

O *qi* do taoismo antigo *Nèijīng* e as dificuldades na transmissão no ocidente

The *qi* of the *Nèijīng* ancient Taoism and the transmission difficulties in the West

Orley Dulcetty Junior*

Resumo

O pensamento chinês da sabedoria taoista, que se desenvolveu ao longo dos tempos e atingiu maturação no período clássico da China durante os Reinos Combatentes (403-256 a.C.) e *Hàn* (206 a.C. - 229 d.C.), influenciou o pensamento médico na elaboração do livro taoista da medicina antiga chinesa o "Clássico Interno do Imperador Amarelo" (*Huángdì Nèijīng* ou simplesmente *Nèijīng*). A noção do *qi* é tema central no taoismo antigo e na medicina tradicional. Discute-se aqui a evolução do *qi* nesse contexto, seu valor polissêmico e as dificuldades na transmissão escrita nas traduções ocidentais do *Nèijīng* compilado por Wáng Bing (720 d.C.). Essa obra serviu e serve para se reger os ensinamentos médicos taoistas na China e nos países de idiomas indo-europeus. Os modelos teóricos de hibridação e neofigurismo de Lackner, fecundidade cultural de Jullien, intertextualidade de Genette procuram explicar as diferenças culturais, linguístico-filológicas com as dificuldades na transmissão do texto original para as traduções ocidentais do "Clássico Interno", que preserva a ancestralidade da sabedoria do Imperador Amarelo.

Palavras chave: *Qì*; Taoismo Antigo; *Nèijīng*; Tradução; Dificuldades na transmissão.

Abstract

The wisdom of Chinese Taoist thought, which was developed over time and reached maturity in the classical period in China during the Warring States (403-256 BC.) and *Hàn* (206 BC - 229 AD), influenced medical thinking in drafting the Taoist book of the ancient Chinese medicine "Yellow Emperor's Inner Classic" (*Huángdì Nèijīng* or simply *Nèijīng*). The concept of *qi* is a central theme in Taoism and traditional medicine. It is discussed here the evolution of *qi* in that context, its polysemic value and the difficulties in writing transmission in Western translations of the *Nèijīng* compiled by Wáng Bing (720 AD). This work has served and serves to regulate the Chinese medical teachings in China and Indo-European language countries. The theoretical models of hybridization and neofigurism of Lackner, Julien's cultural fecundity, Genette's intertextuality seek to explain cultural, linguistic-philological differences with the difficulties in the transmission of the original text to the Western translations of the "Inner Classic", which preserves the ancestry of the Yellow Emperor wisdom.

Keywords: *Qì*; Ancient Taoism; *Nèijīng*; Traduction; Transmission difficulties.

* Doutor em Ciências da Religião pela PUC-SP. Membro do CERAL da PUC-SP. Membro de l'AFEC - Association Française d'Études Chinoises, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Centre d'Études sur la Chine, Paris. Membro do SBEC.

Introdução

Inicialmente, será analisada a concepção do pensamento chinês como forma tradicional de expressão da fecundidade da inteligibilidade e vivência chinesa. Após, nesse contexto discutir-se-á a noção do qì do pensamento da China Antiga, a sua evolução, polissemia, a presença do qì no "Clássico Interno do Imperador Amarelo", da alteridade cultural chinesa de medicina antiga. Para então, abordar a dificuldade linguística das traduções do *Nèijing* dessa transmissão para o ocidente, que serviu e ainda serve para se guiar a prática da medicina antiga chinesa, até os dias atuais.

O pensamento chinês

O vocábulo pensamento no idioma chinês costuma ser a tradução do sinograma (sī 思). O caractere chinês sī (思) constitui-se do sinal chinês abaixo com significado de depósito central do entesouramento do shén (神), o (xīn 心), acima o radical da caixa do alto do formato do homem, com a abertura acima. Pode se entender o pensar chinês em correspondência e comunicação entre ambos, o palácio do alto e o depósito central. Dessa maneira, o pensamento chinês é um modo de viver com o shén no centro do peito na orientação do pensamento, sendo que, as relações justas entre a ordem reguladora do céu e terra, no interior do depósito central do humano, permitem o discernimento, inteligência em concordância com as relações yīnyáng, a dupla face do único qì, principalmente, entre as cinco fases do movimento do yinyángqì (Rochat, 2009).

O pensamento chinês antigo não possui mitos, nem narrativas, nem 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, 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 *logo*. Embora, o sábio chinês conheça a causa e o efeito, especula o trânsito, o

processo intermediário, entre a causalidade e a finalidade com o objetivo, e efeito. A preocupação intelectual chinesa antiga denominada de eficiência (*dé* 德) 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 (*lǐ* 理), que na sua ausência consiste na 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 *eidós*, a 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, principalmente, na visão do *Lǎozǐ* (老子), *Zhuāngzǐ* (莊子), *Huáinánzǐ* (淮南子) (Jullien, 1999, 2012). São pensadores que, entre outros, influenciaram fortemente a medicina chinesa atribuída ao Imperador Amarelo, mas que, segundo Keegan (1988), não foi o autor do *Nèijīng*.

O pensamento de unicidade chinês antigo não dá lugar para a dualidade, não separa, pois possui uma visão conjuntiva de tudo que apresenta configuração na forma, que se percebe considerado, que provém do desdobramento do processo espontâneo do *qì*, ou sopros-ventos espontâneos não soprados por ninguém, muito menos possui conceito transcendente. Por isso, tudo tem o seu lugar no mesmo nível do *dào*. O pensamento chinês antigo desconhece a noção de verdade, perfeição, eternidade (Jullien, 1999, 2012).

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 *qì* do outro e entre o *qì* humano e o *qì* das coisas se desvia 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 chinês antigo produz a dimensão medicinal do *dào* da China da antiguidade.

A inteligibilidade chinesa tem a preocupação de ordem, que evoca a noção de *lǐ* (理), ou ordem estruturante do mundo. O homófono *lǐ* (禮), ou inteligência ritual, de acordo com o pensamento de correlação, tem uma perspectiva não linear, não-dualista, circular, como interpretação da realidade, complementada pelo vivenciar do assunto que foi refletido na situação, acrescido da combinação com o sinograma, que funciona como unidade de sentido independente da sua expressão falada, sem o encadeamento alfabético da linguagem indo-europeia (Gernet, 1999; Cheng, 2009).

O pensamento chinês foi maturado ao longo dos tempos como fruto do acúmulo de vivências, desenvolvimentos de textualidade, a partir de rituais de inscrição, escriturais feitas pelos mestres chineses das artes (*fāngshì* 方士), numa China pré-dinástica, até se chegar à culminação, por meio das diversas correntes da sabedoria chinesa, com as especulações da inteligibilidade dos pensadores ocorridas durante os Reinos Combatentes à dinastia *Hàn* (Cheng, 1997).

Dos aspectos de correntes variadas da sabedoria do pensamento chinês, selecionou-se a noção do *qì* (氣), assim como foram incorporadas algumas versões de coleções de textos taoístas, que foram também assimiladas pelo livro médico escrito em chinês clássico (*wényánwén* 文言文), denominado de "Clássico Interno", que se discute mais adiante.

A noção do *qì* (氣) do pensamento chinês

A noção do *qì* 氣 que foi desenvolvida gradualmente desde a Antiga China possui valor linguístico polissêmico comum à língua e cultura chinesa. Nessa progressão do conhecimento, consolidaram-se as noções referentes ao *qì* no pensamento chinês, na construção do *yīnyáng* (陰陽), do *wǔxíng* (五行), ou cinco fases que se completam (Rochat, 2009).

