *L'Acupuncture Chinoise*. Paris: Maloine.

MOREAU, Philippe

2002 *Le Corps Romains*. Grenoble: Jérôme Millon.

MOURA, Caio

2009 O advento dos conceitos de cultura e civilização: sua importância para a consolidação da autoimagem do sujeito moderno. *Filosofia Unisinos*, 10/157-173. São Leopoldo: Unisinos.

MUNGELLO, David E.

1989 *Curious Land: Jesuit Accommodationism and the Origins of Sinology*. Honolulu: University of Hawaii Press

2009 *The great encounter of China and West, 1500-1800*. Lanham: Rowman Littlefield Publishers.

NADA, Sekulic

2003 Culture of signifiers: Difference between Lévi-Strauss and Derrida's. *Sociologija*, 45/61-88. Belgrad: Sociologic Association of Serbia and Montenegro.

NAKAYAMA, T ; SAKURAZAWA,T; MORANT, George Soulié

1934 *Acupuncture et médecine chinoise vérifiée au Japon*. Paris : Hippocrate.

NEDERVEEN, Pieterse Jan

2004 *Globalization and Cultura: Global Mélange*. Boulder: Rowman & Littlefield

NICOLET, Claude

1990 *Le Inventaire du Monde: Géographie et Politique aux origines de l'Empire Romain*.Paris: Fayard.

NOELIS, Franciscus

1785 *Livres Classiques de l'Empire de la Chine*. Paris: De Bure.

ONU

1982 ISO 1982. Disponível:

http://www.iso.org/iso/iso_catalogue/catalogue_ics/catalogue_detail_ics.htm?csnumber=13682. Acesso 10/12/2010.

PALMER, L.R.

1988 *Latin Language*. Oklahoma: University of Oklahoma Press.

PARAVEY, Charles-Hipollite

1836 Histoire de la Chine. *Annales de Philosophie Crétienne*, 12/133-139. Paris: Bureau des Annales de Philosophie Crétienne.

PAUTHIER, M.G.

1862 *Lettres Adressés a l'Academie des Inscriptions*. Paris: Imprimerie de Lainé et Havard

PERNY, Paul; BONNETY, A.

1878 *Vestiges des Principaux Dogmes Chrétiens*. Du Texts Chinoises par Prémare. Paris: Bureau des Annales de Philosophie Chrétienne.

PORKERT, Manfred

1974 *The theoretical foundations of Chinese medicine. Systems of correspondence.* London, England: MIT Press.

PLUQUET, André- François- Adrian

1784 *Les livres Classiques de l'Empire de la Chine. Recueillis par le père Noël. précédés d'Observations sur l'origine, la nature et les effets de la philosophie morale et politique de cet empire.* Paris: Debure et Barrois.

PRÉMARE, Joseph-Henri Marie de

1707 *Lettre du P. de Prémare du 25 octobre 1707. Documents relatifs aux missions chinoises e remarques en latin sur le livre Dàodé Jīng.* Paris: Fourmont.

PYE, Michael

1969 *The Transplantation of Religions.* Leiden : Brill. *Numen*, 16: 234-239.

1974 *Problems of method in the interpretation of religion.* Nanzan: Nanzan Institute. *Japanese Journal of Religious Studies*, 1: 2-3.

RAGUIN, Yves

1981 *Leçons sur le taoïsme.* Táiběi: Association pour le développement Culturel et Scientifique en Asie.

RAPP, Francis

2003 *Le saint Empire Romain germanique.* Paris. Seuil.

RÉAU, Élisabeth du

2001 *L'Idée d'Europe du au XX^e siècle.* Paris: Complexe.

RÉMUSAT, Abel

1823 *Mémoire sur la vie e les opinions de Lǎozǐ.* Paris: Mélanges Asiaiques.

RICCI INSTITUT.

1990 *Dictionnaire français de la langue chinoise.* Taipei: Kuangchi Press.

RICCI GRAND Dictionnaire

2001 *Grand Dictionnaire Ricci de la langue chinoise.* Táiběi-Paris: Desclée de Brouwer.

RICCI, Matteo; RUGGIERI, Michele

2001 *Dicionário Português-Chinês.* Lisboa: BN.

