SIONNEAU

RETORNO ÀS ORIGENS - FISIOLOGIA - ZÀNG FŬ - LIVRO 2

VOLUME 2

A ESSÊNCIA DA MEDICINA CHINESA

RETORNO ÀS ORIGENS

FISIOLOGIA - ZÀNG FŬ



PHILIPPE SIONNEAU

Tradução : Silvia Ferreira

Direitos Reservados para língua portuguesa, Editora Brasileira de Medicina Chinesa, 2015

Autoria: Philippe Sionneau
Tradução: Silvia Ferreira
Revisão Técnica: Reginaldo de Carvalho Silva Filho
Paulo Henrique Pereira Gonçalves

Proibida a Reprodução total ou parcial desta obra, por qualquer meio ou forma, seja gráfico, eletrônico, mecânico, incluindo também fotocópias xerográficas, sem a prévia autorização expressa do Editor. (Lei nº 9.610, 19/02/1998)

Declaração: Este livro é publicado com a intenção de informar e difundir o conhecimento. Nem o autor, nem o editor assumem qualquer responsabilidade pelo mal uso das informações contidas neste livro, ou ainda por eventuais falhas ou omissões. As informações presentes não visam substituir o profissional habilitado na avaliação e tratamento.

Ficha Catalográfica
Catalogação na Publicação (CIP)

Sionneau, Philippe
A essência da medicina chinesa: retorno às origens Livro 2 / Philippe Sionneau; tradução Silvia Ferreira – São Paulo: EBMC, 2015.

Tipo de Suporte: PAPEL
Prefixo Editorial: 66747
ISBN 978-85-66747-18-8
1.Acupuntura 2.Medicina Chinesa 3.História da Medicina I.Título

CDU 610.951
NLM-WB 55.C4

São Paulo
Editora Brasileira de Medicina Chinesa
2015

A Essência da Medicina Chinesa

Retorno às Origens

Fisiologia - zàng fǔ

LIVRO 2

PHILIPPE SIONNEAU

SUMÁRIO

PREFÁCIO DO AUTOR

PREFÁCIO DA EDIÇÃO BRASILEIRA

PREFÁCIO DA TRADUTORA

CAPÍTULO 1 - ZÀNG XIÀNG/ZÀNG FǓ - MANIFESTAÇÕES DOS ÓRGÃOS 1 - 22

INTRODUÇÃO 1

OS ÓRGÃOS ZÀNG FǓ 2

1 - Significado de "Zàng Xiàng" (藏象) 3

2- História e Zàng Fǔ 5

3 - Em que se Baseia a Teoria dos Zàng Fǔ 6

A - A observação anatômica 6

B - A observação dos fenômenos fisiológicos e patológicos 7

C - A observação clínica 7

4 - Os cinco órgãos zàng (Wǔ Zàng - 五脏) 8

5 - Os seis órgãos fǔ (Liù Fǔ – 六腑) 19

6 - Os órgãos fǔ extraordinários (Qí Héng Zhī Fǔ - 奇恒之腑) 20

7 - As funções dos zàng fǔ 21

CAPÍTULO 2 – PÍ – BAÇO ..... 23 - 55

INTRODUÇÃO 23

1 – Anatomia do Baço 24

2 – Fisiologia do Baço 25

A - O baço governa o transporte e a transformação (Pí Zhǔ Yùn Huà - 脾主运化) 25

a - O transporte e a transformação do jīng sutil da água e dos grãos (Yùn Huà Shuǐ Gǔ - 运化水谷) 25

b- O transporte e a transformação da água e dos líquidos (Yùn Huà Shuǐ Yè - 运化水液) 31

B - O qì do baço governa a subida (Pí Qì Zhǔ Shēng - 脾气主升) 34

a- Fazer subir o claro e o yáng claro 34

b- Manter os órgãos e os tecidos no lugar 36

c- Sem subida não há descida, sem descida não há subida 37

C - O baço reúne o sangue (Pí Tǒng Xuè - 脾统血) 39

D - O baço armazena a consciência mental (Pí Cáng Yì - 脾藏意) 40

E - O baço governa o pensamento (Pí Zhǔ Sī - 脾主思) 40

3- Particularidades do Baço 42
A - O baço governa os músculos e as carnes (Pí Zhǔ Jī Ròu - 脾主肌肉)
O baço governa os quatro membros (Pí Zhǔ Sì Zhī - 脾主四肢) 42
B - O brilho do baço se encontra nos lábios (Pí Qí Huá Zài Chún - 脾其华在唇) 43
C - O baço se abre na boca (Pí Kāi Qiào Yú Kǒu - 脾开窍于口) 44
D - O líquido do baço é a saliva fina (Pí Zhī Yè Wéi Xián - 脾之液为涎) 44
E - O baço tem ressonância no abdômen (Pí Yīng Zài Dà Fù – 脾应在大腹) 45
F - O baço governa as pálpebras (Pí Zhǔ Bāo Jiǎn - 脾主胞睑) 45
G - O baço tem um corpo yīn mas um funcionamento yáng
(Pí Shì Tǐ Yīn Ér Yòng Yáng - 脾是体阴而用阳) 46
H - O baço ama a secura e detesta a umidade (Pí Xǐ Zào Wù Shī - 脾喜燥恶湿) 46
I - Outras preferências do baço: o doce, o morno, o aromático, a tonificação,
a subida e a livre circulação 48
J - O baço no centro dos cinco órgãos zàng 49
K - Outras características do baço 52
4 – Relações entre o órgão e o canal do baço 52

CAPÍTULO 3 - FÈI – PULMÃO 57-79
INTRODUÇÃO 57
1- Anatomia do pulmão 59
2- Fisiologia do pulmão 59
A- O pulmão governa o Qì (Fèi Zhǔ Qì - 肺主气) 59
a- O pulmão governa o qì da respiração (Fèi Zhǔ Hū Xī Zhī Qì - 肺主呼吸之气) 60
b- O pulmão governa o qì de todo o corpo (Fèi Zhǔ Yī Shēn Zhī Qì - 肺主一身之气) 61
c- O pulmão possui uma ligação privilegiada com o qì defensivo (Wèi Qì - 卫气) 63
B- O pulmão governa a difusão e a descendência
(Fèi Zhǔ Xuān Fā Hé Sù Jiàng - 肺主宣发和肃降) 63
C- O pulmão governa a dragagem e a regularização da via das águas
(Fèi Zhǔ Tōng Tiáo Shǔi Dào - 肺主通调水道) 66
D- O pulmão reúne os cem vasos (Fèi Cháo Bǎi Mài - 肺朝百脉) 67
E- O pulmão armazena a alma corpórea (Fèi Cáng Pò - 肺藏魄) 69
F- O pulmão governa a melancolia (Fèi Zhǔ Yōu - 肺主忧) 69
3- Particularidades do pulmão 70
A - O pulmão governa a pele e os pelos (Fèi Zhù Pí Máo - 肺主皮毛)
O brilho do pulmão se encontra nos pelos (Fèi Qí Huá Zài Máo - 肺其华在毛) 70
B - O pulmão se abre no nariz (Fèi Kāi Qiào Yú Bí - 肺开窍于鼻) 72
C - O pulmão governa a voz (Fèi Zhǔ Shēng - 肺主声)
A porta do pulmão é a laringe (Hóu Wéi Fèi Zhī Mén Hù - 喉为肺之门户) 72
D - O líquido do pulmão é o muco nasal (Fèi Zhī Yè Wéi Tì- 肺之液为涕) 73
E - O pulmão tem ressonância no tórax (Fèi Yīng Zài Xiōng Yīng – 肺应在胸膺) 74
F - O pulmão é local de transformação e trocas vitais 74
G - O pulmão é um órgão sensível (Fèi Wéi Jiāo Zàng - 肺为娇脏) 74
H - Outras características do pulmão 75
4- Relações entre o órgão e os canais do pulmão 76

CAPÍTULO 4 – XĪN - CORAÇÃO 81-103
INTRODUÇÃO 81
1- Anatomia do coração 82
2- Fisiologia do coração 83
A - O coração governa o sangue (Xīn Zhǔ Xuè - 心主血)
O coração governa os vasos sanguíneos (Xīn Zhǔ Xuè Mài - 心主血脉) 83
B - O coração armazena o espírito (Xīn Cáng Shén - 心藏神) 87
C - O coração governa a alegria (Xīn Zhǔ Xǐ - 心主喜) 90
3- As particularidades do coração 91
A - A língua é o broto do coração (Shé Wéi Xīn Zhī Miáo - 舌为心之苗) 91
B - O coração se abre no ouvido (Xīn Kāi Qiào Yú Ěr - 心开窍于耳) 93
C - O brilho do coração se encontra na face (Xīn Qí Huá Zài Miàn - 心其华在面) 93
D - O líquido do coração é o suor (Xīn Zhī Yè Wéi Hàn – 心之液为汗) 94
E - O coração tem ressonância no Xū Lǐ (Xīn Yīng Zài Xū Lǐ – 心应在虚里) 95
F - Os orifícios do coração (Xīn Qiào - 心窍) 96
G - O coração é o órgão fogo (Xīn Wéi Huǒ Zàng - 心为火脏) 97
H - O coração teme o calor (Xīn Wù Rè - 心恶热) 97
I - O coração é o fogo monarca (Xīn Wéi Jūn Huǒ - 心为君火) 98
J - Outras características do coração 99
4- Relações entre o órgão e os canais do coração 100

CAPÍTULO 5 – GĀN – FÍGADO 105-134
INTRODUÇÃO 105
1- *Anatomia do fígado* 106
2- Fisiologia do fígado 107
A- O fígado governa a livre circulação e a liberação (Gān Zhǔ Shū Xiè - 肝主疏泄) 107
a- O fígado regulariza o qì e o sangue (Gān Tiáo Lǐ Qì Xuè - 肝调理气血) 108
b- O fígado regulariza o aspecto mental e as emoções
(Gān Tiáo Chàng Jīng Shén Qíng Zhì - 肝调畅精神情志) 110

c- O fígado estimula a função de transporte/transformação do baço e do estômago (Gān Cù Jìn Pí Wèi Yùn Huà - 肝促进脾胃运化) 111
d- O fígado desobstrui e favorece o três fogareiros, dispersa e desobstrui a via das águas (Gān Tōng Lì Sān Jiāo, Shū Tōng Shuǐ Dào - 肝通利三焦，疏通水道) 113
e- O fígado regulariza o Vaso Penetrador (chōng mài) e o Vaso Concepção (rèn mài) - (Gān Tiáo Lǐ Chōng Rèn Èr Mài - 肝调理冲任二脉) 114
f- Uma constatação essencial 114
B - O fígado governa o armazenamento do sangue (Gān Zhǔ Cáng Xuè - 肝主藏血) 114
C - O fígado armazena o Hún (Gān Cáng Hún - 肝藏魂) 117
D - O fígado governa a raiva (Gān Zhǔ Nù - 肝主怒) 118
3- Particularidades do fígado 119
A - O fígado governa os tendões (Gān Zhǔ Jīn - 肝主筋) 119
B - O brilho do fígado se encontra nas unhas (Gān Qí Huá Zài Zhǎo – 肝其华在爪) 121
C - O fígado se abre nos olhos (Gān Kāi Qiào Yú Mù - 肝开窍于目) 121
D - O líquido do fígado é a lágrima (Gān Zhī Yé Wéi Lèi - 肝之液为泪) 123
E - O fígado tem ressonância na região torácica lateral (Gān Yīng Zài Xié - 肝应在胁) 124
F - O fígado é um órgão duro (Gān Wēi Gāng Zàng - 肝为刚脏) 124
G - O fígado tem um corpo yīn e um funcionamento yáng (Gān Tǐ Yīn Ér Yòng Yáng - 肝体阴而用阳) 125
H - O fígado gosta da subida/difusão, da ordem e do desenvolvimento (Gān Xǐ Shēng Fā, Gān Xǐ Tiáo Dá - 肝喜升发，肝喜条达) O fígado detesta a restrição e a sobrepressão (Gān Wù Yì Yù - 肝恶抑郁) 126
I - O fígado alberga o fogo ministro (Gān Jì Xiàng Huǒ - 肝寄相火) 127
J - A natureza geradora e transformadora do fígado 129
K - Outras características do fígado 130
4- Relações entre o órgão e os canais do fígado 131

CAPÍTULO 6 – SHÈN – RINS **135-188**
INTRODUÇÃO 135
1- Anatomia dos rins 136
2- Fisiologia dos rins 137
A- Os rins governam o armazenamento do jīng (Shèn Zhǔ Cáng Jīng - 肾主藏精) 137
a- Os rins armazenam o jīng (Shèn Cáng Jīng - 肾藏精) 137
b- os rins governam o nascimento, o desenvolvimento, o crescimento e a reprodução (Shèn Zhǔ Shēng, Cháng, Fā Yù, Shēng Zhí - 肾主生，长，发育，生殖) 139
c- O jīng dos rins se transforma em qì dos rins 141
d- O jīng dos rins se transforma em sangue do fígado 143
e- O jīng dos rins: entre yīn e yáng 143
B - Os rins governam a água e os líquidos (Shèn Zhǔ Shuǐ Yè - 肾主水液) 144
C - Os rins governam a recepção do qì (Shèn Zhǔ Nà Qì - 肾主纳气) 146
D - Os rins armazenam a capacidade realizadora (Shèn Cáng Zhì - 肾藏志) 151
E - Os rins governam o medo (Shèn Zhǔ Kǒng - 肾主恐) 152
3- Particularidades dos rins 153
A - O brilho dos rins se encontra nos cabelos (Shèn Qí Huá Zài Fà - 肾其华在发) 153
B - Os rins se abrem no ouvido e nos dois yīn (Shèn Kāi Qiào Yú Ěr Jí Èr Yīn 肾开窍于耳及二阴) 154
C - Os rins governam os ossos, geram a medula, se comunicam com o cérebro (Shèn Zhǔ Gǔ Shēng Suǐ Tōng Nǎo - 肾主骨生髓通脑) 156
D - O líquido dos rins é saliva espessa (Shèn Zhī Yè Wèi Tuò - 肾之液为唾) 159
E - Os rins tem ressonância na região lombar (Shèn Yīng Zài Yāo – 肾应在腰) 159
F - Rim direito & rim esquerdo (Yòu Shèn & Zuǒ Shèn - 右肾 & 左肾) 160
G - Os rins são os órgãos da água e do fogo (Shèn Wéi Shuǐ Huǒ Zhī Zàng - 肾为水火之脏) 162
H - Os rins e o fogo ministro (xiāng huǒ - 相火) 164
a- Definição 165
b- Fisiologia e funções do fogo ministro 166
I- A porta do destino (mìng mén - 命门) 172
a- Conceito geral 173
b- Localização e relação com os rins 173
c- Funções 178
J- Outras características dos rins 182
4- Relações entre o órgão e os canais dos rins 184

CAPÍTULO 7 - XIN BAO – ENVOLTÓRIO DO CORAÇÃO **189-202**
INTRODUÇÃO 189
1- Anatomia do envoltório do coração 192
2- Fisiologia do envoltório do coração 192
A- Envoltório do coração: órgão ou não? 192
B- O envoltório do coração é um envoltório protetor 194
C- O envoltório do coração difunde a emoção do coração e governa o sangue 195
D- O envoltório do coração se relaciona ao fogo monarca e ao fogo ministro 195
a- A porta da vida é o órgão do envoltório do coração 196
b- O coração é o fogo monarca, o envoltório do coração é o ministro 197
3- Outras explicações sobre o envoltório do coração 198

4- Relações entre o órgão e os canais do envoltório do coração 199

Capítulo 8 – Wèi - Estômago **203-219**
INTRODUÇÃO 203
1- Anatomia do estômago 204
2- Fisiologia do estômago 204
A- O estômago governa a recepção da água e dos grãos (Wèi Zhǔ Shòu Nà Shuǐ Gǔ - 胃主受纳水谷) 204
B- O estômago governa a fermentação e o cozimento da água e dos grãos (Wèi Zhǔ Fǔ Shú Shuǐ Gǔ - 胃主腐熟水谷) 205
C- O estômago governa o trânsito e a descida (Wèi Zhǔ Tòng Jiàng - 胃主通降) 206
3- As particularidades do estômago 207
A- O qì do estômago é a raiz do homem (Rén Yǐ Wèi Qì Wéi Běn – 人以胃气为本) ... 207
B- O estômago gosta da umidade e detesta a secura (Wèi Xǐ Rùn Wù Zào - 胃喜润恶燥) 210
C- As três partes do estômago 211
D- O estômago é a raiz dos líquidos (Wèi Wéi Jīn Yè Zhī Běn - 胃为津液之本) 212
E- O estômago, os dentes, as gengivas, a pálpebra inferior e a garganta 212
F- Outras explicações sobre o estômago 214
4- Relações entre o órgão e os canais do estômago 215

Capítulo 9 - Dà Cháng – Intestino Grosso **221-229**
INTRODUÇÃO 221
1- Anatomia do intestino grosso 222
2- Fisiologia do intestino grosso 222
A- O intestino grosso governa a transmissão e a transformação dos dejetos (Dà Cháng Zhǔ Chuán Huà Zāo Pò - 大肠主传化糟粕) 222
B- O intestino grosso governa os líquidos Jīn (Dà Cháng Zhǔ Jīn - 大肠主津) 224
3- Outras explicações sobre o intestino grosso 225
4- Relações entre o órgão e os canais do intestino grosso 226

Capítulo 10 - Xiǎo Cháng – Intestino Delgado **231-241**
INTRODUÇÃO 231
1- Anatomia do intestino delgado 232
2- Fisiologia do intestino delgado 232
A- O intestino delgado governa a recepção e a transformação das matérias (Xiǎo Cháng Zhǔ Shòu chéng Hé Huà Wù - 小肠主受盛和化物) 232
B- O intestino delgado governa a secreção e a separação do claro e do turvo (Xiǎo Cháng Zhǔ Mì Bié Qīng Zhuó - 小肠主泌别清浊) 233
3- Outras explicações sobre o intestino delgado 236
4- Relações entre o órgão e os canais do intestino delgado 238

Capítulo 11 – Dǎn – Vesícula Biliar **243-257**
INTRODUÇÃO 243
1- Anatomia da vesícula biliar 244
2- Fisiologia da vesícula biliar 244
A- A vesícula biliar armazena e excreta a bile (Dǎn Zhù Cáng Pái Xiè Dǎn Zhī - 胆主贮藏排泄胆汁) 244
B - A vesícula biliar governa a tomada de decisão (Dǎn Zhǔ Jué Duàn - 胆主决断) 246
3- As particularidades da vesícula biliar 250
A- A vesícula biliar é um órgão fú "normal" e "extraordinário" 250
B- A vesícula biliar e o fogo ministro 250
C- Outras explicações sobre a vesícula biliar 252
4- Relações entre o órgão e os canais da vesícula biliar 253

Capítulo 12 - Páng Guāng - Bexiga **259-270**
INTRODUÇÃO 259
1- Anatomia da bexiga 260
2- Fisiologia da bexiga 260
A- A bexiga armazena os líquidos (Páng Guāng Cáng Jīn Yè - 膀胱藏津液) 260
B- A transformação do qì da bexiga (Páng Guāng Zhī Qì Huà - 膀胱之气化) 262
3- Outras explicações sobre a bexiga 266
4- Relações entre o órgão e os canais da bexiga 267

Capítulo 13 - Sān Jiāo – Três Fogareiros **271-291**
INTRODUÇÃO 271
1- Anatomia do três fogareiros 273
A- Três fogareiros: com ou sem forma? 273
B- Localização e composição do três fogareiros 275
2- Fisiologia do três fogareiros 276
A- O três fogareiros faz circular yuán qì (Sān Jiāo Tōng Xíng Yuán Qì - 三焦通行元气) O três fogareiros governa todos os qì (Sān Jiāo Zhǔ Chí Zhū Qì - 三焦主持诸气) 276
B- O três fogareiros transporta a água e os grãos (Sān Jiāo Yùn Xíng Shuǐ Gǔ - 三焦运行水谷) 277
C- O três fogareiros transporta os líquidos (Sān Jiāo Yùn Xíng Shuǐ Yè - 三焦运行水液) 278
D- Diferenciação das funções em cada fogareiro 279

a- O fogareiro superior é como uma bruma (Shàng Jiāo Rú Wù - 上焦如雾) 279
b- O fogareiro central é como uma maceração (Zhōng Jiāo Rú Òu - 中焦如沤) 279
c- O fogareiro inferior é como um curso d'água (Xià Jiāo Rú Dú - 下焦如渎) 280
E- Três fogareiros: a concepção contemporânea de Wáng Ju Yì (王居易) 281
F- O três fogareiros está associado ao envoltório do coração 282
G- O três fogareiros, o fogo ministro, a porta da vida e os rins 283
3- Outras explicações sobre o três fogareiros 285
4- Relações entre o órgão e os canais do três fogareiros 287

CAPÍTULO 14 - QI HENG ZHI FŬ - OS ÓRGÃOS FŬ EXTRAORDINÁRIOS 293-311

O ***cérebro – Nǎo*** 293
Medula – Suǐ 299
Os Ossos – Gŭ 301
Os Vasos – Mài 304
O Útero - Nǚ Zī Bāo 307

CAPÍTULO 15 - ZANG FŬ ZHI JIAN DE GUAN XI - RELAÇÕES ENTRE OS ÓRGÃOS ZÀNG FŬ 313- 389

1- Relações entre os órgãos zàng 314
A - O coração (心) e o pulmão (肺) 314
a- Fisiologia 314
b- Rede de canais 316
c- Patologia 317
B - O coração (心) e o baço (脾) 318
a- Fisiologia 318
b- Rede de canais 320
c- Patologia 321
C- O coração (心) e o fígado (肝) 322
a- Fisiologia 322
b- Rede de canais 324
c- Patologia 325
D - O coração (心) e os rins (肾) 327
a- Fisiologia 327
b- Rede de canais 333
c- Patologia 334
E- O pulmão (肺) e o baço (脾) 335
a- Fisiologia 335
b- Rede de canais 337
c- Patologia 339
F- O pulmão (肺) e o fígado (肝) 340
a- Fisiologia 340
b- Rede de canais 343
c- Patologia 343
F- O pulmão (肺) e os rins (肾) 345
a- Fisiologia 345
b- Rede de canais 348
c- Patologia 349
G- O fígado (肝) e o baço (脾) 352
a- Fisiologia 352
b- Rede de canais 354
c- Patologia 355
H- O fígado (肝) e os rins (肾) 357
a- Fisiologia 357
b- Rede de canais 359
c- Patologia 360
Anexo: Os dez troncos celestes (tiān gān 天干) e os doze ramos terrestres (dì zhī 地支) 361
I- O baço (脾) e os rins (肾) 363
a- Fisiologia 363
b- Rede de canais 366
c- Patologia 367
2- Relações entre os órgãos zàng e fŭ 368
A - O coração (心) e o intestino delgado (小肠) 368
a- Fisiologia 368
b- Rede de canais 369
c- Patologia 370
B - O pulmão (肺) e o intestino grosso (大肠) 370
a- Fisiologia 370
b- Rede de canais 371
c- Patologia 372
C - O baço (脾) e o estômago (胃) 374
a- Fisiologia 374

b- Rede de canais 377
c- Patologia 379
D - O fígado (肝) e a vesícula biliar (胆) 381
a- Fisiologia 381
b- Rede de canais 383
c- Patologia 385
E - Rins (肾) e bexiga (膀胱) 386
a- Fisiologia 386
b- Rede de canais 388
c- Patologia 389

GLOSSÁRIO SOBRE OS ORGÃOS ZANG FU **391 - 405**

GLOSSÁRIO SOBRE RELAÇÕES DOS ÓRGÃOS ZANG FU **407 - 410**

GLOSSÁRIO DOS TEXTOS DE REFERÊNCIA E SEUS AUTORES **411 - 511**

À Renarde Blanche (白狐),
aquela que ilumina o caminho

PREFÁCIO DO AUTOR

Já fazem mais de 20 anos que eu ensino medicina chinesa no mundo inteiro. Eu tenho dado cursos nos 4 continentes! Um dos fenômenos mais frequentes entre os profissionais e estudantes desta área é a dificuldade de pensar de acordo com a matriz específica de pensamento da medicina chinesa. Na grande maioria dos casos, a maneira como eles veem o paciente e fazem o diagnóstico é influenciada pelos conceitos da medicina ocidental, às vezes, de forma inconsciente. Eles acreditam fazer medicina chinesa mas, na verdade, suas mentes construiram uma mistura disforme entre as duas correntes médicas, que não tem grande realção com o pensamento chinês. E não é suficente dizer ou pensar que este ou aquele paciente sofre de uma plenitude em madeira ou um vazio de sangue do coração para que seja medicina chinesa. E preciso que o paciente sofra de uma plenitude de madeira ou de um vazio de sangue do coração DE ACORDO com os conceitos ORIGINAIS criados pelos Chineses através de vários séculos. Portanto, se eu me basear no que tenho observado nos últimos 20 anos de ensino, posso afirmar que temos muita dificuldade em "pensar chinês" quando praticamos a medicina chinesa...

Qual é a causa desta dificuldade? Eu acho simplesmente que nosso conhecimento da fisiologia segundo a medicina chinesa é incompleto, mal compreendido, mal assimilado. Muitos estudiosos acreditam que a fisiopatologia deste sistema médico foi criada a partir do estudo da patologia. Foi estudando a doença que os Chineses deduziram como funcionava corretamente o corpo. Isto explica tamanha precisão, tamanha lógica da fisiologia da medicina chinesa.

Para tratar bem um paciente, é preciso escolher o tratamento adequado. Para escolher o tratamento adequado, é necessário diagnosticar corretamente o paciente. Para diagnosticar corretamente, é preciso conhecer as patologias. E para conhecer bem as patologias, é preciso dominar a fisiologia. Assim, não se pode esperar ser um bom profissional sem um conhecimento profundo da fisiologia.

Em medicina chinesa, a fisiologia se baseia essencialmente no funcionamento dos órgãos zàng fŭ e nas relações existentes entre estes órgãos e os tecidos do corpo. As funções dos zàng fŭ são frequentemente vistas com superficialidade, mal compreendidas, incompletas e simplificadas. Além disso, a representação que lhes é dada é frequentemente congelada, estática, inerte. Por causa disso, o mecanismo das doenças não pode ser compreendido ou, pelo menos, não de forma completa. Lembremos que, em qualquer caso, as patologias vem do desequilíbrio destas funções fisiológicas. Se elas são conhecidas de forma insuficiente, o profissional terá que se contentar em usar receitas e protocolos, sem um verdadeiro domínio. Ele nunca será um excelente profissional de medicina chinesa. Poderá conseguir resultados, mas de forma aleatória.

Um dos fatores que nos impedem de evoluir e de nos tornarmos excelentes terapeutas é, portanto, um conhecimento insuficiente da fisiologia. É por isso que eu proponho neste segundo volume de "A Essência da Medicina Chinesa - Retorno às Origens", um aprofundamento importante deste tema. Este livro traz dois aspectos importantes. De um lado as informações são completas, mais detalhadas, sempre referenciadas pelos grandes clássicos que criaram este sistema médico. O leitor encontrará tudo que precisa para compreender globalmente e de maneira completa o funcionamento do corpo. Logicamente, este conhecimento deve ser feito à luz das teorias fundamentais do volume 1 de « A Essência da Medicina Chinesa - Retorno às Origens ». Por outro lado, as relações dinâmicas que existem entre os órgãos zàng fǔ, pilar da vida, são aqui claramente apresentadas. A vida é movimento. O movimento permite as transformações. As transformações são o fundamento da fisiologia do corpo. O objetivo deste trabalho é demonstrar o dinamismo geral, tão vital para a compreensão e aplicação da medicina chinesa, que é essencialmente uma terapia de energia, movimento e transformações.

Eu espero do fundo do meu coração que este livro auxilie meus amigos e colegas de língua portuguesa a ir ainda mais longe na descoberta dos segredos da medicina chinesa, para o bem da humanidade que sofre.

Philippe Sionneau
Sitges (Espanha)
19 de novembro de 2015

Prefácio da Edição Brasileira

Como uma suave brisa dos ventos do leste, a Medicina Tradicional Chinesa tem penetrado as bases conceituais da cultura e da prática médica no ocidente. Estes sopros de sabedoria milenar estão criando um novo paradigma da concepção saúde-doença neste lado do mundo. Mas, como todo novo modelo, às vezes se erige em redemoinhos de incertezas, interpretações errôneas, adequações inapropriadas e importações incompletas. É neste contexto, onde os expositores destes ares entram com um protagonismo único e uma responsabilidade potencial para que a suave brisa não se converta em ventos tempestuosos que levantam uma coluna de poeira ofuscando a visão do caminhante, daquele que procura novos horizontes.

Para expor e transmitir esta extensa experiência médica vinda da ancestral civilização chinesa, é necessária uma combinação perfeita de arte e sabedoria. A sabedoria é definida pelo elevado domínio do tema tratado, tendo penetrado nas raízes mais profundas da erudição chinesa e de seu alicerce filosófico. A arte é reforçada pela harmonia na procura das palavras e formas certas para transferir este saber para a linguagem ocidental, mantendo seu espírito genuíno e seu conhecimento puro, levando assim o estudante pelo caminho do esclarecimento e não pela senda de mistério enigmático que deslumbra a visão, mas não consegue preencher o espírito.

A obra do professor Philippe Sionneau é, sem margem de dúvida, a profunda e suave brisa que vem do leste na fresca manhã de primavera, trazendo as sementes de longínquas florestas carregadas de ensinamentos tão antigos como a própria humanidade. Com total clareza e responsabilidade, esta obra plantará em terrenos férteis estas sementes trazidas pelos ventos de remotas distâncias, em uma comunhão perfeita de arte e sabedoria.

Este livro, através de uma abrangente exposição filosófica, com referências constantes aos clássicos da literatura médica chinesa e numa linguagem fecunda, conduz o leitor ao estudo da fisiologia humana sob a perspectiva da Medicina Tradicional Chinesa, conservando de forma rigorosa o teor dos compêndios clássicos. Uma leitura indispensável para quem decide penetrar na longa e magnífica trilha de uma medicina de milhares de anos de experiência e contínua validação. Uma obra literária em toda sua extensão, onde o autor nos lança em uma direção certa e objetiva, sem devaneios, com o domínio da verdadeira arte de transmitir e a sabedoria de um incansável estudioso nesta ciência que tem transcendido os limites do tempo, da geografia e do idioma.

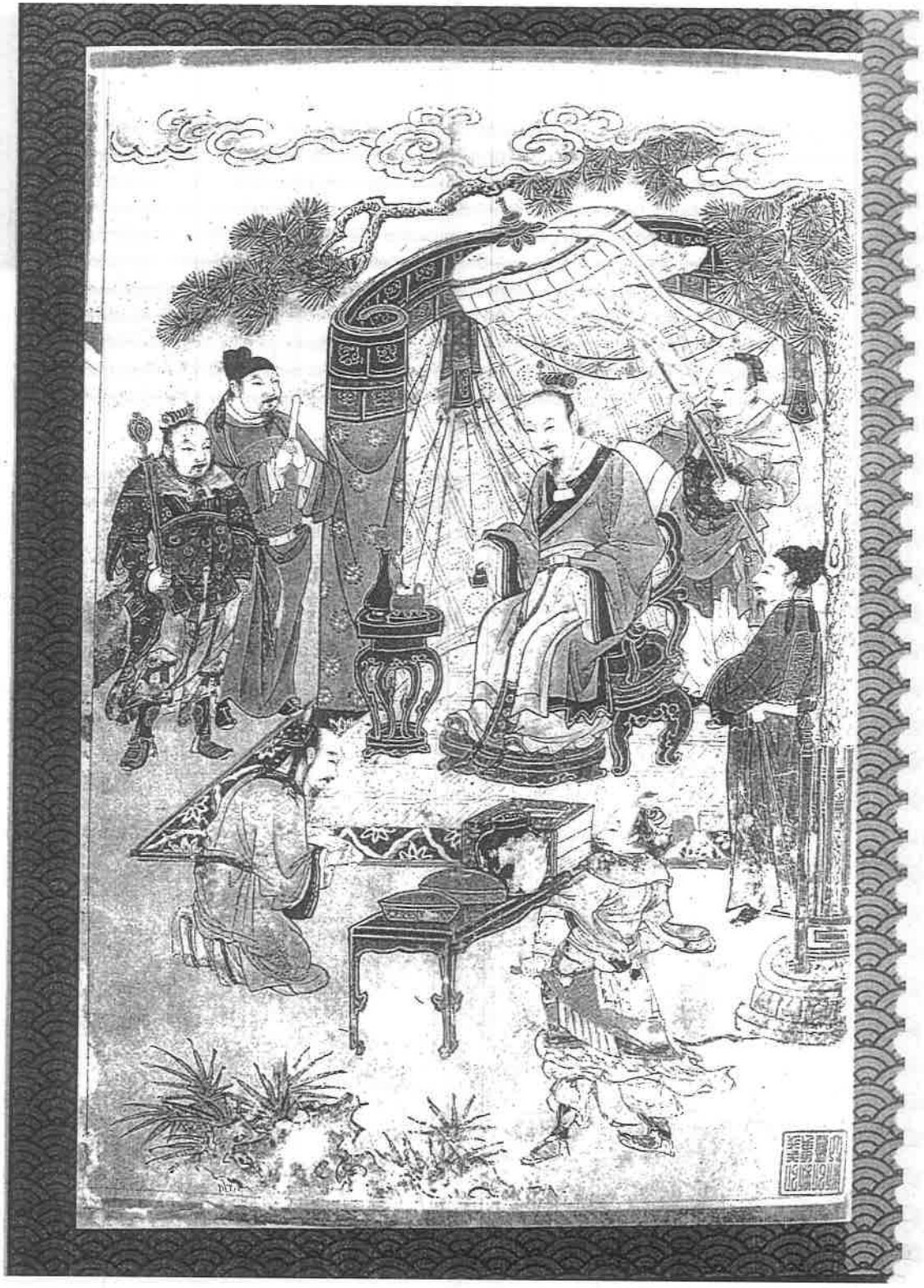
Ernesto Garcia González
Novembro 2014

Prefácio da tradutora

O volume dois de **A Essência da Medicina Chinesa** apresenta e aprofunda conceitos importantes da medicina chinesa. A apresentação de cada órgão é detalhada, como sempre baseando-se em referencias de obras clássicas. O capítulo 15 apresenta as interrelações entre os órgãos e nos dá um panorama da dinâmica fisiológica aos olhos da medicina chinesa, fechando com chave de ouro esta obra. A busca por uma terminologia mais adequada às origens chinesas continua neste volume. Novas propostas terminológicas são apresentadas. Não porque o autor tenha mudado de ideia desde o volume 1, mas porque optamos, por uma questão didática, apresentar alguns conceitos novos apenas agora, respeitando o momento em que as justificativas apareciam. Termos como pericárdio e triplo aquecedor, tão usuais nas traduções em português, foram substituídos por envoltório do coração e três fogareiros, cujas justificativas mostram que a terminologia correta favorece o melhor entendimento do pensamento médico chinês.

Espero que cada vez mais os praticantes de medicina chinesa de língua portuguesa tenham a oportunidade de conhecer e usufruir dos ensinamentos do professor Philippe Sionneau.

Silvia Ferreira
Acupunturista



"Os cinco órgãos zàng armazenam o jīng qì e não eliminam, esta é a razão pela qual eles são plenos e não podem ser preenchidos. Os seis órgãos fŭ transmitem e transformam as substâncias, eles não armazenam, é a razão pela qual eles se preenchem e não podem ser plenos",

(Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn - capítulo 11).

"Os cinco órgãos zàng armazenam o jīng, o espírito, o sangue, o qì, o hún (魂), e o pò (魄). Os órgãos fŭ transformam a água e os grãos e fazem circular os líquidos",

(Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū – capítulo 47)

CAPÍTULO 1

ZÀNG XIÀNG / ZÀNG FŬ

MANIFESTAÇÕES DOS ÓRGÃOS

藏象/脏腑

INTRODUÇÃO



Os órgãos zàng fŭ (vistas anterior e posterior)
Extraído de Xuán Mén Mài Jué Nèi Zhào Tú 玄门脉诀内照图
(Ilustrações das visualizações internas do segredo do pulso da porta obscura).
Atribuído à Hua Tuo, Cópia manuscrita, Dinastia Qing

Uma prévia sobre o estudo dos zàng fŭ

Segundo a visão taoísta, o funcionamento do ser humano depende de um espírito (shén 神) que se materializa em uma trama de vida, o jīng (精), e de um dinamismo vital que põe em movimento todo o organismo, o qì (气). Estes são os três tesouros. Este conjunto está em harmonia com os princípios universais do yīn yáng e dos cinco movimentos. Mas para compreender bem como se organiza a vida no homem é necessário

se debruçar sobre o estudo da fisiologia chinesa. Este capítulo é dedicado às manifestações dos órgãos cujas teorias apresentadas no volume anterior são esclarecidas. Iremos inicialmente apresentar as noções gerais e, em seguida, no decorrer de cada capítulo, aprofundar estas noções para cada órgão.

Os órgãos zàng fŭ



Zàng fŭ (脏腑) é um termo geral que se refere a três realidades :
1- os cinco órgãos zàng (rins, fígado, coração, baço e pulmão),
2- os órgãos fŭ (bexiga, vesícula biliar[1], intestino delgado, estômago, intestino grosso e o três fogareiros),
3- os órgãos fŭ extraordinários (cérebro, medula, ossos, vasos e útero).

Todos são constituídos de um aspecto yīn e de um aspecto yáng, ou ainda, de um yīn qì e de um yáng qì. A forma e a estrutura de cada zàng fŭ corresponde ao yīn, jīng, sangue e líquidos de cada um deles. Estes representam o yīn qì. As funções de cada zàng fŭ correspondem ao yáng e ao qì, que representam o yáng qì.

O objetivo da teoria dos zàng fŭ é estudar a anatomia e a fisiologia dos órgãos, assim como as relações que existem entre eles e entre os diferentes tecidos e estruturas do corpo. Em medicina chinesa eles possuem um lugar especial na descrição da fisiologia e da patologia. Junto com a rede de canais, os zàng fŭ constituem o eixo central do organismo, permitindo explicar seu funcionamento e suas disfunções. Logicamente, não se trata de esquecer o jīng, o espírito, o qì, o sangue, os líquidos... mas é justamente nos canais e nos órgãos que todos estes aspectos da vida se armazenam, circulam, são produzidos, se transformam, interagem... em conformidade com a lei do yīn yáng e dos cinco movimentos.

Medicina chinesa/medicina ocidental

Para poder penetrar com facilidade nas teorias descritas a seguir é essencial tomar consciência de que as visões chinesa e ocidental de anatomia e de fisiologia dos órgãos não tem nenhum ponto em comum. É inútil, estéril e sobretudo perigoso tentar criar pontes, comparações ou, o mais grave, amálgamas entre os dois sistemas. São duas visões de mundo diferentes. De forma até um pouco caricata, podemos dizer que uma observa a matéria e a outra os movimentos do qì! É preciso estudar uma sem pensar na outra. Este saber deve ser abordado com um espírito virgem.

Tamanha diferença sugere que um dos sistemas esteja errado? Eu penso que um dos meios de julgar o valor de uma prática médica é observar seus resultados em termos clínicos. Há muitos séculos a medicina chinesa tem provado sua coerência, estruturação e a eficácia de seu sistema de pensamento[2]. Ela é madura e conhece perfeitamente seus limites e seus pontos fortes. Estas duas medicinas tem suas vantagens e seus inconvenientes. Ambas podem proporcionar grande serviço à espécie humana. Mas para isso é preciso dominar o sistema que se deseja utilizar. E para chegar lá é necessário, até a aquisição profunda dos conhecimentos, não misturar as doutrinas mesmo que, às vezes, alguns dados sejam similares.

1. Como veremos mais adiante, a vesícula biliar também pode ser classificada como um dos órgãos fŭ extraordinários.
2. Sem querer introduzir nenhuma polêmica, eu gostaria de ressaltar que vários amigos médicos que eu formei nos últimos quinze anos me confessaram ver maior coerência nas teorias e aplicações da medicina chinesa que na medicina ocidental apesar do dogma cientificista dominante.