O sinograma *qì*, ainda não havia surgido nas inscrições datadas por volta do século XIV, antes da era cristã, feitas nos ossos de ovinos, bovinos e nas de bronze. Segundo os estudos de Akatsuka (1960), o vento (*fēng* 風) é um caractere ancestral do *qì*, que posteriormente foi associado à noção desse mesmo *qì* (气) presente nos textos clássicos chineses de diversas correntes de pensamento, que teve, também, forte influência de clássicos do taoísmo, nos clássicos de medicina chinesa e no *Nèijīng*. Enquanto que, a noção de grãos da terra (*mǐ* 米) foi incluída

posteriormente no caractere do qì (氣) (Akatsuka, 1960). Por isso, para se entender o qì (氣) precede-se ao estudo do caractere do vento (*fēng*風) que possui a pronúncia em chinês *fēng*. O termo *fēng* 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. O radical de dentro é o do inseto que indica a metamorfose, pequenas espécies que são impulsionadas a se mover pelo vento (Rochat, 2009).

Posteriormente, o pensamento chinês entende a noção de vento como transformações-nascimento (*shēnghuà* 生化), ou, dar nascimento a, incluídos depois na noção do qì. O vento, antigamente, na China no século XIV a. C., nos vasos de bronze, surgia num contexto com significado de uma potência invisível de vida, que se mobiliza no visível num trânsito constante e unitário, inseparável. O sinograma homófono de *feng* para o vento é também *fèng* (鳳), comumente traduzido como ave magnífica, uma instância reguladora dirigente do vento, também, da potencialidade da vida, da possibilidade das coisas. Era a representação dos ventos vivificadores partindo do céu até a terra, na fertilização do solo, uma poderosa vitalidade. Essas noções de ventos reguladores, com potencialidade de vida, serviram de base para se desenvolver o pensamento do qì (Akatsuka, 1960).

Assim, tem-se a unidade do vento ou ventos numéricos, sendo que o numeral chinês funciona como modificador do sentido nos caracteres chineses. Um vento, o vento fonte, do idioma chinês, *yuánqì* (元氣 ou 原氣), espontâneo, a primordialidade da vida. Os oito ventos (*bāfēng*八風) foram considerados variações da manifestação do movimento, com potencial de vida acompanhado de imagens, como realidades do modo de viver chinês, contribuiu também no desenvolvimento da formação da noção do qì. O vento se torna o próprio do qì, como o indefinido, sem forma, infinito, invisível que se manifesta, sutil que se densifica de modos particulares, numa continuidade transformadora e silente. O surgimento do caractere qì ocorreu após o do vento, somente em textos clássicos chineses posteriores ao *Shījīng* (詩經“), o "Clássico das Odes", e ao *Shūjīng* (書經), o "Clássico dos Documentos", textos surgidos na dinastia dos Zhou, em torno do ano 1000 a. C. A parte superior do termo qì (气) aparece em textos antigos e nas inscrições rituais com significado de pergunta, ritualística de oferendas (Rochat, 2006).

O sentido que surge no dicionário do *Shuōwén Jiězì* de Xǔ Shèn (1885), do primeiro século da era Cristã traduz-se por “vapores” que sobem e formam as nuvens, pelo fato de na época do *Shuōwén Jiězì* terem perdido as formas originais. Desenvolve-se, ainda mais, para o pensamento do *qì* com a inclusão de calor e força, no caractere mais completo conhecido nas dinastias subsequentes à dinastia *Shāng* 商 (século XIII-VI a.C.), resultando no caractere: 氣 (*qì*). Foi apenas nos achados arqueológicos feitos após 1980, que se descobriu nesses artefatos as inscrições do *qì* com os significados mais antigos, de pergunta, ritualística de oferendas, conforme explanado acima (Rochat, 2006).

Foi durante os Reinos Combatentes (*Zhànguó* 戰國, 475 - 221 a. C.) que a concepção do *qì* significou uma qualidade, o potencial invisível de vida descendente do céu (o céu no sentido de regulação), destituído de concepção teológica, mas contendo, sim, o movimento pelo vento no ambiente. Também, como a expressão da vida em tudo. Assim, nos eventos da natureza, o *qì* participaria subjacente aos fenômenos, como no surgimento da vegetação na primavera, como a cor verdejante, que apareceriam como resultado do movimento do *qì*. Desse modo de pensar, o *qì* servia como base na explanação da inteligibilidade chinesa, incluindo-se o *yīnyáng* e suas cinco fases no surgimento de tudo, as relações entre os constituintes da natureza, o homem e a sociedade, num complexo sistema relacional, de ressonância (*gǎnyìng* 感應) e correspondências (*yìng*) (Rochat, 2009).

Assim, o surgimento da expressão *yīnyángqì* (陰陽氣) nos Reinos Combatentes (403-256 a. C.) atinge o desenvolvimento da noção do *qì*, confluindo-se à noção do *yīnyáng* (陰陽) como sopros ou ventos fonte (*yuánqì*), soprados pelo vento espontâneo. Sem a conotação de Deus, deuses, ou divindade, o *qì* é composto por suas duas fases, o *yīn* e o *yáng*, aspectos desse mesmo *qì* único e unitotalizante. A concepção do *yīnyáng*, anteriormente, era entendida como uma oposição entre ambos os tipos de movimentos que se complementavam, noção não-dualista de interpretar a natureza. O *yáng* como sendo uma movimentação e manifestação para permitir o surgimento das coisas, a exteriorização. O *yīn* significava o não visível, oculto, escondido, os genitais. Ambos responsáveis pelas oposições dos fenômenos naturais que interagem entre si e se completam (Robinet, 1984).

Das duas fases de alternância do qì, uma *yáng* e a outra *yīn*, que se combinam para o nascimento dos dez mil viventes, analisa-se, primeiramente, o caractere *yáng* (陽), que é composto do radical da esquerda, o da colina escarpada (阝), e do da direita, o sol com seus raios, ou também, as bandeirolas ao vento (*yáng* 易). Possui uma variedade de significados como: luz, luminosidade, calor, sol, mobilidade, umidade. Enquanto que o sinograma *yīn* (陰) tem o mesmo radical da esquerda, como o *yáng*. Sendo que, o radical do *yīn* à direita divide-se em três partes: o de cima é um teto (*mián* 宀); o do meio o advérbio de tempo (*jīn* 今): hoje, agora; o inferior é o caractere da nuvem (雲). Assim, o sinograma *yīn* (陰) apresenta muitos significados: escuro, obscuridade, sombra, frio, oculto, escondido, as partes íntimas do humano (Ricci Institut, 1990). Ambos são considerados pelo pensamento chinês dessa época como duas fases do mesmo qì, uma fase *yáng* e a outra fase *yīn* do qì, que se interagem, não se excluem, mas incluem ainda um terceiro elemento implícito como a resultante da união do *yīn* com o *yáng*, noção de unitotalidade e combinatória binária, com a resultante na ternária (Gernet, 1999).

Assim, a noção do qì torna-se consistente por volta de 300 a. C., na formação progressiva do pensamento de correspondências associada às noções do *yīnyáng*. Dessa maneira, na formação gradual da noção do qì, os intelectuais chineses o admitem como o espontâneo da vida, nem matéria, nem espírito, da ordem invisível, que se densifica. Surge ao adquirir forma particular mantendo em si mesmo o sopro invisível, os inseparáveis sopro-forma, embora a noção do qì nos textos de *Kǒngzǐ* (孔子) tenha conotação ética (Cheng, 2009).

Nos textos do pensamento chinês, como se lê nas obras de *Zhuāngzǐ* (2006), no livro *Nèipiānwàipiānzápīān* (內篇外篇雜篇), do século IV a. C., contemporâneo de *Lǎozǐ* (老子) com o *Dàodéjīng* (道德經), o discurso do qì permite compreender essa noção desenvolvida, considerada como sopros fonte (*yuánqì*), como se fosse uma formação de um rio, na explicação para o *dào* (Despeux, 2000).