RICCI, Matteo; TRIGAULT, Nicolas

1978 *Histoire de l'Expedition Chretienne au Royaume de la Chine.* Paris: Desclée De Brouwer.

ROBERT, Jean-Nöel

1993 *De Rome à la Chine.* Paris: Les Belles Lettres.

ROBINET, Isabelle

- 1977 *Les Commentaires du Dàodé Jīng*. Paris: PUF. Mémoire de l'Institut des Hautes Etudes Chinoises.
- 1985 Polysémisme du texte canonique et syncrétisme des interprétations : étude taxinomique des commentaires du Dao de jing au sein de la tradition chinoise . La canonisation du texte: aux origines d'une tradition Paris: PUF. *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 5: 27-47. Paris: PUF.
- 1991 *Histoire du taoïsme des origines au XIVe siècle*. Paris: Le Cerf.
- 1994 Le rôle et le sens des nombres dans la cosmologie et alchimie taoïstes. Paris : PUF, *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 16: 93-120. Paris: PUF.
- 2010 *Comprendre le Dào*. Paris: Albin Michel.

ROCHAT, Elisabeth de la Vallée.

- 1995 *De Vide em Vide: Zhuāng zǐ, la conduite de La vie*. Paris: Variété sinologique.
- 2004 *Os movimentos do coração*. São Paulo: Cultrix.
- 2006a *Study of Qi in Classical Texts*. London: Monkey Press.
- 2006b *Yīnyáng in classical texts*. London: Monkey Press.
- 2007 *La symbolique de nombres dans la Chine Traditionnelle*. London: Monkey Press.
- 2009 *Les 101 notions-clés de la médecine chinoise*. Paris: Guy Trédaniel.
- 2010 *Wǔxíng: The Five Elements in Chinese Classical Texts*. London: Monkey Press.

ROCHER, Guy

- 1992 *Introduction à la Sociologie*. Montreal: Hurtubise.

RODRIGUES, Cristina

- 2000 *Tradução e diferença*. São Paulo: UNESP.

ROGERS, Ewerett

- 2003 *Diffusion of Innovations*. New York. Free Press.

ROUX, Patrick le

- 2004 La Romanisation en question. *Annales, histoire, Sciences sociales*, 59/287-311. Paris: EHESS.

ROWE, W ; SCHELING, V.

- 1991 *Memory and Modernity*. London: Verso.

RUSSEL, Bertrand

- 2001 *História do pensamento ocidental*. São Paulo: Ediouro.

RYJIK, Kiril.

- 1982 *L'Idiot Chinois*. Paris: Payot.

SANTOS, José Luiz dos

- 1983 *O que é cultura*. São Paulo: Brasiliense.

- SCHAEFFER, Jean-Marie
2004 *Objets esthétiques? L'Homme*, 170/24-46. Paris: EHESS.
- SAUQUET, Martin
2007 *La Intelligence de l'outre*. Paris: Charles Léopold Mayer.
- SHANKMAN, Steven; DURRANT, Stephen W.
2002 *Early China/Ancient Greece*. New York: State University of New York Press.
- SEECK, Otto
1876 *Notitia dignitatum : accedunt Notitia urbis Constantinopolitanae et Laterculi provinciarum*. Berolini: Weidmann.
- SMITH, Richard J.
2001 *Jesuit Interpretations of the Yijing (Classic of Changes) and Their Legacy*. Longxi Zhang (org.). *Matteo Ricci and After: Four Centuries of Cultural Interactions between China and the West*, 1: 1-35. Hong Kong: Longxi Zhang.
- SOKOLOV, V.V.
1978 *Raison et cultures. Actes de colloque international franco-soviétique*, abril. Paris: Presses Universitaires de Lille.
- SOLLERS, Philippe
1968 *Theorie d'ensemble*. Paris: Seuil.
- SOUTET, Olivier
2005 *La polyssémie*. Paris: Presses Universitaires de Paris-Sorbonne.
- SPROVIERO, Mário Bruno
1996 *Lão zǐ e a reversão do reino do homem*. Tese de livre docência. Filosofia. Departamento de línguas orientais, área de língua e literatura chinesa, da FFLCH da Universidade de São Paulo. São Paulo.
- MORUS, Thomas
1842 *L'Utopie*. Paris: Paulin.
- THAMOS, Marcio
2009 *A expressão completa do mito de Roma*. *Revista Olho d'Água*. Revista de Estudos Literários, 1/1, 127-134. Rio Preto: Olho d'Água.
- THIERSANT, Philibert Dabry
1863 *La Médecine chez les Chinois*. Paris: Plon.
- TOURNÉ, Ludovic
2007 *La foundation Rockefeller et la naissance de l'universalisme philanthrope américain*. *Critique internationale*, 35:173-197. Paris: Champ Libre.