Diagrama dos doze canais associados aos zàng fŭ, Extraído do Lèi Jīng Tú Yì (Complemento ilustrado do clássico das classificações)

Uma das maiores tentações dos ocidentais, em particular se eles tem conhecimentos de medicina científica moderna, é misturar os conceitos chineses e ocidentais cujos nomes são similares. Por exemplo, quando falamos do baço em medicina chinesa, se faz alusão a um conjunto de funções responsáveis pelas transformações dos alimentos e dos líquidos, produção de qì e sangue, manutenção do sangue nos vasos, manutenção de órgãos e tecidos em seus respectivos lugares, etc, e não ao "baço ocidental". Em caso de retirada do baço ocidental, o baço chinês continua a funcionar! Quando o baço chinês está deficiente, o baço ocidental continua a funcionar corretamente... É preciso se permitir adentrar em uma nova matriz de pensamento se quisermos alcançar, de fato, o sentido real da medicina chinesa.

1- Significado de "Zàng Xiàng" (藏象)



Existem dois termos gerais que exprimem a noção de "órgão". O primeiro é zàng fŭ (脏腑) que normalmente é traduzido por "órgãos e vísceras" e o segundo é zàng xiàng[3] (藏象), que literalmente significa "manifestações dos órgãos".

A expressão "órgãos e vísceras" é muito inadequada para traduzir o termo chinês "zàng fŭ". Na verdade, zàng corresponde aos órgãos que são sólidos e que armazenam o jīng qì. Na língua francesa, um órgão pode ser sólido (como o fígado) ou oco (como o intestino grosso). Fŭ corresponde aos órgãos que são ocos e nas quais o qì, os alimentos, os líquidos, os resíduos circulam. Em francês, as vísceras correspondem ao conjunto de órgãos que estão localizados no tórax e abdomen. Em outras palavras o fígado, o coração, o baço, o pulmão e rins também são vísceras. Este termo não se aplica somente aos órgãos ocos. Além disso, em francês, o termo "órgão" indica uma parte do corpo organizada que assume uma função determinada. Tendo tudo isso em mente, eu prefiro traduzir zàng por "órgão zàng" (ou simplesmente zàng) e fŭ por "órgão fŭ" (ou simplesmente fŭ). Se quiséssemos fazer uma tradução mais literal destas duas palavras, como o sinólogo Paul Unschuld,

3. Zàng xiàng integra a noção de zàng e de fŭ, não somente de zàng.

deveríamos falar de "cinco depósitos" e de seis "palácios", expressões perfeitamente representativas do modo de pensar chinês. Mas como este não é o costume, eu preferi uma adaptação mais médica.

O Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn é considerado a primeira obra de medicina chinesa a apresentar a teoria dos zàng fŭ. Ele o faz usando o termo zàng xiàng.
藏: zàng é o antigo caractére para designar vísceras em sentido amplo: órgãos, entranhas...
象: xiàng significa 1- figura, símbolo, imagem. 2- aparência, aspecto, fenômeno. 3- manifestação.

O termo zàng xiàng inclui dois aspectos:

1- A forma e a aparência dos zàng fŭ. Trata-se de um aspecto anatômico.
2- As manifestações exteriores da atividade fisiológica ou patológica dos órgãos que estão por definição no interior do corpo e, portanto, invisíveis. Trata-se de um aspecto fisiológico ou fisiopatológico.

À luz do que foi apresentado, poderíamos traduzir zàng xiàng por: "aparência anatômica e manifestações exteriores da atividade interna dos órgãos".
Como em medicina chinesa a anatomia é menos detalhada e menos fundamental que a fisiologia, nós geralmente mantemos a expressão "manifestações exteriores dos órgãos". É preciso que se entenda por manifestações exteriores o conjunto de funções dos órgãos internos que são observáveis do ponto de vista exterior. A medicina chinesa não observa a matéria como a base da vida, mas sim os movimentos de energia como criadores da vida. Seus métodos diagnósticos não lhe permitem observar os órgãos zàng fŭ que estão mergulhados no interior do corpo. Além disso, ela lhes dispensa pouco valor. Por outro lado, ela constata, por numerosas técnicas, a projeção exterior das manifestações interiores dos órgãos.

Xiàng (象), é o reflexo exterior, observável, dos órgãos que estão no interior. Zhāng Jiè Bīn nos confirma este importante conceito: "Xiàng é a imagem. O órgão está no interior, sua imagem está no exterior, é por isso que se fala em manifestações dos órgãos (zàng xiàng)", (Lèi Jīng – Clássico das classificações). Mas qual é esta imagem? À que ela corresponde? Como já tínhamos visto na teoria dos cinco movimentos e como desenvolveremos neste capítulo, os órgãos zàng possuem relações privilegiadas com um certo número de tecidos, órgãos dos sentidos, zonas e substâncias corporais... Estes se modificam em função do estado dos zàng fŭ. Eles refletem o estado dos zàng fŭ. O aspecto mais essencial da noção de "zàng xiàng" é que graças a estes sinais, visíveis no exterior, nós podemos ter informações do estado do interior do corpo. Vemos aqui um dos fundamentos da medicina chinesa: o princípio da unidade/globalidade do organismo. É graças a estas conexões particulares que podemos conhecer o estado do interno examinando o externo.

Como dizíamos anteriormente é Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn o primeiro a descrever as manifestações dos órgãos (zàng xiàng). Este assunto é abordado em vários capítulos, mas o primeiro a abordá-lo é o capítulo 9 intitulado: "Liù jié zàng xiàng lùn 六节藏象论 – capítulo sobre as seis divisões e as manifestações dos órgãos". Nas seções seguintes, o Nèi Jīng (Clássico interno) apresenta uma boa parte das funções e das relações dos zàng fŭ.

Em resumo, os zàng fŭ correspondem aos cinco órgãos zàng e aos seis órgãos fŭ, enquanto que zàng xiàng se refere à relação entre as manifestações exteriores dos órgãos zàng fŭ e o estado deles no interior do corpo. Implicitamente isto corresponde às relações existentes entre os zàng fŭ e todas as outras estruturas do corpo, tanto no plano fisiológico quanto patológico.

2- História e zàng fŭ



Foi o Nèi Jīng (Clássico interno) que lançou as bases do conceito de zàng fŭ e determinou as principais relações destes com o resto do organismo. Durante a dinastia Han (206 a.C. - 220 d.C.), Zhāng Zhòng Jǐng (século III a.C.) em Shāng Hán Zá Bìng Lùn (Tratado das doenças do frio e doenças diversas), a obra mais importante depois do Nèi jīng, não se contentou em desenvolver a noção de diferenciação de síndromes através dos seis canais, mas continuou a aprimorar a noção de zàng fŭ. Ainda sob a dinastia Han, o Huà Shì Zhōng Zàng Jīng (Canon central do mestre Hua) que habitualmente se atribui à Huà Tuó (aprox. 141-208) e que alguns consideram como sendo um dos doze mais importantes livros da tradição médica chinesa, contém um capítulo especialmente dedicado aos zàng fŭ. Ele apresenta a patologia do yīn e do yáng, do frio e do calor, do vazio e da plenitude atingindo os zàng fŭ, assim como os métodos de tomada do pulso permitindo fazer um diagnóstico quanto ao estado dos órgãos.

Mais tarde, sob a dinastia Tang (618-907), Sūn Sī Miǎo (581-682), um dos "papas" da tradição médica chinesa, em suas duas principais obras: Qiān Jīn Yào Fāng (Principais prescrições de mil onças de ouro) e Qiān Jīn Yì Fāng (Prescrições suplementares do Qian Jin [Yao Fang]) esclarece as noções de vazio e plenitude dos zàng fŭ. A noção de órgão continuou a se desenvolver e marcou uma etapa suplementar sob a dinastia Song (960-1279) com Xiǎo Ér Yào Zhèng Zhí Jué (Decisões corretas sobre os medicamentos das síndromes infantis) escrito por Qián Yǐ (1032-1113) mas redigido e publicado em 1119 por seu discípulo Yán Jì Zhōng. Em uma seção, esta obra desenvolve a noção de síndromes dos zàng fŭ e os princípios de tratamentos de acordo com as mesmas. Podemos dizer que este livro lançou as bases da diferenciação de síndromes dos órgãos[4]. Lǐ Dōng Yuán (1180-1251) durante as dinastias Jin e Yuan aprofundou o papel do estômago e do baço, enquanto um pouco mais tarde Zhū Dān Xī (1281-1358) desenvolveu o do fígado e do estômago.

4.Esta não é criação da República Popular da China como alguns ocidentais incultos tentam nos fazer acreditar ...

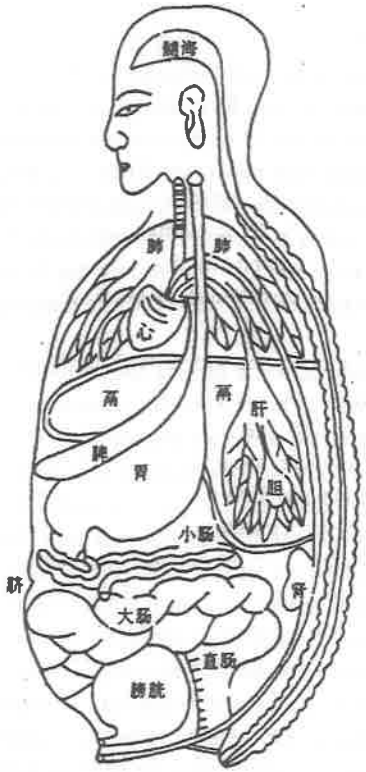
Durante a dinastia Ming (1368-1644), Zhāng Jiè Bīn (1563-1640), enfatizou o baço, estômago e os rins. A dinastia Qing (1644-1911) viveu o aparecimento de novas teorias, sob a impulsão da escola das doenças mornas. Assim como Yè Tiān Shì (1667-1746) através das teoria das quatro camadas, Wú Jū Tōng (1758-1836) através da teoria dos três fogareiros aprimorou a noção de órgão. Mas tudo isso só representa algumas etapas do longo processo de evolução que constituiu a teoria globalista e coerente dos zàng fŭ, até fazer Wáng Qīng Rèn (1768-1831) dizer: "A prática do médico é diagnosticar a doença, [para isso] é necessário distinguir claramente os zàng fŭ".

3- Em quê se baseia a teoria dos zàng fŭ?

Os especialistas concordam que a teoria dos zàng fŭ se apoiou em três aspectos para se desenvolver.

A- A observação anatômica.

É atualmente aceito que no período das Primaveras e Outonos (722-481) e dos Reinos Combatentes (453-222), os chineses efetuaram dissecações de cadáveres a fim de estudar a anatomia do corpo humano. Isto transparece, por exemplo, em Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū que afirma: "Um homem mede aproximadamente oito chĭ (尺)[5] de altura e seu tamanho é mensurável sobre a pele e as carnes, no entanto seu corpo deve ser dissecado para observação após a morte." Nesta obra são listadas as dimensões, a localização, o peso e a forma dos zàng fŭ. Embora a medicina chinesa em seus desenvolvimentos posteriores tenha levado pouco em conta o aspecto físico do organismo e privilegiado o aspecto funcional, é certo que os conhecimentos anatômicos primários foram utilizados como um dos pontos de partida para o sistema dos zàng fŭ.



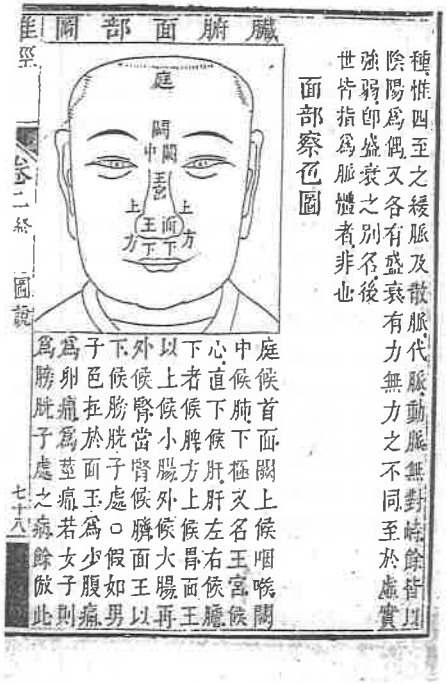
Prancha anatômica extraída do Zhēn Jiŭ Dà Chéng
(Compêndio de acupuntura e moxabustão)
apresentando todos os zàng fŭ

5. Um chĭ (尺) media na dinastia Zhou 19,91 cm. O que fazia uma altura média de 1,60 cm, como era o europeu do século 19.

B- A observação dos fenômenos fisiológicos e patológicos

A teoria dos zàng fŭ se apoia em boa parte na simples observação dos fenômenos naturais do corpo humano. Sem grande conhecimento médico, qualquer um pode se dar conta de que o bolo alimentar que entra pela boca, desce pelo esôfago até o estômago e que o resíduo da digestão é evacuado pelo intestino grosso. É evidente se atribuir ao estômago e ao intestino grosso um movimento descendente. É por isso que a medicina chinesa diz que o qì deles (ou seja a função deles) tem natureza descendente. Foi a partir destes tipos de constatações que se elaborou progressivamente uma outra parte da teoria. É também nas modificações patológicas que as características dos zàng fŭ foram evidenciadas. Por exemplo, se diz que o pulmão está conectado ao nariz, à garganta e à superfície do corpo. Durante as doenças pulmonares é que podemos perceber o tremor (pele), o nariz que escorre, o espirro (nariz), a garganta dolorosa ou afonia (garganta). É graças à análise destas numerosas mudanças patológicas que se fizeram as correlações entre os zàng fŭ e algumas funções, alguns tecidos, alguns órgãos, algumas zonas do corpo... Alguns estudiosos acreditam que a medicina chinesa observou muito a patologia para elaborar suas teorias fisiológicas. Se estudou a doença para imaginar o que poderia ser a normalidade. É a razão pela qual este sistema médico parece tão coerente e pertinente.

C- A observação clínica



Durante séculos os chineses observaram o efeito de seus tratamentos nos pacientes. Alguns resultados, algumas consequências permitiram completar, aprimorar e confirmar a teoria dos zàng fŭ. Embora nem tudo possa ser explicado pelo empirismo clínico, ele necessariamente contribuiu bastante para uma medicina que se pretendia pragmática e mais próxima do ser humano. Por exemplo, muitas doenças oculares são tratadas cuidando do fígado. É o que permite afirmar que os olhos são especialmente conectados ao sistema do fígado. A tonificação dos rins permite acelerar visivelmente a consolidação de fraturas ósseas ou a queda de cabelos. Isto permite sustentar que os rins estão ligados aos ossos e aos cabelos. Aqui, a prática reforça, confirma ou modifica a teoria elaborada a partir da observação anatômica e fisiológica dos zàng fŭ.

Diagnóstico dos órgãos zàng fŭ pela face
Cada região da face corresponde à um órgão interno
Extraído do Biăn Què Mài Shū Nán Jīng 扁鵲脉书难经
(Clássico das dificuldades do livro sobre pulso Biăn Què)
Escrito por Xióng Qìng Hù 熊庆笏 *em 1817 - dinastia Qing*

4- Os cinco órgãos zàng (Wŭ Zàng - 五脏)

Embora estudemos, num primeiro momento, os zàng e os fŭ separadamente, eles são, na realidade fisiológica, interdependentes e indissociáveis. No entanto, suas naturezas e seus funcionamentos são diferentes, razão pela qual é necessário, inicialmente, observá-los de maneira independente. "Os órgãos zàng armazenam, os órgãos fŭ fazem circular. O corpo e a função dos zàng e dos fŭ são diferentes", (Lín Zhèng Zhĭ Nán Yī Àn – Guia clínico com casos médicos). Desenvolveremos posteriormente as relações que existem entre os zàng e, em seguida, entre os zàng e os fŭ.

Os órgãos zàng são os rins, o fígado, o coração, o baço e o pulmão. Às vezes, acrescentamos um outro órgão, o envoltório do coração. Por isso os cinco movimentos tornam-se os seis órgãos zàng. O envoltório do coração (xīn bāo 心包) é como seu nome indica um invólucro que envolve o coração. Seu funcionamento é indissociável do coração. É a razão pela qual, mais frequentemente falamos de cinco e não de seis zàng. De acordo com as classificações dos cinco movimentos do capítulo 4 e 5 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn, os zàng são de natureza yīn e associados a um certo número de realidades fisiológicas ou patológicas cujas principais estão resumidas logo abaixo:

	MADEIRA 木	FOGO 火	TERRA 土	METAL 金	ÁGUA 水
Órgão zàng	Fígado	Coração	Baço	Pulmão	Rins
Órgão fŭ	Vesícula biliar	Intestino delgado	Estômago	Intestino Grosso	Bexiga
Orifícios	Olho	Ouvido/língua[6]	Boca	Nariz	Os 2 orifícios inferiores/ ouvidos
Sentido	Visão	Fala	Paladar	Olfato	Audição
Forma corporal	Tendão	Vasos	Carnes	Pele/pelos	Ossos
Tegumento	Unhas	Face	Lábios	Pelos	Cabelos
Local	Região torácica lateral[7]	Ponta do Coração	Abdomen	Tórax	Lombar
Líquido	Lágrima	Suor	Saliva fina	Mucosidade/ Muco	Saliva espessa
Emoção	Raiva	Alegria	Pensamento	Tristeza	Medo

6. O capítulo 4 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn associa o ouvido ao coração. Geralmente se atribui o ouvido aos rins e a língua ao coração, como faz inclusive o capítulo 5. Devemos ver isso como uma contradição ou um erro? Não. Se a audição depende dos rins, a compreensão do que se ouve depende do coração.

7. O termo xié (胁) designa a região torácica lateral. O que nós traduzimos errôneamente por "hipocôndrio" corresponde em medicina chinesa ao aspecto lateral da caixa torácica, da extremidade inferior da axila até logo abaixo da última-costela.

	MADEIRA 木	FOGO 火	TERRA 土	METAL 金	ÁGUA 水
Som	Grito	Riso	Canto	Soluço	Gemido
Espírito	hún (魂)	shén (神)	yì (意)	pò (魄)	zhì (志)
Doença	Medo	Os cinco zàng	Raiz da língua	Costas	doença dos vales
Localização das doenças	Tendões	Vasos	Carnes (músculos)	Pele/pelos	Ossos
Trigramas	zhèn e xùn ☳ ☴	Lí ☲	kūn e gèn ☷ ☶	qián e duì ☰ ☱	kăn ☵

Logicamente os capítulos 4 e 5 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn não são os únicos a ensinar as características dos cinco zàng de acordo com a classificação dos cinco movimentos, como nos mostra esta passagem do capítulo 9:

"O coração é a raiz da vida, a morada do espírito (shén 神) (a), seu brilho se encontra na face, seu excedente se encontra nos vasos sanguíneos, é o grande yáng (tài yáng 太阳) dentro do yáng, se comunica com o qì do verão. O pulmão é a raiz do qì, a morada do pò (魄), seu brilho se encontra nos pelos, seu excedente se encontra na pele, é o pequeno yīn (shăo yīn 少阴) (b) dentro do yáng, se comunica com o qì do outono. Os rins governam a hibernação, são a raiz do armazenamento, a morada do jīng (精), o brilho deles se encontra nos cabelos, o excedente se encontra nos ossos, são o grande yīn (tài yīn 太阴) (c) dentro do yīn, se comunicam com o qì do inverno. O fígado é a extremidade de um ciclo, ou seja, a raiz de um novo ciclo (d), a morada do hún (魂), seu brilho se encontra nas unhas, seu excedente se encontra nos tendões, ele produz o sangue e o qì, seu sabor é ácido, sua cor é o glauco (cāng 苍) (e), é o pequeno yáng (shăo yáng 少阳) dentro do yīn (f), se comunica com o qì da primavera. O baço [*com a ajuda do*] estômago, [do] intestino grosso, [do] intestino delgado, [do] três fogareiros, [da] bexiga, é a raiz do celeiro público, a morada do nutritivo (yíng 营), seu nome é utensílio, ele permite a transformação dos resíduos, a transmissão dos sabores com a entrada e a saída (g), seu brilho se encontra nos lábios e os quatro brancos (*isto é, esclerótica dos olhos*), seu excedente se encontra nos músculos, seu sabor é o doce, sua cor é o amarelo, se classifica no extremo yīn, se comunica com o qì da terra".

Alguns comentários a respeito deste último texto:

(a) De acordo com Huáng Dì Nèi Jīng Tài Sù (Grande simplicidade do clássico interno do imperador amarelo) de Yáng Shàng Shàn, a frase não é "神之变也" mas "神之处也", o que é mais coerente com o resto do texto.

(b) De acordo com Huáng Dì Nèi Jīng Tài Sù (Grande simplicidade do clássico interno do imperador amarelo), o Zhēn Jiŭ Jiă Yĭ Jīng (Clássico do ABC da acupuntura e da moxabustão) de Huáng Fŭ Mì e também o capítulo 41 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū, o pulmão não é simbolizado pelo tài yīn (为阳中之太阴) mas pelo shào yīn (为阳中之少阴).

(c) De acordo com o Huáng Dì Nèi Jīng Tài Sù (Grande simplicidade do clássico interno do imperador amarelo), o Zhēn Jiŭ Jiă Yĭ Jīng (Clássico do ABC da acupuntura e moxabustão) e o capítulo 41 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū, os rins não são simbolizados pelo shào yīn (为阴中之少阴) mas pelo tài yīn (为阴中之太阴).

(d) O fígado cessa um ciclo simbolizado pelo norte, o inverno, o extremo yīn. É, portanto, o início de um novo ciclo.
(e) Glauco é uma cor verde-azulada.
(f) Aqui novamente, segundo o Huáng Dì Nèi Jīng Tài Sù (Grande simplicidade do clássico interno do imperador amarelo), o Zhēn Jiŭ Jiă Yĭ jīng (Clássico do ABC da acupuntura e da moxabustão) e o capítulo 41 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū, nesta dialética o fígado se localiza no yīn e não no yáng.
(g) Entrada dos sabores e a saída dos dejetos.

Os cinco órgãos e os símbolos do Yì Jīng 易经

No capítulo do yīn yáng, nós vimos que segundo os ensinamentos do Yì Jīng 易经 (Clássico das mutações), os quatro símbolos (sì xiàng 四象) correspondem aos diferentes movimentos da energia que nascem da interação entre yīn qì e yáng qì. Trata-se de shào yáng, tài yáng, shào yīn, tài yīn. Shào yáng é o yáng em desenvolvimento, tài yáng é o yáng em seu apogeu, shào yīn é o yīn em desenvolvimento, tài yīn é o yīn em seu apogeu. Estes quatro estados de evolução do yīn e do yáng traduzem diferentes fenômenos naturais, como por exemplo as estações, as fases do dia, as etapas de uma vida, etc.



Como cada uma destas fases corresponde também à um movimento: madeira, fogo, metal, água e a terra, que é considerada o centro destas variações do qì, é muito natural que se associe um órgão zàng à um símbolo do Yì Jīng 易经. Assim, o capítulo 41 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū salienta que "Nos cinco órgãos zàng, o coração é o grande yáng dentro do yáng, o pulmão é o pequeno yīn dentro do yáng, o fígado é o pequeno yáng dentro do yīn, o baço é o extremo yīn dentro do yīn, os rins são o grande yīn dentro do yīn". Para assimilar bem estas idéias, é preciso tomar como referência o capítulo 44 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū que afirma: "O fígado é um órgão masculino (...), o coração é um órgão masculino, (...) o baço é um órgão feminino, (...) o pulmão é um órgão feminino, (...), os rins são um órgão feminino". Aqui é preciso compreender que um órgão masculino é associado ao yáng e que um órgão feminino é associado ao yīn. Por fim, é preciso se lembrar que o alto do corpo é considerado yáng e a parte de baixo do corpo é yīn. O tórax é yáng e o abdomen yīn. Se fizermos uma associação de todos estes parâmetros, constatamos que:

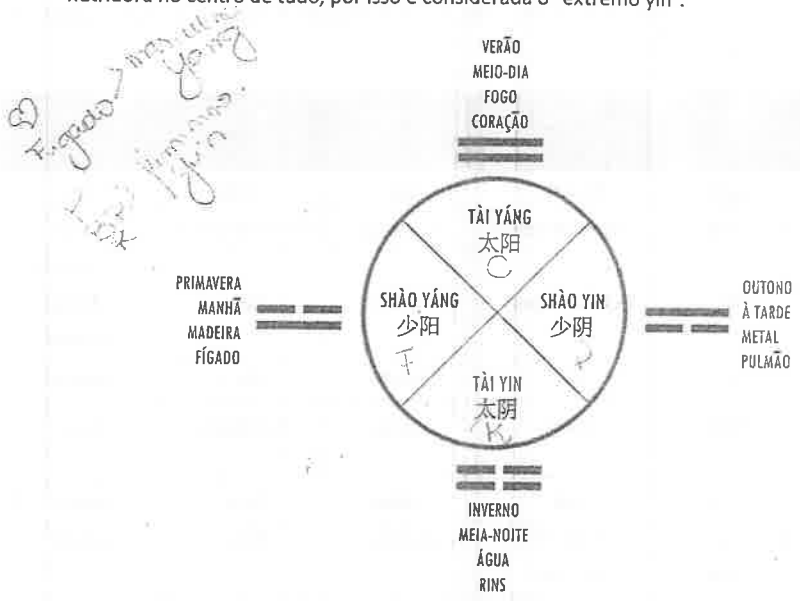
- No tórax (yáng) há um órgão feminino (yīn) que é o pulmão. No yáng, o yīn só pode estar começando, portanto é o shào yīn no yáng. É equivalente ao ponto preto na parte branca (yáng) do diagrama do tài jí tú (太极图).

- No tórax (yáng), há um órgão masculino (yáng) que é o coração. Dentro do yàng, o yáng está no seu apogeu, portanto é o tài yáng no yáng. É equivalente à grande parte branca do diagrama do tài jí tú.

- No abdomen (yīn), há um órgão masculino (yáng) que é o fígado. Dentro do yīn, o yáng só pode estar começando, portanto é o shào yáng no yīn. É equivalente ao ponto branco dentro da parte preta (yīn) do diagrama do tài jí tú.

- No abdomen (yīn), há um órgão feminino (yīn) que são os rins. Dentro do yīn, o yīn está no seu apogeu, portanto é o tài yīn no yīn. É equivalente à grande parte preta do diagrama do tài jí tú.

- No abdomen (yīn), há um órgão feminino (yīn), muito yīn, que é o baço. Dentro do yīn, o yīn está no seu extremo, portanto é o zhì yīn (至阴) no yīn. Não esqueçamos que o baço está associado à terra, a mãe dos dez mil seres, ela recebe os outros movimentos, a base dos outros zàng. É a mãe nutridora no centro de tudo, por isso é considerada o "extremo yīn".



Os cinco órgãos zàng e os oito trigramas do Yì Jīng 易经

No capítulo do yīn yáng nós vimos que os trigramas do Yì Jīng 易经 (Clássico das mutações) poderiam ser um instrumento simbólico para compreender melhor certas noções sutis. É a razão pela qual muitos textos antigos, incluindo o Nèi Jīng (Clássico interno) citam as correspondências que existem entre os órgãos e os trigramas. Deve-se notar que, de acordo com os clássicos, existem diferenças em relação à associação dos trigramas e dos órgãos zàng fŭ. A seguir está uma recapitulação de diferentes pontos de vista:

CAPÍTULO 77 DO HUÁNG DÌ NÈI JĪNG LÍNG SHŪ

QIÁN	KŪN	GÈN	XÙN	KĂN	LÍ	ZHÈN	DUÌ
乾	坤	艮	巽	坎	离	震	兑
INTESTINO DELGADO	BAÇO	INTESTINO GROSSO	ESTÔMAGO	RINS	CORAÇÃO	FÍGADO	PULMÃO

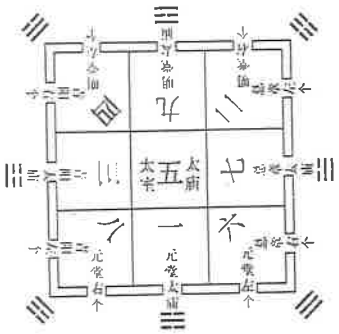


Diagrama dos nove palácios com a orientação dos oito trigramas.

Deve-se notar que o Nèi Jīng (Clássico interno) não dá explicitamente o nome dos trigramas. No diagrama dos nove palácios (jiŭ gōng tú - 九宫图) que utilizamos nas aplicações do Yì Jīng (易经), em numerologia chinesa, em fēng shuĭ (风水), em medicina, em acupuntura, os 8 trigramas (八卦) estão ligados às oito direções e aos oito ventos. São estas oito direções e ventos que este capítulo do Líng Shū associa aos órgãos zàng e fŭ.

CĪ SHÌ NÁN ZHĪ (OS FATOS [*TEMAS*] DIFÍCEIS DE CONHECER)

QIÁN	KŪN	GÈN	XÙN	KĂN	LÍ	ZHÈN	DUÌ
乾	坤	艮	巽	坎	离	震	兑
INTESTINO GROSSO	ESTÔMAGO	INTESTINO DELGADO	VESÍCULA BILIAR	RINS	CORAÇÃO	FÍGADO	PULMÃO

SHĚN SHÌ YÁO HÁN (EXAME DA CAIXA PRECIOSA [LITERALMENTE BELO JADE])

QIÁN	KŪN	GÈN	XÙN	KĂN	LÍ	ZHÈN	DUÌ
乾	坤	艮	巽	坎	离	震	兑
PULMÃO INTESTINO GROSSO	BAÇO ESTÔMAGO	MÌNG MÉN[8] FOGAREIRO SUPERIOR	FÍGADO FOGAREIRO CENTRAL	RINS BEXIGA	CORAÇÃO INTESTINO DELGADO	FÍGADO VESÍCULA BILIAR	RINS FOGAREIRO INFERIOR

8. Neste contexto, mìng mén (命门), a porta da vida, representa o olho (trata-se de um livro de oftalmologia) segundo o princípio do capítulo 52 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū. Ver o conceito de porta da vida (mìng mén 命门) no capítulo sobre os rins.

ZHŌU YÌ SĀN JÍ TÚ GUÀN (PENETRAÇÃO DO DIAGRAMA DOS TRÊS SUPREMOS DE ZHOU YI)

QIÁN	KŪN	GÈN	XÙN	KĂN	LÍ	ZHÈN	DUÌ
乾	坤	艮	巽	坎	离	震	兑
DU MÀI 督脉	RÈN MÀI 任脉	BAÇO ESTÔMAGO	ENVOLTÓRIO DO CORAÇÃO TRÊS FOGAREIROS	RINS BEXIGA	CORAÇÃO INTESTINO DELGADO	FÍGADO VESÍCULA BILIAR	PULMÃO INTESTINO GROSSO

Nesta obra, nós utilizamos a classificação do Yī Biăn (Caminhada [para acessar] a medicina) de Hé Mèng Yáo que considera cinco órgãos zàng e cinco movimentos. No capítulo "Explicações sobre os oito trigramas dos cinco órgãos zàng associados aos cinco movimentos", ele justifica sua classificação da seguinte maneira:

"O coração e o pulmão estão situados acima do diafragma. O pulmão é o mais alto [como] o céu, é por isso que ele pertence à qián (乾)[9] e ao metal. O fígado e os rins estão colocados embaixo e os rins são os mais abaixo, são a fonte amarela[10], é por isso que pertencem à kăn (坎) e à água. O trigrama kăn é yīn no exterior, mas yáng no interior. O yáng qì se esconde no centro da fonte amarela. A calma extrema faz surgir o movimento[11], é por isso que do solstício de inverno nasce o yáng[12]. O despertar dos insetos[13] e o trovão surgem da terra. A água dos rins recebe a vaporização do fogo da porta da vida[14] (mìng mén 命门), a transformação do qì[15] sobe. O fígado recebe [*a transformação do qì que sobe*], assim ele (*o fígado*) jorra (para o alto). É por isso que a estação do fígado é a primavera, seu símbolo é a madeira, seus trigramas são zhèn (震) o trovão (léi 雷) e xùn (巽) o vento (fēng 风)[16]. A raiva está no fígado e seu qì é excessivo. O yáng qì sobe até o coração e o preenche. O yáng extremo é o fogo. É por isso que o coração pertence ao fogo, seu trigrama é lí (离). Lí é o trigrama do sul. (...) O trigrama lí é uma transmutação do traço central do trigrama qián. O trigrama duì (兑) é uma transmutação do traço superior do trigrama qián. O pulmão se aloja acima do coração [como] o traço superior de qián. O traço superior se transmuta, então é duì. A estação [do pulmão] é o outono, seu símbolo é o metal. A natureza do metal é imergir e descer, o qì do outono recolhe e desce. A subida do yáng qì chega ao seu extremo, então ele desce. É por esta razão que o pulmão descende, é por isso que o pulmão pertence ao trigrama duì e ao metal. O fogo do coração inflama ao subir, a água dos rins umedece ao descer. Os trigramas kăn e lí estão aí localizados (*no alto*

9. Porque qián simboliza o céu em oposição à kūn que simboliza a terra.
10. Na mitologia chinesa, esta fonte profunda era equivalente ao nosso inferno. De qualquer forma, é oposta, em termos de espaço, ao céu, que é muito alto. É provável que haja também um jogo de palavras, evocando a urina que os rins controlam.
11. Trata-se de uma alusão ao grande princípio do yīn yáng: o yīn em seu apogeu se transforma em yáng.
12. O yáng que nasce do solstício de inverno é a primavera. É a partir deste momento que o yáng começa seu " despertar", crescer e ascender, embora o yīn qì do inverno ainda domine.
13. É o nome de um dos 24 períodos solares do ano que começa em 5 ou 6 de março.
14. Ver este importante conceito no capítulo sobre os rins.
15. Ver este importante conceito no capítulo sobre a bexiga.
16 Cada trigrama é associado à um elemento da natureza que o caracterize mais.

e embaixo) O fogo se encontra no alto e desce, a água se encontra embaixo e sobe. Kăn e lí se unem. A água dos rins sobe, graças à isso o fígado/madeira é conduzido [*para o alto*]. O dào (道) da terra[17] é girar à esquerda e subir ao céu. O fogo do coração desce, graças à isso o pulmão/metal recolhe e se abaixa. O dào (道) do céu é girar à direita e entrar na terra. O baço se aloja no centro, é o pivô do alto e do baixo, da subida e da descida. As bebidas e os alimentos entram no estômago. O baço mobiliza e transporta o qì das bebidas e alimentos para cima e para baixo, no interno e externo. As transformações do baço se estendem pelas quatro estações, por isso ele pertence à terra e seus trigramas são eles kūn (坤) e gèn (艮)".

Podemos resumir estes ensinamentos sobre os cinco órgãos zàng, cinco movimentos e oito trigramas, da seguinte maneira:

YI BIAN (CAMINHADA [PARA ACESSAR] A MEDICINA)

QIÁN	KŪN	GÈN	XÙN	KĂN	LÍ	ZHÈN	DUÌ
乾	坤	艮	巽	坎	离	震	兑
PULMÃO	BAÇO	BAÇO	FÍGADO	RINS	CORAÇÃO	FÍGADO	PULMÃO
METAL	TERRA	TERRA	MADEIRA	ÁGUA	FOGO	MADEIRA	METAL

Atenção, na realidade existem vários métodos para associar os órgãos e os trigramas, dependendo se usamos a lógica da explicação do funcionamento dos zàng fŭ de acordo com a simbologia do Yì Jīng (Clássico das mutações) ou se utilizamos uma abordagem mais clínica.

Dr. Lĭ Shān Yù (李山玉), especialista em Yì Jīng médico, estende as correspondências aos órgãos fŭ em sua obra "Método de tratamento pelos símbolos e pela numerologia dos oito trigramas chineses" (中国八卦象数疗法). Ele apresenta a seguinte síntese baseada nos dados tradicionais:

BĀ GUÀ 八卦	WŬ XÍNG 五行	YĪN YÁNG 阴阳	ZÀNG FŬ 脏府
XÙN 巽	MADEIRA	YÁNG	VESÍCULA BILIAR
ZHÈN 震	MADEIRA	YĪN	FÍGADO
LÍ 离	FOGO	YÁNG	INTESTINO DELGADO TRÊS FOGAREIROS
LÍ 离	FOGO	YĪN	CORAÇÃO ENVOLTÓRIO DO CORAÇÃO
GÈN 艮	TERRA	YÁNG	ESTÔMAGO
KŪN 坤	TERRA	YĪN	BAÇO

17. Trata-se de " dì - 地" a terra oposta ao céu e não ao movimento terra " tŭ - 土".

QIÁN 乾	METAL	YÁNG	INTESTINO GROSSO
DUI 兑	METAL	YĪN	PULMÃO
KĂN 坎	ÁGUA	YÁNG	BEXIGA
KĂN 坎	ÁGUA	YĪN	RINS

Existem diferentes abordagens na utilização da simbologia e dos princípios do Yì Jīng (Clássico das mutações) em medicina chinesa. Portanto, não é preciso ficar chocado ao se deparar com métodos divergentes. Pessoalmente, eu utilizo um método de acupuntura baseado nos preceitos do yi jing (Clássico das Mutações) segundo chen zhao 陈照[18], que relaciona os 12 canais regulares e os 8 trigramas, seguindo a lógica do céu anterior. Estas são, então, outras correspondências.



Relações entre os 5 órgãos zàng e os 8 trigramas
Extraído do Tài Sù Zhāng Shén Xiān Mài Jué Xuán Wēi Gāng Lĭng Tŏng Zōng 太素张神仙脉诀玄微纲领统宗
(Orientações misteriosas e sutis das regras da pulsologia da escola do imortal Zhāng Tài Sù)
Escrito por Wáng Wén Jié 王文洁 *em 1599 na Dinastia Ming.*

A relação biăo/lĭ entre zàng e fŭ

De acordo com a teoria dos cinco movimentos, cada fase forma uma dupla zàng e fŭ. Por exemplo, a dupla zàng fŭ da madeira é "fígado e vesícula biliar". Esta relação especial demonstra uma interação fisiológica particular entre estes dois zàng fŭ. Esta ligação privilegiada se dá no contexto da relação biăo/lĭ.

O caractére biăo (表) corresponde ao lado exterior de uma roupa ou a roupa usada por cima. Em medicina chinesa, ele designa a superfície do corpo. Daí a tradução "superfície". Mas podemos escolher igualmente "externo". Nós reservamos a palavra "exterior" à um outro caractere, wài (外) que significa a parte exterior de uma coisa (podemos considerá-lo como um sinônimo de biăo quando se aplica ao corpo) ou se refere à qualquer coisa que está na parte de fora de uma outra. Por exemplo, um perverso externo (wài xié 外邪) é

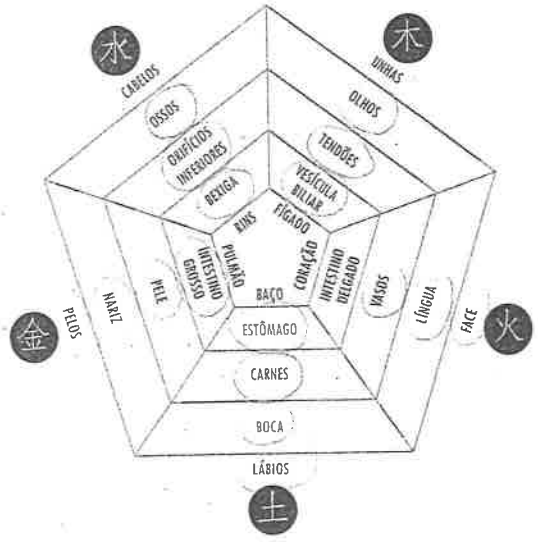
um perverso que vem de um ambiente exterior, o qì defensivo circula no exterior, (wài) dos vasos, ou seja, fora deles... Biăo é um substantivo, wài é mais frequentemente um adjetivo.