Ainda, no *Zhuāngzǐ Nèipiān*, "Capítulos Internos" do *Zhuāngzǐ*, no capítulo 2, na página 12, na tradução de Dulcetti Junior (2012) considera-se que o mundo deve-se ao sopro fonte numa formação espontânea, por si mesmo.

<i>Zhuāngzǐ</i> 2006, capítulo 2, p. 12 (Dulcetti Junior, 2012)	
其大 名塊 為噫 風氣 (2) (1)	(1) O Grande acúmulo liberado do(s) sopro(s), (2) este é o seu nome: vento
(1) <i>dà kuài yī qì</i> (2) <i>qì míng wéi fēng</i>	

O grande acúmulo (*dàkuài* 大塊) indica o sentido de que grande é o céu (*tiān*), como regulador dos sopros (*qì*), que os mantém engendrados, regulares no seu movimento de continuidade de transformação da vida e da morte. A noção do *qì* como expressão da vida, como o vento num processo de condensação dos sopros (*qì*), em *Zhuāngzǐ* (*Zhuāngzǐ apud* Rochat, 2009, p. 44)

<i>Zhuāngzǐ apud</i> Rochat (2009, p. 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>jùzé wéi shēng</i> (3) <i>sǎn zé wéi sǐ</i>	

A concentração e a dispersão têm sentido de continuidade no processo da via (*dào*) espontânea, do latim: *sponte sua*. Pode-se ler a confirmação contextual acima no texto de *Huáinánzǐ*, capítulo 3, na tradução para o português brasileiro, por Dulcetti Junior (2012, p. 86).

<p><i>Huáinánzǐ</i> 2007, capítulo 3, p.102 (Dulcetti Junior, 2012, p. 86)</p>	
<p>道始於虛 虛生於氣 氣生於宇 宇生於宙 宙生於天 天者氣之 清濁者凝 重濁者凝 清妙之合 故天之先 天地之襲 陰陽之專 散陽之專 之散精為 萬物</p> <p>(10) (9) (8) (7) (6) (5) (4) (3) (2) (1)</p>	<p>1. A Via começa no vazio nebuloso. 2. O vazio nebuloso gera o espaço e o tempo. 3. Espaço e tempo geram os sopros. Eles têm os limites 4. O <i>yáng</i> puro é leve e se afina: eis o Céu. 5 O Pesado e o turvo são congelados e estagnados: eis a Terra. 6. A conjunção do puro e sutil é fácil. Mas, difícil é congelar o pesado e o turvo. 7. Por isso que o Céu se completa antes da Terra se tornar estável. 8. As sutilezas procedentes do Céu /Terra: eis o <i>yīnyáng</i>. 9. Nas sutilezas concentradas do <i>yīnyáng</i>: eis as quatro estações. 10. E (com) as sutilezas dispersadas: eis as dez mil coisas.</p>
<p>(1) <i>dào shǐ yú xū kuò</i> (2) <i>xū kuò shēng yǔ zhòu</i> (3) <i>yǔ zhòu shēng qì qì yóu yá yīn</i> (4) <i>qīng yáng zhě báo mí ér wéi tiān</i> (5) <i>zhòng zhuó zhě níng zhì ér wéi dì</i></p>	<p>(6) <i>qīng miào zhī hé zhuān yì zhòng zhuó zhī níngjié nán</i> (7) <i>gù tiān xiān chéng ér dì hòu dìng</i> (8) <i>tiān dì zhī xí jīng wéi yīn yáng</i> (9) <i>yīnyáng zhī zhuān jīng wéi sì shí sì shí</i> (10) <i>zhī sǎn jīng wéi wàn wù</i></p>

A constituição do mundo pela manifestação ou densificação dos sopros fonte (*yuánqì*), segundo o *Huáinánzǐ*, durante os *Hàn*, dá continuidade ao pensamento de *Zhuāngzǐ*. Passam a constituir corpo único nocional da época. O *qì* com significado de *dào* permite a funcionalidade, o espontâneo do surgimento da vida, com a forma, mudanças, transformações (*biànhuà* 變化) constantes.

A concepção de sopro(s) fonte torna-se amplamente aceita e incorporada pela tradição chinesa, numa visão da urdidura da renda tecidual na formação desse mundo, num processo dinâmico e assimilado à noção do *dào* (Robinet, 1995).

A compreensão da noção do *qì* prossegue da noção retomada a partir da ancestralidade, sendo confirmada como no pensamento de *Lǎozǐ Dàodéjīng* (老子道德經) (1981, p. 19), o "Clássico da Via e da Eficácia", capítulo 42, na tradução para o português brasileiro, por Dulcetti Junior (2012, p. 81).

<i>Lǎozǐ</i> , capítulo 2, p. 19 (Dulcetti Junior, 2012, p. 81)	
道 一 二 三 萬 而 沖 生 生 生 物 抱 氣 一 二 三 萬 陽 以 一 二 三 萬 陰 為 一 二 三 萬 物 和	(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. (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 *dào*, a via espontânea, gera a unidade constituída pelos sopros fonte (*yuánqì* 元氣). Este(s) sopro(s), como também a via (*dào*), são movimentos espontâneos e diversificam-se com o dois engendrando constantemente os sopros de qualidade *yīn* (sombra) e *yáng* (luz), que interagem e geram e animam, no sentido de mobilidade, o três. São as dez mil coisas, que se formam na combinação do *yinyáng*, ou no vazio do sopro mediano (*chōngqì* 沖氣) que ocorre na expressão harmoniosa dos sopros entre o *yīn* e o *yáng*, numa relação equilibrada entre os que vivem no vazio mediano e os sopros fonte da grande unidade (*tàiyī* 太一) (Cheng, 1982).

O(s) sopro(s) são imateriais, invisíveis e espontâneos, não soprados por ninguém, que permitem, na continuidade do processo, do curso de funcionalidade (*dào*) do nascimento das coisas, pelos movimentos, com as mudanças e transformações (*biàn huá*), permitem a formação da vida, bem como, a manifestação (Jullien, 1983).

Em *Lǎozǐ*, no capítulo 42, na interpretação contextual de Cheng (2008), o *dào* dá passagem do um à multiplicidade na manifestação dos sopros sutis indiferenciados, ou sopro fonte invisível, numa diversificação da manifestação desse mesmo *qì*, particularizado em qualidades cada vez menos sutis, cada vez mais densas e grosseiras. O pensamento chinês passa a considerar que o nascimento (*shēng* 生) de todas as coisas ocorre no surgimento (*shēng* 生) da

forma (*xíng*) que tem base no *qì*, visão consolidada, a partir do terceiro século a. C.

A concentração da qualidade *yīn* dos sopros (*yīnqì*) e a condensação do *qì* de maneira espontânea, de continua transformação, possibilitam o surgimento das coisas a partir do *yuánqì* (元氣), sopros do *dào*, a mistura indiferenciada considerada a passagem do invisível organizado (*hùndùn* 混沌) para a manifestação do *qì* como sopro-forma (Robinet, 2010). Assim, *yīnyángqì* constituem-se em noções inseparáveis para o pensamento chinês maturado no período clássico, época da formação do livro de medicina, o *Huángdì Nèijīng* (黃帝內經) ou "Clássico Interno do Imperador Amarelo" no pincel e comentário de Wáng Bing dos *Táng* (762 d.C.).