TRIADOU, Patrick

1995 Histoire du Sùwèn. *Revue Française d'Acupuncture*, 83: 33-45.
Paris:AFA.

T'SOU, K. Benjamin

2001 Language contact and lexical innovation. *Sinica Leidensia*, 52: 35-53.
Leiden: Brill.

UNG, Kang Sam; CHAMFRAULT, Albert

1957 *Les Livres Sacrés de Médecine Chinoise Traité de Médecine Chinoise, Tome I-V*. Coquemard: Angoulême.

1973 *Les Livres Sacrés de Médecine Chinoise Traité de Médecine Chinoise, Tome I-IV*. Coquemard: Angoulême.

2007 *Les Livres Sacrés de Médecine Chinoise Traité de Médecine Chinoise, Tome V-VII*. Coquemard: Angoulême.

UNSCHULD, Paul

2003. *Huángdì Nèijīng Sùwèn: nature, knowledge, imagery in an ancient Chinese medical text, with an appendix, The doctrine of the five periods and six qi in the Huángdì Nèijīng Sùwèn*. London, England: University of California Press.

VANDERMEERSCH, Leon.

1986 Ecriture et littérature en Chine. *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 8: 53-66. Paris: PUF.

1989 Les origines divinatoires de la tradition chinoise du parallélisme littéraire. *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 11: 11-33. Paris : PUF.

1994 *Etudes Sinologiques*. Paris: PUF.

VEITH, Ilza

1973a *The Yellow of Emperor's Classic of Internal medicine*. California: University of California Press.

1973b *Nei Jing: O Livro de Ouro de medicina chinesa*. Rio de Janeiro: Objetiva.

1976 *Nei jing. Canone di medicina interna dell'Imperatore Giallo*. Roma: Mediterranee.

VERBUNT, Gilles Le Seuil

2001 *La société interculturelle: Vivre La diversité humaine*. Paris: Seuil.

VERNANT, Jean-Pierre

1990 *Mito e Pensamento entre os Gregos*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro.

1995 *Passé et Présent*. Roma: Edizione di Storia e Letteratura.

2002 *Entre Mito e política*. São Paulo: Edusp.

2005 *As Origens do Pensamento Grego*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

XU SHEN

2002 *Shuōwén Jiězì*. Taipei: Wan Juan Lou.

WÁNG BING

2007 *Huángdì Nèijīng Suwen Lingshu*. Dinastia Tang. Taipei: Fu Tu Shu Ming Guo.

WIEGER, Léon

1951 *Les Pères du système taoïste*. Paris: Cathasia.

1974 *Chinese Characters*. New York: Dover.

WIEVIORKA, Michel

2001 *La Différence*. Paris: Balland.

2004 The Making of differences. *International sociology*, 19/281-297. London: SAGE.

WILDER, G.D.; INGRAM, J.H

1974 *Analysis of Chinese Characters*. New York: Dover.

WILHELM, Richard

1923 *I Ging, Das Buch der Wandlungen*. Jena: Eugen Diederichs.

1978 *Tao Te King. Das buch vom sinn und Leben*. Köln: Eugen Diederichs Verlag GmbH & Co Kg,.

2006 *Lao-tzu Tao te king: o livro do sentido e da vida*. São Paulo: Pensamento,

WILSON, Peter H.

1999 *The Holy Roman Empire 1495-1806*. London: Macmillan Press.

WONG, Kim Fan

2001 *The Invention of Different English DaodeJing (1868-1905)*. Thesis of Doctor of Philosophy. Department of English Language and Literature. Hong Kong: Hong Kong Baptist of University.