18. Ele escreveu várias obras cuja a mais representativa é: "Yì lĭ zhēn jiŭ xué 易理针灸学: o ensino da acupuntura de acordo com os princípios do Yì [Jīng]"

O caractére lĭ (里) corresponde ao revestimento interior de uma roupa. Vemos aí a simetria com biăo que, por sua vez, designa a parte exterior da roupa. Lĭ significa também "habitação", "dentro", "o que está no interior". Daí a tradução "interno". Nós reservamos a palavra "interior" a um outro caractere, nèi (内) que significa a parte interior da uma coisa (e podemos considerar como sinônimo de lĭ quando se aplica ao corpo), ou designa alguma coisa que está no interior de uma outra. Por exemplo, uma lesão interna (nèi shāng 内伤) evoca um problema cuja origem está no interior do corpo, o qì nutritivo circula no interior (nèi) dos vasos ... Lĭ é um substantivo, nèi é mais frequentemente um adjetivo.

Os órgãos zàng são yīn, mais internos, portanto lĭ (interno). Os órgãos fŭ são yáng, mais externos, portanto biăo (externo). Biăo (o externo) designa tudo que tem relação com a parte externa do corpo: a pele, os pelos, os músculos, os ossos, os canais mais superficiais. Lĭ (o interno) designa tudo que tem relação com a parte interna do corpo: essencialmente os zàng fŭ, os canais internos, a medula. Por que se diz que os zàng são associados à lĭ e os fŭ à biăo uma vez que, segundo as definições que acabamos de ver, estes últimos pertencem também ao interno? A chave da resposta se encontra no referencial utilizado. Quando falamos do corpo em geral, os zàng fŭ formam um todo e estão associados ao interno (lĭ). Por outro lado, quando falamos do sistema zàng fŭ, os zàng são considerados como os órgãos yīn, portanto, por natureza, mais internos e os fŭ são considerados como os órgãos yáng, portanto, por natureza, mais externos. Os fŭ são o revestimento exterior do sistema zàng fŭ enquanto os zàng são o revestimento interior.

Quando se fala da relação biăo lĭ entre os zàng e os fŭ, é sempre através da rede dos canais. É por intermédio desta rede que a ligação íntima entre os órgãos se torna possível. Sem jīng luò 经络 não existiria a relação externo-interno.



Este diagrama esquematiza perfeitamente duas importantes noções dos zàng fŭ. Primeiro aquela da relação biăo/lĭ (externo/interno), onde os órgãos zàng e os órgãos fŭ estão no interno, mas os zang estão no revestimento interno (lĭ) e os fŭ no revestimento externo (biăo). Em seguida, ele representa as projeções externas dos órgãos em direção à superfície, em direção ao exterior. É a manifestação exterior dos órgãos (zàng xiàng 藏象). Vemos, por exemplo, que o aspecto mais interno da terra é o baço depois o estômago e que os estados deles se refletem de maneira cada vez mais externa, primeiro em direção às carnes, depois em direção à boca e finalmente em direção aos lábios.



Prancha mostrando as relações biăo-lĭ entre os seis pares zàng fŭ assim como seus canais
Extraído do Shān Zhù Mài Jué Guī Zhèng
删注脉诀规正
(Correções do segredo do pulso simplificado e anotado)
De Shĕn Jing 沈镜, *1909*

Características comuns dos cinco zàng

Elas são diretamente citadas por Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn no capítulo 11: "Os cinco órgãos zàng armazenam o jīng qì e não eliminam, esta é a razão pela qual eles são plenos e não podem ser preenchidos". Nós podemos desenvolver este ensinamento da seguinte maneira:

A função básica dos cinco zàng é assimilar ativamente e armazenar o jīng qì[19] necessário ao organismo para assumir suas funções. O antigo caractere zàng se escrevia "藏" que significa depósito, loja, acumular, armazenar ... Lembremos que o qì, por natureza, é pouco apto a ser estocado. Além disso, é ele que está na origem de todo o dinamismo, de toda a transformação, de toda a produção no corpo. Para estocar o qì, o qì excedente é transformado em jīng, que é armazenado nos órgãos zàng[20]. Os órgãos fŭ não armazenam substâncias nobres que requerem estocagem. Exceto a vesícula biliar que possui um status particular.

Os cinco zàng estão de certa forma saturados deste jīng qì, razão pela qual eles não podem ser preenchidos por outras substâncias e são considerados "plenos", plenos de jīng qi. Os alimentos e as bebidas, matérias principais a partir das quais o jīng qì é extraído, não passam pelos órgãos zàng.

Eles não eliminam, no sentido de que eles não são os locais onde se operam as transformações que permitem a assimilação do jīng qì[21], eles não são ocos para eliminar e drenar o turvo (zhuó 浊) ou seja, os resíduos oriundos destas transformações.

19. Logicamente uma pequena parte do jīng armazenada pelos cinco zàng é o jīng do céu anterior. Mas a ação de armazenagem ativa e permanente do jīng qì vem dos alimentos sólidos e líquidos. Daí a importância de uma boa higiene alimentar e uma qualidade de alimentos impecável ...
20. Mesmo que os rins sejam os responsáveis pela maior quantidade de armazenagem do jīng, todos os órgãos zàng participam deste armazenamento.
21. Isto faz alusão particularmente às transformações do bolo alimentar que permitem a extração do qì dos alimentos (sólidos e líquidos) que em seguida é transformado em jīng.

Os espíritos dos órgãos (Zàng Shén – 脏神)



As cinco reservas espirituais (Wŭ Shèn Cáng – 五肾藏)

Deve-se notar que os cinco órgãos zàng possuem uma outra grande diferença em relação aos seis órgãos fŭ e que colabora para que eles sejam considerados como "plenos". Eles armazenam os cinco espíritos (wŭ shén 五神). Segundo o capítulo 23 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn, o coração armazena o espírito (神), o fígado armazena o hún (魂), o pulmão armazena o pò (魄), o baço armazena o yì (意) e os rins armazenam o zhì (志). Os cinco espíritos nos cinco órgãos zàng são elementos fundamentais do organismo que devem ser protegidos e armazenados nos órgãos yīn. À parte da corrente médica principal, alguns textos taoístas atribuem também a vesícula biliar a capacidade de armazenar o espírito.



Representação dos cinco espíritos dos 6 órgãos

Coluna à esquerda, de cima para baixo: pulmão, coração, vesícula biliar

Coluna à direita, de cima para baixo: baço, rins, fígado

Extraído do Sān Cái Tú Huì 三才图会 (Coleção de ilustrações dos três tesouros) Escrito por Wáng Qí 王圻 e Wáng Sī Yì 王思义 e publicado em 1607 - dinastia Ming

Os cinco órgãos zàng são yīn

A partir de suas funções (eles armazenam), a partir de suas localizações (eles estão no interno), os cinco órgãos zàng são considerados yīn. "Os cinco órgãos zàng, fígado, coração, baço, pulmão e rins são todos yīn", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn - capítulo 4).
Em resumo, devemos reter:

- *No plano anatômico, físico:* ***os cinco zàng são plenos.***
- *No plano fisiológico, funcional:* ***os cinco zàng produzem e armazenam o jīng qì. Eles são yīn.***
- *No plano patológico, podemos deduzir:* ***os cinco zàng tem tendência a sofrer de vazio[22] (produção ou armazenamento insuficientes).***
- *No plano psíquico:* ***os cinco zàng armazenam os cinco espíritos.***

22. Falamos aqui de uma tendência, pois é evidente que alguns órgãos fŭ podem também sofrer de vazio e que órgãos zàng podem ser submetidos a excessos, plenitudes. Neste caso, tratam-se logicamente de plenitudes de elementos patógenos. De forma nenhuma, os zàng podem ter " excesso" de jīng qì.

"Os cinco órgãos zàng são associados aos cinco movimentos e o fígado e o coração são os órgãos masculinos, o baço, o pulmão e os rins são os órgãos femininos. De fato, a madeira e o fogo são yáng, a terra, o metal e a água são yīn", (Lèi Jīng – Clássico das classificações).

5- Os seis órgãos fŭ (Liù Fŭ – 六腑)



Os órgãos fŭ são bexiga, vesícula biliar, intestino delgado, estômago, intestino grosso e três fogareiros. Segundo a classificação dos cinco movimentos, os fŭ são de natureza yáng e associados à um certo número de realidades fisiológicas ou patológicas cujas principais estão resumidas no quadro da seção "4- Os cinco órgãos zàng (Wŭ Zàng - 五脏)".

Características comuns dos seis Fŭ

Elas são diretamente evocadas pelo Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn no capítulo 11: "Os seis órgãos fŭ transmitem e transformam as substâncias[23], eles não armazenam, por esta razão eles se preenchem e não podem estar plenos". Podemos desenvolver esses ensinamentos das seguinte maneira:

A função básica dos seis fŭ é receber os alimentos e os líquidos, ajudar a transformação do bolo alimentar para extrair o jīng qì, depois evacuar e excretar em descendência os resíduos, frutos desta transformação. O movimento dos órgãos fŭ é claramente descendente. Para poder assimilar a essência sutil dos alimentos é necessário poder se desembaraçar do qì turvo (zhuó qì), dos resíduos, e isto fica a cargo dos seis fŭ .

Eles ajudam a extrair o jīng qì mas o papel deles não é estocar. Razão pela qual, o Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn diz que eles não armazenam e que não podem estar plenos, plenos de jīng qì. Por outro lado, eles tem por objetivo transportar, eliminar os resíduos, o qì turvo, para baixo (movimento descendente).

Os seis fŭ por natureza são ocos, aptos a serem preenchidos por alimentos e bebidas ou dos produtos de suas sucessivas transformações. Eles recebem os alimentos e as bebidas e são o local das transformações. É por isso que ele se preenchem.

Para captar a sutileza da terminologia, é preciso compreender que quando o Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn fala de "se preencher ou não", ele cita alimentos e líquidos, e quando ele fala "estar pleno ou não", ele cita o jīng qì. Os zàng estão permanentemente plenos. Os fŭ são um local de transição, eles se esvaziam e, portanto, devem ser preenchidos regularmente, não podem e nem devem permanecer plenos.

23 Aqui o termo wù 物 (substância, coisa, matéria...) está em oposição ao jīng qì que denota algo de mais imaterial, mais sutil.

Os seis órgãos fǔ são yáng

A partir de suas funções (eles recebem, fazem circular, excretam), a partir de suas localizações (eles são o revestimento externo dos zàng), os seis órgãos fǔ são considerados como yáng. "O seis órgãos fǔ, vesícula biliar, estômago, intestino grosso, intestino delgado, bexiga, três fogareiros são todos yáng", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn - capítulo 4).

Resumindo, devemos reter:

- *No plano anatômico, físico:* ***os seis fǔ são ocos.***
- *No plano fisiológico, funcional:* ***os seis fǔ recebem, transformam, transportam, excretam. Eles são yáng.***
- *No plano patológico, podemos deduzir:* ***tudo o que atrapalha[24] a descida e a circulação gera um desequilíbrio.***

6- Os órgãos fǔ extraordinários (Qí Héng Zhī Fǔ - 奇恒之腑)



Os órgãos fǔ extraordinários são em número de seis: cérebro, medula, ossos, vasos, vesícula biliar e útero. De acordo com a classificação dos cinco movimentos, os fǔ extraordinários são de natureza yáng mas possuem uma função particular.

Características comuns aos seis fǔ extraordinários

É ainda o Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn no capítulo 11 que apresenta pela primeira vez os seis órgãos fǔ extraordinários: "cérebro, medula, ossos, vasos, vesícula biliar e útero, são todos gerados pelo qì da terra[25] (...), esta é a razão pela qual eles armazenam mas não excretam, o nome deles é [orgãos] extraordinários".

Aqui extraordinário (qí 奇) significa "que foge ao ordinário" "que não é habitual"... Precisamente estes seis órgãos são ocos. Portanto, anatomicamente são fǔ. O que os distingue dos órgãos fǔ ordinários é que eles não recebem nem alimentos, nem líquidos e que eles não evacuam os resíduos. A função deles é armazenar o jīng qì. E assim, fisiologicamente são zàng. O que os distingue dos órgãos zàng, é que eles não produzem o jīng qì, eles apenas o armazenam. Eles se parecem com os fǔ mas funcionam como os zàng, sem contudo serem verdadeiramente fǔ ou zàng, por tudo isso são chamados órgãos "extraordinários".

Resumindo, devemos lembrar que:

- *No plano anatômico, físico:* ***os órgãos fǔ extraordinários são ocos.***
- *No plano fisiológico, funcional:* ***os órgãos fǔ extraordinários armazenam o jīng qì.***

24. De forma geral, os seis fǔ também podem sofrer de um excesso de descida ou de movimento. No entanto, na realidade clínica é mais comum manifestarem o bloqueio ou a subida patológica do Qì.

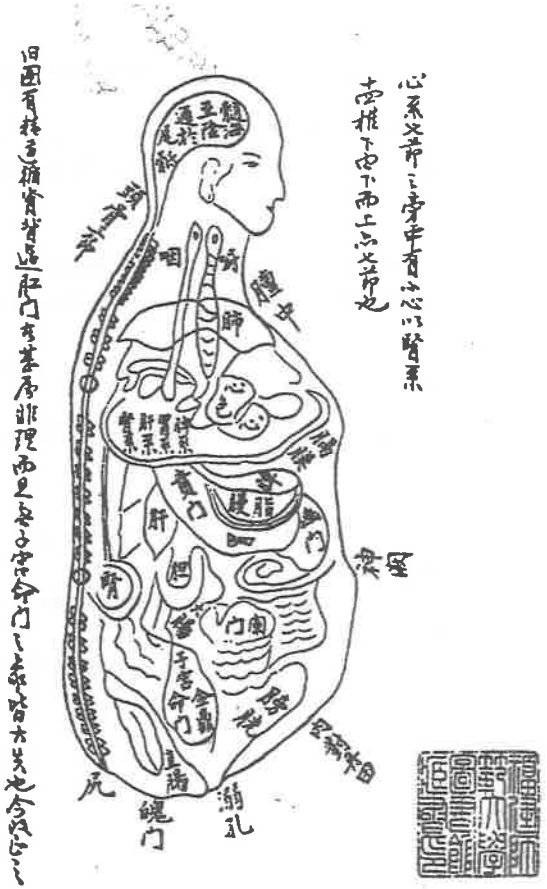
25. Trata-se de dì qì 地气, o qì da terra da dupla céu/terra e não o movimento terra (tǔ土).

7- As funções dos zàng fǔ

Os órgãos junto com o sistema de canais são o pilar da fisiologia. Cada zàng e cada fǔ tem um papel fundamental. Este tema será desenvolvido em detalhes nos capítulos seguintes. Mas já podemos recordar o capítulo 8 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn que apresenta o papel de cada órgão de maneira muito simbólica.

O corpo humano é descrito como uma administração imperial com doze mandarins tendo papéis bem precisos para o bom andamento do Império.

"O coração tem a função de monarca de onde emana a clareza do espírito. O pulmão tem a função de grande conselheiro, de onde emana a regularização. O fígado tem a função de general de onde emanam as estratégias e a reflexão. A vesícula biliar tem a função de retificador da corte imperial, de onde emana a tomada de decisões. Dàn zhōng (膻中) tem a função de ministro e emissário de onde emanam a alegria e a felicidade. O baço e o estômago assumem o celeiro público, de onde emanam os cinco sabores. O intestino grosso é responsável pelas vias de transmissão, de onde emanam a transmutação e a transformação. O intestino delgado assume as recepções, de onde emana a transformação das substâncias. Os rins são responsáveis pela execução e obstinação, de onde emana a agilidade. O três fogareiros se encarrega da fluidez dos cursos d´água, de onde emana a via das águas. A bexiga se encarrega das províncias e das capitais[26], ela armazena os líquidos de onde pode emanar a transformação do qì", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn - capítulo 8).



A anatomia das principais estruturas orgânicas segundo o Dào Yǎng Quán Shū (Livro completo sobre o Dao da nutrição)

26. A expressão exata é " zhōu dū" (州都). Na antiga administração imperial, zhōu designa um território administrativo, que inicialmente era uma província, enquanto dū designa as capitais destas províncias.

Comentários:

- O coração é o monarca. Ele é responsável pelo espírito. É através do espírito que o monarca pensa, reflete e dirige seu império.
- O pulmão é o grande conselheiro ou o primeiro ministro. Ele auxilia o monarca.
- Não existe império forte sem um exército potente e à sua frente um general que elabora planos e estratégias.
- A vesícula biliar tem o cargo de retificador da corte imperial, o juiz que promove a justiça.
- O retificador (中正) era um alto funcionário territorial que tinha o papel de registro e classificação dos homens, sob sua jurisdição, que tinham legitimidade para assumir as altas funções oficiais com base em seus status hereditários.
- Neste contexto dàn zhōng 膻中 é o envoltório do coração. Ele tem o papel de emissário que difunde no império a alegria e a felicidade do imperador.
- O baço e o estômago são os mandarins que tem a missão de nutrir o povo.
- Intestino grosso e intestino delgado são encarregados de acolher as transformações e de veiculá-las.
- Os rins tem relação com a força de execução das ordens do imperador.
- O três fogareiros dirige tudo o que está em relação com a rede hidráulica do império.
- A bexiga é um retificador regional cuja missão é armazenar os líquidos que podem servir para produzir riquezas (o qì).

藏象/脏腑

CAPÍTULO 2

PÍ
BAÇO
脾

"O baço é a raiz do céu posterior, o baço é a terra do palácio central, a terra é a mãe dos dez mil seres",
(Yī Zōng Bì Dú – Leituras médicas indispensáveis).



Características e símbolos do baço
Extraído do Yī Fāng Lèi Jù - 医方类聚
(Reunião de prescrições médicas classificadas)
Obra coreana escrita por vários médicos de 1443 à 1477

O texto associado à esta ilustração diz: "o baço tem o qì de kūn (坤), a essência da terra. Sua cor é o amarelo. Ele se parece com uma tigela invertida. Seu espírito tem a forma do vento. O baço gera o yì (意) que se transforma em mulher de jade. Ela mede sete cùn (寸) de altura. Ela vagueia pelo palácio do baço".

INTRODUÇÃO



O céu anterior representa a força vital inata que recebemos de nossos pais no momento da concepção. Permite o desenvolvimento do feto, o nascimento e a impulsão de vida. Após o nascimento, para que ele possa continuar a insuflar a vitalidade, precisa da ajuda do céu posterior. Este último é responsável pela manutenção do organismo captando do ambiente a energia do céu (ar) e da terra (alimentos sólidos e líquidos). Temos assim a reunião do inato (céu anterior) e do adquirido (céu posterior). Se os rins são os órgãos chave que armazenam nossas energias inatas (jīng, yuán qì, fogo ministro), é o baço, auxiliado pelo estômago, que assume as transformações necessárias à regeneração do corpo. O movimento terra no fogareiro central é o principal instrumento da digestão, o pivô da

produção do qì, do sangue, dos líquidos e de maneira geral do yīn e do yáng adquirido[1]. Para resumir esta função fundamental, a tradição chinesa utiliza a expressão chave: "o baço e o estômago[2] são a raiz do céu posterior, a fonte da produção e da transformação do qì e do sangue". O baço pertence ao movimento terra. De acordo com a teoria dos quatro símbolos (sì xiàng - 四象) do Yì Jīng 易经 (Clássico das mutações), ela é o pivô central do tài jí tú (太极图) onde o yīn e o yáng estão em equilíbrio. O capítulo 41 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū assinala que "O baço é o extremo yīn dentro do yīn[3]". Pois o baço é a terra, a matriz yīn universal, a mãe yīn de todas as manifestações. Ela corresponde ao movimento de transformação onde a umidade domina. No imaginário chinês que consiste em comparar o organismo a um governo imperial, o baço é o responsável pelo "celeiro público[4]". Ele colabora com o estômago com quem tem uma relação biǎo/lǐ (表里) (externo/interno). Seu canal é o zù tài yīn 足太阴 que junto ao shǒu tài yīn 手太阴 forma a abertura do yīn.

1- Anatomia do baço

Como a medicina chinesa, em seu desenvolvimento teórico e clínico, se apoiou mais sobre o aspecto funcional do que o físico, a anatomia não foi muito aprofundada. No final, o sistema médico chinês raramente usa o conhecimento da morfologia das diferentes partes do corpo. Esta ideia pode ser chocante para a mente ocidental, analítica e materialista. É preciso, simplesmente, se colocar no contexto correto e saber que a medicina chinesa nos propõe outra maneira de estudar o ser humano. Trata-se de um olhar diferente, de outra perspectiva tão válida quanto a visão científica moderna se a julgarmos à luz de seus resultados clínicos. É por esta razão que não desenvolveremos aqui os dados anatômicos do sistema chinês, pois este caminho não nos parece que seria útil e poderia, inclusive, gerar confusão.



Prancha anatômica tirada do Zhēn Jiǔ Dà Chéng (Compêndio de acupuntura e moxabustão) apresentando o baço

A única coisa que devemos reter é que o baço está localizado no fogareiro central[5] abaixo do diafragma. Eu gostaria de ressaltar que o baço "chinês" não tem nada a ver com o baço "ocidental". Estes dois conceitos são diferentes ainda que seus nomes sejam idênticos.

1. A noção de yīn e de yáng adquirido não está explícita na tradição chinesa. No entanto, a partir do fato que o baço e o estômago produzem qì de natureza yáng e o sangue de natureza yīn, de certa maneira, eles geram o yīn e o yáng. De um lado nós temos o yīn e o yáng inatos, armazenados pelos rins, que são tradicionalmente chamados de yīn verdadeiro (zhēn yīn 真阴) e yáng verdadeiro (zhēn yáng 真阳), do outro lado temos o yīn e o yáng adquiridos produzidos pelo baço.
2. Fala-se em baço e estômago porque estes dois órgãos são unidos pela relação biǎo/lǐ e porque suas funções são indissociáveis. Formam uma dupla inseparável.
3. Durante toda a história da medicina chinesa, os grandes mestres tentaram explicar porque o baço é considerado como o extremo yīn dentro do yīn, começando pelo Sù Wèn que dá uma primeira pista para essa pesquisa: "O abdômen é yīn, o extremo yīn dentro do yīn, [é] o baço", (capítulo 4).
4. O alto funcionário (mandarim) que tinha a responsabilidade do celeiro público deveria estocar e depois distribuir os cereais (símbolos da alimentação na China antiga). Faz alusão à função fundamental do baço de promover a transformação do bolo alimentar para nutrir o corpo.
5. A noção de fogareiro central será desenvolvida no capítulo sobre o três fogareiros mais à frente.

Às vezes, nas obras de medicina chinesa em língua francesa (e portuguesa NT) se associa o baço ao termo pâncreas. Ainda que algumas funções do baço "chinês" tenham provavelmente pontos em comum com o pâncreas ocidental, também se tratam de conceitos muito diferentes. A noção chinesa de baço ultrapassa grandemente àquela do baço/pâncreas da medicina mecanicista moderna.

2- Fisiologia do baço



A- O baço governa o transporte e a transformação (Pí Zhǔ Yùn Huà - 脾主运化)

O caractere yūn (运) que eu traduzo como transporte, significa veicular alguma coisa, fazer transitar alguma coisa, transportar. O caractere huà (化) que eu traduzo por transformação, significa modificar, mudar, metamorfosear, transformar e, neste exato contexto, digerir, assimilar. Yùn Huà (运化) se aplica ao fato do baço transformar e transportar o jīng sutil (jīng wēi 精微) dos alimentos, assim como a água e os líquidos. Portanto, esta primeira função se divide em dois aspectos diferentes.

a- O transporte e a transformação do jīng sutil da água e dos grãos (Yùn Huà Shuǐ Gǔ - 运化水谷)

O baço tem a função de transformar os alimentos sólidos e líquidos para deles retirar o jīng sutil (jīng wēi 精微) e permitir sua assimilação transportando-os para diferentes locais, a fim de produzir qì, sangue e líquidos que irão nutrir todo o organismo. "Os cinco diferentes sabores entram pela boca e são armazenados pelo estômago, o baço tem a função de mobilizar o jīng qì de cada um deles", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn - capítulo 47). A expressão "shuǐ gǔ 水谷", água e grãos, é utilizada para falar de alimentos sólidos (simbolizados pelos grãos de cereais que constituem a base da alimentação sólida) e os alimentos líquidos (simbolizados pela água que constitui a principal bebida numa sociedade tradicional).

Fisiologia da digestão

Detalhamos aqui o processo de assimilação do jīng sutil dos alimentos e a excreção do qì turvo (dejetos) que são oriundos desta digestão. O processo de produção dos líquidos fisiológicos foi desenvolvido no capítulo sobre líquidos. Os dois metabolismos diferem um pouco um do outro. Eis as principais etapas:

❶ O estômago recebe os alimentos sólidos e líquidos, os fermenta e os cozinha (fǔ shú 腐熟) com a ajuda do qì do baço.

❷ Depois, graças ao seu qì descendente, o estômago envia estes alimentos pré-digeridos para o intestino delgado (xiǎo cháng 小肠) que continuará a dissolvê-los com a ajuda do baço.

❸ Deve-se lembrar de que o yáng dos rins também participa da digestão aquecendo e auxiliando o yáng qì do baço e do estômago a fim de cozinhar e transformar os alimentos. Sem o aporte do calor dos rins, a digestão não é perfeita: "Quando o qì dos rins é fraco, o qì verdadeiro (ou seja, yuán qì) se enfraquece e os alimentos e as bebidas não podem ser digeridos. Isto equivale a colocar o arroz ou o trigo numa panela para prepará-los e o fogo não estar suficientemente forte: eles não cozinham suficientemente", (Pu Ji Fang - Formulário de ajuda universal). A tradição utiliza também a expressão "dissipar e moer os cinco grãos (xiāo mò wǔ gǔ 消磨五谷)" para falar da trituração dos alimentos da qual participa o yáng dos rins. Os cinco grãos são os cinco cereais e leguminosas de base: arroz, trigo, painço glutinoso, painço não glutinoso e as ervilhas, descritos no 4º capítulo do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn dentro das correspondências dos cinco movimentos.

❹ O intestino delgado separa o qì claro (qīng qì 清气: ou seja, o jīng sutil nutritivo e assimilável) e o qì turvo (zhuó qì 浊气: ou seja, a parte não assimilável que constitui os dejetos oriundos da digestão dos alimentos). É necessário frisar que a bile liberada pela vesícula biliar ajuda na digestão ao nível dos intestinos.

❺ A partir desta separação, o baço, com a ajuda do qì ascendente do fígado e da vesícula biliar, faz o claro subir (qīng 清), ou seja, o jīng sutil dos alimentos, em direção ao coração. É importante explicar que o fígado ajuda duplamente a digestão. Por um lado, ele produz a bile que é liberada nos intestinos pela vesícula biliar e, por outro, graças à sua função de livre circulação e de liberação (shū xiè 疏泄), ele favorece uma boa circulação do qì, assim como a harmonia da subida/descida e da entrada/saída, necessárias à digestão. Esta ideia é sustentada por Táng Zōng Hǎi no Xuè Zhèng Lùn (Tratado das síndromes do sangue): "O qì dos alimentos entra pelo estômago, a livre circulação e a liberação dependem totalmente do qì da madeira/fígado e, consequentemente, a água e os grãos são transformados". Os desequilíbrios do fígado podem também provocar desordens digestivas.

❻ O coração transmite o jīng sutil nos vasos que o veiculam até o pulmão, ponto de reunião dos "cem vasos". Eu me baseio no capítulo 21 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn para afirmar que jīng sutil passa primeiro pelo coração e só depois pelo pulmão. O texto diz: "O qì dos alimentos entra no estômago, o qì turvo entra no coração, este jīng que é abundante penetra nos vasos, o qì dos vasos flui pelos canais, o qì dos canais retorna ao pulmão, o pulmão reúne os cem vasos".

É preciso esclarecer que na frase "qì turvo que penetra no coração", trata-se do jīng sutil dos alimentos que é descrito como rico, leitoso, concentrado, turvo. Não se trata do qì turvo dos dejetos alimentares. Logicamente foram os comentaristas do Nèi Jīng (Clássico interno), ao longo dos séculos que esclareceram este ponto, como por exemplo, Táng Zōng Hǎi no Zhōng Xī Huì Tōng Yī Jīng Jīng Yì (Essência do clássico da medicina chinesa combinada com a medicina ocidental): "O qì turvo penetra no coração": (aqui) o caractere 'Zhuó' significa espesso, denso, concentrado e não resíduos ou sujeiras (dejetos)". Após o Nèi Jīng (Clássico interno), outros tratados antigos confirmaram este processo, por exemplo: "Os alimentos entram no estômago, o yáng qì sobe, os líquidos e o qì entram no coração, depois penetram no pulmão...", (Pí Wèi Lùn – Tratado do baço e estômago); "O qì do baço dispersa o jīng, ele é transportado para o alto,

para o coração, o coração o transporta para o pulmão... ", (Shèn Zhāi Yí Shū – Livro póstumo de Shen Zhai)...

Evidentemente, de acordo com algumas passagens do Nèi Jīng (Clássico interno), o jīng dos alimentos é enviado pelo baço diretamente ao pulmão ou primeiro ao coração e depois ao pulmão. Esta transmissão do jīng qì não se faz de qualquer jeito, mas via sistema de canais. A meu ver, o claro é separado do turvo pelo intestino delgado que sobe para o fogareiro superior graças à ação ascendente do baço. Se é verdade que o canal principal (zhèng jīng 正经) do pulmão passa ao nível do estômago e do intestino grosso, não há relação direta entre este canal e os canais do intestino delgado e do baço. Por outro lado, o canal do coração é ligado ao intestino delgado (pela relação externo/interno biāo/lí[6]) e o do baço ao do coração (segundo a relação mãe/filho[7]). E o canal principal do coração passa pelo pulmão. Resumindo, às vezes o Nèi Jīng (Clássico interno) "simplifica" as etapas de transmissão do jīng e fala diretamente do pulmão omitindo voluntariamente o coração e, às vezes, descreve duas transmissões independentes e complementares do jīng sutil: 1 – fogareiro central em direção ao coração e depois ao pulmão, 2 – fogareiro central em direção ao pulmão. Da minha parte, eu sou mais inclinado à "tese" da simplificação tão comum nos textos chineses antigos e mesmo os modernos.

❼ No pulmão uma parte se divide diretamente em qì nutritivo (yíng qì 营气) e em qì defensivo (wèi qì 卫气) e outra parte se mistura ao qì do ar captado pelo pulmão para produzir o qì confluente/torácico (zōng qì 宗气). Nós não apoiamos a ideia de que o qì nutritivo e o defensivo derivam do qì confluente/torácico. A descrição que é feita no Nèi Jīng (Clássico interno) e os textos médicos que citam a digestão, nos permitem afirmar que o qì nutritivo e o defensivo emanam diretamente do jīng dos alimentos, antes que este se misture ao qì do ar para formar zōng qì. Nenhum texto antigo diz que yíng qì e wèi qì são provenientes do zōng qì, (Ver capítulo sobre o qì). Uma parte do qì nutritivo é transmitida pelo pulmão ao coração onde se transforma em sangue. O sangue é então mobilizado pelo coração por toda a rede de vasos sanguíneos. O qì defensivo sai do pulmão e circula por fora dos vasos. O qì confluente/torácico e o qì nutritivo são difundidos pelo pulmão no organismo todo através da rede de canais, a fim de nutrir principalmente os cinco órgãos zàng e os seis órgãos fǔ.

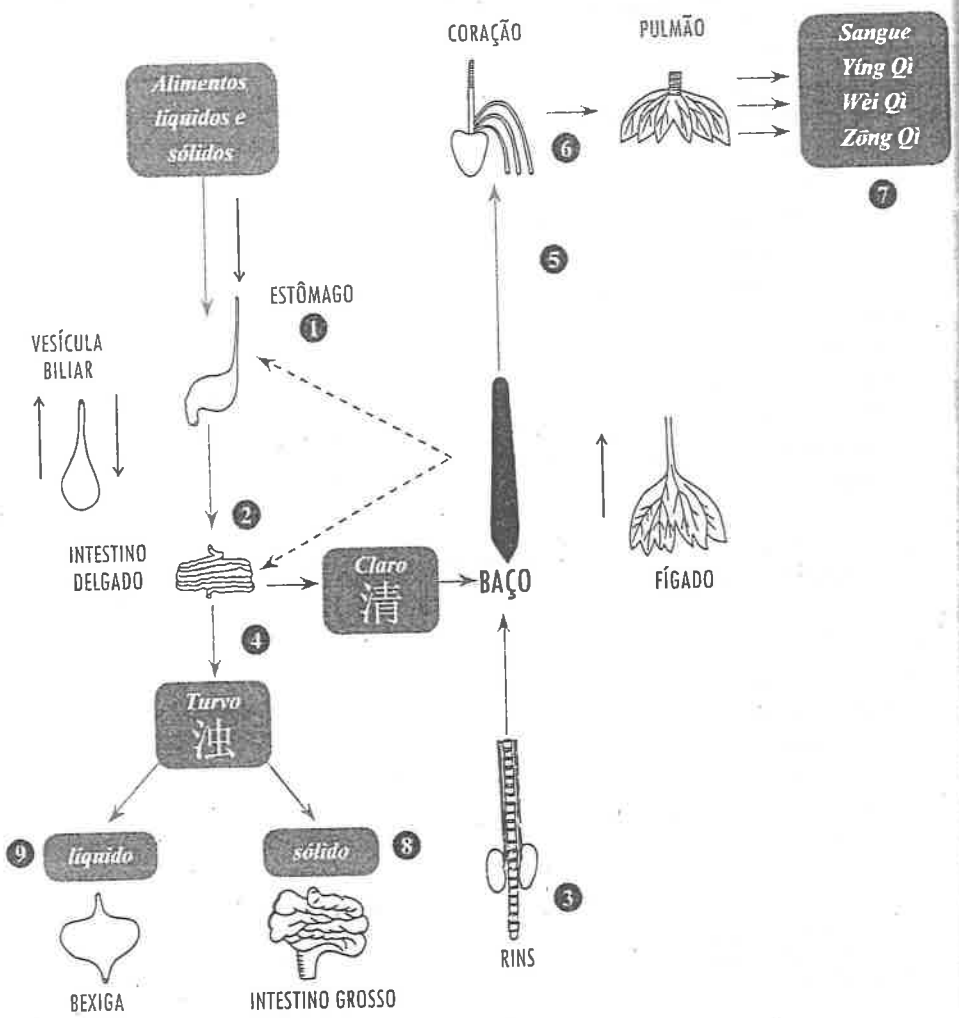
Paralelamente a esta assimilação do claro, o turvo (zhuó 浊) deve ser eliminado. Ao nível do intestino delgado, o estômago com o auxílio do qì descendente da vesícula biliar, faz descender o turvo. Deve-se observar que a bile favorece a descida e assim ajuda o qì do estômago a descer. No entanto, a vesícula biliar também auxilia o qì do baço a subir. Então, o qì da vesícula biliar sobe e desce. É um pivô. Ver capítulo sobre a vesícula biliar.

❽ A parte sólida dos dejetos (turvo) é enviada para o intestino grosso que absorve uma parte dos líquidos contidos nestes dejetos alimentares e transforma o resto em fezes. Estas são excretadas para o exterior

6.Ver este conceito no capítulo de introdução dos zàng fǔ.
7. Ver este conceito no capítulo sobre os cinco movimentos.

com a ajuda do qì descendente do estômago, do pulmão, da vesícula biliar e do qì harmonizante do fígado. Observa-se uma bela demonstração da relação biāo/lǐ entre intestino grosso e pulmão. O qì descendente do pulmão ajuda a descida do qì do intestino grosso a evacuar as fezes. Ressaltamos também que o fígado permite uma circulação fluida do qì no corpo todo, incluindo o intestino grosso para evacuar as fezes.

A parte líquida dos dejetos (turvo) é enviada à bexiga onde uma parte (o claro dentro do turvo) é reabsorvida e outra (turvo do turvo) estocada e, em seguida, excretada pela ação do qì dos rins na forma de urina (ver fisiologia dos líquidos).



Digestão: sabores e calor

No capítulo 8 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn é dito que: "O baço e o estômago são encarregados do celeiro público, de onde emanam os cinco sabores: salgado, ácido, amargo, doce e picante, que fazem parte da energia dos alimentos que o baço e o estômago assimilam". Esses sabores nutrem os órgãos e agem no corpo de maneira específica. O salgado amolece, faz descender, purga e nutre os rins. O ácido reúne, retém o que escapa e nutre o fígado. O amargo endurece, purga, seca e nutre o coração. O doce relaxa, harmoniza e nutre o baço. O picante dispersa, mobiliza o qì e o sangue, nutre o pulmão... O aprofundamento destes conceitos essenciais faz parte da teoria fundamental das substâncias medicinais chinesas (zhōng yào 中药). Segundo a dietética chinesa, as substâncias que nutrem o organismo não são vitaminas, minerais, enzimas ou ácidos graxos (conceitos ocidentais), mas o qì (ou a natureza) e os sabores dos alimentos que restauram, preenchem, mantém os órgãos e todos os tecidos. Isso significa que o baço e o estômago estão na origem do processo que trata os alimentos e deles retira a nutrição necessária ao bom funcionamento do organismo.

Além disso, as diferentes atividades de transformação do baço e o fato dele estar na origem da produção de diversos tipos de qì o levam a produzir calor no organismo. É por isso que o Nán Jīng (Clássico das dificuldades) na 42ª dificuldade diz: "O baço (...) aquece os cinco órgãos zàng". Desta forma, o fogo da porta do destino (mìng mén 命门), o yáng dos rins e o yuán qì no fogareiro inferior não são os únicos a produzir calor no corpo.

A importância de ter uma função de transporte/transformação forte

O baço representa o movimento terra entre os zàng fǔ. A terra é a mãe dos dez mil seres. É o movimento da produção, da geração. Assim, a produção de qì, sangue, jīng do céu posterior que nutrem todo o corpo (isto é os cinco zàng, os seis fǔ, os canais, os quatro membros, as cem articulações, os tendões, as carnes, a pele e os pelos[8]) depende diretamente da função de transporte e de transformação do baço. "O baço recebe os sabores dos grãos, irriga todos os órgãos, todos os órgãos zàng recebem qì a partir do baço/terra", (Nán Jīng Běn Yì – Sentido original do clássico das dificuldades). "O qì do baço governa a dissipação (isto é, digestão) da água e dos grãos. A água e os grãos são dissipados, o jīng é transformado em Yíng [qì] e em Wèi [qì]. O centro nutre os órgãos zàng fǔ, preenche a pele", (Zhū Bìng Yuán Hòu Lùn – Tratado geral sobre a origem e os sinais clínicos de todas as doenças), "O jīng dos cinco órgãos zàng e dos seis órgãos fǔ, todos o recebem do baço terra", (Yī Guàn – Penetração da medicina).

Um baço cujo qì é forte e próspero favorece o bom funcionamento do organismo e lhe dá vigor. A assimilação correta dos alimentos é considerada essencial para se ter uma boa saúde, como nos lembra o Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn no capítulo 19: "A água e os grãos são a raiz do homem, é a razão pela qual a

8 Os cinco zàng, os seis fǔ, os canais, os quatro membros, as cem articulações, os músculos, as carnes, a pele e os pelos: enumeração tradicional que designa o organismo como um todo. Deve-se lembrar que o termo ròu (肉) que eu traduzo como carnes inclui os músculos.

falta total deles causa a morte", e também o Yī Zōng Bì Dú (Leituras médicas indispensáveis): "Uma vez que as crianças estão se desenvolvendo, um dia sem nutrição gera fome, sete dias sem nutrição geram o ressecamento do intestino grosso e do estômago e a morte".

Se yuán qì, o qì original, que vem da transformação do jīng dos rins é fundamental para a saúde e a longevidade, é o qì que emana da transformação dos alimentos que permite manter sua fonte (ou seja, o jīng dos rins).

Se zōng qì, o qì torácico/confluente é fundamental para uma boa circulação do qi e do sangue, para um bom ciclo respiratório, ele depende diretamente do qì dos alimentos e do ar inspirado.