A noção do qì no "Clássico Interno do Imperador Amarelo" (*Huángdì Nèijīng*, 黃帝內經)

O "Clássico Interno do Imperador Amarelo", traduzido do sinograma antigo *Huángdì Nèijīng* (黃帝內經), ou simplesmente o "Clássico Interno", tradução do caractere chinês 內經 (*Nèijīng*), compõe-se em duas partes: a primeira, *Sù Wèn* (素問), traduzido por "Questões Simples", e a segunda, *Líng Shū* (靈樞), ou "Eixo Eficiente". O *Nèijīng* contém a assimilação da noção do *qì*, do *yīnyáng*, entre outras, provenientes de diversas correntes do pensamento chinês antigo. Por isso surgem sinogramas na elaboração deste texto de medicina antiga, em concordância com o pensamento chinês. Podem-se mencionar alguns, como exemplificação, o *záng fǔ* (臟府). São os receptáculos ou depósitos (*záng*) e os palácios (*fǔ*) que ficam situados no interior do formato do homem. Neles foram incorporadas as noções *yīnyángqì*, como é o caso dos *záng* associados ao *yīn*, enquanto que os *fǔ* associaram-se ao *yáng*. Ambos, em conjunto, foram ligados com os *màiqì* 脈氣), a "rede dos sopros", ou as "vias dos sopros" humanos. Outro exemplo de assimilação no *Nèijīng* ocorreu na avaliação da condição do *qì* do homem, por meio do batimento dos pulsos (*mai* 脈) que segue os métodos (*dào* 道) para se enfiar as "flechas ou lanças de metal" (*zhēn* 鍼), tradução mais conhecida por "agulhas de acupuntura" (neologismo jesuíta, do latim: *acus*, agulha, e *punctura*, picada, com agulhas em locais precisos na pele). A noção do sinograma traduzido como "lança de metal" associa-se com a fase *yīn* das cinco fases. Outro caractere chinês assimilado do pensamento antigo que está contido no "Clássico

Interno” é 灸 (*jū*), ou “fogo lento” aliado com a fase do fogo, que corresponde à plenitude do *yáng*, que consiste no esquentamento com a planta *Artemisia sinensis* (ài 艾) realizado em locais precisos na pele (Despeux, 1996).

O *Nèijīng* (內經), o "Clássico Interno" possui no título o sinograma 經 (*jīng*), que foi traduzido pelo vocábulo "Clássico", no contexto da dinastia *Hàn*, pode ser explicado pela atitude dos mestres em escrever os clássicos da sabedoria do pensamento chinês, numa conotação diversa da sacralização textual, do canônico latino ou da literatura profana (os clássicos gregos). Assim, os *jīng* têm sentido de grande regra ou grande constante, pois aos *jīng* e o mesmo para o termo *Nèijīng* associam-se à noção do *dào*, a via constante, as regras de vida, o guia textual para a manutenção da ordem da vida (Cheng, 1984).

O *Nèijīng* é o mais importante tratado de medicina da China da Antiguidade, que foi sendo elaborado à medida em que houve a maturação do pensamento chinês de diferentes correntes, que se intercambiavam culturalmente. O texto teve sua redação iniciada durante os Reinos Combatentes (403-256 a.C.), que prossegue pela dinastia dos *Hàn* ocidentais (206 a.C. - 9 d.C.), até o período dos *Hàn* orientais (25-222 d.C.), para ser completado por Wáng Bing (720 a.C.), na dinastia dos *Tàng* (618-907 d.C.), ao acrescentar alguns capítulos à referida obra, de períodos de florescência até a maturação do pensamento chinês de diversas correntes, principalmente confucionista e taoista, que influenciaram fortemente a elaboração do "Clássico Interno" (Unschuldt, 2003).

O texto materno da compilação de Wáng Bing (2007) constitui-se no total de trinta e seis rolos ou volumes, sendo que 24 rolos (*juǎn* 卷) formam a primeira parte, traduzida como "Questões Simples" (*Sùwèn* 素問). A segunda parte, o "Eixo Eficiente" (*Língshū* 靈樞), é composta por 12 rolos. Cada uma das duas partes (*piān* 篇) contém oitenta e um capítulos. A primeira parte do livro, as "Questões Simples", teve um rolo que se perdeu, o sétimo rolo da obra, que foi recuperado pelo Wáng Bing. O livro representa o resultado dos ensinamentos da fecundidade, da diversidade do pensamento chinês e dos sábios médicos. Então, coube a Wáng Bing revisar a sabedoria médica do *dào*, que deixa o legado preservado e escrito, ao qual consagrou doze anos na compilação (Triadou, 1995). O "Clássico Interno" no pincel do Wáng Bing foi publicado em 762 d.C. Ele organiza com coerência os tratados, os capítulos do texto. Assim, ele realiza

também, o primeiro comentário ordenado que serve de base para comentadores futuros (Larre e Rochat, 1993).

Por sua vez, o título simplificado, 內經 (*Nèijīng*), comporta também o termo *nèi* (內), o interno, de dentro, íntimo, no centro ou no interno da vida, um ensinamento autenticamente sobre a vida. O interno é a “via da via”. Mantém a concordância do pensamento correlativo: os cinco internos (*wǔnèi*, 五內) representando os cinco receptáculos profundos da forma humana, em correspondência com as cinco fases do *yīnyáng* do pensamento chinês antigo. O termo interno faz referência ao círculo interno dos sábios médicos que ficavam em torno do Imperador no palácio imperial (Larre e Rochat, 1987, p.10).

O *Huángdì Nèijīng Sùwèn Língshū* (黃帝內經素問靈樞), traduzido por "Clássico Interno do Imperador Amarelo", as "Questões Simples" e o "Eixo Eficiente", além dos sinogramas *Huángdì Nèijīng*, também possui no título completo os sinogramas 素問 (*Sùwèn*) e 靈樞 (*Língshū*). O caractere chinês 素 (*sù*) fornece o sentido de remeter-se à fonte, com o significado de "Simples" no sentido da vida espontânea, contextualizada pelo pensamento daquela época, a geração da vida do invisível e do imanifestado *dào* e sua manutenção por meio do ensinamento médico transmitido no texto. O sinograma 問 (*wèn*) refere-se no texto *Nèijīng* às questões feitas pelo Imperador Amarelo ao seu ministro e médico chamado *Qi bo*, sendo que, também, a conversa pode se desenvolver com outros personagens ao longo dos capítulos. O caractere chinês 靈樞 (*Língshū*), contido no título, tem os significados para *shū* (樞), de pivô, eixo giratório, permitindo abertura e fechamentos alternados e regulados, como o de uma porta que guarda algo precioso. O caractere chinês *líng* (靈) significa a eficácia, a inteligência das influências do *dào* (*shen* 神), que regulam os sopros (*qì*). 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 também a acolhida do invisível e a eficiência (*dé* 德) do *dào* ao texto atribuído, numa manutenção de consonância indissolúvel (*líng*), bem como alude às nove agulhas antigas da medicina chinesa (Larre e Rochat, 1993).

O título fornece as noções de fecundidade cultural no conteúdo do pensamento chinês do "Clássico Interno". Por isso que o *Nèijīng* possui a influência do pensamento chinês e uma forte influência do taoísmo antigo

(Unschuld, 2003). Nos primeiros capítulos do *Sùwèn* (素問), no tratado primeiro, se aborda e se alude às noções do *dào* e do *qì* na manutenção da vida, mas também estão presentes na extensão do clássico (Despeux e Obringer, 2000).