WONG, K.C.

1929 For Milleniums of Chinese Medicine. *The Lancet*, 20/6:156-158. Salt Lake: Elsevier.

WYLIE, A.

1867 *Chinese Literature*. Shànghǎi-London: American Presbyterian Mission Press.

YAMADA, Keiji

1979 The Formation of The *Huángdì Nèijīng*. *Acta Asiatica*, 36/67-89. Tokio: Toho Gakkai.

ZHANG, Yinde

2008 *Littérature comparée et perspectives chinoises*. Paris: Harmatan.

2000 *Nouveau dictionnaire français-chinois*. Shanghai: Shanghai Yiwen chubanshe.

ZHUANG ZI

2006 *Nei pian wai pian za pian*. Fac-simile. Taipei.Taiwan: Fu Tu Shu Ming Guo.

APÊNDICE

Glossário

O Glossário tem a finalidade de facilitar o acesso ao vocabulário dos termos do pensamento chinês, da linguagem técnica da medicina chinesa. As entradas foram feitas em ordem alfabética no idioma português e em *pinyin*.

A

Acupuntura (*zhēn 鍼*): termo latino provém do neologismo do sinólogo jesuíta Hervieu, em 1671. O prefixo do latim, *acus* significa agulha; *punctura*, picada, deriva de *punctio*, *pungere*, espetar. (Cf. *Zhēnjiǔ 鍼灸*).

Agulha de acupuntura (*zhēn 鍼*): utensílio da medicina chinesa para tratamento e/ou cura no ritual médico da antiguidade feito para ser colocado nas cavidades dos sopros na pele do corpo. Consta descrito no Clássico Interno, o *Ling Shu* capítulo 1, intitulado “As Nove Flechas do Metal”. O Imperador Amarelo ordena a substituição dos utensílios de pedra pelo metal, para se enfiar na pele no tratamento, consiste no tipo de material, também a “fase metal” das cinco fases do pensamento chinês antigo.

Ai (艾): *Artemisia sinensis*, espécie vegetal de origem chinesa da sua medicina antiga, também recomendada tradicionalmente para aplicação desta planta pulverizada e misturada com paina para o tratamento através do esquentamento sobre a pele em locais específicos nas cavernas do *dào*, comumente conhecidas por neologismo dos jesuítas do século XVI, como “ponto de acupuntura”.

Alta antiguidade chinesa (*shàng gǔ guó 上古國*): período do calendário chinês luno-solar, em chinês *yīn-yáng lì* (陰陽曆) que antecede as primeiras dinastias chinesas *xià* 夏 e *shāng yīn* (商殷), que servem na contagem dos ciclos do tempo feita pelo cálculo de troncos celestes e ramos terrestres (*gānzhī*) na combinação de dois sinais cíclicos, seguindo os momentos de acúmulos e associações dos sopros *yīn-yáng* no transcorrer circular do tempo no pensamento chinês correlacionados com o *wǔxíng* (五行).na cosmologia e astronomia chinesas seguindo os movimentos da lua, sol e de júpiter. O primeiro calendário circular chinês durante a dinastia **Hàn** foi atribuído ao Imperador Amarelo, em 2637, calculado desde a data do seu nascimento, em 2697. Servia para guia na agricultura, nas festividades tradicionais, ano novo, demais períodos do *jiěqì* (解氣): ciclo horário, diário, quinzenal, sazonal, anual, sexagesimal.

B

Bái huà (白花): escrita chinesa ou chinês mandarim simplificado com pontuações gráficas na disposição horizontal da esquerda para a direita. Foi baseada na linguagem vernacular dos eruditos mandarins do norte da China. Possui cinco tons na fonética. Foi adotada na China desde 1920.. Consta da modernização dos caracteres clássicos antigos (*gǔ wénzì 古文字*).

C

Caractere chinês: expressão vulgarizada na tradução do chinês *hàn zì* (漢字), sinonímia: sinograma ou escrita chinesa, vocábulo erudito substituto do termo mais antigo conhecido pelo termo ideograma, embora seja este ainda corrente

“para designar caractere chinês pelo fato de causar confusões, pois parece indicar que as grafias chinesas evocam diretamente idéias”, segundo Alleton (2010:11). Não se trata de um símbolo, mas de sinais portadores de sentido.