Se yíng qì, o qì nutritivo é indispensável a uma boa nutrição do corpo, ele vem da transformação da água e dos grãos. Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn (capítulo 43): "O nutritivo (yíng), é o jīng qì da água e dos grãos".

Se wèi qì, o qì defensivo é essencial à defesa do organismo, ele se origina diretamente da transformação do bolo alimentar. Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn (capítulo 43): "O defensivo (wèi), é o qì enérgico da água e dos grãos".

Se o sangue é vital para uma boa nutrição do yīn de todo o corpo, a principal origem de sua produção vem do jīng sutil dos alimentos: "O fogareiro central recebe o qì para obter um suco, [quando] sua transformação é vermelha, nós chamamos de sangue", (Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū - capítulo 30). "O baço obtém o jīng da água e dos grãos, ele se transforma em qì e em sangue", (Tài Píng Shèng Huì Fāng – Fórmulas sábias e benevolentes da grande harmonia).

Se os líquidos são fundamentais para uma boa umidificação de todos os órgãos zàng fǔ e todos os tecidos, eles vem diretamente do transporte e transformação da água e dos grãos", (Huáng Dì Nèi Jīng Tài Sù – Grande simplicidade do clássico interno do imperador amarelo). "As bebidas entram no estômago, o jīng qì que flutua e que transborda é transportado para cima pelo baço. O qì do baço dispersa este jīng (qì) e o faz ascender ao pulmão", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn - capítulo 21).

Se o jīng do céu anterior gera a primeira forma e o primeiro qì no nascimento, ele depende essencialmente do jīng do céu posterior para mantê-lo, completá-lo e preservá-lo. Ou seja, o jīng adquirido é retirado dos alimentos graças à função de transporte/transformação do baço. "O baço recebe o jīng da água e dos grãos, ele o transforma em qì e em sangue para nutrir os órgãos zàng fǔ, impregnar o corpo", (Tài Píng Shèng Huì Fāng – Fórmulas sábias e benevolentes da grande harmonia). "[Se] o jīng dos cereais não é produzido, então o jīng dos rins é insuficiente", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn Líng Shū Jí Zhù – [illegible] sobre as questões simples e sobre o eixo espiritual do clássico interno do Imperador Amarelo, Qī gn[illegible]

Desta forma, qì, sangue, jīng, líquidos são o resultado da função de transporte e transformação do jīng sutil da água e dos grãos, garantida pelo baço. Seu papel é essencial à manutenção da saúde.

Os prejuízos de uma função de transporte e transformação fraca

Quando o baço está vazio e sua função de transporte e transformação da água e dos grãos está enfraquecida, a digestão se desregula, o qì, o sangue, o jīng, os líquidos são mal assimilados e disso resultam problemas digestivos e má-nutrição. Os problemas digestivos podem ser múltiplos, por exemplo: o abdômen que se distende após a refeição, perda de apetite, fezes moles, fezes lientéricas, dor abdominal, borborigmos[9], etc. A má-nutrição pelo vazio de qì e sangue pode se manifestar em diversas direções: fadiga, em particular após as refeições, tez opaca, amarelada, fraqueza dos quatro membros, emagrecimento, etc. Tudo isso corresponde a uma baixa geral da vitalidade. Estes sintomas são apenas alguns exemplos simples de uma deficiência da função de transporte/transformação dos alimentos. Suas consequências podem ser muito mais desastrosas e estarem na origem de numerosas doenças: "[Se] o estômago[10] está vazio então os cinco órgãos zàng, os seis órgãos fǔ, os doze canais, os quinze canais de conexão (luò 络), os quatro membros, não recebem o qì da nutrição e do transporte, assim como as cem doenças[11] são geradas", (Pí Wèi Lùn – Tratado do baço e estômago). O que é importante guardar até este ponto do estudo é que o enfraquecimento desta função é a causa de muitos desequilíbrios dos mais simples aos mais graves. Esse fato deu origem à "escola da tonificação da terra" (bǔ tǔ pài 补土派) iniciada por LÍ Dōng Yuán (李东垣) que considerava como a principal causa das doenças a deficiência do baço e estômago: "As cem doenças, sem exceção, são originadas pelo enfraquecimento do baço e do estômago", (Pí Wèi Lùn – Tratado do baço e do estômago).

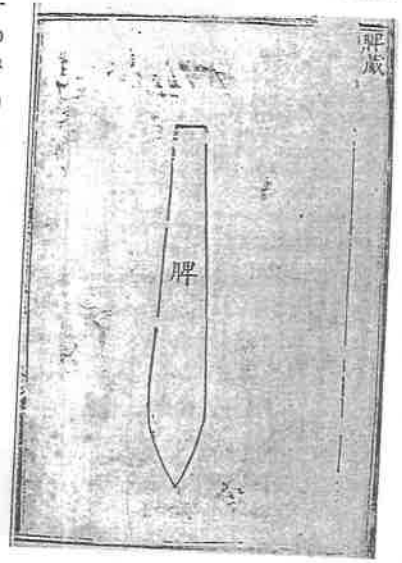


Diagrama do baço
Extraído do Zhēn Jiǔ Jù Yīng 针灸聚英
(Coletânea do melhor da acupuntura e moxabustão)
Escrito por Gāo Wǔ 高武 e publicado em 1537 na Dinastia Ming

b- O transporte e a transformação da água e dos líquidos (Yùn Huà Shuǐ Yè - 运化水液)

O baço tem como missão transportar e transformar os líquidos absorvidos a fim de torná-los assimiláveis pelo organismo. Podemos considerar que essa função é derivada d[illegible]nsporte e da transformação do jīng sutil da água e [illegible]mas direcionada ao metabolismo dos líquidos. [illegible]a de assimilar o jīng sutil dos alimentos, mas

13. É preciso guar[illegible] sempre da umidade
14. Esta expressão n[illegible]ado das principais desordens digestivas, ver "Maladies & Symptômes en médecine chinoise – Volume digestiva, daí a exp[illegible]ac et de l'abdômenn. Désordres digestifs", Guy Trédaniel Editeur.
15. Eu traduzo o teu[illegible]ão fala do estômago nesta passagem, ele quer falar do qì central que inclui o do estômago e do baço pois es[illegible]exatamente ao conc[illegible]separáveis em termos de fisiologia.
11. É nec[illegible]cina", S'[illegible]oivent entendre aqui a expressão "cem doenças" (bǎi bìng 百病) como "muitas doenças", como "a maioria das doenças". LÍ Dōng Yuán não deixava de conhecer as outras causas de patologias. Mas ele considerava o vazio de qì do baço como fundamental.

absorver, gerenciar e excretar os líquidos (bebidas). Aqui shuǐ yè (水液) que significam respectivamente água e líquido são, neste contexto, sinônimos. Então, por que utilizar aqui dois termos redundantes? Como os chineses não se utilizam de letras e um alfabeto, mas de sons (sílabas), só o contexto permite saber do que se está falando. É por isso que em chinês, para uma certa expressão, é comum se utilizar dois ideogramas com significados relativamente próximos, de forma a dar a exata noção daquilo que se quer dizer.

Processo de assimilação dos líquidos

Quando da recepção e da transformação da água e dos grãos, os líquidos (shuǐ yè) são submetidos a um tratamento um pouco diferente daquele do jīng sutil dos alimentos sólidos. Primeiro, o estômago recebe os líquidos que ele aquece com a ajuda do baço. Aqueles que são leves, sutis, são gerenciados pelo baço, enquanto que os outros são separados pelo intestino delgado em líquidos claros (qīng 清) e líquidos turvos (zhuó 浊). O turvo descende em direção ao intestino grosso graças ao qì descendente do estômago e é expulso por via fecal, enquanto os líquidos claros sobem em direção ao pulmão graças ao qì ascendente do baço. A partir daí, o pulmão distribui estes líquidos claros no organismo todo. (Nós detalhamos mais este processo metabólico no capítulo sobre os líquidos).

A importância de uma boa assimilação dos líquidos

São os rins que governam os líquidos e o pulmão que os difunde. No entanto, é a dupla baço/estômago ajudada pelo intestino delgado[12] que recebe, transforma, trata e transporta estes líquidos para que sejam aproveitáveis pelo organismo. E isto se faz através da função de transporte e transformação da água e dos líquidos. Este papel do baço se faz novamente no aspecto transformação/assimilação. "O baço é vigoroso, então ele é capaz de transportar e de transformar a água e os grãos, [*portanto os líquidos*] sobem ao pulmão e descem para a bexiga, sem que o qì da umidade se acumule", (Yī Fāng Kǎo – Estudo sobre as prescrições médicas).

Quando os líquidos são bem transformados, eles nutrem e umedecem o organismo todo, desde a superfície até o interior. Eles se transformam em cinco líquidos fisiológicos ligados aos cinco órgãos zàng: a saliva espessa (rins), as lágrimas (fígado), o suor (coração), a saliva fina (baço) e o muco (pulmão). O conjunto destes líquidos participam do equilíbrio yīn yáng, da manutenção da saúde, da vitalidade [illegible] mesmo. Daí a importância dessa função. O transporte e a transformação do baço auxiliado [illegible] retiltãe fundamental para a gestão dos líquidos no organismo que alguns textos antigos fazem [illegible]ng da água fundamento dos líquidos: "O baço e o estômago são a raiz dos líquidos jīn yè", (Zhù [illegible]r o corpo", (Tài[illegible] Comentários sobre o tratado das lesões pelo frio).

dos cereais não é

de [illegible] Zhù – [illegible]ões

[illegible]sformação da[illegible]

[illegible]do

Os prejuízos de uma má transformação dos líquidos

Se os líquidos absorvidos não são corretamente transformados pelo baço, eles torna[illegible]arelo, [illegible]gni[illegible]

12. É preciso acrescentar a estes órgãos a colaboração da vesícula biliar que ajuda o estômago a descend[illegible] que ajuda o baço a ascender o claro.

são chamados, então, de umidade[13]. Neste caso, trata-se de uma produção patógena e endógena de umidade ao nível do fogareiro central em razão de uma má transformação das bebidas e da parte aquosa dos alimentos sólidos. Poderíamos chamar de umidade digestiva[14]. O problema é que a umidade é a principal inimiga do baço. Para funcionar bem, ele precisa de certa secura. O excesso de umidade enfraquece as funções do baço, em particular o transporte e transformação. Uma produção de umidade pode gerar dois grupos de disfunções.

O primeiro decorre do acúmulo de umidade. 1 – Seja porque ela estagna e obstrui a circulação de qì e sangue no fogareiro central (provocando, por exemplo, problemas digestivos) ou no fogareiro inferior (provocando, por exemplo, problemas urogenitais ou intestinais), 2- Seja porque ela se espalha pelas carnes (tecido associado ao baço) e induz a um edema, ou sobre a pele e produz problemas dermatológicos com secreção, 3- Seja porque ela se condensa e se transforma em mucosidades[15].

O segundo é o enfraquecimento das funções do baço por causa da umidade. Mesmo se ela não gera diretamente doenças, a umidade impede o bom funcionamento do baço. Isto pode provocar, por exemplo, uma pior produção de qì e sangue ou um desregulamento de suas outras funções. Deve-se ressaltar que um baço forte é capaz de transformar a umidade e combatê-la de maneira que ela não ocasione nenhum efeito nefasto. "O baço terra é forte, automaticamente ele é capaz de vencer a umidade", (Yī Zōng Bì Dú – Leituras médicas indispensáveis).



13. É preciso guardar bem que em medicina chinesa, ao nível do organismo, quando se fala em umidade (shī 湿), trata-se sempre da umidade patogênica, causa de desequilíbrios e até mesmo doenças.

14. Esta expressão não existe na tradição médica chinesa. Mas, neste contexto, trata-se de uma umidade patogênica de origem digestiva, daí a expressão umidade digestiva.

15. Eu traduzo o termo tán yǐn (痰饮) por mucosidade em vez de catarro. Nenhum destes dois termos em francês correspondem exatamente ao conceito tán yǐn da medicina chinesa. Como a definição de mucosidade no "Dicionário de termos técnicos de medicina", Garnier et Delamare (21a edição) me parece mais próxima da ideia chinesa, eu optei por esta palavra. No entanto, é no conhecimento da realidade "tán yǐn" que devemos nos basear para compreender este conceito médico. Como sempre, as traduções que utilizamos para os conceitos de medicina chinesa são estreitas demais e podem falsear nossa compreensão.

Observação importante

- 1- O transporte/transformação da água e dos grãos e da água e dos líquidos é baseada na mesma função do baço. Estas duas transformações são independentes e influenciam uma à outra. Se uma não se faz corretamente a outra pode sofrer. Pode-se considerar essas duas transformações como duas facetas de uma mesma função.

2- A umidade pode ser de origem interna ou externa. É, sobretudo, a umidade interna que tem relação com o baço como sugere Shěn Jīn Áo no Shěn Shì Zūn Shēng Shū (Livro do mestre Shen para honrar a vida): "A umidade pode ser externa ou interna. A umidade interna é produzida pelo desregulamento da função de transporte/transformação do baço, pelo fogo excessivo que se transforma em umidade-calor, pela água em excesso que se transforma em umidade. A umidade externa se origina de um clima úmido, de viver ou trabalhar num ambiente úmido, das desordens alimentares ou o uso de roupas impregnadas de suor"... Mesmo que o baço seja exposto à umidade ambiental, é principalmente quando ele não transforma mais corretamente os líquidos que vai sofrer os inconvenientes de um excesso de umidade interna.



B- O qì do baço governa a subida (Pí Qì Zhǔ Shēng - 脾气主升)

Quando se diz que o qì do baço governa a subida, se faz alusão à capacidade do baço de enviar os líquidos claros e o jīng sutil dos alimentos para o alto do corpo, em direção ao coração e ao pulmão, mas também manter os órgãos e os tecidos em seus lugares. No entanto, é importante distinguir estes dois aspectos.

a- Fazer subir o claro e o yáng claro

O claro

O objetivo da digestão é assimilar as partes sutis dos alimentos (qì [ou natureza], sabores, jīng[16]) para nutrir o corpo e expulsar os dejetos produzidos pela degradação dos alimentos. Os nutrientes e os líquidos assimiláveis são associados ao que nós chamamos de claro (qīng 清) ou qì claro (qīng qì 清气). Os dejetos, por sua vez, representam o turvo (zhuó 浊) ou qì turvo (zhuó qì 浊气) ou ainda yīn turvo (zhuó yīn 浊阴). É o baço ajudado pelo fígado que faz subir o qì claro. É o estômago ajudado pela vesícula biliar[17] que faz descender o qì turvo. O baço faz subir o qì claro para o coração e o pulmão de onde, em seguida, é difundido através da rede de canais para nutrir o corpo todo. Daí vem a ideia que a "subida" (shēng升) tem por consequência "reforçar" (jiàn 健). Em outras palavras, fazer subir o claro para que ele entre no sistema tem o efeito de reforçar todo o corpo. "O baço está apto a fazer subir, então ele reforça", (Lín Zhèng Zhǐ Nán Yī Àn – Guia clínico de casos médicos). É,

16 Estes são os três aspectos do qì dos alimentos (gǔ qì 谷气), ver esse último conceito no capítulo sobre o qi.
17 Como vimos mais acima, a vesícula biliar pode ajudar a subida do qì do baço, em associação com o fígado e fazer descender o qì do estômago e dos intestinos, graças principalmente à bile.

portanto, evidente que a subida está intimamente ligada à função de transporte do baço[18]. Sem a subida não há distribuição do qì e dos líquidos no organismo. É a má-nutrição por problemas de distribuição. Sem a subida não há produção eficaz de qì e sangue. É a má-nutrição por carência (e mais exatamente por falta de transformação do qì e do sangue no pulmão e coração).

O yáng claro

Por outro lado, o baço também tem a capacidade de fazer ascender outro qì originado da digestão, que se chama: yáng claro (qīng yáng 清阳). Poderíamos dizer que é uma forma de qì claro (que é a parte leve, sutil e assimilável dos alimentos), mas cujo encaminhamento e tropismo são diferentes. Na verdade, quando o baço faz o qì claro ascender em direção ao pulmão, via coração, ele é transformado em qì nutritivo (yíng qì) ou em qì torácico/confluente (zōng qì) e, em seguida, difundido através de toda a rede de canais para nutrir o corpo inteiro. No entanto, outra parte, a mais leve, do qì claro escapa ao controle do baço e sobe em direção à cabeça para, em seguida, se difundir para a superfície do corpo onde nutre e aquece os orifícios dos sentidos, músculos, superfície e as extremidades. É o que chamamos de yáng claro (qīng yáng 清阳).

ATENÇÃO! Como dissemos anteriormente, alguns termos chineses tem um significado diferente em função do contexto. Assim, qīng yáng, o yáng claro pode ser tanto essa energia leve e sutil que nutre o alto do corpo e a superfície ou um sinônimo de qīng qì, ou seja, o qì sutil dos alimentos assimilável pelo organismo em oposição ao yīn turvo que designa os dejetos não assimiláveis que são originados pela degradação dos alimentos. É o contexto que permite determinar se se trata do primeiro ou do segundo sentido.

O movimento do yáng claro é de subida e do yīn turvo é de descida. Encontramos este princípio no capítulo 5 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn: "o yáng claro sai pelos orifícios superiores, o yīn turvo sai pelos orifícios inferiores". Mesmo tendo pontos em comum com o qì defensivo, o yáng claro é diferente deste último. O yáng claro vem do fogareiro central e sobe diretamente para o alto e para a superfície do corpo, enquanto que o wèi qì vem do pulmão e constitui a parte mais leve e "enérgica" do jīng qì dos alimentos. O yáng claro é mais específico para nutrir o alto do corpo e wèi qì para defender a superfície.

- Se o baço não faz o yáng claro subir corretamente, podemos notar quatro grupos de sintomas:

  1- Má-nutrição da cabeça e dos orifícios dos sentidos. Daí resultam, por exemplo: vertigem, visão turva, acúfenos, surdez...

  2- Falta de aquecimento das extremidades e da superfície do corpo decorrentes da má difusão do yáng claro. Daí resultam, por exemplo: membros frios, aversão ao frio...

18. A subida também é ligada à função de descida do estômago. A descida é inseparável do conceito de subida. Detalhamos esta ideia mais abaixo.

3- Estagnação do yīn turvo[19] no fogareiro central. Daí resultam, por exemplo: distensão e opressão epigástrica e abdominal, fezes pastosas ou diarreia...

4- Sinais gerais de vazio de qì do baço. Daí resultam, por exemplo: lassitude, fadiga, falta de apetite, digestão lenta, pulso ruò (fraco), xū (vazio)...

A partir do que já sabemos atualmente, não é útil decorar os diferentes sintomas, mas lembrar de que os movimentos de subida/descida dependem em boa parte do baço e do estômago e que seus desequilíbrios podem gerar doenças.

Observações importantes:

- Qīng 清 significa literalmente límpido, puro, claro. Poderíamos, então, traduzir por puro. Mas esta tradução me parece mal escolhida. O chinês utiliza frequentemente duplas de termos opostos para exprimir mais claramente a ideia de dualidade ou de oposição que existe em alguns conceitos: subida/descida, entrada/saída, yīn/yáng, interno/externo, etc. No entanto, o termo zhuó 浊, em oposição a qīng, significa turvo, daí para manter a lógica é necessário utilizar a palavra "claro". Por outro lado, os conceitos de puro e impuro são oriundos mais propriamente dos sistemas de pensamentos indo-europeus, enquanto os conceitos de claro e turvo, mais figurado, mais concretos refletem melhor o espírito metafórico e figurado do chinês.

- Como sempre em medicina chinesa, nada é simples. A expressão "qì turvo", assim como muitos outros termos adquirem diferentes significados de acordo com o contexto. Assim, às vezes, como no capítulo 21 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn, zhuó qì não corresponde aos dejetos oriundos do processo digestivo, mas sim à parte rica, densa, turva do jīng sutil (jīng wēi - 精微) dos alimentos que penetra no coração e, depois, no pulmão. Em outro caso zhuó qì corresponde ao frio perverso (hán xié 寒邪) ou ainda à um odor fétido após uma eructação ou um flato ...

- Quando o qì claro, ou seja, o jīng sutil dos alimentos assimilados pelo baço, se encontra no pulmão, uma parte se transforma diretamente em qì nutritivo (yíng qì) enquanto outra se mistura ao qì do ar e torna-se qì torácico/confluente (zōng qì). Yíng qì circula imediatamente em toda a rede de canais enquanto o zōng qì se acumula no centro do peito para, em seguida, se dirigir para a garganta e nariz, vasos do coração, dān tián (丹田), canal do estômago e parte inferior do corpo. Para maiores detalhes, ver capítulo sobre o qì.

b- Manter os órgãos e os tecidos no lugar

É o qì do baço que, graças à sua natureza ascendente, mantém e fixa os órgãos e os tecidos em seus lugares. Ele impede que estes desabem. É como se o qì do baço representasse a energia que luta contra o peso, energia que permite ao ser humano se endireitar, ficar de pé. Nosso corpo é matéria. A matéria é yīn, pesada e descendente. Sem o qì ascendente que se dirige ao céu, a forma desaba em direção à terra.

19. Como desenvolvemos mais abaixo, se o claro não sobe o turvo não pode descer e vice-versa. Trata-se de uma demonstração da importância dos quatro movimentos de base (subida, descida, entrada e saída) que são interdependentes, inseparáveis e fundamentais para equilibrar o ser humano.

Em caso de vazio do qì do baço, se é a função de subida que está deficiente, tem-se a impressão de não se conseguir ficar em pé (falta de força física, fadiga...), os tecidos desabam (pálpebras e linhas do rosto caem, a pele se torna flácida...), os órgãos sofrem de ptose ou prolapso (ptose dos rins, do estômago, do fígado, prolapso do reto, do útero...). Tudo é puxado para baixo por falta de força ascendente.

c- Sem subida não há descida, sem descida não há subida

Para compreender perfeitamente este tópico é importante conhecer as funções e características do estômago. Recomendamos estudar esse assunto antes de prosseguir esta leitura.



Canal do baço- zù tài yīn 足太阴
Extraído do Zhēn Jiǔ Jù Yīng 针灸聚英
(Coletânea do melhor da acupuntura e a moxabustão)
Escrito por Gāo Wǔ 高武 *em 1529 - dinastia Ming*

Nó vimos que um dos objetivos do baço e do estômago é assimilar o claro e expulsar o turvo. É graças à estas duas funções que o corpo pode ser nutrido, mantido e reparado. Para fazer isso, o baço e o estômago utilizam dois movimentos opostos mas complementares. O baço faz subir o claro e o estômago faz descer o turvo. "o baço consegue fazer subir então isso reforça, o estômago consegue fazer descer então isso harmoniza", (Lín Zhèng Zhǐ Nán Yī Àn – Guia clínico com casos médicos). Da mesma forma que não existe yīn sem yáng ou yáng sem yīn, não pode existir subida sem descida, nem descida sem subida. Podemos até afirmar, de acordo com o Nèi Jīng (Clássico interno) que a subida e a descida se produzem mutuamente: "A subida no seu extremo[20] gera a descida, (...); a descida no seu extremo gera a subida, (...); a subida e a descida se induzem mutuamente". (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn – capítulo 68). Isso corresponde ao pensamento de Zhāng Jiè Bīn que usou este princípio para a subida/descida da dupla baço/estômago: "O yīn qì está embaixo, [tudo] embaixo obrigatoriamente ele sobe, O yáng está no alto, [tudo] no alto obrigatoriamente ele desce. O qì do yīn do baço e do yáng do estômago agem dessa forma", Lèi Jīng – Clássico das classificações).

Se a subida do claro é eficaz, o turvo pode descender com facilidade. Se a descida do turvo ocorre de forma correta, a subida se efetua adequadamente. Concretamente se o turvo que é de natureza pesada, obstrutiva e pegajosa estagna no fogareiro central, a subida do claro corre o risco de ficar bloqueada.

20. No seu extremo significa no seu ápice. Isso nos lembra o princípio do yīn yáng que diz que um estado quando chega ao seu máximo, ao seu apogeu, se transforma no estado oposto...

O claro tem a missão de tonificar os zàng fǔ e de lhes permitir exercer corretamente suas funções. Se ele não sobe adequadamente, os movimentos de descida do qì do estômago, da vesícula biliar, do pulmão e do intestino grosso não permitirão uma boa excreção do turvo.

Mas para que haja subida do claro e descida do turvo é preciso que haja entrada e saída. Nesse caso, trata-se da entrada de alimentos (recepção) e saída dos dejetos (expulsão). Tratam-se de dois outros movimentos complementares de subida e descida. Para que o claro possa subir, é preciso introduzir no sistema alguma coisa que seja apta a produzir o claro. Quando o turvo descende, não pode ser estocado de maneira permanente. O que desce deve sair. Se a subida/descida são movimentos verticais, a entrada/saída acontecem no plano interior/exterior, centrípeto/centrífugo. Da mesma forma que não existe subida sem descida e descida sem subida, não existe subida/descida sem entrada/saída.

Estes quatro movimentos de base permitem a recepção, as transformações, o transporte, a excreção ao nível digestivo. Eles são os instrumentos de todas as formas de transmutações no organismo. Eles são o fundamento de todas as outras funções orgânicas. O baço e o estômago pertencem ao movimento terra que é o pivô em torno do qual giram todos os outros movimentos. O baço e o estômago estão no fogareiro central, no centro do corpo, entre o alto e o baixo. Desta forma, os movimentos subida/descida destes dois órgãos tem repercussão em todos os movimentos dos outros órgãos. Eles favorecem a comunicação entre o alto e o baixo, subida/descida e, em consequência, a entrada/saída de todos os zàng fǔ. "O baço tem um corpo yīn mas contém também o yáng, o yáng qì se agita, então ele sobe. O estômago tem um corpo yáng mas também contém o yīn, o yīn jīng é tranquilo, então ele descende. O baço sobe então o qì do fígado sobe também, e por isso que madeira/yǐ[21] não afunda. O estômago descende, então o qì do pulmão descende também, é por isso que métal/xīn[22] não se inverte (para o alto)", (Sù Líng Wēi Yùn – Mistérios sutis das questões simples e do pivô espiritual).

O baço e o estômago são como uma roda que faz girar o qì dos outros órgãos zàng fǔ (subida, descida, entrada, saída). A subida do fígado, a subida e a descida da vesícula biliar, a descida do pulmão e do intestino grosso, a subida da água dos rins, a descida do fogo do coração, a entrada do ar no pulmão, a recepção do qì pelos rins, a contenção da bexiga, todos esses movimentos do qì dependem da função de seus respectivos órgãos, mas sob a impulsão do baço e do estômago. Eles são o pivô da subida e da descida e, por consequência, da entrada/saída de todos os zàng fǔ. Eles são a base dos mecanismos do qì. "O baço tem a virtude da calma de kūn (坤), mas também o movimento da força de qián (乾), é por isso que ele é capaz de fazer descender o yáng do coração e do pulmão, de fazer subir o yīn do fígado e dos rins, assim como produzir a união do céu e da terra", (Dān Xī Xīn Fǎ – O coração dos métodos de Dān Xī).

As funções de todos os órgãos que não são nada mais do que movimento[23], dependem em parte do baço e do estômago. Este é um dos argumentos (mas não o único) de peso que fizeram Lǐ Dōng Yuán dizer que

21 Yǐ (乙) é o segundo dos dez troncos celestes e é associado ao yīn da madeira (fígado).
22 Xīn (辛) é o oitavo dos troncos celestes e é associado ao yīn do metal (pulmão).
23 Meu desejo é que este livro possa tornar mais aparente a natureza dinâmica, viva, mutante do ser-humano, que a medicina chinesa tenta transmitir. Frequentemente a imagem que é difundida nos livros do Ocidente é muito congelada, plana, imóvel. Eu penso que a medicina chinesa consiste principalmente em observar os movimentos do qì no homem e de regularizá-los em casos de desequilíbrios. É por isso que devemos nos esforçar a compreender esta dimensão dinâmica do ser.

baço e estômago eram fundamentais na fisiologia humana e, portanto, em sua patologia. "O baço sobe então os rins e o fígado sobem também, é por isso que água e madeira não estão em sobrepressão." O estômago descende então o coração e o pulmão descendem também, é por isso que o fogo e o metal não estagnam. O fogo desce então a água não resfria em excesso embaixo, a água sobe então o fogo não queima em excesso no alto. O homem equilibrado é morno embaixo e fresco em cima, graças ao qì do centro que permite o transporte (movimento)", (Sì Shèng Xīn Yuán – Espírito original dos quatro sábios). Para complementar estas idéias ver mais adiante o tópico "J- O baço no centro dos cinco órgãos zàng".

Deve-se notar que se considera que o qì do estômago desce à direita enquanto o qì do baço sobe à esquerda. Isto sem esquecer que o qì do pulmão desce também à direita e que o qì do fígado sobe à esquerda. "No homem comum, o estomago terra desce à direita, então ele absorve os alimentos, o baço terra sobe à esquerda, então ele transforma a água e os grãos. O estomago descende então a madeira /jiǎ[24] não se inverte[25], o baço ascende então a madeira /yǐ[26] não afunda", (Sù Líng Wēi Yùn – Mistérios sutis das questões simples e do eixo espiritual). "O baço terra sobe à esquerda, o sangue do fígado sobe e se transforma em fogo do coração (...). O estômago terra desce à direita, o qì do pulmão desce e se transforma em água nos rins", (Sù Líng Wēi Yùn – Mistérios sutis das questões simples e do pivô espiritual).



C- O baço reúne o sangue (Pí Tǒng Xuè - 脾统血)

"Tǒng - 统" significa unificar, reunir, no sentido de manter, controlar, tomar nas mãos. Designa a capacidade do baço de manter o sangue nos vasos. O baço não armazena o sangue, não o faz circular, mas o impede de sair dos vasos, o mantém dentro dos vasos. Quando a 42ª dificuldade do Nán Jīng (Clássico das dificuldades) diz que o baço "governa o envelopamento do sangue" (pí zhǔ guǒ xuè 脾主裹血)", isto significa que o baço contém o sangue à força. Isso vai de encontro a outro significado antigo para "guǒ 裹" que significa "envolver e recrutar à força". Existe aqui uma ideia de força voluntária que obriga o sangue a ficar dentro dos vasos. Se o sangue está nos vasos, pode circular convenientemente, caso contrário, os desequilíbrios aparecem. "O baço tem a capacidade de reunir o sangue, assim o sangue naturalmente circula ao longo dos canais, caso contrário [*se o baço não puder assegurar esta função*] ele fica desordenado", (Xuè Zhèng Lùn – Tratado das síndromes do sangue). Esta função do baço sobre o sangue permite aos outros órgãos uma boa relação com o sangue para que executem corretamente suas próprias funções. "O baço envelopa o sangue. Se o baço não puder fazê-lo, então o fígado não pode armazená-lo e o coração não pode governá-lo", (Yī Lín Shéng Mò – Regras da floresta médica).

Como foi explicado no capítulo sobre o qì, "o qì governa o sangue" e o "sangue segue o qì". E é em particular o qì do baço que permite manter o sangue dentro dos vasos. "O baço reúne o sangue, isso quer dizer que o sangue obedece ao qì", (Yī Biǎn – Caminhada [para acessar] a medicina). Se o qì do baço é

24. Jiǎ (甲) é o primeiro dos dez troncos celestes e é associado ao aspecto yáng da madeira e corresponde ao yáng do fígado.
25. Isto significa que o movimento descendente do estômago impede a subida excessiva do yáng do fígado.
26. Yǐ (乙) é o segundo dos dez troncos celestes e é associado ao aspecto yīn da madeira e corresponde ao yīn do fígado.

vigoroso, o sangue permanece nos vasos. Do contrário, em caso de vazio de qì do baço, esta função pode se enfraquecer, gerando toda forma de hemorragia, como por exemplo hemorragia do reto, hematúria, metrorragia, menorragia, púrpura, epistaxe, etc. Logicamente estes sangramentos são acompanhados de sintomas gerais de vazio de qì ou de yáng do baço que confirmam a causa das perdas de sangue.

Observações importantes

Lembremos que o baço possui duas ações diferentes sobre o sangue: produção e retenção.

1- A produção decorre diretamente de sua função de transporte/transformação da água e dos grãos: "O sangue é o jīng da água e dos grãos, continuamente ele chega (o jīng), o baço o produz e o transforma [em sangue]", (Jīng Yuè Quán Shū – Obra completa de Jing Yue). "O jīng qì da água e dos grãos está no centro do estômago, o baço o transporta, o transforma para produzir sangue. É por isso que se diz que a produção e a transformação tem relação com o baço" (YĪ Biān – Caminhada [para acessar] a medicina).

2- A retenção é a ação de manter o sangue nos vasos. Ela depende do qì do baço. Shěn Míng Zōng da dinastia Qing cita isso claramente: "A reunião e a apreensão do sangue dos cinco órgãos zàng e dos seis órgãos fǔ dependem completamente do qì do baço", (Shěn Zhù Jīn Guì Yào Luè – Comentários de Shen sobre o manual do cofre de ouro).

D- O baço armazena a consciência mental (Pí Cáng Yì - 脾藏意)



Como todos os órgãos zàng, o baço é a morada de um dos aspectos do espírito (shén - 神). O indivíduo deve se adaptar e trocar com o ambiente à sua volta (natural e humano). Isso passa pela aprendizagem, a experimentação e a comunicação. É o yì (意) o seu instrumento principal. É o aspecto psíquico do baço. Nós podemos afirmar que yì é a influência de terra no espírito: centralizadora, mediadora, harmonizante. É a manifestação mais mental da consciência. É a razão pela qual poderíamos chamar yì de "consciência mental". Yì coordena as funções dos outros espíritos (pò 魄, hún 魂, zhì 志) para que o shén possa se manifestar em toda sua amplitude.

E- O baço governa o pensamento (Pí Zhǔ Sī - 脾主思)

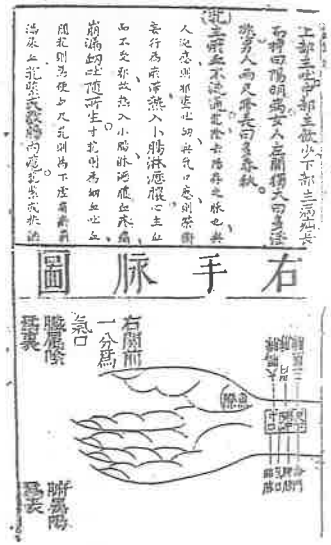


O yì (意) abrigado pelo baço produz uma energia psíquica que é, quando fisiológica, o pensamento (capacidade de pensar) e quando é patológica se transforma em pensamento obsessivo. Em chinês é "sī 思". Na linguagem comum sī 思 significa pensar, meditar, refletir, pensar com afeição. Numa concepção médica, este termo abrange diferentes aspectos. No plano fisiológico, corresponde ao pensamento que tenta elucidar um problema ou se adaptar à uma nova situação. Nós nos concentramos para tentar compreender um elemento novo ou para resolver uma dificuldade. Não se trata ainda da patologia. "Sī" pode, posteriormente, tornar-se "patológico", quando o pensamento é excessivo ou não encontra uma solução. O simples pensar torna-se uma ruminação mental, pensamentos obsessivos, preocupações. Ele pode desembocar em obsessões, num sentido amplo.

Os clássicos médicos sempre associam "sī" à outro termo: "lù 虑" que designa a reflexão. Este conceito é bastante próximo do conceito de "pensamento – sī" pois ele significa dentro da filosofia chinesa "o pensamento focado num tema específico" de acordo com o estudioso Mò Zi, ou "a reflexão que seleciona as emoções a fim de orientar o espírito em sua ação" de acordo com o filósofo Xún Zi. No plano fisiológico a expressão "sī lù 思虑" remete ao pensamento e a reflexão e no plano patológico corresponde a um problema, ansiedade, inquietude, à preocupação...

"Sī" é, portanto, a emoção vinculada à uma atividade mental em toda sua extensão. É por isso que ela é ligada ao baço que armazena o yì (意), mas também ao coração que é a morada da clareza de espírito (shén míng 神明). É por isso que Zhāng Jiè Bīn diz: "o pensamento agita o coração e isso repercute no baço", (Lèi Jīng – Clássico das classificações), e "O pensamento é gerado pelo coração e, necessariamente, o baço responde", (Jīng Yuè Quán Shū – Obra completa de Jing Yue). O pensamento normal não perturba o baço ou o coração. É somente o excesso que se transforma em ruminação mental, obsessão, preocupação, inquietude e torna-se patológico.

Evidentemente o pensamento, o yì (意) e as funções do baço estão intimamente ligados e o estado de um repercute nos outros. Isto é assinalado no capítulo 8 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū: "As preocupações[27] e as inquietudes[28] do baço não eliminadas lesam o yì, o yì ferido ocorre a desordem, os quatro membros não podem mais ser erguidos". Isto significa que as preocupações, a inquietude, a ansiedade, que são uma deformação do pensamento (sī), perturbam o yì que desregula as funções de transporte/transformação assim como a subida do claro. Disso resulta uma falta de força nos membros, que é sinal de deficiência do baço. De maneira geral, sabemos que o excesso de pensamento, excesso de trabalho intelectual, de ruminação mental, inquietude, preocupações, obsessões ferem as funções do baço e podem estar na origem de muitas doenças. "As preocupações lesam o baço", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn - capítulo 5).



O estado do baço se diagnostica no pulso da mão direita, posição central guān 关
Extraído do Zēng Bǔ Wáng Shū Hé Mài Jué Tú Zhù Dìng Běn -
增补王叔和脉诀图注定本
(Edição final das ilustrações e comentários das regras da pulsologia de Wáng Shū Hé aumentada)
Comentado por Tóng Yǎng Xué 童养学,
publicado na Dinastia Ming entre 1573 e 1620.

27 Trata-se do termo chóu 愁.
28 Trata-se do termo yōu 忧.

3- Particularidades do baço



A- O baço governa os músculos e as carnes
(Pí Zhǔ Jī Ròu - 脾主肌肉)
O baço governa os quatro membros
(Pí Zhǔ Sì Zhī - 脾主四肢)

"O baço governa os músculos e as carnes do corpo", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn - capítulo 44). Trata-se de uma função derivada da função de transporte/transformação. Graças à esta última, o baço capta o jīng sutil dos alimentos que é transformado em qì, sangue, em líquidos que nutrem toda a musculatura. Quando o baço funciona bem, os músculos são tônicos e carnudos, a forma é harmoniosa, as carnes são firmes. "O baço gera as carnes", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn - capítulo 5). Caso contrário, há má-nutrição e a pessoa emagrece, as carnes e os músculos tornam-se flácidos, perdem tonicidade. Resumindo, o baço é responsável pela nutrição, desenvolvimento (forma) e pela força do músculo.

Como a falta de força muscular é percebida principalmente nos membros quando nós pegamos ou levantamos um objeto, quando devemos andar, subir ou correr, a tradição concluiu que o baço governa os quatro membros. De fato, o baço fornece a energia a todos os músculos do corpo. Graças não só à função de transporte/transformação, mas também por fazer o claro subir, é que o baço gera a força física. Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn no capítulo 5 ressalta: "o yáng claro preenche os quatro membros". Ou seja, é o baço que distribui o yáng claro à superfície e aos quatro membros. Assim, quando o baço funciona corretamente, o qì e o sangue são abundantes, o yáng claro é bem difundido, os membros são preenchidos, o corpo é robusto, a força física é vigorosa. Caso contrário o yáng claro não circula mais ou é insuficiente. O qì e o sangue são deficientes, os membros perdem força e isso dificulta suas ações normais. Tem-se dificuldade de carregar ou levantar objetos, dificuldades de se manter na posição em pé, andar por muito tempo. Isto pode até levar à uma doença que em medicina chinesa é chamada de síndrome de atrofia (wěi zhèng[29] 痿证). Na verdade, devemos lembrar que o baço é responsável pela força física que se exprime principalmente nos quatro membros.