Os temas contidos no "Clássico Interno" são escritos de maneira concisa, de modo alusivo, oclusivo, segue a noção de figura, configuração (*xiàng* 象), composto com recurso estilístico de paralelismos, entre os versos rimados e ritmados (*yán*), como os movimentos manifestados dos sopros pelo pincel e nanquim, no papel de arroz, de acordo com a disposição estética chinesa (*wénqì* 文氣) deste clássico. O *Nèijīng* na edição de Wáng Bing trata-se de uma composição que obedece às características da estética de um texto clássico chinês com escrita antiga (*gǔwén* 古文). Sendo assim, o texto que foi confeccionado com pincel e nanquim no papel de arroz do rolo que recebeu o formato de livro fornece ao *Nèijīng* o aspecto escritural chinês antigo, no modo da aplicação da escrita chinesa, sendo escrito em páginas sequenciais da direita (começa no lado *yáng*) para a esquerda, em relação à mão esquerda do calígrafo. No plano do papel, a escrita textual começa a ser caligrafada no alto, região considerada *yáng* no taoísmo, assim como o canto direito da página. O calígrafo desce o pincelamento em colunas paralelas escrevendo-se de cima para baixo da coluna, da direita para a esquerda (Alleton, 2008).

A escrita do texto é feita em caracteres maiores intercalados com caracteres menores que correspondem ao comentário do compilador, dando à obra uma dinâmica dos sopros regulares, condizentes com as influências celestes e terrestres, manifestados através da escrita, feita de sopros na tinta do pincel ao se caligrafar no papel de arroz (Cheng, 1991).

A obra serviu para se reger a prática da medicina na China. Até hoje, o *Nèijīng* com as versões modernas serve para o ensinamento em seu país de origem, bem como em outros países do oriente e do ocidente (Larre e Rochat, 1987).

O *Huángdì Nèijīng*, de Wáng Bing (2007), que foi datado de 762 d.C., doravante texto matriz, foi traduzido por Dulcetti Junior, autor do artigo, como o "Clássico Interno do Imperador Amarelo" ou, simplesmente, "Clássico Interno" (*Nèijīng*), e serve de base para as comparações feitas entre as duas versões escolhidas do *Nèijīng* para idiomas ocidentais.

As traduções do Nèijing e as dificuldades linguísticas na transmissão

Procedeu-se à escolha de traduções ocidentais do *Nèijing* pela importância dessas versões, amplamente difundidas em diversas edições há mais de cinco décadas na Europa, Estados Unidos e Brasil. Foram selecionadas duas edições, sendo uma de língua inglesa, a da versão de Veith (1973a), com sua primeira publicação em 1949, revisada em 1973, com nova publicação em 2010. A versão inglesa de Veith foi traduzida ao português brasileiro pela editora Objetiva (1973b). A outra edição, no idioma francês, é a de Ung e Chamfrault (1973), que teve sua primeira publicação em 1957.

A primeira tradução selecionada, de Veith, foi intitulada "The Yellow Emperor's Classic of Internal Medicine", traduzido como o "Clássico de Medicina Interna do Imperador Amarelo". A obra analisada será a reedição de 1973. A tradução de Veith, dos oitenta e um capítulos do *Sùwèn*, contém apenas os primeiros trinta e quatro das "Questões Simples" do *Nèijing*. O título por ela traduzido carrega o termo "Clássico de Medicina Interna", cuja expressão biomédica consiste em um conceito ocidentalizado e completamente descontextualizado da noção da medicina chinesa, do *Nèijing* de Wáng Bing.

A tradução inglesa de Veith foi feita de modo discursivo, dissertativo, que não corresponde ao texto matriz, no idioma chinês, no estilo do *Nèijing*, caracterizado pelos versos, rimas e ritmo dos sopros na tinta do pincel caligrafado. Ainda, Veith precede a tradução com uma "Introdução ao *Nèijing*" (*Introduction of Nèijing*), onde acrescenta figuras chinesas extraídas de livros publicados posteriormente ao texto que serviu de matriz, comentado por Wáng Bing da dinastia *Táng* (762 a. C.). Contém, porém, apenas os primeiros 34 capítulos da edição de Wáng Bing.

A segunda tradução a ser comparada é o *Traité de Médecine Chinoise*, traduzido aqui por *Tratado de Medicina Chinesa*, de autoria de Ung e Chamfrault (1973), que teve a sua primeira publicação em 1957. A edição selecionada foi a de 1973. No seu *Tome II, Les Livres Sacrés de Médecine Chinoise*, encontra-se a tradução francesa do texto de Wáng Bing, traduzido aqui como "Os livros Sagrados de Medicina Chinesa". A versão de Ung e Chamfrault (1973) foi fundamentada no conceito de sagrado, que descontextualiza o *Nèijing*, fruto da fecundidade cultural do pensamento chinês, que desconheceu o sagrado e o

profano, mas entendeu o *dào* espontâneo, que fica sempre no mesmo nível das coisas.

A tradução francesa de Ung e Chamfrault (1973), na primeira parte, possui o título com a transliteração *Sùwèn*. A segunda parte da versão francesa foi intitulada *Neijing*, que não correspondente à transliteração do título *Líng Shū* do texto matriz de Wáng Bing, conforme explanado anteriormente.

Para realizar a análise comparativa textual selecionou-se previamente, por relevância temática, alguns extratos do "Clássico Interno", por meio de cotejos em relação à noção polissêmica do *qì* contida nesse livro, os quais serão analisados e comparados a seguir. O texto em chinês tradicional do "Clássico Interno", de Wáng Bing (2007, capítulo 1, p. 11) contém o seguinte extrato sobre a noção do *qì*.

Clássico Interno, capítulo 1, p. 11 Wáng Bing (2007) (Dulcetti Junior 2012)		Veith (1973a, p. 100); Veith (1973b)
筋肝七 不氣八 能衰 動 (3) (2) (1)	(1) Aos sete vezes oito anos (2) Os sopros do depósito de proteção decrescem (3) Os músculos são incapazes de se movimentar	At fifty-six the force of his liver (肝氣) deteriorates, his muscles can no longer function properly. Aos cinquenta e seis a força do seu fígado (<i>gānqì</i> 肝氣) deteriora-se, seus músculos não mais podem (manter) a função corretamente.
(1) <i>qī bā</i> (2) <i>gān qì shuāi</i> (3) <i>jīn bù néng dòng</i>		

Na versão acima, em Veith, na análise do título do capítulo 1, "A Verdade Natural", já se percebe que há uma preocupação da filosofia naturalista (*physis*, do grego), da verdade (do grego: *alethea*), que se reflete sobre o sentido do *qì* traduzido como força, vigor (do latim: *vigore*), a energia física. São conceitos filosóficos ocidentais e da física mecanicista distantes do contexto antigo chinês do *Nèijīng* de Wáng Bing.

A tradutora da versão inglesa, Veith cita Forke (1925, p. 34), na introdução à tradução ao livro *Nèijīng*, ao comentar sobre *yinyáng*, afirma numa

tradução de *Lièzǐ* (列子) sobre a teoria da criação: “três elementos do universo - força, forma e substância - ainda não foram separados” (Veith, 1973a, p. 34).

Ela interpreta como conceito de divisão de substância a origem do mundo na visão chinesa que segue em Forke (1925, p. 124): “Este primeiro estágio é seguido por um segundo, o grande início, quando a força se separa”. Afirma ainda Veith que “expressa a origem da crença Chinesa num poder dual” (Veith, 1973a, p. 52). Fica claro na interpretação da Dra. Veith, de formação médica, seguir no viés dualista, da filosofia naturalista aristotélica, sobre a ideia de força e substância, conceitos aristotélicos e da física newtoniana que foram apropriados pelos termos biomédicos galênicos, da medicina ocidental, ao se transportar essa ideia à concepção da noção de órgão (do grego: *organon*, instrumento, máquina), como “força” do órgão fígado, na tradução do *Nèijing* de modo descontextualizado. O termo escolhido por Veith para traduzir o *qì* foi força (force), proveniente da física newtoniana. Também na ideia de força, da tradução da tradutora, há conceitos do vitalismo de sua época, não condizentes com o contexto do *qì* no "Clássico Interno".