D

Dào (道): Via, via espontânea, caminho (*dàolù* 道路), via do céu (天道), encaminhamento. Na qualidade de verbo significa conduzir, caminhar, avançar; ensinar, instruir (*dào* 導); falar, enunciar. O termo ordem na expressão (*dàolǐ* 道理), regra, método, moral e eficiência (*dàodé* 道德). Arte de se comunicar, procedimento. (Ricci Institut 1990), funcionamento da realidade, da espontaneidade e da animação da vida. (Cf. Billeter 2010; Ryjik 1984).

E

Estética chinesa (*wén qì* 文氣): expressão literária do pensamento chinês de figuras combinatórias, correspondências cosmológicas ordenadas conjuntamente forma ao conteúdo como num corpo: carne, fisionomia, osso, sangue e sopros, escritos com pincel e nanquim. Os caracteres chineses são dispostos em quadrados de nove divisões numa coerência estrutural e sequencial (*jiǔgōnggē* 九宮歌) segundo método (dão) de alusividade, paralelismos oriundos do pensamento yinyáng e procedimento ritual (*lǐ* 禮). Disposição em colunas vertical, de cima para baixo, lidos retro-verso, com um sinograma ou associado a outro caractere segundo o contexto pincelado com sinais graúdos o texto original complementado sempre com comentários escritos com sinais menores que os anteriores para propiciar o movimento ritmado e versivo com rimas no processual espontâneo e animador conferido pelos sopros e o funcionamento de atividade própria pincelados no papel de arroz, num corpo de sopros yinyáng do texto. (Cf. Billeter 2010: 238).

G

Gǔ wén (古文): escrita chinesa antiga, também dos clássicos chineses originária derivada do *jiǎ gú wén* (甲骨文) ou escrita encontrada nos ossos de ovinos, bovinos e da tartaruga na dinastia dos Shāng, depois disso, nos artefatos de bronze na dinastia dos Zhōu.

H

Hàn yǔ pīn yīn (漢語拼音): método de transliteração fonética ou romanização, com uso do alfabeto latino para os caracteres simplificados ou mandarim padrão, O termo em chinês *hàn yǔ* (漢語), quer dizer, língua chinesa, enquanto que, *pīn yīn* (拼音) significa fonética. Possui 5 tons, o primeiro é horizontal, o segundo é ascendente, o terceiro é descendente e ascendente, o quarto é descendente mais um neutro. Foi adotado em 1982, pela Organização das Nações Unidas (ONU), na Organização Internacional de Padronização, em inglês: *International Standardization Organization* ou ISO. (ONU 1982).

Huángdì Nèijīng Sùwèn Líng Shū (黃帝內經素問靈樞): traduzido ao português por Clássico Interno do Imperador Amarelo, Questões Simples e Eixo Eficiente. Livro clássico de medicina chinesa atribuído ao Imperador Amarelo na dinastia Hàn. Consta de conversações, nos oitenta e um capítulos de cada um dos dois volumes, entre o soberano com seu grupo seletivo de

conselheiros eruditos e pensadores médicos da sua corte a respeito do saber-viver na manutenção da vida em união ao *dào*, no saber-fazer com métodos (*dào*) da medicina chinesa para equilibrar, reequilibrar os sopros corporais em relação aos sopros do céu e da terra com auxílio do diagnóstico pelo exame do pulso, tratamento com o fogo lento, agulhas de acupuntura ou melhor, as lanças de metal, plantas, alimentação, massagens, ginásticas para a maestria dos sopros.

I

Ideograma: termo derivado do grego, *ideo* (*ιδεω*) significa idéia, grama (*γράμμα*), caractere. Símbolo gráfico que representa uma palavra ou idéia, e um conceito abstrato. O vocábulo ideograma foi forjado a partir da ilusão nascida no século XVI, que grafias chinesas evocam idéias. Estas, atualmente não são admitidas por linguistas do idioma chinês (Alleton, 2010:11) que preferem o vocábulo sinograma ao se referir aos caracteres chineses.(Cf. Sinograma).