Além disso, quando dizemos que o baço governa os quatro membros, isto significa também que estes são um tropismo chave (mas não único) para os desequilíbrios do baço. Este tem uma tendência a se exprimir por sintomas localizados nos membros, É por isso que um vazio de qì do baço pode induzir à fadiga nos membros, além de sensação de peso, entorpecimentos, hematomas ao menor choque, tumefações ou edemas, etc. Os quatro membros são um dos alvos privilegiados das patologias do baço. "O órgão baço armazena um espírito, é o yì (意); o órgão baço armazena um qì, o qì dos músculos e das carnes", (Huáng Dì Nèi Jīng Tài Sù – Grande simplicidade do clássico interno do Imperador Amarelo).

29. Wěi Zhèng 痿证, síndrome de atrofia, corresponde à todas as formas de fraqueza muscular acompanhada frequentemente por perda de massa muscular. Isto engloba doenças como miastenia, miopatias, polineurite, esclerose múltipla, esclerose lateral amiotrófica, etc. Para um estudo detalhado sobre esta doença ver "Maladies & Symptômes en médecine chinoise – Volume 4: Troubles de la nuque, des épaules, du dos, des lombes, des membres, des mains et des pieds", Guy Trédaniel Editeur.

O baço não é o único a manter os músculos. O estômago seu órgão fŭ associado também tem seu papel. Para ser mais preciso, é o canal do estômago que parece ajudar o baço a governar os músculos e as carnes se nos referirmos à Tài Píng Shèng Huì Fāng (Fórmulas sábias e benevolentes da grande harmonia): "O zú yáng míng é o canal do estômago, ele governa os músculos e as carnes do corpo". Se Táng Zōng Hăi sob a dinastia Qing confirmou esta ideia em termos muito similares, podemos ver as premissas desta ideia no capítulo 47 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū: "O baço tem ressonância nas carnes. As carnes são firmes e abundantes, o estômago é forte. As carnes são delicadas, o estômago é fraco. As carnes são pouco abundantes e delicadas, o estômago não está firme. (...) As carnes não são firmes, o estômago é macio. As carnes não têm os pequenos vasos, o estômago está tenso. As carnes têm muitos vasinhos, o estômago está atado". Podemos ver que o estado do estômago tem relação com o estado das carnes. Mas é o capítulo 29 que apresenta mais claramente a relação entre a força muscular e a dupla baço/estômago: "Os quatro membros recebem todo o qì do estômago. Mas este não pode acessá-los diretamente. É necessariamente graças ao baço que [os membros] podem recebê-lo. Se o baço está doente e não pode fazer circular os líquidos do estômago, os quatro membros não recebem o qì da água e dos grãos, o qì enfraquece, a via dos vasos não é fluida, os tendões, os ossos, os músculos e as carnes ficarão todos sem qì para nutri-los".



B- O brilho do baço se encontra nos lábios
(Pí Qí Huá Zài Chún - 脾其华在唇)

É importante entender por brilho (huá 华) do baço, o estado do baço. Este estado se revela principalmente nos lábios. Esta é uma típica demonstração do conceito zàng xiàng (脏象): manifestação exterior do estado dos órgãos internos. Sabemos que uma das missões fundamentais do baço é nutrir todo o organismo através da função transporte/transformação. Assim, quando o qì e o sangue são abundantes, os lábios serão bem umedecidos, brilhantes e tônicos.

Os lábios são uma mucosa muito fácil de observar. Eles são muito sensíveis às modificações do estado geral da pessoa e dependem em boa parte do bom funcionamento do baço. A experiência clínica demonstrou que o brilho, o umedecimento, a aparência dos lábios são excelentes reveladores do estado do baço. Alguns textos confirmam que os lábios tem uma relação privilegiada com o baço, por exemplo em Pŭ Jì Fāng (Formulário de ajuda universal) afirma-se: "Os lábios são o excedente do baço". Os lábios são, portanto, um testemunho do estado geral do qì e do sangue em todo o organismo e em particular do baço.

O capítulo 47 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū explica muito claramente como os lábios testemunham o estado do baço: "Os lábios estão elevados, o baço está alto. Os lábios estão abaixados, o baço está baixo. Os lábios estão firmes, o baço está firme. Os lábios são grandes e não estão firmes, o baço está frágil. Os lábios estão bem em cima e embaixo, o baço está correto (normal), os lábios estão inclinados, o baço está inclinado".

脾开窍于口

C- O baço se abre na boca (Pí Kāi Qiào Yú Kǒu - 脾开窍于口)

Em medicina chinesa o termo kǒu 口 que nós traduzimos por boca integra também a cavidade bucal, a língua, o palato, os dentes, assim como a parte interna dos lábios. Uma das principais funções do baço é a transformação do bolo alimentar. A boca é o orifício superior do sistema digestivo por onde o processo digestivo começa. Uma das funções essenciais da boca é receber os alimentos, assim como captar e perceber os cinco sabores que são os elementos de base do qì dos grãos (gǔ qì) que nutrem o corpo. "o qì do baço se comunica com a boca, o baço está em harmonia então a boca pode conhecer os cinco grãos", (Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū - capítulo 17), "O baço (...) governa a boca", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn - capítulo 70). A fome[30] e o paladar dependem essencialmente da função de transporte/transformação do baço. Se o qì do baço é vigoroso então o apetite é normal, os cinco sabores são percebidos normalmente. Os desequilíbrios do baço podem se traduzir por alterações do gosto ou modificações no estado da boca. Por exemplo, um vazio de qì ou de yáng do baço induz à ageusia, gosto insípido na boca, vontade de comer doce; uma umidade sobre o baço provoca boca pastosa ou gosto doce; um vazio de yīn do baço gera boca seca[31], etc. Para maiores detalhes sobre a boca, ver o capítulo "As formas corporais – Postos e orifícios – Corpo".

脾之液为涎

D- O líquido do baço é a saliva fina (Pí Zhī Yè Wéi Xián - 脾之液为涎)

De acordo com a medicina chinesa, existem duas formas de saliva. Uma é fina, clara, leve, é a xián (涎), a outra é espessa, turva, é a tuò (唾). A primeira é o líquido do baço, a segunda dos rins. "Os cinco órgãos zàng transformam líquidos Yè, (...) [Para] o baço é a saliva fina (xián)", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn - capítulo 23). A saliva fina, xián, tem a função de proteger a boca durante a absorção do alimento, umedecer a boca e facilitar que os alimentos desçam com facilidade. Ainda que a medicina ocidental tenha demonstrado que a saliva tem papel determinante na digestão de alguns alimentos, a medicina chinesa não exprime esta ideia. Os antigos observaram que a saliva fluía para a boca assim que o alimento era absorvido. Como o baço era reconhecido como sendo a pedra angular da digestão, eles deduziram que esta saliva fina "digestiva" era associada a este órgão. Quando o baço funciona corretamente, esta saliva sobe para a boca sem transbordar para fora. Em caso de vazio de qì ou de calor do baço, ela tem a tendência a se espalhar para fora da boca e escorrer pelo canto dos lábios[32]. "O baço

30. A fome não é somente associada ao estômago, mas também à boca, quanto à sua capacidade de ter vontade de receber os alimentos.
31. Para um estudo detalhado dos principais sintomas e doenças da boca, ver "Maladies & Symptômes en médecine chinoise – Volume 3: Troubles de la bouche, des lèvres, de la langue, des dents et des gencives", Guy Trédaniel Editeur.
32. Para um estudo detalhado sobre a sialorréia, ver "Maladies & Symptômes en médecine chinoise – Volume 3: Troubles de la bouche, des lèvres, de la langue, des dents et des gencives", Guy Trédaniel Editeur.

governa a saliva fina, o baço vazio não pode mais controlá-la, a saliva fina sai espontaneamente. O baço está enfraquecido pela febre, a saliva fina transborda", (Sōng Yá Zūn Shēng Quán Shū - Livro completo de Song Ya para honrar a vida).

脾应在大腹

E- O baço tem ressonância no abdômen (Pí Yīng Zài Dà Fù – 脾应在大腹)

O baço está localizado no abdômen. Este contém todos os órgãos da digestão: baço, estômago, intestino delgado, intestino grosso. De certa forma todos estes órgãos dependem do estado do baço no processo digestivo. Quando o órgão zàng de terra sofre uma desarmonia qualquer, há uma tendência a induzir problemas nos órgãos localizados no abdômen. Os sintomas mais clássicos que ocorrem são: distensão, opressão, borborigmo, dor, sensação de frio ou de calor, peso... Mesmo que não seja de forma sistemática, o baço exprime suas queixas no abdômen.



Técnica taoísta para tratar a dor abdominal
Extraída do Dáo Yǐn Tú 导引图 *(Diagramas do Dao yīn)*
Escrito por Kūn Lán 昆岚 *publicado em 1875, dinastia Qing*

脾主胞睑

F- O baço governa as pálpebras (Pí Zhǔ Bāo Jiǎn - 脾主胞睑)

Os olhos tem relação com todos os órgãos zàng e todos os canais. De acordo com a teoria das cinco rodas (wǔ lún五轮) em oftalmologia tradicional chinesa, o olho é constituído de cinco partes que são associadas à um dos cinco órgãos zàng. A roda da água pertence aos rins e corresponde à pupila. A roda do vento pertence ao fígado e corresponde à íris. A roda do qì pertence ao pulmão e corresponde à esclerótica. A roda do sangue pertence ao coração e corresponde aos dois ângulos palpebrais (cantos dos olhos). A roda da carne pertence ao baço e corresponde às pálpebras. A relação entre o baço e as pálpebras é confirmada em muitos clássicos. "O olho tem cinco rodas que são ligadas aos cinco órgãos. As pálpebras pertencem ao baço, é a roda da carne", (Yī Xué Xīn Wù – Compreender o espírito da medicina), "As pálpebras superior e inferior pertencem ao baço, o baço governa as carnes, a roda da carne é o jīng das carnes", (Zá Bìng Yuán Liú Xī Zhú – Esclarecimentos sobre a origem e o desenvolvimento de diversas doenças). No entanto, alguns textos detalham as características das pálpebras explicando que a pálpebra superior pertence ao baço e a inferior pertence ao estômago. "A pálpebra superior pertence ao baço, a pálpebra inferior pertence ao estômago", (Wàng Zhěn Zūn Jīng – Inspeção de acordo com os clássicos).

脾是体阴而用阳

G- O baço tem um corpo yīn mas um funcionamento yáng
(Pí Shì Tǐ Yīn Ér Yòng yáng - 脾是体阴而用阳)

O yīn do baço é seu sangue, seus líquidos, seu jīng, sua forma. O yáng do baço representa o conjunto de suas funções (transporte/transformação, subida do claro, retenção do sangue, armazenamento do yì 意...). Ainda que o baço seja um dos cinco órgãos zàng que são de natureza yīn, seu funcionamento é antes de tudo yáng: ele transporta, transforma, faz subir, mantém no lugar, contém... E isso graças ao seu qì. Assim, nós lembramos que ele tem uma maior tendência patológica a sofrer enfraquecimento destas funções do que falta de estrutura yīn. "O baço tem um corpo yīn mas uma função yáng", (Yī Mén Fǎ Lù – As três leis da medicina).

脾喜燥恶湿

H- O baço ama a secura e detesta a umidade
(Pí Xǐ Zào Wù Shī - 脾喜燥恶湿)

A umidade[33] é, segundo a teoria dos cinco movimentos, associada à terra, portanto depende do baço. Quando a tradição médica chinesa diz que o baço detesta a umidade, não se trata da umidade enquanto energia climática celestial, que tem ressonância com o qì da terra. Não se fala aqui da umidade "normal" (zhèng shī: 正湿) que é necessária ao movimento terra: "o centro gera a umidade, a umidade gera a terra, a terra gera o doce, o doce gera o baço...", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn - capítulo 5). Neste contexto, quando se fala em umidade, trata-se da umidade perversa (xié shī: 邪湿) que é prejudicial ao baço.

Uma das funções do baço é o transporte e a transformação da água e dos líquidos. Isto significa que o baço deve extrair dos alimentos e das bebidas, os líquidos que podem ser assimilados pelo corpo e ajudar na eliminação do resto. Este poder de transformação, de extração e de assimilação, o baço tem graças ao seu qì, ao seu yáng. Além disso, Yè Tiān Shì em Lín Zhèng Zhǐ Nán Yī Àn (Guia clínico com casos médicos) enfatiza que "a umidade adora invadir o baço. O qì deles são idênticos, é a razão pela qual eles se afetam mutuamente". Este ensinamento assinala que a umidade tem uma atração especial pelo órgão que é regido pelo mesmo movimento que ela.

Ainda que o baço tenha um corpo yīn, ele tem um funcionamento yáng. A umidade, por sua vez, possui uma natureza yīn, pesada, obstrutiva que se opõe à toda forma de yáng qì. É por isso que a umidade patógena contraria o yáng qì do baço e atrapalha as funções em geral. A umidade, principalmente seu excesso, é o inimigo número 1 do baço e pode induzir numerosas desordens. É isso que traduz a expressão: "o baço detesta a umidade", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn - capítulo 23).

33. A umidade corresponde ao fator climático ambiental mas também à toda forma de líquido patológico no corpo. Os líquidos fisiológicos não são umidade.

Quando a umidade é mal transportada e transformada, ela se acumula e estagna. Esta estagnação associada à sua natureza pesada e pegajosa provoca uma obstrução que impede os movimentos de subida e descida. O claro não sobe mais, o turvo não desce e as funções de produção de qì, de sangue, do jīng e dos líquidos são afetadas. Esta é a porta de entrada para muitas doenças. Observemos que a umidade pode ser de origem externa (climática/ambiental) ou então de origem alimentar (por excesso de alimentos e/ou má transformação do baço). O baço sofre mais de umidade endógena de origem digestiva.

Por outro lado, a secura trazida pelas substâncias aromáticas ou amargas (alimentos, condimentos, medicamentos) ajuda o qì do baço a transformar e a transportar os líquidos e prevenir o acúmulo de umidade. Assim, o yáng qì pode circular e se espalhar sem limitações. No entanto, um excesso não deve dar lugar a outro excesso. Ou seja, o yīn do baço precisa, de alguma forma, de certo aporte hídrico. Secura demais pode lesar o yīn do baço. Mesmo o baço gostando da secura, o abuso é prejudicial. O equilíbrio, a busca pelo meio correto é sempre o melhor caminho a seguir em termos de saúde. "O baço basicamente ama a secura, no entanto se a secura calor for extrema vai queimar a terra, (...) o corpo ficará cansado, as fezes duras e não se pensa mais em comer", (Yī Chún Shèng Yì – Significado dos restos puros da medicina).

Wú Kūn em seu comentário do Sù Wèn, justificou estas idéias se baseando nos princípios dos cinco movimentos. Ele explicou que o baço cujo papel é controlar a água, prefere a secura para funcionar bem. Por outro lado a umidade pode ser um entrave: "A função do baço é controlar a água, [é por isso que] ele gosta da secura e detesta a umidade", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn Wú Zhù – Comentários de Wu [Kun] sobre as questões simples do clássico interno do Imperador Amarelo). De outro lado, Zhāng Zhì Cōng em seu comentário do Sù Wèn, utiliza igualmente a teoria dos cinco movimentos para explicar porque o sabor amargo ajuda o baço a se desembaraçar da umidade: "O baço é terra/yīn, gosta da secura e detesta a umidade. O amargo é o sabor do fogo, razão pela qual devemos consumir o amargo para secar [o baço]", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn Líng Shū Jí Zhù – Anotações sobre as questões simples e o eixo espiritual do clássico interno do Imperador Amarelo). O fogo é a mãe da terra. O amargo é o sabor que nutre o fogo. Utilizando o amargo, reforçamos a mãe de terra. A terra torna-se mais forte e pode, então, controlar melhor a umidade[34].

Nota importante

O fato de um órgão possuir ligações estreitas com alguns tecidos, uma região do corpo, um sentido, um líquido, uma emoção, etc., não significa que outros órgãos não possam influenciá-los. Por exemplo, quando se fala que os olhos são os orifícios do fígado, isto não impede que os outros zàng também tenham uma relação com eles. Ainda que as doenças oculares impliquem frequentemente o fígado, isto não exclui a possibilidade destas doenças serem decorrentes de desequilíbrios de outros órgãos ou de perversos externos.

34. Deve-se notar que isto funciona a partir do momento em que a substância amarga é consumida de maneira moderada e quando a substância é de natureza neutra, morna ou quente.

amargo ajuda a secar! drenar!

I- Outras preferências do baço: o doce, o morno, o aromático, a tonificação, a subida e a livre circulação

"O baço gosta do doce e detesta o amargo, ele ama a tonificação e detesta o ataque, ama o morno e detesta o frio, ama a circulação e detesta a estagnação, ama a subida e detesta a descida, ama a secura e detesta a umidade", (Yī Guàn – Penetração da medicina).



砂糖味甘寒無毒性冷利主心肺大腸熱
和中助脾殺蟲解酒毒多食損齒發疳
心痛生蟲消肌小兒尤忌同鯽魚食成
疳蟲同筍食筍不化成癥同葵菜食生

O açucar auxilia o baço
Extraído do Shí Wù Běn Cǎo -食物本草
(Matéria médica dos alimentos)
Autor desconhecido e publicado na dinastia Ming em 1550

Ilustração da fabricação do açucar cristalizado da cana. O início do texto diz: "O açucar cristalizado é de sabor doce, ele é de natureza fria, sem toxidade. Ele refresca e faz escoar o calor do coração, do pulmão, do intestino grosso, harmoniza o centro, auxilia o baço, mata os parasitas gu (蟲), reduz a toxidade do alcóol. Ao ser ingerido em excesso, arruína os dentes, provoca a subnutrição (gān 疳) e a dor provocada pelos parasitas, emagrecimento" ...

"O baço (...), ama o aromático e detesta o pútrido", (Yī Fāng Kǎo – Estudo sobre as prescrições médicas)

"O baço gosta da secura e detesta a umidade, ama o morno e detesta o frio (Yī Lín Shéng Mò – Regras da floresta médica).

Através destas citações e de muitos outros textos que vão no mesmo sentido, podemos aprofundar as tendências fisiológicas do baço.

Ele é reforçado pelo sabor doce que é o sabor de tonificação da terra, movimento do baço. Por outro lado, ele sofre se houver um excesso de amargo cujas propriedades terapêuticas são drenantes e descendentes. O qì do baço deve produzir para tonificar o corpo. A drenagem se opõe à este acúmulo/nutrição. Por outro lado, quando o baço sofre de um excesso de umidade patógena, em pequena quantidade, o amargo ajuda a secar esta plenitude de yīn. Por outro lado, a qualidade aromática de algumas substâncias médicas chinesas ou de alguns alimentos, permite lutar contra a umidade que estagna no centro e atrapalha o baço.

O baço tem a função de transformar os líquidos. Se estes se acumulam anormalmente tornam-se o que nós chamamos de umidade. A natureza yīn desta última atrapalha o funcionamento yáng do baço. Por outro lado, a secura, que se opõe à natureza úmida, o ajuda a assumir melhor suas funções.

O qì do baço deve subir. A descida entrava este movimento. Seu movimento é ascendente, ele governa a subida. A descida de seu qì se opõe à sua vocação e provoca desequilíbrios.

O baço funciona melhor quando o calor ativa seus mecanismos. Ou seja, clarear *(isto é resfriar) é um estímulo contrário.* Em outras palavras, o morno fortalece o yáng, do qual depende o baço para assumir suas funções. O frio o paralisa favorecendo o yīn cujo excesso o lesa.

O baço gosta da tonificação pois é um órgão da construção, da produção. O ataque que é uma ação terapêutica drástica de purgação, drenagem, descida, se opõe ao movimento de entesouramento e lesa o baço.

Para assumir seu papel, o baço precisa de uma livre circulação do qì. Se seu qì estagna, a terra fica desregulada. E por isso que ele é favorecido pelo movimento e enfraquecido pela estagnação.

O pútrido corresponde à um acúmulo de umidade turva que se origina, eventualmente, de alimentos estragados ou de uma estagnação de alimentos mal transformados no fogareiro central. Ele impede diretamente o baço de assumir corretamente seu papel. O sabor aromático permite despertar e transformar o turvo e o pútrido.

J- O baço no centro dos cinco órgãos zàng

Explicamos no capítulo sobre os cinco movimentos que o movimento terra é um pivô em torno do qual todos os outros movimentos se animam. É o movimento do centro, da meditação, da harmonia, da união, da conciliação. O baço que é o órgão zàng do movimento terra possui as mesmas qualidades de harmonização, de coesão e mediação. Esta ideia é perfeitamente ilustrada pelos textos a seguir:

"Dentre os cinco órgãos zàng há o baço e o estômago, assim como dentre os cinco movimentos, há a terra. Os cinco movimentos sem a terra não produzem os cinco movimentos; os cinco órgãos zàng sem o baço e o estômago não possuem mais a qualidade dos cinco órgãos zàng. O baço e o estômago são a raiz dos cinco órgãos zàng", (Yī Jìng – O espelho da medicina).

"O baço fica no centro dos cinco órgãos zàng, ele prospera no interior das quatro estações, ele armazena os cinco sabores e nutre", (Dão Yīn Běn Jīng – Clássico fundamental do Dao yīn).

"O baço é a terra yīn onde o yáng sobe, o estômago é a terra yáng onde o yīn desce. A terra se situa no centro, assim o fogo sobe e a água desce. À esquerda há a madeira, à direita há o metal, a esquerda governa a subida, a direita governa a descida[35], os cinco movimentos (wǔ xíng) sobem e descem (...)

35. A esquerda o qì do baço e do fígado sobem, à direita o qì do estômago e do pulmão descem. Nisso podemos também ver um movimento yáng à esquerda dos cinco movimentos e yīn à direita dos cinco movimentos. Isto reflete bem o dinamismo dos wǔ xíng 五行 e o papel do baço.

A subida depende do qì do baço que pivoteia à esquerda, a descida depende do qì do estômago que gira[36] à direita. É por isso que quando o qì do centro é próspero, então o baço sobe e o estomago desce, os quatro símbolos pivoteiam como uma roda[37] . [Se] o qì do centro está contido, então o baço está em sobrepressão e o estômago em inversão, faltam movimentos aos quatro símbolos", (Yī Xué Qiú Shì – Verdadeira pesquisas sobre a medicina).

"A terra é a mãe dos dez mil seres, no homem, [ao nível] dos órgãos zàng fǔ, corresponde ao baço e o estômago. Os dez mil seres não podem nascer sem a terra, no corpo humano os cinco órgãos zàng e os seis órgãos fǔ não podem ser nutridos sem o baço e o estomago", (Shèng Jì Zǒng Lù – Compilação da sábia assistência).

"A terra é o mestre de todo o corpo, a terra está em equilíbrio, então todos os órgãos estão equilibrados", (Yī Xué Zhèng Chuán – Transmissão ortodoxa da medicina).

Além disso, o baço parece particularmente completar seu dever de mediação e harmonização entre água e fogo, os dois elementos fundamentais do organismo, símbolos do yīn e do yáng. "O baço é a mãe do céu posterior, a água e o fogo se unem no centro e, assim realizam seu trabalho", (Liù Jīng Fāng Zhèng Zhōng Xī Tōng Jiě – Explicações das síndromes dos seis canais em medicina chinesa e ocidental).

É dito que a água e o fogo devem se unir e se auxiliar para que o corpo esteja equilibrado. É o coração que acolhe o fogo e os rins acolhem a água. A água dos rins deve subir para encontrar o fogo e o fogo do coração deve descer para se unir à água. É o baço, no centro, que permite que o alto e o baixo se unam e se auxiliem. Em primeiro lugar porque o baço está na origem da nutrição dos dois órgãos. Ele produz o sangue que nutre o coração e o jīng do céu posterior que nutre os rins. Assim, antes de mais nada, ele favorece o bom funcionamento do norte e do sul através de uma boa nutrição. É isto que faz com que Wáng Kěn Táng afirme: "o baço sobe para se unir ao coração e desce para se unir aos rins".

A função de transporte/transformação do baço, assim como os movimentos de subida/descida da dupla baço/estômago também são a base do equilíbrio da água e do fogo. Huáng Yuán Yù em "Sì Shèng Xīn Yuán" (Espírito original dos quatro sábios) exprime esta ideia de maneira soberba:

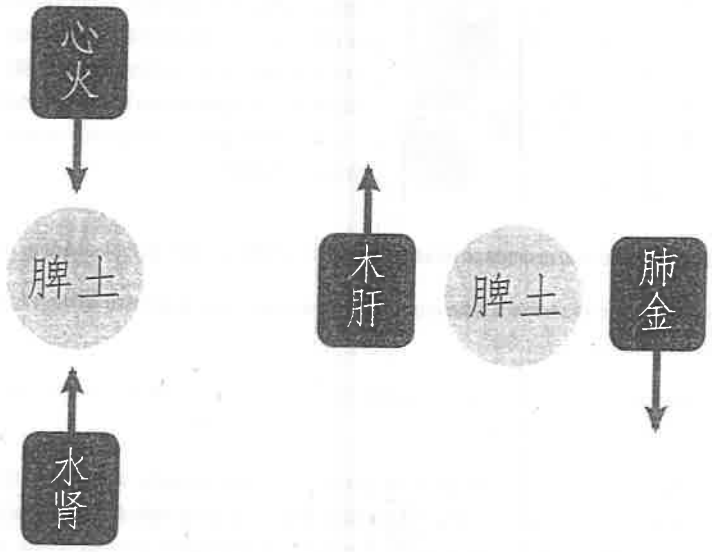
"O baço governa a dissipação e a transformação, o qì do centro é próspero então o estômago descende e pode receber, o baço ascende e pode moer, a água e os grãos são fermentados e cozidos, o jīng qì nutre e faz crescer, é por isso que não há doença. O baço ascende, os rins e o fígado também, é a razão pela qual

36. Nós pensamos que as expressões "pivotear à esquerda" e "girar à direita" significam se apoiar sobre o qì ascendente da madeira à esquerda e sobre o qì descendente do metal à direita.
37. Os quatro símbolos do Yì Jīng (易经): shào yīn少阴, shào yáng少阳, tài yīn太阴, tài yáng 太阳 que são associados respectivamente aos rins, ao fígado ao pulmão e ao coração quando são distribuídos sobre o diagrama do tài jí. O centro do tài jí tem relação com a terra/baço/estômago, em torno do qual os quatro outros movimentos giram como uma roda ao redor de seu eixo.

o fígado[38] madeira não se encontra em sobrepressão[39]; o estômago descende então o coração e o pulmão descendem também, é a razão pela qual o metal e o fogo não estagnam. O fogo desce então a água não está fria embaixo, a água sobe então o fogo não está muito quente no alto. O equilíbrio para o ser é o morno em baixo e o fresco em cima, graças ao qì do centro que está apto à transportar".

Assim, graças ao baço, com sua função de nutrição, que permite um bom funcionamento dos órgãos e também graças aos movimentos de subida/descida dos zàng fǔ do centro, a água e o fogo se unem e se auxiliam mutuamente. O todo favorece a harmonia do yīn e do yáng. Uma das principais causas do desequilíbrio entre o coração e os rins é a deficiência de baço.

Mas isto não é tudo. Pois se os movimentos de subida/descida da dupla de terra ajudam as trocas entre coração e rins, também auxiliam (e são auxiliados por) a subida do qì do fígado à esquerda e à descida do qì do pulmão à direita. Nós sabemos que a energia da madeira é ascendente e a do metal é descendente. Então o coração (fogo) e os rins (água) permitem o equilíbrio indo de encontro um do outro, o fígado (madeira) e o pulmão (metal) induzem o equilíbrio se opondo em movimentos contrários (subida/descida), graças à ajuda ativa do baço e do estômago.



O EQUILÍBRIO VEM DA UNIÃO DOS CONTRÁRIOS

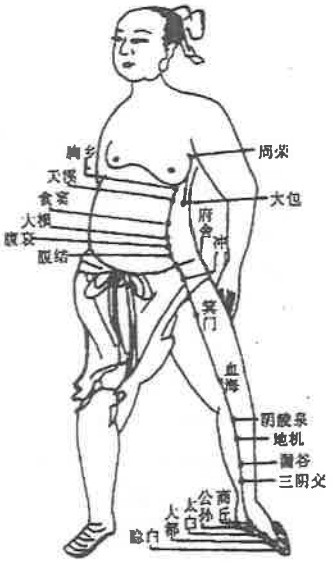
O EQUILÍBRIO VEM DA OPOSIÇÃO DOS CONTRÁRIOS

38. O termo fogareiro é Yǐ (乙), o segundo tronco celeste que é associado ao fígado.
39. Neste contexto, sobrepressão significa que o qì não circula corretamente e se acumula, produzindo uma congestão, uma depressão de energia.

K- Outras outras citações sobre o baço

"O baço deseja o doce", capítulo 10 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn.
"O baço é um órgão feminino", capítulo 44 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū.
"O baço (...), sua cor é o amarelo", capítulo 44 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū.
"O baço (...), sua estação é o verão indiano[40]", capítulo 44 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū.
"O baço (...), sua nota é gōng (宫)", capítulo 44 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū.
"O baço detesta a umidade", capítulo 23 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn.
"O baço governa [os turvos] da ingestão", capítulo 78 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū.
"O pulso do baço é interrompido com pausas regulares (dài 代)", capítulo 23 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn.
"O baço se encontra na virtude da calma de kūn (坤), mas ele tem [também] o transporte da força de qián (乾)[41]", (Yī Lín Shéng Mò – As regras da floresta médica).

4- Relações entre o órgão e o canal do baço



Para melhor compreender a fisiologia do órgão baço e o funcionamento de seus canais assim como a ação de alguns pontos de acupuntura é essencial conhecer as relações existentes entre estes diferentes aspectos. Os dados abaixo não pretendem descrever o trajeto dos canais mas de enfatizar os diferentes tecidos, órgãos e pontos de acupuntura que tem relação com a "rede do baço". É essencial compreender que a fisiologia dos zàng fǔ, acontece graças à e com a rede de canais. É esta rede muito particular que faz do organismo uma globalidade.

O canal principal (经脉)

RELAÇÕES COM OUTROS CANAIS:

- Se relaciona com o canal do estômago para formar a dupla biāo/lǐ (externo/interno) do movimento terra graças ao ramo que une E 42 (chōng yáng 冲阳) à Ba 1 (yǐn bái 隐白). É através desta conexão que o baço recebe o qì do estômago de acordo com a ordem de circulação do qì nutritivo nos canais.
- Se relaciona com o canal do pulmão para formar o eixo tài yīn太阴. Um ramo secundário partindo do Ba 20 (zhōu róng 周荣) se conecta ao P1 (zhōng fǔ 中府).

40. Literalmente, o longo verão (cháng xià 长夏).
41 Lembremos que kūn é o trigrama mais Yīn, portanto associado à calma e qián é o trigrama mais Yáng, portanto associado à atividade, movimento. Fāng Yú方隅 da dinastia Ming veio moderar esta ideia bastante contraditória com as funções de transformação que reconhecemos como do baço. Fala-se que, de fato, o baço é yīn, é a terra, a mãe dos dez mil seres, mas que ele integra também os atributos de, qián, especialmente quanto à sua função de transporte/transformação.

- Se relaciona com o canal principal do coração para transmitir o qì de acordo com a ordem de circulação do qì nutritivo nos canais. Um ramo Interno partindo do Ba 15 (dà héng 大横) se conecta ao Vaso Concepção (rèn mài 任脉) e, em seguida, ao baço, depois ao estômago e, depois ao coração onde se une ao canal principal do coração. É desta maneira que o qì nutritivo é transmitido do baço ao coração.
- Cruza o Vaso Concepção (rèn mài 任脉) em VC 3 (zhōng jí 中极), VC4 (guān yuán 关元) e VC 10 (xià wǎn 下脘).
- Cruza o canal principal do fígado em F 14 (qī mén 期门) e em Ba 6 (sān yīn jiāo 三阴交), em Ba 12 (chōng mén 冲门) e em Ba 13 (fù shě 府舍).
- Cruza o canal principal dos rins em Ba 6 (sān yīn jiāo 三阴交).
- Cruza o canal da vesícula biliar em VB 24 (rì yuè 日月).



Canal do baço - zù tài yīn 足太阴
Extraído do Rén Tǐ Jīng Mài Tú -人体经脉图
(Ilustrações dos canais do corpo humano)
Autor desconhecido, dinastia Qing,
durante o reinado Kangxi
(1662-1722)

RELAÇÃO COM OS ÓRGÃOS ZÀNG E FǓ:

Se relaciona com os seguintes:

- baço;
- estômago;
- coração.

ZONAS DO CORPO ATRAVESSADAS:

- Membros inferiores (face interna)
- Hipogástrio, epigástrio e tórax ao nível da linha mamilar
- Diafragma
- Esôfago
- Base da língua (face inferior)

O canal divergente (经别)

RELAÇÕES COM OUTROS CANAIS:

- Relaciona-se com o canal principal e divergente do estômago em E9 (rén yíng 人迎) para formar a terceira união[42] (sān hé 三合).
- Cruza o canal do estômago em E 30 (qì chōng 气冲) e em E 12 (quē pén 缺盆).

42. A terceira união (sān hé 三合) é uma das conexões que permitem formar os seis pares de canais de acordo com a relação biāo/lǐ (externo/interno).

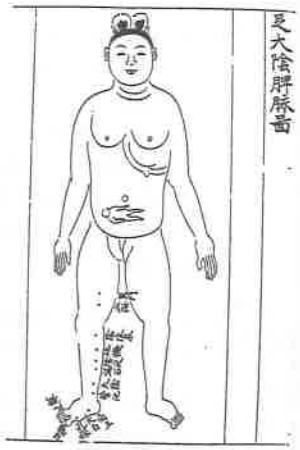
RELAÇÃO COM OS ÓRGÃOS ZÀNG E FŬ:

Se relaciona com os seguintes:

- baço;
- estômago;
- coração.

ZONAS DO CORPO ATRAVESSADAS:

- Face interna da coxa
- Borda superior da sínfise púbica
- Abdômen
- Esôfago
- Fossa subclavicular
- Garganta
- Base da língua (face inferior)



Pontos proibidos do canal do baço no 5° mês lunar da gestação
Extraído do Ishinpo (Japão)
(Prescrições do coração da medicina)
Escrito por Yasuyori Tanba em 1854 no Japão

O canal tendíneo (经筋)

RELAÇÕES COM OUTROS CANAIS:

- Cruza o Vaso Concepção (rèn mài 任脉) no VC 3 (zhōng jí 中极) que é o ponto de reunião dos três canais tendíneos yīn do pé. Então, ele cruza o canal tendíneo do fígado e dos rins no VC 3 (zhōng jí 中极).

ZONAS DO CORPO ATRAVESSADAS:

- Face interna dos membros inferiores
- Prega da virilha
- Órgãos genitais
- Coluna vertebral na região de B 20 (pí shū 脾俞).
- Abdômen
- Umbigo
- Caixa torácica

O canal de conexão (络脉)

E42 → BP4

RELAÇÕES COM OUTROS CANAIS:

- Relaciona-se com o canal do estômago de acordo com a relação biǎo/lǐ (externo/interno) por um ramo que parte do Ba 4 (gōng sūn 公孙) e que se junta ao E 42 (chōng yáng 冲阳)[43].

43. Os clássicos geralmente não explicam onde terminam os canais luo. No entanto, é comumente aceito que eles atingem o canal alvo ao nível do ponto Fonte-Yuan.

RELAÇÃO COM OS ÓRGÃOS ZÀNG E FŬ:

Se relaciona com os seguintes:

- intestino grosso;
- intestino delgado;
- estômago.

ZONAS DO CORPO ATRAVESSADAS:

- Face interna dos membros inferiores
- Prega da virilha
- Abdômen

O grande luo (大络)

RELAÇÕES COM OUTROS CANAIS:

Este canal especial que parte do Ba 21 (dà bāo 大包) mantém os canais luo da região torácica lateral e do peito como uma rede.

O Zàng (脏)

O ÓRGÃO BAÇO É ATRAVESSADO PELOS SEGUINTES CANAIS:

- Canal principal do baço;
- Canal divergente do baço;
- Canal principal do estômago;
- Canal divergente do estômago.

Quadro sintético:

- O baço governa o transporte e a transformação
- O qi do baço governa a subida
- O baço reúne o sangue
- O baço armazena a consciência mental (yì - 意)
- O baço governa o pensamento
- O baço governa os músculos e as carnes, assim como os quatro membros
- O brilho do baço se encontra nos lábios
- O orifício do baço é a boca
- O líquido do baço é a saliva fina
- O baço tem ressonância no abdômen
- O baço é um órgão yīn cujo funcionamento é yáng
- O baço ama a secura e detesta a umidade
- Outras preferências do baço: doce, o morno, o aromático, a tonificação, a subida e a livre circulação.

脾

Pulmão: 1º MINISTRO + GRANDE Conselheiro

- Capta o qi do céu

- Regulação - o qi do AR

- Desobstrui e Descender o qi

CAPÍTULO 3

FÈI
PULMÃO
肺

"O pulmão pertence ao metal do oeste, é o imperador branco, seu símbolo é o tigre branco, sua aparência é a de um sino suspenso"
(Zūn Shēng Bā Jiān – Oito notas para se adaptar à vida)



Características e símbolos do pulmão
Extraído de Yī Fāng Lèi Jù - 医方类聚
(Reunião de prescrições médicas classificadas)
Obra coreana escrita por vários médicos de 1443 à 1477

O texto associado à esta ilustração diz : "o pulmão tem o qì de duī (兌), a essência do metal. Sua cor é o branco, ele se parece com uma pedra suspensa. Seu espírito tem a forma de uma fera branca. O pulmão gera o pò (魄) que se transforma em criança de jade. Ela (a criança) mede 7 cùn 寸 de altura. Ela usa uma roupa simples e um bastão (de arte marcial). Ela vai e vem dentro do palácio do pulmão. Se diz que o pulmão é, às vezes, protegido por 7 crianças e quatorze mulheres de jade".

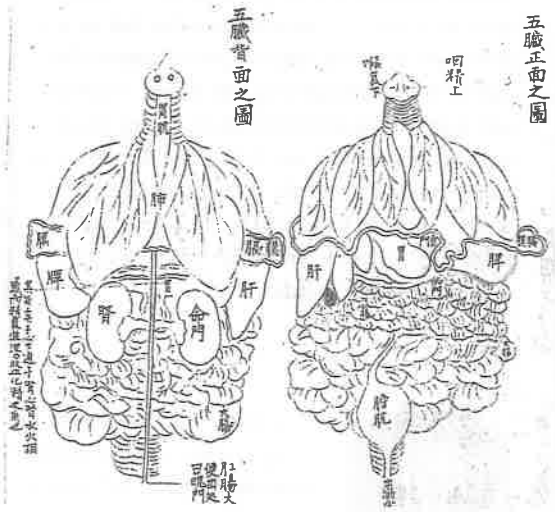
INTRODUÇÃO



Para viver, o indivíduo deve se alimentar do qì do ambiente. Este qì tem duas origens : a terra e o céu. Enquanto o qì da terra é captado pelo baço e estômago, o qì do céu é captado pelo pulmão. Portanto, o pulmão participa ativamente da regeneração do organismo assimilando o qì claro do ar. Assimilar o qì não é suficiente, é preciso em seguida, distribuí-lo, fazê-lo descender para todo o organismo. E é o pulmão o responsável por esta tarefa, razão pela qual ele é considerado o governador do qì. Ele está situado no fogareiro superior, acima do diafragma, próximo ao coração. No imaginário chinês que consiste em comparar o organismo ao governo imperial, esta posição elevada e sua proximidade com o imperador, faz dele o primeiro ministro, chamado "grande conselheiro". O termo

exato é xiàng fù 相傅. No império chinês, xiàng significava primeiro ministro, o grande conselheiro do imperador. Fù significava "tutor imperial". Portanto, xiàng fù é ao mesmo tempo o educador e o conselheiro do imperador, assim como foi Qí Bó para Huáng Dì no clássico interno do Imperador Amarelo. Esta expressão pretende enfatizar o fato de que o pulmão auxilia o coração em suas funções.