O(s) sopro(s) ou *qì* movem-se no nível mediano, entre o céu e a terra, dentro do homem, sendo de nascimento espontâneo no *dào*, e dos *ventos* (*fēng*), fonte da vida, antes de se formar o céu, que foram incluídos no seu valor polissêmico no período clássico na China, na época da redação do *Nèijing*. Os sopros são imateriais, invisíveis e espontâneos, não soprados por ninguém, que permitem, na continuidade, no processo do nascimento das coisas, através de seus movimentos, de transformações e mudanças, permitem a formação da vida, bem como a sua manifestação (Jullien, 1983).

Foi traduzido o *qì* no plural, embora, o idioma chinês não possua o plural. Procurou-se a conotação no contexto do período clássico e escritural do "Clássico Interno" de Wáng Bing, por conter no implícito da concisão desse texto chinês clássico, nessa passagem sobre *qì* do depósito de proteção (*gánqì*), a noção de duas qualidades de sopros, que são os sopros *yīn* e sopros *yáng*, sopros-luminosidade e sopros-obscuridade, nascidos e transformados (*shēnghuá*) do sopro imaterial único e fonte (*yuánqì* 元氣 ou 原氣). Também, estão implícitas as qualidades do *qì* como sopro nutridor (*yǒngqì* 榮氣), sopro defensivo (*wèiqì* 衛氣), sopro ancestral (*zōngqì* 宗氣). Considera-se, também, segundo a polissemia do *qì*, a sua modalidade expressada como o sopro particularizado do depósito da

proteção (*gānqì* 肝氣), pois o termo *gān* (肝) evoca a noção de receptáculo, depositário (*zàng* 臟), proteção e ataque (*gān* 干), segundo Rochat (2009, p.158), formado pelos sopros *yīnyáng* com a funcionalidade de proteção e ataque, como um escudo (*gān* 干), num contexto da rede de sopros (*mai* 脈), forma assumida pelo *qì* invisível, em concomitância, numa relação mútua, cujo depósito (*zàng*) é formado pelos sopros *yīn* do *dào*.

Ainda, Veith (1973a) apoia-se nas traduções de sinólogos como o médico Hübötter, que conduz o conceito grego de *pneuma* para a tradução do *qì* chinês e o transforma numa visão da biomedicina de herança galênica, desde as primeiras traduções jesuítas dos textos chineses antigos, que por sua vez inspira-se no conceito vitalista do médico George Ernst Stahl (1660-1734). Também, Veith segue as influências dos conceitos aristotélicos e cristãos do médico e sinólogo protestante Hume, que instalou missão na China, relevando o conceito de força ao nível teleológico. Conceito desconhecido na China até o século doze, época que teve seus primeiros contatos com cristãos europeus figuristas, e que tampouco participa das noções do *qì* no *Nèijing*. Neste texto em chinês do *Nèijing* de *Wáng Bing* não há noção teológica, de Deus, nem de divindades, deuses, nem teleológica. Não contém ideias de um ser supremo, nem de causa e efeito, mas sim do *dào* e do *qì* espontâneos, assim por si mesmos e no mesmo nível das coisas. Nem há noção do ser em si, mas das relações das coisas, noção de *gǎnyīng* (感應), com o emprego das analogias de correspondências entre as coisas, por meio dos sopros ou *qì*. O termo escolhido por Veith, força (*force*), segundo as considerações feitas acima, conduz ao conceito newtoniano da física, bem como, ao conceito de vitalismo, um neologismo francês iniciado pela Escola de Montpellier, do século XVIII, que a incorpora ao princípio vital como “força vital”, princípio dual de vida, distinta do corpo físico, material. Mas, o "Clássico Interno" de *Wáng Bing* não se baseava em conceitos de princípios (do latim: *principia*). No pensamento chinês dessa época não se considerava o começo, nem o fim, porém apenas o processo, o funcionamento do *qì* do *dào* (Despeux e Obringer, 2000).

Na tradução de Chamfrault e Ung, no capítulo 1 (1973, p. 18), há o título *La Verité suivant les préceptes divins à l'âge antique*, e o seguinte trecho correspondente à sua versão do *Nèijing* de *Wáng Bing*:

Questões Simples, capítulo 1, Wáng Bing, 2007, p. 28	Dulcetti Junior (2012, p. 200)	Ung e Chamfrault (1973, p. 48)
筋肝七 不氣八 能衰 動 (3) (2) (1)	(1) Aos sete vezes oito anos (2) Os sopros do depósito de proteção decrescem (3) Os músculos são incapazes de se movimentar	Le foie est le générateur des forces (il règit les muscles) il se traduit à l'exterior aux ongles, à l'intérieur aux muscles. C'est un organe qui produit l'énergie et le sang. O fígado é o gerador das forças (ele rege os músculos) ele se traduz no exterior das unhas, e no interior dos músculos. É um órgão que produz energia e sangue.
1) qī bā 2) gānqì shuāi 3) jīn bù néng dòng		

O título do capítulo 1, na versão de Ung e Chamfrault (1973, p. 18), foi traduzido ao idioma português brasileiro por Dulcetti Junior (2012, p. 200) da seguinte maneira: "A Verdade Segundo os Preceitos Divinos na Idade Antiga". Os tradutores franceses da versão do "Clássico Interno" consideram-no um texto sagrado. Porém, nem sacros, nem profanos, os textos clássicos chineses do taoísmo e da medicina taoista não possuem tal conotação (Jullien 1984, 2010). São ideias provenientes do figurismo das missões jesuítas e protestantes assimiladas na hibridização ocidentalizante da cultura outra, que não é a europeia, mas da China antiga. Borra-se, portanto, a tradução no contexto neofigurista de Ung e Chamfrault pela cultura dominante e universalista. Assim pode-se afirmar com apropriação em Lackner (1991).

A primeira análise crítica refere-se ao termo escolhido por Ung e Chamfrault (1973) para se traduzir o título do *Nèijing*: "A Verdade Segundo os Preceitos Divinos na Idade Antiga". Os chineses do período da redação do texto matriz desconhecem o conceito de Deus e divindade, nem levam em conta causa e efeito. Com relação à tradução do *qì* no *Nèijing*, o vocábulo escolhido foi energia. Trata-se de um conceito da física de Newton e da biomedicina, que modificam para o entendimento da recepção no conceito ocidental, cujo sentido descontextualiza a noção do *qì* do *Nèijing*. Os autores Ung e Chamfrault (1973) reduzem o campo semântico num conceito da mentalidade

ocidental ao traduzir o trecho acima do qì por energia. O sinograma ou caractere chinês qì, numa tradução mal adaptada ao idioma alfabético indoeuropeu, põe de lado a noção de sopros do qì em prol da física corporal, criando traduções inadequadas e forçadas, anacrônicas, segundo a hegemonia ocidental.

No comentário que segue abaixo, uma ênfase argumentativa das inadequações tradutórias que servem de crítica à tradução do excerto extraído do *Nèijing* de Ung e Chamfrault (1973).

O emprego do conceito de energia, emprestado da Física, de modo a qualificar as noções de fisiologia humana e etiologia das doenças em Medicina Tradicional Chinesa, um fato que é muito comum nos livros didáticos atuais, resulta em uma distorção na compreensão destas noções. Isso tem sua origem no uso inadequado da terminologia greco-latina para designar os principais termos de Medicina Tradicional Chinesa (Unschuld, 1986, p. 56).

No procedimento das traduções do *Nèijing* notam-se as dificuldades na transmissão que serão analisadas adiante, fundamentadas e com apropriação no modelo de Jullien (1983, 2010, 2012) sobre a fecundidade cultural e a linguística; segundo a proposição de Montgomery (2002) do “espalhamento da religião”. Também, segundo a teoria de Lackner (1991) da hibridação, figurismo e neofigurismo cristão, e seguindo Genette (1982), no campo da intertextualidade.