J

Jing (經) Clássico, livro canônico são termos oriundos do neologismo de catequese jesuíta na China do século XVI; regra, trama de um tecido. Toda norma natural fundamental que na sociedade chinesa corresponde aos Clássicos, enquanto que no corpo aos “condutores dos sopros”na manutenção da vida e formação do sangue, conduz transformação e mudanças; num trabalho do artesanato, os fios da trama da seda. Na mulher “as regras” ou a menstruação. (Cf. Ricci Institut 1990:173).O carcatre chinês jing provém da expressão *jīngdiǎn* (經典),conjunto de textos chineses e *jīngdào* (經道) regras de vida taoista seguindo a noção de regulação da vida ou pelo céu, o regulador.

M

Mài (脈): rede ou trama das vias dos sopros corporais vasos sanguíneos, pulso.

Màijīng (脈經): vias dos sopros corporais constituintes estruturais poronde passam os sopros na manutenção da vida e do equilíbrio da mesma.

P

Pǔ tōng huà (普通話): idioma mandarim (pequênês) padrão na República Popular da China falada em cinco tons. Torna-se oficial na China após a reforma cultural de Mao Ze Dong. Também, denominado *hàn yǔ* (漢語). Difere da escrita antiga por ser composto de caracteres simplificados dispostos na horizontal, escritos da esquerda para a direita com pontuações.

Q

Qì (氣): sopro(s), vento-sopro, vento(*fēng* 風),termo ancestral do *qi*, vento espontâneo nascido do *dào*, sem ter sido soprado por nada,nem ninguém, vento-invisível que se concretiza de maneira processual, de acordo com o pensamento de correlação cosmológico chinês. Sopro(s) transformadores e animadores da vida,infinitos,imateriais que animam a matéria. Ar, respiração, atmosfera climática das estações.Possui duas qualidades o *yīnyáng*, de maneira inseparável numa sucessão transformadora invisível torna-se constituído de três, quatro e de cinco fases *wǔxíng*.mantenedoras do funcionamento espontâneo e processual dos fenômenos e da manifestação da vida.

S

Shénlíng (神靈): eficiência invisível, dimensão do invisível, ordem intrínseca das constituições do céu, da terra e das dez mil coisas viventes, ordem reguladora dos sopros, inteligência, perspicácia.

Su (素): Estofado de seda crua. Branco. De cor única. Simples; sem ornamentos, natural, bruto. Fundamental, essencial. No taoísmo: estado do ser anterior a toda determinação, da natureza antes de toda a civilização. Desde a origem. Segundo dicionário Ricci Institut (1990: 863).

Sinograma: termo erudito para a expressão caractere chinês, do chinês, *hàn zì* (漢字), segundo Alleton (2008:12). O prefixo derivado do radical em latim, *sino*, *sinos*, ou China e do grego: (γράμμα), *grama*, grafia.

Sinologia: Vocábulo, substantivo feminino que deriva do latim: substantivo nominativo, vocativo *sinae*; *sina*, *sinós*; do grego antigo, *Σινάι*, *sinai*, prefixo relativo a *China*.; do grego: *logos* (λόγος), estudo. Portanto, estudos chineses, da cultura, civilização, idioma da China.

T

Transformações e mudanças (*bian huá* 變化): expressão de sinais chineses que apresenta valores polissêmicos. As transformações (*huá* 化) são silentes, invisíveis pela animação dos sopros ou ventos do invisível permitem ocorrer processos espontâneos da passagem do invisível-visível e vice versa, numa noção de concomitância de eventos, de maneira indissociável. A mudança (*bian* 變) ocorre pela manifestação das transformações concretizadas num nível imperceptível ou perceptível.

Tiān gān dì zhī (天干地支): Troncos celestes e ramos terrestres. Termos técnicos relativos aos sinais celestes e aos pontos cardinais. Estão associados ao pensamento do *yinyángwǔxíng* ou cinco fases com as correlações no céu, homem e terra. Servem para a formulação do calendário circular chinês, medicina chinesa antigos.

W

Wényánwén (文言文): Escrita feita com sinograma ou caractere chinês clássico, também, literário, originário do chinês antigo. Dispostos no papel de arroz, em colunas verticais, em paralelo, escritos de cima para baixo, lidos retro-verso, da direita para a esquerda.