Por causa de sua posição mais elevada que todos os outros órgãos zàng fǔ, ele também é chamado o dossel[1] brilhante (huá gài 华盖) dos órgãos zàng fǔ[2]. O pulmão é o órgão zàng que tem a relação mais direta com o exterior. Ele sofre mais facilmente os ataques do frio, do calor, da secura, etc. Ele é mais frágil que os outros órgãos, por isso lhe cai bem o apelido de "órgão sensível[3]". É o zàng do metal cujo movimento dominante é a descida. De acordo com a teoria dos quatro símbolos (sì xiàng - 四象) do Yì Jīng 易经 (Clássico das mutações), o capítulo 41 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū diz que "o pulmão é o pequeno yīn dentro do yáng". Isto quer dizer que dentro da parte yáng do tài jí tú (太极图), ele corresponde ao movimento onde o yáng se dissipa e o yīn se desenvolve. É o pequeno yīn que nasce do yáng e que anuncia a supremacia do yīn. É um movimento de descida, de retirada, de colheita, onde o frescor domina. Ele colabora com o intestino grosso com o qual mantém uma relação biǎo/lǐ (表里) (externo/interno). Ele alberga um dos cincos espíritos: o pò (魄). "O pulmão é a residência do pò, fonte de geração da produção do qì, seu título honorário é o comandante do alto, justamente o dossel brilhante dos cinco zàng", (Huà Shì Zhōng Zàng Jīng – Canon central do mestre Hua). Seu canal é o shǒu tài yīn 手太阴 que é, junto com o zù tài yīn 足太阴, a abertura do yīn.



O pulmão é o dossel de todos os outros órgãos
Extraído do Líng Mén Chuán Shòu Tóng Rén Zhī Xué - 凌门传授铜人指穴
(Ensinamento da porta de gelo sobre os pontos [de acupuntura] do homem de bronze)
Autor desconhecido, desenho à tinta da dinastia Qing

1. Baldaquim de madeira ou de tecido colocado sobre o trono ou carruagem do imperador ou de um alto funcionário.
2. Na verdade é o capítulo 78 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū o primeiro a se referir ao pulmão como o dossel dos cinco órgãos zàng e dos seis órgãos fǔ e o Qiān Jīn Yào Fāng (Principais prescrições de mil onças de ouro) fala do dossel brilhante dos cinco órgãos zàng.
3. O caractére jiāo 娇 significa também delicado, frágil, sensível..., adjetivos que demonstram a vulnerabilidade do pulmão.

1- Anatomia do pulmão



Prancha anatômica extraída do Zhēn Jiǔ Dà Chéng
(Compêndio de acupuntura e moxabustão)
apresentando o pulmão

Como a medicina chinesa em seu desenvolvimento teórico e clínico se apoiou mais no aspecto funcional do corpo que em seu aspecto físico, a anatomia foi pouco aprofundada. No final, o sistema médico chinês raramente utiliza o conhecimento morfológico das diferentes partes do corpo. Esta ideia pode ser chocante para a mente ocidental analítica e materialista. Mas é preciso simplesmente se colocar no exato contexto e saber que a medicina chinesa nos propõe uma outra maneira de estudar o ser humano. Trata-se de um ponto de vista diferente, uma outra perspectiva, tão válida quanto a visão científica moderna, se julgarmos pelo crivo dos resultados clínicos. É por esta razão que não serão desenvolvidos aqui os dados anatômicos do sistema chinês. Tal apresentação não nos parece útil e poderia até mesmo gerar confusão.

A única coisa que devemos reter é que o pulmão está situado no tórax, no fogareiro superior[4]. Finalmente, eu gostaria de acrescentar que o pulmão "chinês" corresponde apenas parcialmente ao pulmão "ocidental". São dois conceitos diferentes, ainda que os nomes sejam idênticos. É preciso considerar estes órgãos como duas coisas distintas. Eu digo "o" pulmão e não "os" pulmões pois de acordo com a descrição antiga, este órgão não é duplo, mas uma entidade única, ainda que descrito como tendo duas folhas[5]. Em respeito à tradição, falaremos do pulmão no singular.

2- Fisiologia do pulmão



A- O pulmão governa o Qì (Fèi Zhǔ Qì - 肺主气)

O qì permite que todo o organismo funcione. É o substrato primordial que permite a vida. Todos os órgãos zàng fǔ participam de sua gestão no corpo, mas é o pulmão que detém o lugar de honra. "Todos os qì pertencem ao pulmão", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn – capítulo 10), "o pulmão é a raiz do qì", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn - capítulo 9), "O pulmão armazena o qì", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn - capítulo 62), "O qì do céu se comunica com o pulmão", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn - capítulo 5). Por isso se diz que o pulmão governa o qì. De maneira mais específica, ele permite em primeiro lugar assegurar a respiração e, em seguida, direcionar o qì para todo o organismo.

4. A noção de fogareiro superior é desenvolvida no capítulo sobre o três fogareiros mais adiante.
5. Deve-se notar que estas duas folhas, (yè: 叶, literalmente folha) não correspondem ao conceito de dois pulmões. Primeiro porque alguns clássicos se referem à seis folhas e, no entanto, não se fala em "seis pulmões". Enfim, da mesma maneira, alguns textos antigos descrevem sete folhas para o fígado e, no entanto, não se fala em sete fígados...

a - O pulmão governa o qì da respiração (Fèi Zhǔ Hū Xī Zhī Qì - 肺主呼吸之气)

O pulmão é o órgão zàng em contato mais direto com o exterior. Isto porque uma de suas funções fundamentais é assimilar o qì do céu. "O pulmão se comunica com o qì do céu", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn - capítulo 5). Seu papel é o de inspirar o qì claro (qīng qì 清气) e expirar qì turvo (zhuó qì 浊气). Aqui o qì claro corresponde ao ar do ambiente e o qì turvo à parte do ar inspirado que não é utilizada pelo corpo e enviada de volta ao exterior na forma de resíduo. "O pulmão é a porta do qì", (Qiān Jīn Yào Fāng – Principais prescrições de mil onças de ouro).

A importância desta função implica em numerosas consequências. Em primeiro lugar, graças à ela, o pulmão participa da produção do qì torácico/confluente (zōng qì - 宗气) que nasce da mistura do qì do céu captado pelo pulmão durante a respiração e do qì da terra captado pelo baço e estômago durante a digestão. Em seguida, este vai e vem permanente que o pulmão realiza, que a tradição compara a um fole de forja, é um dos parâmetros que asseguram os movimentos de entrada e saída, de subida e descida. Logicamente, a respiração é mais diretamente ligada ao movimento de entrada/saída. Mas sabemos que este é indispensável à subida/descida (ver capítulo sobre o qì) e que o pulmão também tem como função fazer a descendência do qì (ver mais adiante).

Segundo a medicina chinesa, se o pulmão governa a respiração e inspira o ar é também graças aos rins, com os quais ele está intimamente ligado nesse processo. O pulmão inspira o qì do ar, mas como a natureza do qì do ar é celestial, yáng, ele tem a tendência a subir, à se dispersar. Assim, para ajudar o pulmão à "domar" o qì, para forçá-lo a entrar e descer para o organismo, os rins ajudam na descida do qì do ar. Se diz que os rins "recebem" o qì (nà qì – 纳气). Nà (纳) significa "receber" e também "fazer entrar", "introduzir", "dominar", "conter" que exprime bem a ideia de que os rins auxiliam a dominar o qì para fazê-lo entrar no organismo.

Enquanto o pulmão é considerado o governador da respiração, os rins são considerados a raiz. "Os rins são a raiz do qì, que desce também até os rins. Esta é a razão pela qual os rins recebem o qì. (...) Os rins governam a recepção do qì, é por isso que o dān tián (丹田) é o mar inferior do qì, o pulmão governa o qì, é por isso que o centro do peito é o mar superior do qì", (Yī Biǎn – Caminhada [para acessar] a medicina). "O pulmão é o governador do qì, os rins são a raiz do qì. O pulmão governa a saída, os rins governam a recepção do qì. O yīn e o yáng se juntam um ao outro, a respiração é harmoniosa", (Lèi Zhèng Zhì Cái – Discernimento terapêutico pela classificação de síndromes).

Muitos exercícios de qì gōng integram movimentos respiratórios onde se visualiza a descida do qì até o dān tián para que o qì celestial venha enriquecer o qì original no campo de cinabre inferior.

Quando tudo funciona corretamente a respiração é fluida, sem entraves, regular e harmoniosa. Por outro lado, se o pulmão ou suas dependências (garganta, nariz, laringe...) estão perturbados por desequilíbrios internos (vazio ou plenitude do pulmão) ou externos (ataques de perversos), ele não pode assumir corretamente a respiração. Decorrem daí sintomas típicos tais como opressão, sensação de plenitude ou distensão do tórax, modificação anormal do ritmo respiratório (respiração curta, rápida...), dificuldade para respirar (dispnéia), chiado (sibilo), respiração estertorosa, tosse[6], etc.

Não se deve subestimar esta função do qì da respiração. Quaisquer que sejam as causas e as manifestações, uma falta de qì do ar leva diretamente a um enfraquecimento do qì confluente/torácico (zōng qì) e também do qì em geral. Se a respiração não pode mais ser assumida, o qì do ar não entra mais, o qì turvo não sai mais, zōng qì não é mais produzido e a morte ocorre rapidamente. Isto nos deve fazer compreender que a respiração, o que se respira e a forma como se respira são essenciais para a saúde.

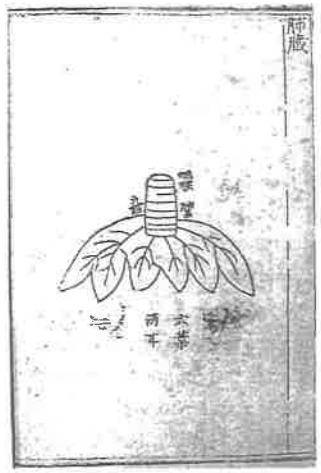


Diagrama do pulmão
Extraído do Zhēn Jiǔ Jù Yīng
针灸聚英
(Coletanea do melhor da acupuntura e moxabustão)
Escrito por Gāo Wǔ 高武
e publicado em 1537 na dinastia Ming

b- O pulmão governa o qì de todo o corpo (Fèi Zhǔ Yī Shēn Zhī Qì - 肺主一身之气)

É dito que o pulmão governa o qì de todo o corpo por três razões específicas. Ele tem participação ativa na produção, na distribuição e na regularização do qì.

Produção de qì

O pulmão tem duplo papel na produção de qì. Em primeiro lugar é o local (via coração) para onde o baço envia em ascensão o jīng qì da água e dos grãos a partir do qual são formados o qì nutritivo e o qì defensivo. É no órgão metal que estes dois qì são transformados. Eles emanam do pulmão, ainda que este não tenha participação direta na transformação. Além disso, ao captar o qì do ar, ele fornece ao organismo o qì do céu. Em seu interior, quando este qì celestial se mistura ao qì da terra que vem da assimilação do baço e estômago, nasce o qì confluente/torácico (zōng qì). Este último se acumula no centro do peito e participa de numerosas funções metabólicas e orgânicas tais como a respiração, força da voz, olfato, ritmo cardíaco, circulação sanguínea, aquecimento e força dos membros, etc. Nós podemos constatar que o yīn do pulmão (a estrutura, a forma) e o yáng do pulmão (suas funções) participam ativamente da produção do qì "adquirido". "O pulmão governa todos os tipos de qì. O qì é vigoroso então o jīng é automaticamente gerado, a forma é automaticamente próspera, o sangue e o qì são equilibrados. É a razão pela qual se diz: o yáng gera, o yīn se desenvolve", (Yī Xué Fā Míng – Esclarecimentos sobre a medicina).

6. Para um estudo detalhado das doenças respiratórias (tosse, asma, dispnéia, falta de ar, opressão torácica, etc.), ver "Maladies & Symptômes en médecine chinoise – Volume 5: Troubles de la poitrine, du cœur, des hypochondres et des aisselles", Guy Trédaniel Editeur.

A distribuição do qì

O pulmão não se contenta em assegurar a respiração e tomar parte da produção do qì torácico/confluente (zōng qì), ele também tem a missão de difundir e fazer descender o qì para todo o organismo. "O qì se comunica com o pulmão, todos os qì dos canais e dos zàng fǔ, sem exceção, são difundidos pelo qì do pulmão", (Yī Xué Shí Zài Yì – Ensinamentos completos e fáceis da medicina). "O pulmão faz comunicar e circular o qì dos órgãos zàng", (Tài Píng Shèng Huì Fāng – Fórmulas sábias e benevolentes da grande harmonia). Para uma boa circulação do qì no corpo todo, é importante que este esteja em quantidade abundante: este é o papel do baço, dos rins mas também do pulmão; é importante que ele seja impulsionado e distribuído: este é o papel do pulmão; é importante que a circulação seja fluida: este é o papel do fígado e também do pulmão (ver a regularização do qì mais adiante). Assim, o pulmão participa ativamente dos três fatores que fazem com que o qì circule bem no corpo inteiro. "O qì do corpo inteiro depende totalmente do pulmão. O pulmão está claro então o qì circula, o pulmão está turvo então o qì está bloqueado", (Qí Zhèng Huì – Coletânia sobre sintomas estranhos).

A regularização do qì

Para que o qì exerça corretamente suas funções no corpo, ele deve circular de maneira harmoniosa. Para isso o pulmão tem uma ação específica. De fato, graças ao ritmo regular de entrada e saída do qì do ar durante a respiração, os quatro movimentos de base são regularizados no organismo como um todo. A entrada estimula a descida, a saída estimula a subida. O auge da descida se transmuta em subida, que ajuda a saída. A subida em seu auge se transmuta em descida, que favorece a entrada. Os quatro movimentos são solidários. Eles geram e influenciam uns aos outros. Mas é o ciclo ritmado da respiração que dá o tempo. Uma boa circulação do qì não depende somente do fígado mas também do pulmão. Este fato tem uma tendência a ser esquecido na clínica, na abordagem contemporânea da medicina chinesa, pelo menos no ocidente.

Esta função de regularização do qì corresponde à uma função "secundária", às vezes, atribuída ao pulmão que é a de "controle/regularização" (zhì jié – 制节), ou ainda "ordenação/regularização (zhì jié – 治节) ou simplesmente "regularização" (tiáo jié – 调节). É o capítulo 8 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn que primeiro descreve esta função: "O pulmão tem a função de grande conselheiro, de onde emana a regularização (治节)". Trata-se da regularização dos quatro movimento de base (entrada, saída, subida e descida) indispensáveis à uma circulação fluida do qì. Ela se aplica especialmente ao qì de todos os outros órgãos zàng. Táng Zōng Hǎi em Zhōng Xī Huì Tōng Yī Jīng Jīng Yì (Essência do clássico da medicina chinesa combinada com a medicina ocidental) definiu claramente esta função de regularização: "O pulmão governa o controle e a regularização, tem a missão de fazer sair e receber o qì dos rins, além de controlar e regularizar o qì do fígado para que ele não se inverta, controla e regulariza o qì do baço, para que não evacue, controla e regulariza o qì do coração, para que ele não se dissipe e, assim, o qì de cada órgão zàng é totalmente controlado"

Quando estas funções de produção, distribuição, regularização ocorrem de forma adequada, o qì é forte e o indivíduo é cheio de saúde. Caso contrário, aparecem sintomas de deficiência ou de estagnação[7] do qì. O vazio de qì se manifesta, por exemplo, na respiração curta, no cansaço, na voz fraca, na transpiração espontânea, na falta de força, etc. A estagnação do qì se manifesta, por exemplo, na opressão torácica, na presença de massas ou de dores com sensação de distensão, distensão errática, distensão e dor aliviadas pela eructação ou pela flatulência, etc.

c- O pulmão possui uma ligação privilegiada com o qì defensivo (Wèi Qì - 卫气)

Se o pulmão está na origem dos movimentos de entrada e saída, se ele é um dos principais artesãos da produção do qì torácico/confluente (zōng qì 宗气), ele é também intimamente ligado a um outro tipo de qì fundamental: o qì defensivo (wèi qì 卫气). Graças à sua estreita relação com a pele e os pelos, por onde circula principalmente o wèi qì, graças a seu papel de difusão do qì para a superfície do corpo, o pulmão tem uma ligação privilegiada com esta energia. O qì do pulmão e o qì defensivo são de tal forma ligados à proteção da superfície e controle dos poros da pele, que não é raro considerar que a deficiência de um gera a deficiência do outro ou que assimilamos os dois sem fazer distinção. "O pulmão governa o wèi qì", (Yī Xué Qiú Shì – Verdadeiras pesquisas sobre a medicina). "O pulmão governa o qì, o qì que circula na pele e nos pelos é o wèi [qì]", (Shāng Hán Shuō Yì – Explicações das idéias [do tratado] das lesões pelo frio). "O pulmão governa o qì que pertence à defesa", (Wēn Rè Lùn – Tratado do morno e do calor).



Canal do pulmão - shǒu tài yīn 手太阴
Extraído do Zhēn Jiǔ Jù Yīng 针灸聚英
(Coletanea do melhor da acupuntura e moxabustão)
Escrito por Gāo Wǔ 高武 *em 1529 - dinastia Ming*

肺主宣发和肃

B- O pulmão governa a difusão e a descendência (Fèi Zhǔ Xuān Fā Hé Sù Jiàng - 肺主宣发和肃降)

Esta função do pulmão se decompõe em dois aspectos distintos, Xuān Fā e Sù Jiàng, que vamos desenvolver a seguir.

Xuān (宣) significa difundir, propagar. Fā (发) significa difundir, fazer jorrar. Juntos, evocam o segundo grande movimento do pulmão: a difusão. Se o pulmão faz entrar, sair e descender, ele também tem a missão de distribuir o qì, o sangue e os líquidos no interior do corpo graças à descida, mas também à superfície do corpo, graças à difusão. Xuān fā descreve um movimento ascendente e centrífugo. Em outras palavras, Xuān fā

7. O que nós chamamos de estagnação do qì é uma lentificação ou até mesmo uma parada local da circulação do qì.

evoca um movimento de qì ascendente que vai em direção ao exterior e se espalha pela superfície, mas que também faz sair o qì turvo (ar viciado). Esta circulação é próxima daquela do yáng claro que sobe, vai à periferia do corpo e se espalha sobre toda a superfície até os quatro membros. Esta função de difusão se exprime através da:

- Distribuição dos substratos essenciais (qì, sangue, líquidos) para as camadas superficiais (pele, músculos, pelos, canais superficiais). Trata-se da nutrição periférica.
- Difusão do qì defensivo (wèi qì) para a superfície. Isto permite a defesa, o aquecimento e o controle dos poros da pele.
- A emissão ou a retenção do suor graças aos líquidos difundidos na superfície e ao qì defensivo (que abre ou fecha os poros da pele).
- A evacuação do turvo pela expiração. O qì turvo proveniente do metabolismo e veiculado pelos canais e vasos, se encontra no pulmão pois este é o local de reunião dos cem vasos (ver mais adiante). Xuān fā favorece a saída deste zhuó qì 浊气.

O significado de Sù Jiàng (肃降) me parece apresentar um problema. É evidente que jiàng (降) quer dizer descida ou descer. Por outro lado, alguns textos chineses contemporâneos dizem que o caractére sù (肃) dá a ideia de "purificar", "limpar". Fala-se então da função de purificação/descida ou eliminação das impurezas/descida. O que me incomoda nesta interpretação é que eu não vejo quais impurezas o pulmão tenta se livrar fazendo seu qì descer! A evacuação do qì turvo pelo pulmão se faz pelo movimento de subida/saída pela boca e não pela descida durante a inspiração. Haveria sim o fato de que a descida do qì do pulmão ajuda a descida do qì do intestino grosso para evacuar as fezes, mas este também necessita da ajuda do qì descendente da vesícula biliar, do intestino delgado e do estômago, assim como a harmonização do fígado para chegar a este fim! É por isso que eu não partilho deste ponto de vista. Além disso, nenhum clássico associa a descendência do pulmão à saída do turvo (impurezas).

Para compreender bem o que vem a seguir, devemos ter em mente que a língua chinesa não é constituída de letras e de um alfabeto, mas de sons (sílabas). Além disso, a maioria dos ideogramas possui muitos significados diferentes. E por isso que só o contexto permite saber do que se está falando. E para dar o exato sentido do que se diz, para evitar incompreensões, é comum se utilizar para uma frase dois ideogramas juntos que tem significados relativamente próximos. É mais ou menos como se para dizer "pensar", dissés-semos em francês "pensar/refletir" na frase para eliminar qualquer dúvida sobre o que se quer exprimir. Esta regra vem da própria natureza da língua chinesa.

Nós a encontramos na expressão "xuān fā" que significa difundir/propagar. Os dois termos não tem exatamente o mesmo significado mas são muito próximos e se completam. Eu acredito que seja importante buscar o mesmo tipo de complexidade para a dupla "sù jiàng". Pois um dos significados do caractére sù (肃) é de um lado "cumprimentar com profunda reverência com as mãos pendendo ao chão" que reforça

a ideia de descida de jiàng (降) e de outro lado "fazer entrar" que, a meu ver, é a contrapartida de fā (发) que exprime algo que sobe e que sai. Vimos anteriormente que fazer entrar o qì do ar no organismo é justamente ação do pulmão, com a ajuda dos rins, graças à função nà qì (纳气), que possui também o sentido de "fazer entrar"... Todas as observações clínicas da função de "descida" do pulmão vão mais na direção de "fazer entrar e descender" do que na de "purificar". é por isso que a expressão sù jiàng descreve um movimento de entrada e descendência[8] que é mostrado através de:

- Interiorização do qì do ar permitindo a produção de zōng qì em combinação com o jīng qì dos alimentos.
- A descida do qì, do sangue, dos líquidos... para todo o organismo, para assegurar a nutrição. Estando situado no alto, acima de todos os zàng fǔ e da maior parte do corpo, o pulmão faz descender todos os qì e os líquidos que emanam do fogareiro superior (yíng qì, wèi qì, zōng qì) assim como o sangue, também produzido no alto do corpo pelo coração. O pulmão é a fonte superior dos líquidos (ver mais adiante).

Concluindo, vemos que o pulmão é animado por quatro movimentos antagonistas:

- A entrada e a saída durante a respiração.
- A subida (difusão xuān fā)
- A descida (sù jiàng)

Eles permitem tanto a respiração (pois não há entrada/saída sem a subida/descida) e a distribuição harmoniosa dos substratos nutritivos (qì, sangue, líquidos) em todos o organismo (alto, baixo, interno, externo). Quando tudo funciona bem, estes movimentos opostos se equilibram e geram um ao outro. Quando a difusão ou a descendência se desregulam, os desequilíbrios aparecem.

Se o qì do pulmão não é difundido (fèi qì bù xuān - 肺气不宣), ele tende a estagnar no interior do órgão, a não se difundir para a superfície, o que induz sintomas como: opressão ou plenitude do tórax, obstrução nasal, dispnéia, desregulamento da transpiração, lassitude...

Se o pulmão não faz a descendência (fèi shī sù jiàng - 肺失肃降), o qì do pulmão sobe em inversão (fèi qì shàng nì - 肺气上逆), provocando sintomas como: dispnéia, asma, tosse, sibilo, respiração rápida, edema, urina escassa[9]...

Deve-se notar que na realidade clínica, o mais frequente é que estes dois movimentos se desregulem simultaneamente.

8. Alguns autores chineses falam também de movimento descendente e de recolhimento (retorno sobre si, interiorização), como sendo os dois principais movimentos do metal.
9. Para um estudo detalhado das doenças respiratórias (tosse, asma, dispnéia, falta de ar, opressão torácica, dor no peito, etc.), ver "Maladies & Symptômes en médecine chinoise – Volume 6: Troubles de la poitrine, du cœur, des hypochondres et des aisselles", Guy Trédaniel Editeur .

"O pulmão detesta a inversão [*de seu qì*] mas deseja a recepção (shōu 收)[10]", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn Líng Shū Jí Zhù – Anotações sobre as questões simples e do eixo espiritual do clássico interno do Imperador Amarelo).



C- O pulmão governa a dragagem e a regularização da via das águas (Fèi Zhǔ Tōng Tiáo Shǔi Dào - 肺主通调水道)

O caractére tōng (通), que possui uma ampla variedade de sentidos, significa aqui shū tōng (疏通), que quer dizer dragar, limpar um curso d´água para lhe permitir circular normalmente. O caractére tiáo (调) significa regular, harmonizar, regularizar... Shǔi dào (水道), a via das águas, corresponde ao circuito que utiliza os líquidos de um lado para nutrir e umidificar o corpo (tratam-se dos líquidos claros) e de outro lado para serem evacuados (tratam-se dos liquidos turvos). Considera-se que a via das águas é constituída pelos três fogareiros (Ver o capítulo sobre o três fogareiros).

Como a expressão "tōng tiáo shǔi dào" sugere, o pulmão tem como missão permitir uma boa circulação de líquidos (shuǐ yè – 水液) no organismo. Esta função vem do fato dele ser "a origem superior da água (*isto é, os líquidos*)" (fèi wéi shǔi zhī shàng yuán - 肺为水之上源). "O pulmão é a origem superior da água, o qì do pulmão circula então a água circula", (Xuè Zhèng Lùn – Tratado das síndromes do sangue).

Se o pulmão é considerado como a origem superior da água, os rins por sua vez são a origem inferior. Pulmão e rins constituem um eixo importante na transformação e difusão dos líquidos. O pulmão representa o cume (mò 末 ou biāo 标) e os rins a raiz (běn 本) do sistema de líquidos. O baço e o estômago são considerados a origem central dos líquidos.

E importante lembrar que durante a digestão, o baço (com a ajuda do estômago e do intestino delgado) assimila os líquidos claros (ou seja, aqueles que são assimiláveis e passíveis de serem aproveitados pelo corpo) e os faz ascender ao pulmão. É a partir do órgão metal, no alto do corpo, que os líquidos serão distribuídos para todo o organismo.

"O pulmão ressoa o céu e governa o qì, esta é a razão pela qual ele draga e regulariza a via das águas e transporta para baixo [*a água*] para a bexiga. É por isso que se diz que o qì da terra, que sobe, são as nuvens e o qì do céu, que desce, é a chuva.", (Sù Wèn Líng Shū Hé Zhù – Comentários reunidos das questões simples e do eixo espiritual). As nuvens são o qì da terra que sobe. Trata-se do jīng sutil oriundo dos alimentos e que forma um nevoeiro que é enviado para cima pelo baço. A chuva é o qì do céu que desce. Trata-se dos líquidos que são difundidos para baixo pelo pulmão. Filosofia chinesa, yīn yáng e fisiologia da medicina chinesa são homogêneas entre si, o que nos leva a constatar, mais uma vez, a coerência deste sistema de pensamento.

10. Shōu (收) é uma das características do metal. É um impulso de reunião, recepção, de recolhimento que aqui corresponde ao movimento de descendência/interiorização (qì centrípeto) do pulmão.

O pulmão distribui os líquidos graças aos seus movimentos de difusão e descendência. Estes vão em duas direções diferentes:

- Graças à função de difusão, o pulmão distribui os líquidos leves (jīn 津) para suas dependências (nariz, garganta, pele) e para a superfície do corpo (pele, carnes e músculos). Esta função permite fazer com que os líquidos circulem e sejam utilizados de duas maneiras diferentes: para nutrição (carnes, músculos, pele, pelos, orifícios, etc) e para eliminação (evaporação pelos poros e pela respiração, transpiração...). Se diz que esta difusão dos líquidos é parecida à bruma e ao orvalho das manhãs.

- Graças a função de descendência, o pulmão faz descender os líquidos densos (yě 液) nos três fogareiros que constituem o que chamamos de via das águas. Durante esta descida os líquidos nutrem os órgãos zàng fǔ, as articulações, os ossos, a medula. No final do circuito, os líquidos não utilizados, que se constituem no turvo dentro do claro, ou ainda o excesso de líquidos que não podem ser assimilados (bebidas em excesso ou baço e rins que não conseguem transformar os líquidos suficientemente) são recuperados pelos rins. Destes líquidos, uma parte (o claro dentro do turvo) é reinjetado no sistema graças à função de transformação do qì dos rins que a envia para o pulmão. Uma outra parte (o turvo dentro do turvo) é eliminada para o exterior pelos rins, via bexiga, sob a forma de urina.

O pulmão não é o único a intervir na transformação, distribuição e a utilização dos líquidos no organismo. Baço, estômago, intestino delgado, intestino grosso, rins e bexiga tem papel importante. Por outro lado, é ele o principal encarregado de distribuí-los e fazer com que circulem sem obstáculos pela via das águas. É daí a frase "o pulmão draga e regulariza a via das águas" e que se diz que "o pulmão governa a circulação da água" (fèi zhǔ xíng shuǐ 肺主行水). Se esta função se desregula, os líquidos se acumulam no alto do corpo e isto provoca mucosidades (tán yǐn - 痰饮), edema[11], retenção de água nas carnes, urina pouco abundante ou até mesmo anúria[12]...



D- O pulmão reúne os cem vasos (Fèi Cháo Bǎi Mài - 肺朝百脉)

O Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn no capítulo 21 diz: "o qì dos alimentos entra no estômago, o qì turvo entra no coração, o jīng excedente entra nos vasos, o qì dos vasos flui pelos canais, o qì dos canais retorna ao pulmão, o pulmão reúne os cem vasos". Para melhor compreender este conceito, é preciso primeiro analisar o que significa literalmente fèi cháo bǎi mài (肺朝百脉). Fèi (肺) quer dizer pulmão, bǎi mài (百脉) cem vasos (ou seja, uma grande quantidade de vasos, o conjunto de todos os vasos) e cháo (朝) significa "audiência imperial", "visitar", "se reunir", "fazer uma assembléia", "páteo onde o im-

11. Para um estudo detalhado sobre o edema, ver "Maladies & Symptômes en médecine chinoise – Volume 8: Symptômes généraux – Signes clés du diagnostic", Guy Trédaniel Editeur.
12. Para um estudo detalhado das doenças urinárias, ver "Maladies & Symptômes en médecine chinoise – Volume 7: Troubles des organes génitaux et du système urinaire. Proctologie", Guy Trédaniel Editeur.

perador trata dos assuntos públicos". Pode-se, então, concluir que o pulmão reúne os cem vasos ou que o pulmão é o local onde os cem vasos se reúnem ou, ainda, que o pulmão dá audiência aos cem vasos que o visitam. De acordo com o Nèi Jīng (Clássico interno), durante a digestão o baço faz o jīng qì subir ao coração, que o envia, através dos vasos, para o pulmão, que é o local de reunião dos cem vasos.

De acordo com a fisiologia da medicina chinesa o conteúdo de todos os vasos, de maneira direta ou indireta, se juntam ao pulmão. Por esta razão, podemos também considerá-lo como o local de reunião dos cem vasos. O Lèi Jīng (Clássico das classificações) comenta esta passagem do Nèi Jīng (Clássico interno) da seguinte maneira: "O jīng excedente entra nos vasos, dos vasos ele flui para os canais, os canais e os vasos fluem e circulam, graças necessariamente ao qì, o qì é governado pelo pulmão, esta é a razão pela qual os cem vasos aí se reunem". Zhāng Jiè Bīn explica que a circulação nos vasos necessita da força motriz do qì e como este está sob comando do pulmão, os vasos devem voltar obrigatoriamente a este órgão para se beneficiar do dinamismo do qì...

Esta característica do pulmão lhe permite exercer um papel determinante na circulação do sangue. Nós sabemos que o coração governa o sangue e os vasos. O sangue circula nos vasos graças aos batimentos cardíacos que nada mais são que a expressão do qì do coração. Mas o coração é auxiliado pelo pulmão. O sangue é de natureza yīn qì, ou seja, ele pertence ao yīn. Tem a tendência a ser calmo, imóvel, lento. Para se movimentar, ele precisa do qì (yáng qì) que o impulsiona para todo o sistema. O Yī Xué Zhēn Chuán (Transmissão verdadeira da medicina) explica esse processo: "Em todo o corpo humano, sem exceção, o qì e o sangue circulam [juntos]. O qì sem [seguir] o sangue, [então] ele não é harmonioso, o sangue sem [seguir] o qi, [então] não é transportado". O Xuè Zhèng Lùn (Tratado das síndromes do sangue) confirma este importante princípio: "O qì jorra harmoniosamente então ele é o comandante do sangue[13], o sangue o segue, então ele circula."

O órgão que governa o qì é o pulmão. Ele regulariza a circulação do qì no corpo todo, favorece os movimentos de entrada e saída, subida e descida. Quando o sangue veiculado pelos vasos chega ao pulmão, este com a ajuda do qì torácico/confluente (zōng qì), que ele produz, vai estimular a circulação sanguínea. Ele também ajuda o qì do coração em sua tarefa de propulsão. Por outro lado, a função de difusão do pulmão permite um forte movimento de distribuição em direção à superfície e para todo o organismo. Em outras palavras, uma vez que o sangue passa inevitavelmente pelo pulmão, uma vez que este produz o zōng qì que estimula a circulação em todo o sistema de canais, uma vez que o órgão metal difunde todos os substratos e o líquido vermelho para todo o corpo, o sangue se propaga obviamente por intermédio da ação do coração, mas também pela do pulmão. É a razão principal pela qual o Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn no capítulo 8 chama o pulmão de "grande conselheiro" (primeiro ministro) do monarca, que é o coração. Zhū Dān Xī explica a situação dizendo: O pulmão governa o qì que transporta e faz circular o líquido sanguíneo, [*o pulmão*] regulariza o fluxo (isto é, a circulação do sangue) em todo o corpo", (Dān Xī Xīn Fǎ Fù Yú – Anexos complementares do coração dos métodos de Dan Xi).

13. Quer dizer que o qì dirige o sangue (ver o capítulo sobre o sangue).

Pulmão: risco estase de sangue!

Se o qì do pulmão é insuficiente, ele não pode auxiliar o coração a fazer o sangue circular. Neste caso, o sangue se espalha com menos força, ele tende a estagnar e produzir o que chamamos em medicina chinesa de estase de sangue, (xuè yū 血瘀). Esta se manifesta, por exemplo, por lábios, língua, dedos das mãos, dedos dos pés cianóticos, dor ou opressão torácica, palpitações cardíacas. Médicos chineses contemporâneos utilizam com grande sucesso a regularização do qì do pulmão a fim de favorecer a circulação do qì do fígado e do coração para tratar doenças cardíacas[14], prova de que as teorias da fisiologia em medicina chinesa são pertinentes e pragmáticas.

肺藏魄

E- O pulmão armazena a alma corpórea (Fèi Cǎng Pò - 肺藏魄)

Para que haja vida humana, o espírito (shén 神) deve penetrar em uma trama de vida (jīng 精) para se manifestar em uma forma (xíng - 形). No entanto, o shén que, de início, está ligado ao "vazio supremo" (tài xū 太虛) deve limitar suas qualidades infinitas e universais para se individualizar. É o pò (魄) quem vai permitir esta separação. Antes de encarnar, o shén é uma emanação impalpável e não individualizada do céu. Ele precisa de uma forma palpável e individual proveniente da terra para se desenvolver entre céu e terra: é o pò quem a fornece. O pò mora no pulmão. É o espírito do pulmão. "O pulmão armazena o pò", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn - capítulo 23). O pò é o brilho do metal do shén: descendente, "densificador", separador. É a manifestação mais material, mais terrestre da consciência. O pò é feminino, imóvel e frio, de natureza yīn. "O espírito yīn se chama pò", (Lèi Jīng – Clássico das classificações). A alma corpórea depende do "acolhimento" e portanto do estado do pulmão.



Ilustração do espírito do pulmão com a forma de um tigre sobrenatural Extraído do Sān Cái Tú Huì 三才图会 *(Coleção de ilustrações das três potências) Escrito por Wáng Qí* 王圻 *e Wáng Sī Yì* 王思义 *e publicado em 1607 – dinastia Ming*

肺主忧

F- O pulmão governa a melancolia (Fèi Zhǔ Yōu - 肺主忧)

Segundo o capítulo 5 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn, a emoção do pulmão é a melancolia yōu 忧. Muitas interpretações incorretas circulam nas publicações ocidentais a respeito desta emoção. Às vezes, alguns auto-

14. Ver o artigo "Treatment of 150 Cases of Angina Pectoris due to Coronary Heart Disease (CHD) with Lung-Soothing Liver-Outthrusting Decoction (Shu Fei Da Gan Tang)" de Yao Wen Bao e Yao Ming Ming, traduzido por Craig E. Mitchell na revista "Clinical Acupuncture and Oriental Medicine". Volume 1, n°3, Juillet 2000, página 156-160.

res atribuem erroneamente à yōu (emoção do pulmão) a ansiedade ou até a depressão. Na verdade, é preciso saber que de acordo com o contexto yōu corresponde à duas coisas diferentes. Quando está associado à bēi 悲, tristeza (outra emoção do pulmão), ele significa melancolia, dor, tristeza, pesar, luto. Quando associado à sī 思, pensamento (a emoção do baço), significa aborrecimento, inquietude, preocupação. Aqui uma nova demonstração da modificação do sentido de um caractére de acordo com o contexto.

Alguns pensam que a melancolia yōu 忧 é a emoção fisiológica do pulmão (porque ela pertence às cinco emoções– wǔ zhì 五志), enquanto que a tristeza bēi é o sentimento patológico do pulmão (pois ela pertence aos sete sentimentos – qī qíng 七情). Esta distinção sedutora não é tão clara nos textos chineses. Tanto uma emoção quanto a outra estão na origem dos desequilíbrios do pulmão. A tristeza e a melancolia bloqueiam a função de difusão/descendência do pulmão. O qì estagna e se transforma em calor. Este calor consome o qì. O resultado é um vazio de qì no fogareiro superior que abriga o coração e o pulmão. "[Em caso de] tristeza, o sistema do coração se tensiona, os lóbulos[NT] do pulmão se elevam, o fogareiro superior fica obstruído, o nutritivo (yíng 营) e o defensivo (wèi 卫) não são distribuídos, o calor reside no interior, é a razão da dissipação do qì", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn - capítulo 39). Para um desenvolvimento mais detalhado sobre a tristeza, ver "Trouble psychiques en médecine chinoise", Guy Trédaniel Editeur.

3- Particularidades do pulmão



A- O pulmão governa a pele e os pelos
(Fèi Zhù Pí Máo - 肺主皮毛)
O brilho do pulmão se encontra nos pelos
(Fèi Qí Huá Zài Máo - 肺其华在毛)

Segundo as correspondências dos cinco movimentos, o pulmão tem relação com a pele e os pelos. "O pulmão está associado à pele, ele nutre os pelos", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn - capítulo 10). A expressão "pele e pelos" corresponde ao conjunto da pele, poros cutâneos, glândulas sudoríparas e os pelos que constituem o essencial da superfície (biǎo - 表). A superfície também é constituída de músculos e dos canais superficiais. Esta entidade "pele e pelos" possui três funções principais:

- Barreira protetora (fatores climáticos ambientais) e as agressões exteriores (cortes, picadas, queimaduras...). "A pele e os pelos são unidos ao pulmão. A pele e os pelos recebem o qì perverso em primeiro lugar, depois é que o qì perverso se junta à união deles (*isto é o pulmão*), (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn – capítulo 38).

NT – em chinês o caractére yè 叶 significa folha, o que seria uma tradução mais fiel. Mas nesta passagem optamos pelo termo lóbulo, ainda que um tanto quanto ocidentalizado, para facilitar o entendimento.

- Estrutura que permite a transpiração.

- Ajuda o pulmão à assegurar a respiração pois ela difunde o qì pelos poros da pele. Estes últimos são chamados no Nèi Jīng (Clássico interno) as portas do qì (qì mén - 气门).

O pulmão mantém estreita relação com a pele e os pelos de duas maneiras:

- O pulmão graças à sua função de difusão (xuān fā - 宣发) veicula o qì[15], o sangue e os líquidos em direção à superfície. Eles aquecem, nutrem, lubrificam a pele e os pelos. Graças a isso, eles constituem uma barreira protetora eficaz contra as agressões exteriores.