Primeiramente, o *Nèijing* foi pincelado com caligrafia chinesa, uma escrita feita por sinais, que consiste num idioma chinês, o sinograma ou caractere chinês, cujos sinais nos primórdios de sua civilização propiciaram o surgimento do pensamento chinês divinatório racional, que se desenvolveu num pensamento circular da sabedoria, de correlação combinatória, numérica, com os sinogramas, de analogia não linear, não-dualista, próprio de sua alteridade cultural nos tempos clássicos, consolidada na época da maturação do pensamento chinês e da medicina, concomitante com a formação do *Nèijing*. A noção de *fēngqì* (風氣), ou de “vento(s) e sopro(s)”, na crítica da literatura chinesa e no “Clássico Interno” determina condições de um dinamismo dos sopros na escrita textual e a ausência de forma mimética como a dos textos gregos antigos, sendo que no texto materno não há representação de divindade ou de Deus como modelo supremo. Nem há modelo a se copiar em texto, mas ocorre o fenômeno da expressão da *esponte sua* na composição escritural, e o que importa é o

funcionamento das coisas no mesmo nível numa união com a origem espontânea ou *dào*. Por isso, o *jīng* (經) do *Nèijīng* refere-se à via constante, de normas ou regras a se seguir, assim, por assim mesmo (*zìrán* 自然), num nivelamento da manifestação dos sopros (Despeux e Obringer, 2000).

Outra característica no *Nèijīng* é que sua escrita não possui o termo “ser”, nem “sim”, nem gêneros de qualquer espécie, nem gênero literário, nem tampouco feminino e masculino (Jullien, 1983).

Acrescenta-se que, devido à forte influência do universalismo cristão (Lackner, 1991), com ideias figuristas nas traduções dos textos chineses clássicos, as noções chinesas das traduções ocidentais do *Nèijīng* ficam impregnadas pelos conceitos teológicos e teleológicos que, numa apropriação em Montgomery (2002), a partir da sua teoria sociológica e missionária da propagação do cristianismo, procura explicar a difusão da religião. As hipóteses são as características inovadoras da religião difundida, a localização geográfica, as relações entre as sociedades, características da sociedade receptora e as percepções individuais. Destaca-se o fator do pluralismo religioso no favorecimento do espalhamento religioso na sociedade receptora ou de adoção, fato que ocorre principalmente nas culturas ocidentais (Montgomery, 2002).

Outra dificuldade na transmissão da medicina taoísta antiga nas versões ocidentais do *Nèijīng* (內經) é que a natureza da polissemia dos caracteres chineses contidos no *Nèijīng* favorece os empréstimos conceituais das categorias do pensamento ocidental. Os sinogramas técnicos da medicina chinesa mantêm relação com os outros termos participantes da composição textual. Assim, o texto forma um todo e os diferentes termos correspondem-se (*yīng* 應) entre si com as noções intrínsecas, pondo-se um em relação ao outro. São interdependentes, seguindo a noção de unitotalidade do *dào* no contexto no *Nèijīng* (Despeux e Obringer, 2000).

A diferença cultural, segundo Derrida (1967), evoca a *differance* que leva à alteridade, atemporalidade e espaço outro. Há um problema de diferença cultural entre a cultura chinesa antiga, cuja fecundidade e fertilidade cultural produziu o "Clássico Interno", e a cultura europeia, que não têm nada em comum. Há um distanciamento espaço-cultural e temporal, como ocorre na tradução de um texto como o *Nèijīng*, de uma cultura chinesa isolada do resto do mundo ocidental durante a sua formação, datando também de uma época muito antiga em relação

às traduções modernas, que pode favorecer o universalismo tradutório (Jullien, 2010, 2012).

A tradução do idioma chinês para outra língua, a de sua recepção, pode ocorrer devido a modelos dominantes europeus atuais, ou na tentativa de se legitimar uma corrente emergente (Alleton e Lackner, 1999). Com apropriação em Genette (1982), pode-se afirmar a definição elucidativa que há a união entre dois textos, o hipertexto, o texto de chegada descontextualizado, sobrescrito ao de origem, que deriva do hipotexto, este último referente ao texto primário. A intertextualidade comporta parâmetros no sentido da composição e efeito, do leitor, o receptor. Assim, os textos apresentam uma reexpressão textual que decorre da dificuldade nas traduções comunicadas pelo texto. Na intertextualidade, 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). Como ocorre com o *Nèijīng*, distanciado no tempo e no espaço da cultura de recepção europeia. São duas culturas que não dialogam, a chinesa antiga e a europeia ocidental. Assim, escapa o conteúdo essencial, formal, estético, devido ao peso cultural ideológico da receptividade europeia. Ainda, com base em Genette (1982), o conhecimento inútil de se explicitar, bifurca e desvia o texto de origem ao texto traduzido, o que separa um texto do 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.

Considerações finais

O contexto do *Huángdì Nèijīng*, traduzido como "Clássico Interno do Imperador Amarelo", com forma escritural dos Clássicos Chineses é produto da fecundidade cultural, da alteridade chinesa antiga proveniente da ancestralidade do Imperador Amarelo. O texto original foi escrito com os caracteres chineses antigos que não correspondem ao alfabeto indo-europeu, nem ao contexto da modernidade. Por isso, não há equivalência da escrita chinesa em relação à

escrita alfabética ocidental. Portanto, há nessas versões ocidentais rupturas, ocorrências de defasagem cultural, linguística, com traduções forçadas (Jullien, 2012). A tradução do "Clássico Interno" para o idioma ocidental deve ser contextualizada de acordo com o pensamento chinês de diversas correntes e a forte influência de textos do taoísmo da época, do conteúdo particular da composição do *Nèijīng*, para se compreender o *qì* contextual da obra de Wáng Bīng, de modo, a valorizar as singularidades culturais, idiomáticas: o implícito, o alusivo e as múltiplas significâncias, polivalência e polissemias dos sinogramas da época, que são frutificadas na textualidade do *Nèijīng*, aliadas à concisão da escrita chinesa e caligráfica com omissões de termos propositais, variações dos motivos de evocação nocional, como numa cadeia de fios numa urdidura da trama textual (*jīng* 經) condutora de sopros (*qì*). O texto original funciona como o hipotexto que se transforma numa tradução borrada, o hipertexto, descontextualizado na recontextualização inapropriada, segundo apropriação em Genette (1982). Assim, resta ao interlocutor não compreender, em cujo enunciado se implica numa obliquidade sugerida pela tradução ocidental do *qì* ao revés, na busca de termos equivalentes invariáveis e de leis imutáveis da natureza (Jullien, 2012). Tal como ocorrem nas versões, inglesa de Veith e da francesa de Ung e Chamfrault. Com essas dificuldades linguísticas os sinólogos das versões ocidentais tendem a somente uma saída: a interpretação científica, médica ocidentalizada, cristianizada, e neofigurista, resultado da abstração desistoricizada, então anacrônicos, com base em Lackner (1991). Além disso, a sabedoria do conteúdo do "Clássico Interno" funciona de maneira evasiva, muitas vezes no elíptico "diz mais sem dizer, do que aquilo que se é dito", naquele específico contexto, que leva em conta na textualidade a totalidade semântica da expressão chinesa clássica, como a do *qì* (氣), que no contexto traduziu-se como sopro(s), numa noção abrangente do campo semântico. Mas, também permite uma linguagem *stricto* chinesa de textura literária de maneira insípida (*dàn* 淡), numa aliança intuitiva em concomitância de incitação-resposta (*gǎnyīng* 感應), como afirma Jullien (2010, p. 189), além das palavras (*yán wài* 言外), no processo do espontâneo, o *dào*.