Wǔxíng (五行): cinco fases, cinco agentes, cinco organizadores, cinco movimentos do *qì*. O cinco, *wǔ*, quinta fase de movimentação dos sopros número da fase terra, da expressão do *qì* na vida terrestre e *xíng*, ir, andar, caminhar, fazer funcionar, agir, no ciclo de sucessão do processo espontâneo, cinco sopros interligados no ciclo de mútua geração ou relação gerativa (*xiāngshēng* 相生). Na sequência há o surgimento do movimento *yáng* mínimo do *qì*, a “madeira” (*mù* 木) é o surgimento (*shēng* 生) de tudo, pelo movimento espontâneo dos sopros do *shao yang*, que gera (*shēng* 生) no seu interior e assim manifesta o segundo *yang*, o “fogo” (*huo* 火), ou *tai yang*, a plenitude do *yang qì*. Portador da noção da expansão do *qì*, que gera no seu interior e assim manifestam o primeiro *yin*, o *shao yin*, o metal (*jin* 金), que gera o segundo *yin*, que atinge o seu apogeu, *tai yin*, a água (*shui*). Da união dos “quatro sopros” surge o “quinto sopro”, a terra (*dì*). Possui o ciclo de correlações de dominância mútua (*xiāng kè* 相克 ou *xiāngshèng* 相勝). A fase

de conquista é o agente dominante, o conquistado corresponde ao dominado. A madeira, por sua vez, domina a terra, a terra destrói a água, a água conquista o fogo, o fogo domina o metal e o metal domina a madeira. Durante os Reinos Combatentes, a dinastia Hàn, a correlação segundo o pensamento do *yinyángwǔxíng* entende o mundo e o homem pelas cinco fases de correspondências e ressonâncias. Assim estabelecem correlações entre todas as coisas com os humanos, no próprio homem com as estruturas corporais, correspondências com eventos no mundo, como estações, clima, ciclos diários, planetas, cores, sabores, vísceras, partes do corpo humano.

Y

Yīnyáng (陰陽): a dupla qualidade do *qì*, espontâneo do sopro vital. O *yīn* tem polissemia de sombra, escuro, obscuro, escondido, profundo, guardado, frio, genitália. O *yáng* é a luminosidade, luz, calor, calor e umidade, superficial, quente, luz.

Z

Zhēn jiǔ (鍼灸): do chinês antigo *zhēn* (鍼), comumente conhecido e traduzido como acupuntura traduz-se como “flecha ou lança de metal” e *jiǔ* 灸 traduz-se por “fogo lento”. Os primeiros instrumentos para puntura na medicina chinesa foram as pontas de flecha. O termo *moxa* foi introduzido e vulgarizado na França e Holanda no século XVIII, como *moxabustion*, uma corruptela e aglutinação do vocábulo francês, *moxa* e *combustion*, de origem japonesa *mogusa*. Tradicionalmente, o fogo (*huǒ* 火) e o metal (*jīn* 金), são respectivamente dominante e dominado, concomitantes no ciclo de correlação do *yīnyáng*, das cinco fases (*wǔ xíng* 五行).

Zhì (治): arte de saber viver, saber-fazer como a arte de governar, administrar, ordenar, organizar, unificar, controlar, regular, regrar, tratar, curar.