- O pulmão pelo intermédio do qì defensivo, que ele espalha pela superfície do corpo, controla a abertura e o fechamento dos poros da pele (còu lǐ 腠理). Pulmão e pele se associam para regularizar a temperatura corporal e a transpiração com a ajuda do qì defensivo. Deve-se notar que còu lǐ é uma entidade anatômica que designa tanto a zona entre a pele e o músculo quanto os poros da pele pelos quais o suor e o yáng claro são difundidos.

Quando a pele e os pelos estão bem aquecidos e nutridos graças ao pulmão, a pele é firme e lustrosa, os pelos são saudáveis e brilhantes. Eles se constituem, então, numa barreira eficaz contra os perversos externos. Em caso de vazio de qì do pulmão, pele e pelos são mal conservados, tornam-se secos, opacos, como que desbotados e formam uma proteção menos eficiente.

O estado do pulmão é diagnosticado pelo lustro e brilho dos pelos "o brilho do pulmão se exprime nos pelos". Pelos ressecados, quebradiços, frágeis são sinais de deficiência do pulmão ou pelo menos de sua função de difusão dos substratos essenciais (qì, sangue, líquidos).

Quando os poros da pele estão bem controlados pelo pulmão, a pessoa transpira de acordo com suas necessidades e a temperatura do corpo é bem regulada. Em caso contrário, o qì defensivo perde sua função de fixação e de manutenção (gù shè 固摄). Os líquidos não são mais retidos. Aparece a transpiração espontânea geralmente com uma tendência à frilosidade e temor ao vento e às correntes de ar. Numa situação onde um perverso externo vem bloquear os poros da pele, a transpiração, que normalmente é utilizada para expulsar estes perversos, não pode sair, provocando ausência de suor e geralmente a aparição de dores musculares. Os líquidos que não circulam mais na superfície (pois não são difundidos pelo pulmão), se acumulam nas camadas musculares provocando a estagnação do qì que está na origem da dor muscular[16].

15. É especialmente o qì defensivo, wèi qì, que é difundido pelo pulmão à superfície do corpo.
16. Para um estudo detalhado das transpirações patológicas, ver "Maladies & Symptômes en médecine chinoise – Volume 8: Symptômes généraux – Signes clés du diagnostic", Guy Trédaniel Editeur.



B- O pulmão se abre no nariz
(Fèi Kāi Qiào Yú Bí - 肺开窍于鼻)

Uma das principais funções do pulmão é se ocupar da respiração. A entrada e a saída do qì do céu se faz principalmente pelo nariz. É a razão pela qual o nariz é considerado como o orifício do pulmão. Ele permite a respiração e também o olfato. Assim como a respiração, o olfato depende do qì do pulmão. Se este é próspero e harmonioso, os cinco odores são corretamente percebidos. Se ele é deficiente, pode haver anosmia parcial ou total. "O qì do pulmão se comunica com o nariz, o pulmão está em harmonia, então o nariz pode reconhecer os odores e os aromas", (Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū - capítulo 17).

Além disso, o nariz é um dos principais alvos dos perversos externos. Não é raro que um ataque à superfície desregule o pulmão e se manifeste principalmente por sintomas que envolvam o nariz: rinorréia, obstrução nasal, perda do olfato, nariz seco, coceiras nasais, espirros, tremor das asas do nariz[17], etc.

Alguns autores parecem insinuar que se o nariz está sob direção do pulmão, é o coração que permitiria tomar consciência dos odores da mesma forma como ele permite compreender as palavras, enquanto o ouvido está sob o controle dos rins (ver capítulo sobre o coração). "O nariz é o pulmão, então ele tem a capacidade de sentir os odores, neste nariz existe um coração", (Cī Shì Nán Zhī – Os fatos [*isto é os temas*] difíceis de conhecer). "O pulmão governa o aquecedor superior, seu orifício é o nariz. Os cinco qì (*isto é, os cinco odores*) entram pelo nariz e são armazenados pelo coração e o pulmão", (Lǐ Yuè Pián Wén – Prosa paralela da regularização e da pacificação).





C- O pulmão governa a voz (Fèi Zhǔ Shēng - 肺主声)
A porta do pulmão é a laringe
(Hóu Wéi Fèi Zhī Mén Hù - 喉为肺之门户)

O nariz não é a única estrutura que permite ao pulmão assegurar a respiração. Na verdade, a laringe (hóu 喉) conduz o qì claro do nariz para o pulmão e o qì turvo do pulmão para o nariz. Esta é a razão pela qual a laringe é considerada como "porta do pulmão". O nariz e a laringe são as vias do ar (qì dào – 气道).

Se o nariz é o instrumento do olfato, a garganta é o instrumento de emissão da voz. É o qì do pulmão e também o qì torácico/confluente (zōng qì 宗气) que dão a força da voz. "O pulmão governa o som", (Nán Jīng – Clássico das classificações, 40ª dificuldade). Zōng qì usa um ramo interno do canal do pulmão para alcançar a laringe e dar força à voz. "O

17. Para um estudo detalhado sobre os principais sintomas e doenças do nariz, ver "Maladies & Symptômes en médecine chinoise – Volume 2: Troubles des yeux, des oreilles, du nez et de la gorge", Guy Trédaniel Editeur.

pulmão é responsável pelos sons", (Yòu Kē Tiě Jìng – Espelho de ferro da pediatria). "O pulmão armazena o qì e o qì se move rapidamente [o que provoca] o som. O pulmão está doente então o som não é regular, o qì está doente então o som não é límpido", (Sì Shèng Xīn Yuán – Espírito original dos quatro sábios).

A laringe é o "pivô do som da voz". Se o qì é harmonioso, a voz é clara e forte. Em caso de vazio de qì do pulmão, a voz é fraca e há falta de vontade de falar. Daí a expressão: "O metal quebrado não toca", (jīn pò bù míng - 金破不鸣). Sendo uma via de comunicação com o exterior, garganta também é um alvo privilegiado dos perversos externos. Quando estes atacam a superfície, se eles penetram pelo nariz ou pela boca, podem lesar a garganta e desregular o pulmão. Daí a expressão: "O metal em plenitude não toca", (jīn shí bù míng - 金实不鸣). No Wēn Bìng Tiáo Biàn (Análise detalhada das doenças mornas) é dito também que: "O som sai do pulmão, o pulmão está em plenitude, não há emissão de som". Daí resultarão problemas como dor, inchaço e vermelhidão da garganta, voz rouca, afonia, coceira na garganta[18].

Deve-se notar que o pulmão é considerado como a "porta" do som (da voz) e os rins são a raiz. "Os rins são a raiz dos sons", (Féng Shì Jīn Náng Mì Lù – Coletânea secreta do saco de brocado do mestre Feng). "O som sai naturalmente do pulmão, mas os rins são a sua raiz. O pulmão se comunica com a epiglote e o canal dos rins chega sob a língua", (Lèi Zhèng Zhì Cái – Discernimento terapêutico pela classificação de síndromes). Da mesma maneira que a respiração depende tanto do pulmão quanto dos rins, o som da voz está sob controle destes dois órgãos. O jīng do rins sobe utilizando o trajeto interno do canal dos rins até a raiz da língua, onde o jīng qì aciona os sons e paralelamente o pulmão, com a ajuda do zōng qì, dá vigor à voz (e, portanto, às palavras). Evidentemente todos os outros órgãos zàng tem um papel na fonação, mas o pulmão e os rins estão mais diretamente implicados. "Os sons do homem saem naturalmente do pulmão metal, o claro e o turvo, o agudo e o grave, o dān tián (丹田) é ligado ao pulmão", (Gù Sōng Yuán Yī Jìng – Espelho médico de Gu Song Yuan).



D- O líquido do pulmão é o muco nasal
(Fèi Zhī Yè Wéi Tì- 肺之液为涕)

O orifício do pulmão é o nariz. É por isso que entre os cinco órgãos zàng que produzem líquidos específicos, o pulmão produz o muco nasal. (tì- 涕). "Os cinco órgãos zàng transformam líquidos (...) [para] o pulmão é o muco nasal", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn - capítulo 23). Trata-se de um líquido viscoso que serve para umedecer a mucosa nasal. Ele permite ao nariz assumir corretamente o olfato e favorece a circulação de ar no conduto nasal. Em estado normal, este muco não é produzido em excesso, não obstrui o nariz, nem escorre para fora. Em caso de desequilíbrio do pulmão, ele pode se transformar em rinorréia e tornar-se patológico. Se for o frio a causa da rinorréia, ela é clara e líquida. Se for o calor, ela é amarela e espessa. Se for a umidade, ela é branca e abundante. Se for a secura, ela é ausente ou escassa, além disso, o nariz é seco[19].

18. Para um estudo detalhado dos principais sintomas e doenças da garganta, ver "Maladies & Symptômes en médecine chinoise – Volume 2: Troubles des yeux, des oreilles, du nez et de la gorge", Guy Trédaniel Editeur.
19. Para um estudo detalhado da rinorréia (em caso de sinusite, rinite, alergia respiratória...), ver "Maladies & Symptômes en médecine chinoise – Volume 2: Troubles des yeux, des oreilles, du nez et de la gorge", Guy Trédaniel Editeur.

肺之液为涕

E- O pulmão tem ressonância no tórax (Fèi Yīng Zài Xiōng Yīng – 肺应在胸膺)

O pulmão está localizado no tórax, na caixa torácica. O tórax é uma proteção para o coração e o pulmão. É bastante flexível para seguir os movimentos da respiração e não ser um entrave à circulação de qì do pulmão. Quando o órgão zàng do metal sofre uma desarmonia qualquer, há uma tendência a se manifestar no tórax. Os sintomas mais frequentes são: opressão, plenitude, distensão, dor torácica...

As deformações da caixa torácica podem igualmente demonstrar um desequilíbrio do tórax. Por exemplo, um tórax côncavo demonstra antes de tudo um vazio de qì ou de yīn do pulmão. Um tórax convexo, também chamado, "peito de pombo" é frequentemente sinal de vazio tanto de pulmão quanto de rins. Às vezes, o peito de pombo também é expressão do acúmulo de mucosidade-calor. Quando um sintoma se manifesta nesta região, é do pulmão que primeiro se deve suspeitar.

F- O pulmão é local de transformação e trocas vitais

Ainda que tenhamos citado todos estes fatos, é bom relembrar que o pulmão é um local especial de transformação, reunião e de trocas. Na verdade, neste órgão o jīng qì dos alimentos assimilados no fogareiro central se transforma em qì nutritivo e qì defensivo. Estes dois emanam do pulmão, um vai para dentro e o outro para fora dos canais. O pulmão tem relação com o exterior. É uma interface entre o exterior e o interior do organismo. Ele capta o qì do céu que, ao se misturar com o qì da terra, sempre no órgão metal, se transforma em qì torácico/confluente. Uma vez que os vasos necessitam da força motriz do qì e que o pulmão governa o qì, todos os vasos direta ou indiretamente se ligam a este órgão. Graças a isso, ele recebe o sangue e lhe dá a impulsão dinâmica que favorece sua difusão para todo o organismo, com a ajuda do coração. O baço faz com que os líquidos claros subam para o pulmão, que se ocupa de dividí-los entre a superfície (biāo) e o meio interno (lǐ). A circulação e a difusão dos líquidos dependem diretamente do pulmão. Nós constatamos que este órgão é um formidável ponto estratégico para a produção ou a propagação do qì, do sangue e dos líquidos.

肺为娇

G- O pulmão é um órgão sensível (Fèi Wéi Jiāo Zàng - 肺为娇脏)

O pulmão é o órgão zàng mais diretamente em contato com o exterior. Ele se relaciona com o qì do céu por intermédio do nariz e da laringe. A pele e os pelos que ele governa são a fronteira mais externa do corpo. Quando os perversos externos atacam o organismo, eles se concentram na superfície ou então penetram pelo nariz ou pela boca (e laringe). O pulmão por causa de suas relações privilegiadas com a pele, os pelos, os nariz e a laringe é facilmente perturbado pelos fatores patógenos externos. O mais frequente são o vento, o frio e o calor e de acordo com o contexto climático e geográfico: a secura ou a umidade. Ao mesmo tempo, o pulmão é um órgão sensível[20] (jiāo 娇), especialmente ao frio e ao calor. "O pulmão é um órgão frágil, acometido facilmente pelo frio e pelo calor.", (Zhèng Zhì Huì Bǔ – Coletânea sobre as síndromes e tratamentos). "O pulmão é um órgão frágil, teme o calor, teme o frio", (Yī Guàn – Penetração da medicina). Alguns clássicos citam também que ele é sensível à secura, o que o faz certamente o órgão mais sensível e o mais vulnerável aos perversos externos. "O pulmão (...) seu corpo pertence ao metal e teme a secura", (Bǐ Huā Yī Jìng – Espelho médico de Bi Hua).

20. O caractére jiāo 娇 também significa frágil, fraco, delicado... o que evidencia a vulnerabilidade do pulmão.

H- Outras citações sobre o pulmão

- "O pulmão gosta do picante", capítulo 10 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn.
- "O pulmão é um órgão feminino", capítulo 44 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū.
- "O pulmão (...), sua cor é o branco", capítulo 44 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū.
- "O pulmão (...), sua estação é o outono", capítulo 44 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū.
- "O pulmão (...), sua nota é shāng (商)", capítulo 44 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū.
- "O pulmão detesta o frio", capítulo 23 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn.
- "O pulmão governa a tosse", capítulo 78 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū.
- "O pulso do pulmão é [como] uma pluma[21] (máo 毛)", capítulo 23 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn.



O estado do pulmão se diagnostica pelo pulso da mão direita, posição distal cùn 寸
Extraído do Mài Jīng Tú Zhù -脉经图注
(Comentários ilustrados do clássico dos pulsos) Autor desconhecido, publicado na dinastia Ming em 1901

Nota importante

O fato de um órgão possuir uma ligação estreita com alguns tecidos, uma região corporal, um sentido, um líquido, uma emoção, etc., não significa que outros órgãos não possam influenciá-los. Por exemplo, quando se diz que os olhos são os orifícios do fígado, isto não impede que outros zàng tenham uma relação com eles. Ainda que as doenças oculares impliquem muito frequentemente o fígado, isto não impede que possam ser produzidas a partir de desequilíbrios de outros órgãos ou perversos externos.

21. Supomos que se trata de uma alusão ao pulso flutuante (fú 浮) associado ao pulmão e que pode ser considerado leve como uma pluma.



4- *Relações entre o órgão e os canais do pulmão*

Para melhor compreender a fisiologia do órgão pulmão e o funcionamento de seus canais, assim como a ação de alguns pontos de acupuntura, é essencial conhecer as relações existentes entre estes diferentes aspectos. Os dados a seguir não tem a intenção de descrever o trajeto dos canais, mas evidenciar os diferentes tecidos, órgãos e pontos de acupuntura que tem relação com a "rede do pulmão". **É essencial compreender que a fisiologia dos zàng fŭ acontece graças à e com a rede de canais. É esta rede muito particular que faz do organismo uma globalidade.**

O canal principal (经脉)

RELAÇÕES COM OUTROS CANAIS:

- Ele tem relação com o canal principal do intestino grosso para formar a dupla metal biāo/lĭ (externo/interno) graças ao ramo secundário que deixa o canal principal ao nível do P7 (liè quē 列缺) e que se une ao ângulo ungueal do indicador ao nível do IG 1 (shāng yáng 商阳). É através desta conexão que o pulmão transmite seu qì ao intestino grosso de acordo com a ordem de circulação do qì nutritivo nos canais.

- Ele tem relação com o canal principal do baço para formar o eixo tài yīn太阴. Um ramo secundário do canal do baço partindo de Ba 20 (zhōu róng 周荣) se conecta ao canal do pulmão ao nível de P 1 (zhōng fŭ 中府).

- Ele tem relação com o canal principal do fígado para receber o qì de acordo com a ordem de circulação do qì nutritivo nos canais. Esta conexão se faz por dois caminhos. 1- Do ponto F 13 (zhāng mén 章门), um ramo interno se aprofunda no corpo para penetrar sucessivamente no estômago, fígado, vesícula biliar e pulmão, onde se une ao canal do pulmão. 2- Na extremidade do canal do fígado, no ponto F 14 (qī mén 期门), um ramo interno sob novamente em direção aos seios da face, depois à fronte e, em seguida, ao vértice onde se conecta ao Vaso Governador (dū mài 督脉) no ponto VG 20 (bǎi huì 百会). O qì nutritivo circula no Vaso Governador (dū mài 督脉) depois no Vaso Concepção (rèn mài 任脉), uma vez que estes dois canais são conectados, em seguida penetra em profundidade ao nível do ponto E 12 (quē pén 缺盆) para daí se reunir ao trajeto interno do canal do pulmão. É desta maneira que o qì nutritivo é transmitido do fígado ao pulmão.

- Ele cruza o Vaso Concepção (rèn mài 任脉) no ponto VC 22 (tiān tū 天突) na fossa supra-esternal.

RELAÇÃO COM OS ÓRGÃOS ZÀNG E FU:

Tem relação com os seguintes órgãos:
- fogareiro central;
- intestino grosso;
- estômago;
- pulmão.

Não é o canal do pulmão que é conectado ao coração mas o canal principal do coração que se conecta ao órgão pulmão.

ZONAS DO CORPO ATRAVESSADAS:

- Epigástrio;
- Cárdia, diafragma;
- Tórax;
- Traquéia, fossa supra-esternal, laringe;
- Primeiro espaço intercostal (à dois cùn da linha mamilar)
- Fossa subclavicular;
- Face anterior do ombro;
- Face anterior do braço;
- Face antero-externa do antebraço;
- Goteira radial;
- Eminência tenar;
- Face antero-externa do polegar.

O canal divergente (经别)

RELAÇÕES COM OUTROS CANAIS:

- Ele se reune ao canal principal do intestino grosso na região da garganta[22] para formar a sexta união[23] (liù hé 六合).
- Ele cruza o canal da vesícula biliar no ponto VB 22 (yuān yè 渊腋).
- Ele cruza o canal do estômago no ponto E 12 (qūe pén 缺盆).

RELAÇÃO COM OS ÓRGÃOS ZÀNG E FU:

Tem relação com os seguintes órgãos:
- intestino grosso;
- pulmão.

ZONAS DO CORPO ATRAVESSADAS:

- Região axilar;
- Face lateral do tórax;
- Tórax;
- Hipogástrio;
- Fossa subclavicular;
- Borda externa da garganta.



Canal do pulmão - shŏu tài yīn 手太阴
Extraído do Rén Tĭ Jīng
Mài Tú - 人体经脉图
(Ilustração dos canais do corpo humano)
Autor desconhecido, dinastia Qing, durante o reinado Kangxi (1662-1722)

22. O Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū não determina em que ponto os dois canais se conectam. Alguns sugerem a hipótese do IG 18 (fú tū 扶突), outros a região da fossa subclavicular.
23. A sexta união (liù hé 六合) é uma das conexões que permitem formar os seis pares de canais de acordo com a relação biāo/lĭ (externo/interno).

O canal tendíneo (经筋)

RELAÇÕES COM OUTROS CANAIS:

- Ele caminha junto ao canal tendino-muscular do pericárdio ao nível da mão e do antebraço.
- Ele se une na região do ponto VB 22 (yuān yè 渊腋) aos canais tendino-musculares do coração e do envoltório do coração.
- Ele cruza o canal principal do estômago por duas vezes no grande ponto "cruzamento" E12 (qūe pén 缺盆).
- Ele cruza o canal principal do intestino grosso no IG 15 (jiān yú 肩髃).
- Ele cruza o Vaso Concepção (rèn mài 任脉) no ponto VC 17 (dàn zhōng 膻中).

ZONAS DO CORPO ATRAVESSADAS:

- Face antero-externa do polegar;
- Eminência tenar;
- Face antero-externa do antebraço;
- Face anterior do braço;
- Face anterior do ombro;
- Axila;
- Fossa supraclavicular;
- Acrômio;
- Tórax;
- Diafragma;
- Cárdia;
- Costelas flutuantes .



Pontos proibidos do canal do pulmão no 7º mês lunar da gestação
Extraído do Ishinpo (Japão)
(Prescrições do coração da medicina)
Escrito por Yasuyori Tanba em 1854 no Japão

O vaso de ligação (络脉)

RELAÇÕES COM OUTROS CANAIS:

- Ele tem relação com o canal do intestino grosso de acordo com a relação biǎo/lǐ (externo/interno) por um ramo que parte de P 7 (lìe qūe 列缺) e que se une ao IG 4 (hé gǔ 合谷)[24].

ZONAS DO CORPO ATRAVESSADAS:

- Borda externa do rádio;
- Eminência tenar;
- Face latero-externa do indicador.

24. Os clássicos geralmente não determinam onde chegam os vasos de conexão. No entanto, é usualmente admitido que eles atingem o canal alvo ao nível do ponto yuán-fonte.

O zàng (脏)

O órgão pulmão é atravessado pelos seguintes canais:

- Canal principal do pulmão;
- Canal divergente do pulmão;
- Canal principal do intestino grosso;
- Canal divergente do intestino grosso;
- Canal grande luo do estômago (xū lǐ 虛里);
- Canal principal do fígado;
- Canal principal do coração;
- Canal principal dos rins;
- Canal principal do baço.[25]

Quadro sintético:

- O pulmão governa o qi
- O pulmão governa o qi da respiração
- O pulmão governa o qi de todo o corpo
- O pulmão governa a difusão e a descendência
- O pulmão governa a dragagem e a regularização da via das águas
- O pulmão reúne os cem vasos
- O pulmão armazena a alma corpórea
- O pulmão governa a melancolia
- O pulmão governa a pele e os pelos
- O brilho do pulmão se exprime nos pelos
- O orifício do pulmão é o nariz
- O pulmão governa a voz
- A porta do pulmão é a laringe
- O líquido do pulmão é o muco nasal
- O pulmão tem ressonância no tórax
- O pulmão é um órgão frágil

肺

25. Contrariamente ao Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū, o Zhēn Jiǔ Jiǎ Yǐ Jīng (Clássico do ABC da acupuntura e da moxabustão), no terceiro capítulo, afirma que o canal principal do baço se une ao órgão pulmão.

CAPÍTULO 4

XĪN
CORAÇÃO
心

"O coração é o governador de todo o corpo, é o monarca. Há um coração de carne e sangue (...) ele reside sob o pulmão, acima do fígado. Há o coração da clareza do espírito (shén míng - 神明), é o espírito",
(Yī Xué Rù Mén – Rudimentos da medicina).

PSIQUISMO!



Características e símbolos do coração
Extraído de Yī Fāng Lèi Jù - 医方类聚
(Reunião de prescrições médicas classificadas)
Obra coreana escrita por vários médicos entre 1443 e 1477

O texto associado à esta ilustração diz: "O coração tem o qì de lí (离), a essência do fogo. Sua cor é o vermelho. Ele lembra uma flor de lótus suspensa. Seu espírito tem a forma de um pássaro vermelho. O coração gera o espírito que se transforma em mulher de jade. Ela mede oito cùn (寸) de altura. Usa uma vestimenta de brocado e uma flor de jade. Ela vai e vem no palácio do coração".

INTRODUÇÃO



A vida se origina da encarnação de um espírito (shén - 神) numa trama de vida, o jīng (精). O shén (神) é o chefe da orquestra do corpo. Ele precisa de um palácio para governar e é o coração que lhe serve de residência imperial. Se diz que o espírito reside especialmente no sangue. No entanto, é o coração que governa o sangue. Como ele também controla os vasos, favorece a comunicação entre todos os zàng fǔ. É considerado como o mestre dos movimentos da vida[1]. Tudo isto é suficiente

1. Entendemos por "movimentos da vida" o conjunto de funções dos canais e dos zàng fǔ que mantém o indivíduo vivo e em boa saúde graças principalmente à uma boa circulação do sangue e ao equilíbrio da mente. Neste domínio o coração tem um papel central.

GRANDE GOVERNADOR

para fazer Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū, no capítulo 71 dizer que "o coração é o grande governador[2] dos cinco órgãos zàng e seis órgãos fǔ". Ele está situado no fogareiro superior, acima do diafragma, sob o pulmão. No imaginário chinês, que consiste em comparar o organismo a um governo imperial, é considerado como o monarca que dirige todo o corpo. O coração graças à sua relação com o espírito é o órgão zàng mais diretamente associado ao psiquismo. Além disso, sua ação sobre o sangue e os vasos faz dele o órgão do sistema cardiovascular.

A tradição chinesa distingue dois tipos de coração. O "coração de carne e sangue" tem relação com a "bomba cardíaca", é o aspecto material e funcional do órgão. O "coração da clareza do espírito", tem relação com a vida psíquica e emocional do indivíduo. É o aspecto psico-emocional do coração.

Lǐ Chān durante a dinastia Ming em Yī Xué Rù Mén (Rudimentos de medicina) diz claramente: "Há um coração de carne e sangue (...) ele reside sob o pulmão e acima do fígado. Há um coração da clareza do espírito (shén míng - 神明), é o espírito". De acordo com a teoria dos quatro símbolos (sì xiàng 四象) do Yì Jīng 易经 (Clássico das mutações), o capítulo 41 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū assinala que "O coração é o grande yáng dentro do yáng". Isto quer dizer que na parte mais yáng do tài jí tú (太极图), ao sul, está o grande yáng. Ele evoca a supremacia do yáng dentro do yáng. É um movimento de desenvolvimento onde predomina o calor. É o zàng do fogo onde a difusão e a expansão dominam. Ele colabora com o intestino delgado na relação biǎo/lǐ (externo/interno) e é protegido por uma membrana chamada envoltório do coração (xīn bāo 心包). Seu canal é o shǒu shào yīn 手少阴 que junto ao zú shào yīn 足少阴 formam o pivô do yīn.



O coração está situado acima do diafragma, sob o pulmão
Extraído do Tài Sù Zhāng Shén Xiān Mài Jué Xuán Wēi Gāng Lǐng Tǒng Zōng
太素张神仙脉诀玄微纲领统宗
(Orientações misteriosas e sutis das regras da pulsologia da escola do imortal Zhāng Tài Sù)
Escrito por Wáng Wén Jié 王文洁 em 1599 na dinastia Ming

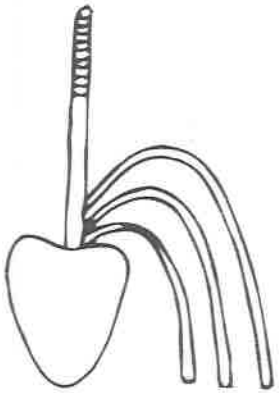
1- Anatomia do coração

Como a medicina chinesa, em seu desenvolvimento teórico e clínico, se apoiou mais sobre o aspecto funcional do que o físico, a anatomia não foi muito aprofundada. O sistema médico chinês raramente usa o conhecimento da morfologia das diferentes partes do corpo. Esta ideia pode ser chocante para a mente ocidental, analítica e materialista. É preciso, simplesmente, se colocar no contexto correto e saber que a

2. Na administração Imperial zhǔ (主) era o governador de uma das regiões do Império.

medicina chinesa nos propõe uma outra maneira de estudar o ser humano. Trata-se de um olhar diferente, de uma outra perspectiva, tão válida quanto a visão científica moderna se a julgarmos à luz de seus resultados clínicos. É por esta razão que não desenvolveremos aqui os dados anatômicos do sistema chinês, pois este caminho não nos parece que seria útil e poderia, inclusive, gerar confusão.

A única coisa que devemos lembrar é que o coração está situado no tórax, no fogareiro superior[3] onde ele é protegido exteriormente pelo envoltório do coração (xīn bāo 心包). Eu gostaria de ressaltar que o coração "chinês" só corresponde parcialmente ao coração "ocidental". São dois conceitos distintos ainda que os nomes sejam idênticos. Desta maneira, é preciso considerá-los como dois órgãos diferentes.



Prancha anatômica extraída de Zhēn Jiǔ Dà Chéng (Compêndio de acupuntura e moxabustão) apresentando o coração

2- Fisiologia do coração



A- O coração governa o sangue (Xīn Zhǔ Xuè - 心主血)
O coração governa os vasos sanguíneos (Xīn Zhǔ Xuè Mài - 心主血脉)

Coração/sangue/vaso sanguíneo: Um sistema totalmente independente

O coração é o mestre do sangue e dos vasos sanguíneos. "O sangue pertence completamente ao coração", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn - capítulo 10). "O coração governa os vasos sanguíneos do corpo", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn - capítulo 44). "O coração governa o sangue, o sangue se desloca pelo corpo, conduzido pelos canais e suas conexões, circulando nos órgãos zàng fǔ", (Tài Píng Shèng Huì Fāng – Fórmulas sábias e benevolentes da grande harmonia). O sangue (xuè 血) corresponde ao líquido vermelho que circula nos vasos. O qì do coração se constitui na força motriz que faz o sangue circular em todo o sistema cardiovascular. As impulsões do qì do coração são reveladas pelos batimentos cardíacos, que são incessantes e ativam o sangue no corpo todo. "O coração do homem se movimenta então o sangue circula nos canais. (...) É [por isso] que o coração governa o

3 A noção de fogareiro superior é desenvolvida no capítulo sobre o três fogareiros, mais adiante.

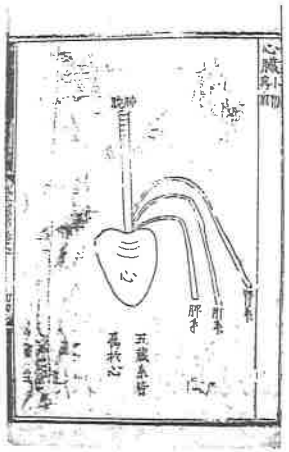


Diagrama do coração
Extraído do Zhēn Jiǔ Jù Yīng
针灸聚英
(Coletanea do melhor da acupuntura e da moxabustão)
Escrito por Gāo Wú 高武 *e publicado em 1537 na dinastia Ming*

sangue", (Yī Xué Rù Mén - Rudimentos de medicina).

Os vasos sanguíneos (xuè mài 血脉) correspondem a todos os vasos que contém sangue[4] e qì nutritivo (yíng qì 营气). São considerados como o palácio do sangue e sua via de circulação. "Os vasos são o palácio do sangue", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn - capítulo 17). Junto com o coração, os vasos sanguíneos formam um circuito fechado e independente que se ocupam da mobilização e a distribuição do sangue. Assim, coração, sangue e vasos sanguíneos representam as três partes interdependentes do sistema cardiovascular. Este último está sob a dependência do qì torácico/confluente (zōng qì - 宗气), do qì do pulmão e do qì do coração. Sua harmonia se manifesta pela regularidade dos batimentos do coração.

O aspecto yīn e yáng da circulação do sangue

Para que o coração faça o sangue circular corretamente nos vasos dois fatores são imprescindíveis. O primeiro é uma quantidade suficiente de sangue para preencher tanto o coração quanto os vasos. Este é o aspecto yīn, material do sistema sanguíneo e o que chamamos de sangue do coração (xīn xuè 心血). O segundo é uma força motriz suficiente para mobilizar o sangue nos vasos. Este é o aspecto yáng, funcional do sistema sanguíneo, corresponde ao qì do coração. (xīn qì 心气). Assim, a circulação do sangue depende de uma boa quantidade de sangue e do qì do coração. No entanto, devemos nos lembrar que o qì do coração é auxiliado pelo qì do pulmão e pelo qì torácico/confluente (zōng qì) para fazer o sangue circular.

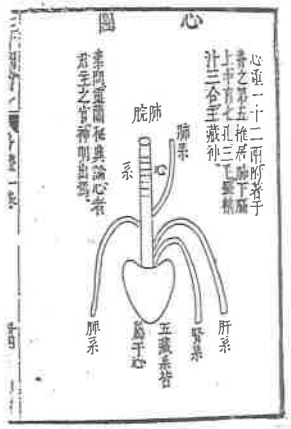
O aspecto yīn e yáng do coração é claramente ilustrado por Wú Jū Tōng em Yī Yī Bìng Shū (Livro de patologia médica): "O coração é o shǒu shào yīn (手少阴). O corpo (tǐ 体) do coração governa a calma, sua raiz é yīn. Sua função (yòng 用) governa o movimento, portanto ela é yáng. Tonificar o yīn, tonifica o corpo (...) Tonificar o yáng, tonifica sua função5". Isto também é sutilmente resumido em Běn Cǎo Shù Gōu Xuán (Matéria médica conforme sondagem obscura) na seguinte frase: "O coração é fogo/lí (离), [que é] yīn no interior e yáng no exterior". O trigrama lí (离) do Yì Jīng (易经) é associado ao coração, ao fogo, ao fogo monarca. É constituído de duas linhas cheias yáng em baixo e em cima (exterior) e uma linha interrompida yīn no centro (interior). Isto significa que, ainda que o coração seja majoritariamente yáng, não se deve esquecer que ele também é yīn em seu interior. Este yīn, fisiologicamente, é o sangue do coração.

4. Por extensão, se diz que o sangue circula também nos canais.

5. No pensamento chinês os termos tǐ (体) e yòng (用) formam uma dupla yīn/yáng, opostos e complementares. No contexto médico, tǐ representa o corpo, enquanto yòng representa usar algo, implementar. É a parte funcional (yòng) que ativa o corpo físico (tǐ).

Funções do coração em relação ao sangue

O coração realiza duas ações diferentes em relação ao sangue. A primeira tem o objetivo de nutrir o corpo. Ao impulsionar o sangue por todo o corpo, o coração permite ao líquido sanguíneo umedecer e nutrir os cinco órgãos zàng, os seis órgãos fǔ, os quatro membros, os músculos e a carnes, a pele e os pelos[6]. A segunda tem o objetivo de produzir sangue. De fato, uma parte do jīng sutil (jīng wēi 精微) da água e dos grãos é enviada pelo baço para cima, para o fogareiro superior e transformada em sangue no coração. O coração é o local de produção do sangue. É particularmente o qì nutritivo que se transforma em sangue no coração: "O qì nutritivo (yíng qì) secreta um líquido que flui pelos vasos e se transforma em sangue", (Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū - capítulo 71). (Ver a produção do sangue no capítulo sobre o sangue). "O coração produz o sangue", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn - capítulo 5). E é porque o coração ativa e produz o sangue que se diz que ele governa o sangue, mas quem o transporta são os vasos sanguíneos. "O coração é o órgão fogo, o qì do fogo difunde a luz, então o líquido sanguíneo pode ser transformado e produzido, ele escoa com fluidez nos tendões e nos vasos, a circulação nos vasos sanguíneos é constante então o humor é alegre", (Zhōng Xī Huì Tōng Yī Jīng Jīng Yì – Essência do clássico da medicina chinesa combinada com a medicina ocidental). Se a nutrição do corpo pelo sangue depende diretamente do coração, este é, por sua vez, dependente de uma boa nutrição pelo sangue. Os dois órgãos que sofrem prioritariamente de deficiência de sangue são o fígado (que armazena o excedente de sangue) e o coração. Para ressaltar este importante fato o Wàn Bìng Huí Chūn (Retorno da primavera após as dez mil doenças) assinala: "o coração sem nutrição do sangue, é como o peixe sem água".



O coração está ligado diretamente aos outros órgãos zàng
De acordo com Sān Cái Tú Huì
三才图会
(Coleção de ilustrações das três potências)
Escrito por Wáng Qí 王圻 *e Wáng Sī Yì* 王思义 *e publicado em 1607 - dinastia Ming*

Coração: o imperador dos órgãos zàng fǔ

É dito no capítulo 8 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn que "O coração tem a função de monarca de onde emana a clareza do espírito". No meu ponto de vista, uma das razões pela qual ele é o órgão monarca (jūn 君) vem de sua relação privilegiada com o sangue e o espírito (shén 神) (ver o próximo tópico). De fato, o coração impulsiona o sangue através do corpo inteiro, para todos os zàng fǔ e ao coração este retorna da mesma forma, de todos os lugares. Graças ao sangue, ele pode se comunicar diretamente com os outros zàng fǔ. "Todo o sistema dos cinco órgãos zàng se comunica através do coração e o coração se comunica com o sistema dos cinco órgãos zàng", (Shí Sì Jīng Fā Huī – Descrição detalhada dos quatorze canais).

Por outro lado, sabemos que o sangue do coração abriga o espírito que governa toda a vida mental, sensorial, emocional e espiritual (ver

6. Esta ordenação anatômica, habitual nas obras chinesas simboliza o conjunto de tecidos e órgãos do corpo.

mais adiante). Também o Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū no capítulo 71 considera que "o coração é o grande governador dos cinco órgãos zàng e seis órgãos fǔ". A idéia de que o coração possui um lugar especial na vida orgânica e, em especial, entre os órgãos é também ressaltada pelo capítulo 28 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn: "O coração se agita então os cinco órgãos zàng e os seis órgãos fǔ são abalados". Outros clássicos retomam esta idéia, por exemplo: O coração hierarquicamente está acima entre todos os outros cinco órgãos zàng, ele corresponde ao monarca, ele abriga a mente", (Huà Shì Zhōng Zàng Jīng – Canon central do mestre Hua). "O coração é o grande governador dos cinco órgãos zàng e dos seis órgãos fǔ, é o monarca que abriga o espírito", (Zhēn Jiǔ Jiǎ Yǐ Jīng – Livro do ABC da acupuntura e da moxabustão).

Ainda que todos os zàng fǔ tenham sua importância para o bom funcionamento do corpo, o coração, que abriga o espírito, parece deter o lugar de honra em vários dos grandes clássicos. Esta visão é constatada, inclusive, nos textos taoístas. Se o coração funciona corretamente isto tem influência em todo o organismo: "O coração está em harmonia então o qì está em harmonia, o qì está em harmonia então a forma (*corpo*) está em harmonia e, assim, ocorre a harmonia do céu e da terra", (Yù Qīng Jīn Sì Qīng Huá Mì Fāng Jīn Bǎo Shuò Dān Jué – Instruções sobre o tesouro da alquimia e os métodos secretos da cesta de ouro da claridade de jade por [o imortal] Qing Hua). Por outro lado, o desequilíbrio do coração pode ser prejudicial para todo o organismo: "O coração não está sereno, automaticamente [há uma] sobrecarga, então nascem as cem doenças", (Qí Xiào Liáng Fāng – Fórmulas excelentes com resultados extraordinários). Ver mais abaixo "I - O fogo do coração é o fogo monarca".



Prática interna chamada "o imortal saca sua espada" *(仙人拔剑) **para tratar todo tipo de dor do coração***
Extraída do Xiū Zhēn Mì Yào
修真秘要

Desequilíbrios do coração e patologias do sangue

Quando o coração assume plenamente a circulação e a produção do sangue, os batimentos cardíacos são regulares e sem pausas anormais, os pulsos[7] são flexíveis e harmoniosos, a tez da face é rosada e tem lustro... Caso contrário, aparecem as modificações patológicas que afetam estes diferentes parâmetros. Se o qì do coração é insuficiente para impulsionar o sangue no sistema vascular ou, ainda, se ele não produz sangue suficientemente, a circulação torna-se diminuída. Então o sangue não circula de maneira fluida e os vasos não são preenchidos. Isto provoca sinais típicos[8] como a tez que se torna pálida e opaca, as pulsações cardíacas ficam irregulares, o pulso enfraquece, tornando-se mais fino e fraco. Em casos extremos, o qì e o sangue estagnam induzindo sinais de estase de sangue[9] que

7. Trata-se do pulso da artéria radial mas também dos demais pulsos das nove regiões.
8. Para um estudo mais detalhado dos principais sintomas e doenças ligadas ao coração, ver "Maladies & Symptômes en médecine chinoise – Volume 5: Troubles de la poitrine, du cœur, des hypochondres et des aisselles", Guy Trédaniel Editeur.

tem a tendência a obstruir os vasos, tendo como sinais principais; tez da face de cor acinzentada ou cianótica, lábios, unhas e língua cianóticas, opressão torácica, às vezes dor cardíaca em pontada, o pulso radial é nodoso (jié 结), interrompido com pausas regulares (dài 代), rugoso (sè[10] 涩)... As seguintes expressões resumem bem a ideia geral da patologia do sangue em relação ao qì do coração: "O qì circula, [*então*] o sangue também circula", "o qì estagna, então o sangue se coagula".