Nas versões ocidentais descontextualizadas ocorre o abandono da noção de sopro (*qì*). Comprometem a transmissão pela tradução europeia da fecundidade, alteridade do *Nèijīng*, que segundo Larre e Rochat (1987, p. 9-16)

substituem a tradução do qì por uma mais simples, dentro do espírito ocidental, como a de energia, que produz dessa forma um obscurecimento do texto. Multiplicam-se os falsos problemas, forçados, ociosos, consideravelmente. Intrincam-se no campo da medicina chinesa. Ainda, recolocam uma visão de homem, com uma espécie de física da vida corporal, que acarreta interpretações errôneas. Como também descontextualizam-se por seguir o legado dos missionários sinólogos jesuítas numa hibridação neofigurista, segundo apropriação em Lackner (1991). Além disso, na ocorrência de uma versão ocidentalizante há o peso da hegemonia logocêntrica, eurocêntrica, com a borragem dos textos, nos hipertextos, de chegada, que desconfiguram os hipotextos, de origem, conforme Genette (1982), ao se transportar a obra de medicina de uma cultura antiga, a chinesa, portadora de escrita sinográfica, que difere da europeia, com a escrita alfabética, o que pode conduzir a prejuízos na leitura textual, na prática da clínica na medicina chinesa e no taoísmo contemporâneos no ocidente, com as versões feitas à moda ocidental que nada têm em comum com o *Nèijīng* (內經) de Wáng Bing.

Referências

- ALLETON, Viviane. *L'écriture chinoise, le défi de la modernité*. Paris: Albin Michel, 2008.
- ALLETON, Viviane; LACKNER, Michael. *De l'un au multiple*. Paris: Maison des Sciences de l'homme, 1999.
- AKATSUKA, Tadashi. *Chûgoku tetsugaku no hassei teki jijitsu*. Yu: Innbon, 1960.
- CHENG, Anne. De la place de l'homme dans l'univers : la conception de la triade Ciel-Terre-Homme à la fin de l'antiquité chinoise. *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, vol. 3, n. 3, Paris, 1983, p. 11-22.
- _____. La trame et la chaîne. In: *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, vol. 1, n. 5, 1984, pp. 13-26.
- _____. *Histoire de la pensée chinoise*. Paris: Seuil, 1997.
- CHENG, François. *L'écriture poétique chinoise*. Paris: Seuil, 1991.
- DERRIDA, Jacques. *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967.
- DESPEUX, Catherine. Le corps, champ spatio-temporel, souche d'identité. *L'Homme*, Vol. 36, n. 137, Paris, 1996, p. 87-118.
- _____. *Lǎo zǐ, le guide de l'insondable*. Paris: Entrelacs, 2000.

DESPEUX, Catherine; OBRINGER, Frédéric. *Maladie dans la Chine Médiévale*, La Toux. Paris: Harmattan, 2000.

DULCETTI JUNIOR, Orley. *O Caminho do Nèijīng para o Ocidente: continuidades e rupturas de uma obra de medicina chinesa antiga e suas traduções para os idiomas europeus*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião), Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2012.

FORKE, Alfred. *World conception of Chinese*. London: Probsthain & Co, 1925.

GENETTE, Gerard. *Palimpsestes*. Paris: Seuil, 1982.

GERNET, Jacques. *L'Intelligence de la Chine, le social et le mental*. Paris: Gallimard, 1999.

HUÁINÁN Zǐ. Táiběi: *Ben zhi wén huá*. 2007.

JULLIEN, François. L'oeuvre et l'univers: imitation ou déploiement (limites à une conception mimétique de la création littéraire dans la tradition chinoise). *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, v. 1, n. 3, Paris, 1983, p. 37-88.

_____. Ni écriture sainte ni oeuvre classique: du statut du texte confucéen comme texte fondateur vis-à-vis de la civilisation chinoise. La canonisation du texte: aux origines d'une tradition. *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, vol 1, n. 5, Paris, 1984, p. 75-127.

_____. *Un sage est sans idée*. Paris: Seuil, 1999.

_____. *La valeur alusive*. Paris: Presses Universitaires de France, 2010.

_____. L'Écart et l'entre ou comment penser l'altérité. *Le Collège d'études mondiales*, vol. 1, n. 3, Paris, Fondation Maison Sciences de l'Homme, 2012, p. 2-9.

KEEGAN, David. *The Huángdì Nèijīng, the structure of the compilations, the significance of the structure*. PhD diss. (History), University of California, Berkeley, 1988.

LACKNER, Michael. Jesuit Figurism. In: LEE, Thomas (org.). *China and Europe*. Shatin: The Chinese University of Hong Kong, 1991.

LǎO Zǐ. *Dàodéjīng*. Táiběi: Huá Cheng, 1981.

LARRE, Claude ; ROCHAT, Elisabeth de la Vallée. Huángdì Nèijīng. *Revue Française d'Acupuncture*, Vol. 49, n. 2, Paris, mai-jun 1987, p. 9-16.

_____. *Su Wen: les 11 premiers traites*. Paris: Maisonneuve, 1993.

MONTGOMERY, Robert. *The Lopsided Spread of Christianity: toward an understanding of the diffusion of religions*. Westport, CT: Praeger Publishers, 2002.

RICCI INSTITUT. *Dictionnaire français de la langue chinoise*. Táiběi: Kuangchi Press, 1990.

ROBINET, Isabelle. *Comprendre le Dào*. Paris: Albin Michel, 2010.

_____. Polysémisme du texte canonique et syncrétisme des interprétations: étude taxinomique des commentaires du Dàodéjīng au sein de la tradition chinoise. La canonisation du texte: aux origines d'une tradition. *Extreme-Orient, Extreme-Occident*, vol. 1, n. 3, Paris, PUV, 1984, p. 34-57.

_____. Un, deux, trois - Les différentes modalités de l'Un et sa dynamique. *Cahiers d'Extrême-Asie*, vol. 8, n. 1, 1995, p. 175-220.

ROCHAT, Elisabeth de la Vallée. *Yīnyáng in classical texts*. London: Monkey Press, 2006.

_____. *Les 101 notions-clés de la médecine chinoise*. Paris: Guy Trédaniel, 2009.

TRIADOU, Patrick. Histoire du Sù Wèn. *Revue Française d'Acupuncture*, vol. 1, n. 83, Paris, AFA, 1995, p. 6-24.

UNG, Kang Sam; CHAMFRAULT, Albert. *Les Livres Sacrés de Médecine Chinoise, Traité de Médecine Chinoise, Tome I-IV*. Coquemard: Angoulême, 1973.

UNSCHULD, Paul. *Huángdì Nèijīng Sù Wèn: nature, knowledge, imagery in an ancient Chinese medical text. With an appendix: The doctrine of the five periods and six qì in the Huángdì Nèijīng Sù Wèn*. London, England: University of California Press, 2003.

_____. *Medicine in China*. Berkeley: University of California Press, 1986.

VEITH, Ilza. *The Yellow of Emperor's Classic of Internal Medicine*. California: University of California Press, 1973a.

_____. *Nei Jing: o Livro de Ouro de medicina chinesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1973b.

WÁNG BING. *Huángdì Nèijīng*. Dinastia Táng. Fac-simile. Táiběi: Fu Tu Shu Ming Kuo, 2007.

XŪ SHÈN. *Shuōwén Jiězì*. Fac-simile. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1885.

ZHUāNG Zǐ . *Nèi piān*. Táiběi: Ben zhi we, 2006.

Recebido em 30/10/2012, revisado em 09/01/2013, aceito para publicação em 15/01/2013.