Quadro Sinóptico

Quadro sinóptico: Cronologia pré-dinástica e dinástica histórica da China

Períodos	Pré-Dinastias e Dinastias	Referências Intelectuais
Cinco Soberanos	Neolítico anterior: 10.000-6.000 a.C.	Fúxī
Cinco Soberanos	Neolítico médio: 6.000-3.000 a.C.	Shénnóng
Cinco Soberanos	Neolítico posterior: 3.000-1850 a.C.	Huángdì
Cinco Soberanos	Neolítico posterior: 2357-2258 a.C.	Yáo ou Shǎohào
Cinco Soberanos	Neolítico posterior: 2357-2258 a.C.	Shùn ou Zhuānxū
Dinastia: <i>sāndài</i>	Xià : 2207-1766 a.C.	Dà Yǔ
Dinastia: <i>sāndài</i>	Shāng ou Yīn, século XVIII-XI a.C.	Inscrição ritual nos ossos
Dinastia: <i>sāndài</i>	Zhōu: ocidental, século XI- 256 a.C.	Inscrição no bronze
Dinastia	Zhōu: oriental, 770-256 a.C.	
Época adinástica	Primaveras e Outonos: 772-481a.C.	Kǒngzǐ, Mòzǐ
Época adinástica	Reinos Combatentes: 403-256 a. C.	Zhuāngzǐ, Lǎozǐ, Mèngzǐ
Dinastia	Qín : 221-207 a.C.	Primeiro Imperador: Qínshǐ Huángdì, Legistas
Dinastia	Hàn ocidental, Anterior: 206 a.C-9 d.C.	Sīmǎ Qiān, Huáinánzǐ, DǒngZhòngshū, Yángxióng
Dinastia	Xīn de Wáng Mǎng: 9-23 d.C.	Liú Xiáng, Liúxīn
Dinastia	Hàn oriental, posterior: 25-220 d.C.	Wáng Fǔ, Huángfǔ Mì, escrita na seda com pincel
Dinastia Três Reinos	Wèi: 220-265; Shǔ: 221-263; Wú : 222-280; 6 Reinos: 222-589 d.C.	Taoísmo de Wángbì comentador do Dáode jing, funda escola <i>xuānxué</i>
Dinastia Jin	Jin ocidental: 265-316 d. C.	Guō Xiàng
Dinastias do Norte e do Sul	Do norte: Tuòbá Wèi: Wèi: 402	Entrada do Budismo no Norte da China
Dinastias Jin	No Norte: Běi Qí (Qí Norte) e Zhōu do Norte: 307-589 No Sul: Jin oriental, Liú Sòng , Nán Qí (Qí do Sul) Liáng: 502-557	Norte: budismo Kumârajīva, budismo Mādhyamika No Sul: budismo Quan yuan qi: monges Huiyang, Dàoshēng
Dinastia	Suí 581-618 d.C.	Monge budista Xuán Zàng (yogacâra)
Dinastia	Táng: 618-907 d.C.	Wáng Bǐng recompila o Nèijīng. Dàizōng, Lǐbái, Dù Fǔ, Wáng Wéi
Cinco Dinastias	Desunião: 907-960 d.C.	
Dinastia	Sòng : 960-1279 d.C.	Neoconfucionismo, Zhāng Zǎi
Dinastia	Yuán: 1264-1368 d.C.	Império Mongol da China
Dinastia	Míng: 1368-1644	Missões jesuítas na China
Dinastia	Qīng: 1644-1912	Mandchu. Wang Fu zhi, missão protestante na China.
República	República da China: 1912	Transfere-se a Taiwan em 1949.
República	República Popular da China: 1949	<i>Máo Zédōng</i> , Maoísmo-Leninista

(Cf. Cheng 2008: 21-22; Ricci Institut 1990: 4-22; Rochat (2003: 7-53)

LISTA DE FIGURAS E TABELAS

Tabela 1	Rol dos Sete livros da secção Clássicos de Medicina	40
Tabela 2	Nèijīng Sùwèn n ^o de rolos x capítulos	46
Tabela 3	Nèijīng Língshū n ^o de rolos x capítulos	47
Figura 1	Quadrado dos nove palácios das luzes	49
Figura 2	Amostra do frontispício do Clássico Interno, no pincel de Wáng Bing, na dinastia Táng	54
Figura 3	Amostra da “estética chinesa” de uma página do Clássico Interno dos Táng no pincel de Wáng Bing	55
Figura 4	Amostra do capítulo 1, do rolo 1, do Lǎozǐ Dàodé Jīng, no pincel de Wáng Bì Zhù	56
Figura 5	Amostra do capítulo 1, do rolo 1, do Lǎozǐ Dàodé Jīng no pincel de Zhàomèngfǔ.	57
Tabela 4	Os rolos, capítulos e temática nas Questões Simples do Clássico Interno	67
Tabela 5	Temática nos rolos do Língshū	68
Tabela 6	Correlação chinesa de engendramento e de controle entre as cinco fases	91
Tabela 7	Correspondências das cinco fases no céu, na terra e no homem	93