B- O coração armazena o espírito (Xīn Cáng Shén - 心藏神)

O espírito shén 神

Nós explicamos no capítulo sobre os três tesouros (sān bǎo 三宝) o que representava o espírito. Resumindo, trata-se da parte mais sutil, mais "celestial" do indivíduo que vem originalmente do "vazio supremo[11]" (tài xū 太虚) e que organiza o conjunto de fenômenos mentais, emocionais, sensoriais e espirituais do indivíduo. "O espírito é a raiz da vida", (Hàn Shū – O livro dos Han). Esta consciência organizadora se encarna numa forma, produzida pelo jīng. Inicialmente, ela encarna numa trama de vida no momento do encontro dos jīng do pai e da mãe. Depois, ela continua a se ancorar no corpo graças à união permanente entre o jīng do céu anterior e posterior. É isso que faz com que o Nèi Jīng (Clássico interno) afirme: "Os dois jīng (精) que se agarram um ao outro é o que chamamos de espírito (Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū – capítulo 8).

神

O palácio do espírito

O palácio do shén (神) é o coração. É ele que acolhe o espírito e lhe fornece um abrigo harmonioso. "O coração armazena o espírito", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn - capítulo 23). É o quartel general do shén que vai dirigir toda a vida afetiva, mental, sensorial e espiritual. É por isso que o estado do coração é essencial para o bom funcionamento do espírito e de todo o corpo. "O coração está lesado então o espírito se perde, o espírito está perdido então é a morte", (Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū - capítulo 71). É a razão pela qual se diz que o coração governa o corpo, os cinco órgãos zàng e os seis órgãos fǔ. Sua vitalidade favorece a atividade do shén, portanto do corpo todo, em todos os detalhes desde a menor da partes e em todas as funções. Há uma estreita relação entre o espírito, o coração e o corpo. Se um dos três aspectos se desregula, os outros sofrem as consequências: "O espírito está em paz então o coração está em harmonia, o coração está em harmonia então a forma (corpo) é perfeita. O espírito está agitado então o coração está abalado, o coração está abalado então a forma (o corpo) está lesado (ou seja, ferido)", (Liú Zǐ - Mestre Liu).

9. Uma estagnação de qì (zhì qì 滞气) ou uma estase de sangue (xuè yū 血瘀) correspondem à uma forte desaceleração ou até uma parada na circulação do Qì e/ou do sangue.
10. Atenção! Ainda que o acento tonal dê a impressão que se trata de um acento grave (em língua francesa, NT), sè涩se pronúncia "se".
11. De acordo com o pensamento chinês, este corresponde ao universo não manifestado, não diferenciado, o jí 无极 (sem manifestação) que está na origem de todas as coisas, de todas as criações. (Ver as cosmogonias, desenvolvidas no capítulo sobre o yīn yáng).

XUE ancora o SHEN!

O espírito vem do céu. Ele é de natureza yáng, flutuante, leve, sutil. Seu destino é retornar ao "vazio supremo". Para permanecer no corpo, ele deve ser retido por um contraponto yīn. No coração, ele é enraizado pelo sangue. E mais precisamente, segundo o capítulo 8 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū, são os vasos sanguíneos governados pelo coração que acolhem o shén: "O coração armazena os vasos, os vasos são a morada do espírito". O capítulo 32 do mesmo clássico confirma esta idéia: "os vasos sanguíneos estão harmoniosos e livres, o espírito é, por consequência, ancorado". É provavelmente porque o shén é ancorado pelo sangue nos vasos sanguíneos e porque estes se comunicam com todos os zàng fǔ, que o coração tem relações com os outros espíritos localizados nos outros órgãos. Logicamente o espírito é nutrido pelo jīng, sem o qual ele não poderia se encarnar, mas é o sangue/ yīn do coração que lhe fornece a base material para poder permanecer no corpo.



Técnica taoísta para nutrir e clarear o coração/espírito
Extraído do Dáo Yǐn Tú 导引图
(Diagramas de Dao yīn)
Escrito por Kūn Lán 昆岚 *publicado em 1875, dinastia Qing*

Alguns clássicos associam muito fortemente o espírito ao fogo do coração[12] (fogo monarca). Eles ressaltam que o jīng, associado aos rins e céu anterior, e o sangue, associado ao baço e céu posterior, ancoram e nutrem o fogo/shén, "No homem, o espírito é a raiz da vida e da morte" . O espírito é albergado no coração. O coração é o fogo, por isso o fogo é a fonte da vida. Wù (戊)[13] e guǐ (癸)[14] transformam (isto é, produzem) o fogo. Wù é a terra, guǐ é a água. A água[15] é o céu anterior, a terra[16] é o céu posterior. Os dois são a fonte da transformação (produção) do fogo", (Shèn Zhāi Yí Shū – Livro póstumo de Shen Zhai). Quando o sangue do coração é insuficiente, então o espírito yáng não é bem ancorado pela sua base material yīn e ele se agita induzindo desordens psíquicas ou somáticas. "O sangue do coração é insuficiente então o espírito não está em paz, o sono não é calmo, as cem doenças aparecem", (Zá Bìng Yuán Liú Xī Zhú – Esclarecimentos sobre a origem e o desenvolvimento de diversas doenças).

12. Outros, de maneira mais ou menos explícita, dizem que o fogo monarca é o espírito ou a expressão mais direta do espírito no corpo.
13. Wù (戊) é o quinto dos dez troncos celestes. É associado ao yáng do baço.
14. Guǐ (癸) é o décimo dos dez troncos celestes. É associado ao yīn dos rins.
15. A água representa aqui o jīng dos rins que, ao se transformar em yuán qì (元气), favorece o fogo do coração, o yáng do coração e o espírito do coração.
16. A terra representa aqui o yáng qì do baço que ao produzir o sangue nutre o fogo do coração.

O espírito do coração: sentido amplo e estreito

De acordo com o texto, quando se fala do espírito que é albergado pelo coração, isto corresponde à dois fenômenos diferentes.

1- No sentido amplo, é o espírito que insufla a vida e que governa as faculdades sensoriais, emocionais e mentais. Ainda que, de acordo com a medicina chinesa, o shén se divida em cinco espíritos albergados nos cinco órgãos zàng, é o shén, através do coração que comanda tudo. "O coração é o grande governador dos cinco órgãos zàng e dos seis órgãos fǔ, é a morada do espírito", (Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū - capítulo 71). "O coração governa os zàng fǔ e ele comanda o hún (魂) e o pò (魄), assim como o yì (意) e o zhì (志)", (Lèi Jīng – Clássico das classificações). O espírito e o coração estão de tal forma ligados que, às vezes, se utiliza o termo coração para falar do espírito.

2- No sentido estreito, é um dos cinco espíritos, aquele que tem relação com as funções do coração. Mais relacionado com as funções cerebrais e faculdades cognitivas. Seu papel está principalmente no nível intelectual. "O coração se encarrega do pensamento". (Guǎn Zǐ). É por isso que se diz que o coração governa a clareza do espírito (xīn zhǔ shén míng – 心主神明) que representa a vivacidade, a engenhosidade mental. "O coração tem a função de monarca de onde emana a clareza do espírito", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn - capítulo 8). O coração assume este encargo junto com o baço que abriga o yì (意), a consciência mental. Coração e baço colaboram estreitamente para o bom funcionamento do sistema cognitivo. Logicamente há muito tempo já é reconhecido pelas correntes taoístas e por grandes mestres da medicina chinesa que o cérebro é a sede das funções mentais. Mas mesmo assim é o coração quem as dirige. O cérebro é o instrumento e o espírito o artesão.



Canal do coração - shǒu shào yīn 手少阴
Extraído do Zhēn Jiǔ Jù Yīng 针灸聚英
(Coletanea do melhor da acupuntura e moxabustão)
Escrito por Gāo Wǔ 高武 *em 1529 - dinastia Ming*

Desequilíbrios do coração e patologias psíquicas

É sobretudo o sangue do coração (aspecto yīn) que ancora o espírito (aspecto yáng). O coração tem papel fundamental para o equilíbrio do shén (神) em todas as dimensões, qualquer desordem que envolva, em particular, o sangue/yīn gera problemas psíquicos. Se o coração está em harmonia, o mental está equilibrado, o pensamento claro, a consciência está desperta, as faculdades sensoriais tem bom desempenho e as emoções estáveis. Por outro lado, em caso de vazio de sangue do coração, vazio de yīn do coração, fogo do coração, mucosidade-calor perturbando o coração, etc), podem aparecer

muitos sintomas neurológicos, emocionais ou mentais: agitação mental, problemas de memória, de concentração, sonhos abundantes, insônia, delírio, inconsciência, alucinações, psicose, histeria[17]... "O trigrama lí (离) é o fogo, o espírito. O fogo se agita, então o espírito se torna louco e nasce a cólera (...) o fogo do coração não pode mais descender", (Sān Tóng Qì Zhí Zhī Jiān Zhù – Comentários sobre as instruções francas do testemunho do acordo dos três). O sangue é essencial para a esfera psíquica. É por isso que Shěn Jīn Áo em Zá Bìng Yuán Liú Xī Zhú (Esclarecimentos sobre a origem e o desenvolvimento de diversas doenças) diz claramente: "[Se] o sangue é abundante então a clareza do espírito é pura. [Se] o sangue é fraco, então o espírito é perturbado e confuso".



C- O coração governa a alegria (Xīn Zhǔ Xǐ - 心主喜)

Coração e a alegria

De acordo com o capítulo 5 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn, a emoção associada ao coração é a alegria (xǐ 喜). É a emoção da saúde, do bom humor, da descontração. A alegria é um movimento fogo centrífugo, expansivo. Ela favorece a circulação do qì e do sangue, relaxa o espírito e favorece a paz interior tão necessária à atividade do shén e do qì: "[Há] alegria, então o qì está em harmonia, as emoções se manifestam, o [qì] nutritivo e o [qì] defensivo circulam livremente, assim o qì está descontraído", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn - capítulo 39). Esta emoção representa todos os fenômenos de alegria: a sensação de bem-estar, o riso, o sentimento de felicidade, a alegria, o senso de humor, a gargalhada... No aspecto fisiológico ela é a expressão de uma alegria pontual em resposta à um estímulo exterior que desperta um sentimento de felicidade. Este favorece as atividades fisiológicas do coração e de todo o organismo. Os desequilíbrios do coração podem se traduzir pelo desequilíbrio da alegria. Uma plenitude do coração pode provocar uma alegria desproporcional com risos incessantes ou sem razão. É uma forma de agitação, de excitação mental e emocional. Um vazio do coração pode provocar a tristeza (ausência de alegria). "O espírito está em excesso, então ocorrem risos incessantes, o espírito é insuficiente, então ocorre a tristeza", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn – capítulo 62).



Caractére xīn (coração)
No antigo estilo dos grandes selos

17. Para um estudo detalhado das doenças emocionais e mentais ligadas ao coração, ver "Troubles psychiques en médecine chinoise", Guy Trédaniel Editeur.

O coração: a "central emocional"

É importante enfatizar que o coração tem papel especial nas emoções. As emoções são um tipo de qì particular que é fisiologicamente normal e que emana dos cinco órgãos zàng. Se diz que a tristeza está associada ao pulmão, a raiva ao fígado, a alegria ao coração, o pensamento ao baço e o medo aos rins. No entanto, o coração é a morada do espírito. O shén (神) governa a vida afetiva do ser. É por isso que todas as emoções tem relação com o coração. Mesmo que uma emoção específica afete um órgão zàng, o coração está também implicado no processo patológico gerado por ela. Isto é assinalado por Zhāng Jiè Bīn em Lèi Jīng (Clássico das classificações): "O coração governa os órgãos zàng fǔ e comanda o hún (魂) e o pò (魄), assim como o yì (意) e o zhì (志), é por isso que [quando] a melancolia agita o coração ela repercute também no pulmão, quando o pensamento agita o coração, então ele repercute também no baço, a raiva agita o coração e repercute também no fígado, o medo agita o coração e repercute também nos rins. É a razão pela qual as cinco emoções estão sob as ordens do coração". Podemos considerar o coração como uma verdadeira "central emocional". Quando as emoções são patógenas, o coração é a primeira vítima: "[Se existe] a tristeza[18], a melancolia[19], o medo, o temor, então o coração é ferido", (Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū - capítulo 4), "[Se existe] a melancolia, a tristeza, a preocupação, a ansiedade, então o coração é ferido", 49ª dificuldade do Nán Jīng (Clássico das dificuldades). Para um desenvolvimento mais detalhado sobre a alegria e as emoções em geral, ver "Trouble psychiques en médecine chinoise", Guy Trédaniel Editeur.

3- As particularidades do coração



A- A língua é o broto do coração (Shé Wéi Xīn Zhī Miáo - 舌为心之苗)

O coração possui uma ligação direta com a língua através de sua rede de canais. Segundo o capítulo 10 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū, o vaso de conexão[20] (luò mài - 络脉) do coração se conecta à raiz da língua. Graças à esta conexão, o coração controla a língua e permite três coisas: 1 – discernir os sabores. 2 – expressar as palavras. 3 – nutrir a língua.

Se o baço controla a boca e a capacidade de diferenciar os cinco sabores, isso acontece também com a ajuda do coração. "O qì do coração se comunica com a língua. O coração está em harmonia então a língua pode conhecer os cinco sabores", (Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū - capítulo 17). O coração alberga o espírito que controla as atividades sensoriais. É definitivamente o shén (神) albergado pelo coração e cujo qì é veiculado pelo canal de conexão do coração que permite tomar consciência dos gostos. "A clareza do espírito (shén míng - 神明), por sua natureza permite as percepções. Por exemplo, (...) a boca pode ter a capacidade de conhecer os sabores, a língua pode ter a capacidade de deixar sair os sons", (Sè Zhěn Miàn Sè Zǒng Yì – Compilações significativas sobre o diagnóstico pela cor e pela tez).

18. Trata-se do termo chóu 愁.
19 Trata-se do termo yōu 忧.
20. Alguns autores afirmam que os canais principal e tendíneo do coração possuem uma conexão com a língua. Um estudo aprofundado de textos não nos permite confirmar isto. Por esta razão, excluímos esta hipótese.

Pelas mesmas razões, o coração participa ativamente da emissão dos sons articulados. De acordo com a 34ª dificuldade do Nán Jīng (Clássico das dificuldades) o "som" do coração são as palavras e segundo o capítulo 69 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū, "a língua é o instrumento dos sons". É preciso que o canal do coração transporte o qì do shén à língua para lhe transmitir a capacidade de articular sons inteligíveis na forma de palavras que tenham sentido. Em relação às palavras, o coração governa o aspecto "qualitativo" da elocução, não só o "significado" mas também os movimentos da língua permitindo a expressão estruturada dos sons. "A língua é o broto do coração. A inteligência do coração sai pela língua. O coração está sem sangue então não se pode comunicar livremente os sons, a língua está sem coração (*ou seja, sem inteligência que é comandada pelo coração*) então não se pode transmitir a razão[21]", (Yī Lín Shéng Mò – Regras da floresta médica).

O coração transmite seu sangue e seu qì à língua. É isso que lhe dá a cor, o brilho e a tonicidade que lhe permitem assumir suas funções. De uma certa maneira o estado do coração pode ser observado através da língua. "A língua é o broto do coração", (Shé Jiàn Zǒng Lùn – Tratado geral sobre o que reflete a língua) é uma expressão que confirma diretamente que o estado da língua depende diretamente do coração.



Diagnóstico pela língua
Extraído do Zhèng Zhì Zhǔn Shéng 证治准绳
(Critérios para as síndromes e os tratamentos)
de Wáng Kěn Táng 王肯堂, *1602*

Graças à esta estreita ligação entre língua e coração, as patologias do coração podem se manifestar na língua. Desde os primeiros grandes clássicos da medicina chinesa, do Nèi Jīng (Clássico interno) passando pelo Nán Jīng (Clássico das dificuldades), o Huà Shì Zhōng Zàng Jīng (Clássico central do mestre Hua), o Shāng Hán Lùn (Tratado das lesões pelo frio) e o Qiān Jīn Yào Fāng (Principais prescrições de mil onças de ouro), se indica que os desequilíbrios do coração geram problemas na língua. Por exemplo, se o coração sofre de calor, este é transmitido à língua que se torna vermelha e, às vezes, apresenta ulcerações ou aftas. Se o coração sofre de vazio de sangue, a língua é mal nutrida e torna-se pálida. Se o coração sofre de vazio de yáng, o frio vazio se desenvolve e a língua se torna pálida e inchada. Se o coração sofre de estase de sangue, o sangue circula mal na língua provocando uma cor violácea ou uma dilatação das veias sub-línguais. Se os canais do coração se tensionam, a língua pode se enrolar impedindo a elocução, se a mucosidade vento bloqueia o canal do coração, a língua torna-se rígida e provoca a afasia[22]...

O coração não é o único órgão que tem ligação com a língua através de seus canais. O baço, os rins, a bexiga e o três fogareiros também são ligados à língua. No entanto, é o coração que os clássicos consideram como o órgão mestre da língua. "O coração governa a língua", "O coração (...) seu orifício é a língua" (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn - capítulo 5).

21. Trata-se do termo lǐ (理) que significa neste contexto o que é ligado à razão, ao razoável, à lógica, etc.
22. Para um estudo detalhado dos principais sintomas e doenças da língua, ver "Maladies & Symptômes en médecine chinoise – Volume 3: Troubles de la bouche, des lèvres, de la langue, des dents et des gencives", Guy Trédaniel Editeur.



B- O coração se abre no ouvido (Xīn Kāi Qiào Yú Ěr - 心开窍于耳)

Contrariamente ao capítulo 5, o capítulo 4 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn afirma que o orifício do coração é o ouvido e não a língua. Por outro lado, o mesmo texto diz que os orifícios dos rins são os dois inferiores (uretra e anus), enquanto o Sù Wèn, capítulo 5, diz que é o ouvido. Na verdade, não se trata de uma contradição. Os clássicos apresentam duas explicações.

Primeiro dizendo que a língua é o orifício do coração, mas como ela não é uma cavidade, está conectada ao ouvido para que possa ser efetivamente um "orifício". O ouvido é o orifício do coração por substituição, por incumbência. A língua emite o sons mas precisa do ouvido para fazê-lo. Portanto, ouvido e língua juntos formam o orifício do coração. "O ouvido é o orifício dos rins. (...) É dito: o ouvido é também o orifício do coração, por quê? O orifício fundamental do coração é a língua. Como a língua não tem cavidade ou orifício, ela depende do ouvido. Assim, os rins governam o orifício do ouvido, o coração é o convidado do orifício do ouvido", (Yī Guàn – Penetração da medicina).

Em seguida, se os rins governam o ouvido no plano estrutural e mecânico, ao nível do som é o coração, que alberga a mente, quem permite o tratamento mental dos sons captados pelo ouvido. A audição depende tanto dos rins quanto do coração. "O ouvido é o orifício dos rins, enquanto que a palavra (*ou seja, a língua que permite a palavra*) é o orifício do coração. Coração e rins são unidos e interdependentes. Os sons dependem do jīng dos rins enquanto a discriminação das palavras depende do coração/espírito", (Zhōng Xī Huì Tōng Yī Jīng Jīng Yì – Essência do clássico da medicina chinesa combinada com a medicina ocidental).



C- O brilho do coração se encontra na face (Xīn Qí Huá Zài Miàn - 心其华在面)

A face é ricamente irrigada por canais e vasos sanguíneos. "Todo o qì e sangue dos doze canais e das trezentos e sessenta e cinco conexões (luò 络) sobem à face", (Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū - capítulo 4). No entanto, o bom funcionamento dos vasos sanguíneos depende diretamente do coração. É por isso que o estado do coração se manifesta através do lustro e da cor da face. "O coração está unido aos vasos, sua nutrição dá cor", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn - capítulo 10). Se o qì e o sangue do coração são abundantes, a face é perfeitamente nutrida, cheia de vitalidade, rósea e tem lustro. Se o qì e o sangue do coração são deficientes, a tez é pálida e opaca. Se o qì e o sangue do coração circulam



A face e os órgãos
Extraído de Biǎn Què Mài Shū Nán jīng 扁鹊脉书难经
(Clássico sobre as dificuldades do livro de pulso de Biǎn Què)
De Xióng Qìng Hù 熊庆笏, *dinastia Qing, 1817*

Embora a face seja associada ao coração, todos os zàng fǔ se refletem na tez. Esta ilustração e este texto descrevem as regiões da face ligadas aos órgãos.

心之液为汗

D- O líquido do coração é o suor (Xīn Zhī Yè Wéi Hàn – 心之液为汗)

Em chinês, o termo hàn 汗 pode ser traduzido tanto por suor como por transpiração. Eu utilizo o termo suor quando se trata do líquido fisiológico do coração e transpiração quando a manifestação é excessiva ou associada à uma patologia.

De acordo com as correspondências dos cinco movimentos, o suor é um dos cinco líquidos fisiológicos. Ele nasce da transformação e da vaporização dos líquidos internos yīn pelo yáng qì. Por isso, Wú Jū Tōng em Wēn Bìng Tiáo Biàn (Análise detalhada das doenças mornas) diz: "A transpiração [é] a união do yáng qì e do yīn jīng, [*o yáng qì*] vaporiza e transforma [*o yīn jīng*] e o faz sair". Ele interpreta o princípio do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn no capítulo 7 assim: "O yáng se une ao yīn, isto é o suor". O suor é controlado pelo qì defensivo. Se ele abre os poros da pele o suor sai, caso contrário os líquidos permanecem dentro do corpo.

O suor possui duas funções principais:

1- Favorecer a regulação da temperatura corporal. Sendo um líquido yīn, em caso de temperatura muito elevada, o corpo libera o suor que o resfria.

2- Expulsar os perversos externos. Se os perversos atacam a superfície, um dos meios de combatê-los e expulsá-los para fora do corpo é através de uma forte transpiração. A partir deste mecanismo fisiológico, foi inventado um método terapêutico que é a sudorificação.

23. Para um estudo detalhado sobre os desequilíbrios da tez e da face, ver "Maladies & Symptômes en médecine chinoise – Volume 1: Troubles de la tête et de la face", Guy Trédaniel Editeur.

De acordo com o capítulo 23 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn, o suor é o líquido do coração: "os cinco órgãos zàng transformam os líquidos, [no caso do] coração é o suor". Além disso, um antigo ditado diz que "o sangue e o suor tem a mesma origem".

A influência mútua que existe entre o sangue e o suor é confirmada pela observação clínica. Uma transpiração excessiva reduz o sangue. Se o sangue está deficiente, o suor é raro ou escasso. "O sangue está esgotado, por isso não há transpiração" (Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū - capítulo 18). Sangue e suor podem finalmente ser considerados dois líquidos que o coração governa. Um circula dentro e o outro fora dos vasos, na superfície. Em Yī Zōng Bì Dú (Leituras médicas indispensáveis) se afirma inclusive: "O coração armazena [*algumas coisas*], o que se encontra no interior [*do corpo*] é o sangue, o que se encontra no exterior é o suor". Como o coração governa o sangue e o suor possui uma relação íntima com o sangue, considera-se que o suor é o líquido do coração.

Por causa da relação existente entre o suor, o sangue e o coração, uma transpiração excessiva pode induzir um vazio de sangue do coração que se manifestará por palpitações cardíacas devidas à má nutrição do órgão. Ao contrário, uma deficiência do coração provoca transpirações patológicas. Por exemplo, um vazio de sangue ou do yīn do coração pode induzir transpirações noturnas enquanto um vazio de qì do coração pode levar à transpiração espontânea. Ainda que o coração não seja o único órgão implicado nos problemas de transpiração, ele é um dos principais[24].

心应在虚里

E- O coração tem ressonância no Xū Lǐ (Xīn Yīng Zài Xū Lǐ – 心应在虚里)

O grande luò do estômago (wèi zhī dà luò 胃之大络) é um canal particular que sai do órgão estômago, atravessa o diafragma, se dirige ao centro do tórax numa região chamada dàn zhōng (膻中) para, em seguida, se ramificar em todo o pulmão; ele passa pelo coração e sai por baixo da mama esquerda, ao nível do ponto de acupuntura E 18 (rǔ gēn 乳根), no local onde se sente o coração bater. Para simplificar, a região na extremidade deste canal, ao nível do E 18 (rǔ gēn 乳根) também é chamada de xū lǐ (虚里). Precisamente, xū lǐ está localizado à três cùn[25] sob a mama esquerda, ao nível da ponta do coração, onde este bate. Xū lǐ significa literalmente "interno vazio" o que evoca as cavidades cardíacas.



Caractére xīn (coração)
No antigo estilo de selos

24. Para um estudo detalhado das transpirações patológicas, ver "Maladies & Symptômes en médecine chinoise – Volume 8: Symptômes généraux – Signes clés du diagnostic", Guy Trédaniel Editeur.
25. O cùn 寸 é uma unidade de medida proporcional e individual utilizada em acupuntura.

A medicina chinesa define xū lǐ como um revelador do estado do qì torácico/confluente (zōng qì 宗气). O Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn no capítulo 18 considera xū lǐ como o "pulso de zōng qì". É, portanto, o local do corpo que se palpa para sentir a vitalidade desta energia. Além disso, sabemos que o qì torácico/confluente tem um papel fundamental em relação ao qì do pulmão e do coração. Desta maneira, xū lǐ pode servir para diagnosticar o estado do pulmão e sobretudo do coração. A regularidade, a força, a vitalidade das pulsações cardíacas neste local permitem saber se o coração funciona corretamente ou não.

Quando o coração se desregula, os sinais chaves que frequentemente se manifestam primeiro são a mudança de intensidade e do ritmo dos batimentos cardíacos. Eles são sentidos pelo paciente ao nível do coração e do xū lǐ. Eles também podem ser acompanhados de sensação de pausa entre as pulsações, sensação de aperto, dor, vazio, etc. Xū lǐ é o local onde o coração manifesta seu "sofrimento". Daí a expressão: "O coração tem ressonância no xū lǐ".

A palpação de xū lǐ pelo acupunturista é uma forma de escutar o coração e julgar o seu estado. Se os movimentos não são contraídos ou apressados, mas calmos, moderados e harmoniosos então pode-se considerar que o qì torácico/confluente e o qì do coração estão normais. Se os batimentos são fracamente percebidos então zōng qì e o qì do coração estão fracos. Se as pulsações são imperceptíveis, então o estado pode ser crítico. Se, sem tocar, pode-se ver os batimentos do coração, isto indica que zōng qì se dispersa e o coração está em plenitude ou ainda que o yáng do coração está escapando (síndrome de colapso).



F- Os orifícios do coração (Xīn Qiào - 心窍)

Em sentido estreito o orifício do coração corresponde à língua ou ao ouvido. Mas o que nós geralmente chamamos de orifícios do coração (xīn qiào 心窍) representa o conjunto de orifícios dos sentidos situados na cabeça (nariz, olhos, ouvidos, boca) que são todos janelas para o mundo exterior e que permitem ao espírito se relacionar com os outros e com o ambiente. "Os ouvidos, os olhos e a boca são assistentes do coração", (Tiān Jī Jīng – Clássico dos mecanismos celestes). "Os olhos são a porta do espírito", (Tiān Jī Jīng – Clássico dos mecanismos celestes). Eles também são chamados de os sete orifícios uma vez que há duas aberturas para o nariz, duas para os ouvidos, duas para os olhos e uma para a boca. "Os sete orifícios são as portas e as janelas do espírito", (Liú Zī - Mestre Liu).



As 5 rodas do olho
O coração é especialmente associado aos cantos interno e externo
Extraído do Biān Yáng Yī Dà Quán 病医大全
(Obra médica completa sobre as inflamações cutâneas)
De Gù Shì Chéng 顾世澄. *dinastia Qing, 1760*

Quando estes orifícios estão obstruídos, há uma perda dos sentidos, coma ou mesmo confusão mental, loucura. Naturalmente, quando o espírito se retira dos seus orifícios durante a noite, é o sono. Os orifícios do coração estão associados com o que chamamos no Ocidente de consciência desperta (oposto ao nosso estado durante o sono) e o instrumento sensorial que permite estar em relação com o mundo exterior. "O coração do homem se agita [é] o dia, então os orifícios do coração estão todos abertos, é o yáng, que abre uma porta chamada qián (乾). O coração humano está calmo [é] a noite, então todos os orifícios do coração estão fechados, é o yīn, que abre uma porta chamada kūn (坤)[26]", (Zūn Shēng Bā Jiān – Oito notas para se adequar à vida). Estes orifícios do coração são nutridos pelo yáng claro que se origina da transformação do bolo alimentar.



G- O coração é o órgão fogo (Xīn Wéi Huǒ Zàng - 心为火脏)

O coração está situado no fogareiro superior, no alto do corpo. Ele pertence ao movimento fogo. O Nèi Jīng (Clássico interno) diz que é o grande yàng detentor do yàng. Seu yáng qì aquece os vasos para favorecer a circulação do sangue em todo o organismo. Ele favorece a nutrição e a manutenção de todas as funções orgânicas. Ao aquecer os vasos, de certa forma, ele permite o aquecimento de todo o organismo. Táng Zōng Hǎi em Xuè Zhèng Lùn (Tratado das síndromes do sangue) assinala este fato: "O coração é o órgão zàng do fogo, ele ilumina e aquece os seres". Seu qì irradia como o sol. Gāo Shì Shì em Yī Xué Zhēn Chuán (Transmissão verdadeira da medicina) o compara com o sol: "O homem, o céu e a terra estão unidos uns aos outros. No céu há um sol, [no] homem também há um sol, é o yáng do fogo monarca [que é] este sol". O fogo monarca (jūn huǒ 君火) nada mais é que o fogo fisiológico do coração. (Ver esta noção mais adiante). Muitos são os clássicos que confirmam a natureza yáng/fogo do coração: "O coração é o fogo do verão que reside no sol[27]", (Huáng Dì Nèi Jīng Tài Sù – Grande simplicidade do clássico interno do Imperador Amarelo). "O coração é o órgão yàng, está localizado no fogareiro superior, o yáng que habita no yáng, é porque ele é o yáng no centro do yáng", (Zhòng Guāng Bǔ Zhù Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn – Acréscimos importantes sobre as simples questões do clássico interno do Imperador Amarelo).



H- O coração teme o calor (Xīn Wù Rè - 心恶热)

O coração é um órgão zàng. Os cinco órgãos zàng são de natureza yīn. Mas no interior do yīn o coração é considerado yáng. Como dissemos anteriormente, ele pertence ao movimento fogo e de acordo com o Nèi Jīng (Clássico interno), é o grande yáng dentro do yáng. O coração possui uma ressonância, uma atração pela natureza quente do yáng. O calor quando ataca o organismo tende a aumentar a tendência yáng do coração e a lesar seu sangue e seu yīn. O calor do coração neste caso agita o espírito que não pode mais assumir suas funções corretamente. É o que faz Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn dizer no

26. Lembremos que kūn é o trigrama mais yīn, portanto, associado à calma e que qián é o trigrama mais yáng, portanto, associado à atividade.
27. Sol em chinês se diz "tài yáng 太阳", o grande yáng...

capítulo 23: "o coração teme o calor". O coração pode sofrer de muitos desequilíbrios: vazio de qì, vazio de sangue, vazio de yīn, estase de sangue, mucosidade, mas é o fogo que parece lhe ser o mais fatal. Por sorte, ele é protegido por uma muralha: o envoltório do coração (xīn bāo - 心包).

心为君火

I- O coração é o fogo monarca (Xīn Wéi Jūn Huǒ - 心为君火)

O conceito de fogo monarca (jūn huǒ - 君火) aparece desde o Nèi Jīng (Clássico interno). Ele corresponde ao seu alter ego, o fogo ministro (xiàng huǒ - 相火). Estes dois fogos são a origem de todo o dinamismo, de todas as transformações, de todos os movimentos do organismo. O fogo monarca corresponde ao fogo fisiológico do coração. Ele comanda o fogo ministro que é encarregado de múltiplas transformações orgânicas. O monarca preside, o ministro executa. O fogo monarca também tem suas atividades.

De fato, ele tem a missão de aquecer e fazer circular o sangue dentro dos vasos. Ele impede o sangue de coagular nos vasos. Ele permite aos vasos estarem em paz[28]. Finalmente, o fogo monarca impulsiona o nutritivo/sangue (yíng xuè 营血) para todo o organismo a fim de que o corpo seja nutrido. Se o fogo monarca circula na camada do sangue (xuè fēn 血分), é também porque o sangue o nutre. O bom funcionamento do fogo do coração depende diretamente da nutrição do sangue.

Além disso, o capítulo 66 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn, diz: "Ao fogo monarca pertence a clareza.". A clareza em questão é a clareza de espírito (shén míng 神明). Também o capítulo 8 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn diz: "O coração tem a função de monarca de onde emana a clareza do espírito". Podemos fazer a relação entre o fogo monarca, o órgão coração e o espírito e dizer que o fogo monarca governa a clareza do espírito. O shén míng corresponde às atividades mentais, intelectuais e até mesmo espirituais e se exprime através da reflexão, conhecimento e inteligência.

No capítulo 8 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū é dito: "O coração armazena os vasos, os vasos são a morada do espírito". Como já vimos, o fogo monarca aquece e nutre o sangue dos vasos. O espírito (shén 神) está situado nos vasos do coração e mais especificamente no sangue do coração. Através de sua função de aquecimento e tonificação, o fogo monarca estimula e nutre o espírito. Para alguns autores o fogo monarca nada mais é do que o fogo espiritual, o espírito propriamente dito. Por exemplo Táng Zōng Hǎi diz: "O espírito tem um nome mas não tem substância, é a mesma coisa que a energia fogo no centro do coração", (Xuè Zhèng Lùn – Tratado das síndromes do sangue). Este ponto de vista é confirmado por algumas obras taoístas: "O espírito é o fogo (...) O yáng qì sobe, surge e mobiliza o coração/espírito, o coração/espírito descende, é a união da água e do fogo (Dà Dào Zhēn Chuán – Verdadeira transmissão sobre o Dào)". "O fogo de lí (离), o fogo do coração, pertencem ao fogo do espírito", (Xìng Mìng Fǎ Jué Míng Zhǐ – Instruções claras sobre os métodos para a natureza inata e a força vital). "No centro do coração há o espírito, o espírito pertence ao fogo", (Méi Huá Wèn Dá – Questões-respostas do albergue da flor de amexeira).

28. O caractére empregado aqui é "lè 乐" que significa neste contexto: a paz, a tranquilidade, a segurança ...

Podemos concluir que o fogo monarca é o aspecto yáng e espiritual do coração. Ele tem parte ativa no aquecimento dos vasos e na circulação do sangue, assim como no funcionamento do espírito. Pode-se mesmo considerá-lo como uma expressão do espírito. O fogo monarca é, portanto, indissociável dos vasos sanguíneos, do sangue e do shén (神).

J- Outras citações sobre o coração

- "O coração deseja o amargo",
  capítulo 10 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn.
- "O coração é um órgão masculino",
  capítulo 44 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū.
- "O coração (...), sua cor é o vermelho",
  capítulo 44 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū.
- "O coração (...), sua estação é o verão",
  capítulo 44 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū.
- "O coração (...), sua nota é zhǐ (徵)",
  capítulo 44 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū.
- "O coração detesta o calor",
  capítulo 23 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn.
- "O coração governa as eructações",
  capítulo 78 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū.
- "O pulso do coração é em anzol (gōu钩)",
  capítulo 23 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn.
- "O coração pertence ao fogo, seu odor é o queimado, seu sabor o amargo",
  (Sì Shèng Xīn Yuán – Espírito original dos quatro sábios).
- "O corpo é o instrumento da vida. O coração é o governador do corpo. O espírito é o tesouro do coração",
  (Liú Zi – Mestre Liu).



O estado do coração se diagnostica no pulso da mão esquerda, posição distal cùn 寸
Extraído do Zēng Bǔ Wáng Shū Hé Mài Jué Tú Zhù Dìng Běn -增补王叔和脉诀图注定本
(Edição final das ilustrações e comentários das regras da pulsologia de Wáng Shū Hé aumentada)
Comentado por Tóng Yāng Xué 童养学,
publicado na dinastia Míng entre 1573 e 1620

Nota importante

O fato de um órgão possuir uma ligação estreita com alguns tecidos, uma região corporal, um sentido, um líquido, uma emoção, etc., não significa que outros órgãos não possam influenciá-los. Por exemplo, quando se diz que os olhos são os orifícios do fígado, isto não impede que os outros zàng tenham relação com eles. Ainda que as doenças oculares impliquem muito frequentemente o fígado, isto não exclui que elas possam vir de desequilíbrios de outros órgãos ou de outros perversos.

4- Relações entre o órgão e os canais do coração



Para compreender bem a fisiologia do órgão coração e o funcionamento de seus canais assim como a ação de alguns pontos de acupuntura, é essencial conhecer as relações existentes entre estes diferentes aspectos. Os dados a seguir não pretendem descrever o trajeto dos canais mas evidenciar os diferentes tecidos, órgãos e pontos de acupuntura que estão relacionados com a "rede do coração". É essencial compreender que a fisiologia dos zàng fǔ, acontece graças à e com a rede dos canais. Esta rede muito particular que faz do organismo uma totalidade.

O canal principal (经脉)

RELAÇÕES COM OUTROS CANAIS:

- Ele se relaciona com o canal principal do intestino delgado para formar a dupla biǎo/lǐ (externo/interno) do movimento fogo graças a um ramo secundário que deixa o canal principal no nível de C9 (shào chōng 少冲) e que encontra o ângulo ungueal do dedo mínimo no nível do ID1 (shào zé 少泽). É através desta conexão que o coração transmite seu qì ao intestino delgado de acordo com a ordem de circulação do qì nutritivo nos canais.
- Ele se relaciona com o canal principal dos rins para formar o eixo shào yīn 少阴. Um ramo interno do canal dos rins está conectado ao órgão coração.
- Ele se relaciona com o canal do baço para receber o qì de acordo com a ordem de circulação do qì nutritivo nos canais. Esta conexão se faz por um ramo interno do canal principal do baço que parte do órgão baço, passa pelo estômago e se conecta ao órgão coração onde se liga, em seguida, ao canal do coração. É desta maneira que o qì nutritivo é transmitido do baço ao coração.

RELAÇÃO COM OS ÓRGÃOS ZÀNG E FǓ:

Se relaciona com os seguintes órgãos:
- coração;
- intestino delgado;
- pulmão.

ZONAS DO CORPO ATRAVESSADAS:

- Diafragma;
- Abdômen;
- Esôfago;
- Garganta;
- Olhos, pupilas;
- Cérebro;

- Tórax;
- Axila;
- Face interna do braço até o cotovelo;
- Borda ulnar da face anterior do antebraço;
- Face interna do punho (borda ulnar)
- Osso pisiforme;
- Palma da mão;
- Borda externa do dedo mínimo.



Canal do coração - shǒu shào yīn 手少阴
Extraído do Rén Tǐ Jīng Mài Tú - 人体经脉图
(Ilustrações dos canais do corpo humano) Autor desconhecido, dinastia Qing, durante o reinado Kangxi (1662-1722)

O canal divergente (经别)

RELAÇÕES COM OUTROS CANAIS:

- Ele cruza o canal da vesícula biliar no ponto VB22 (yuān yè 渊腋).
- Ele encontra o canal divergente do intestino delgado ao nível do órgão coração para formar a quarta união[29] (sì hé 四合).
- Ele cruza o Vaso Concepção (rèn mài 任脉) no VC23 (lián quán 廉泉).
- Ele cruza o canal da bexiga no B1 (jīng míng 睛明).

RELAÇÃO COM OS ÓRGÃOS ZÀNG E FǓ:

Se relaciona com os seguintes órgãos:
- coração.

ZONAS DO CORPO ATRAVESSADAS:

- Fossa axilar;
- Face lateral do tórax;
- Tórax;
- Garganta;
- Queixo;
- Bochechas;
- Olho (canto interno).

29. A quarta união (sì hé 四合) é uma das conexões que permitem formar os seis pares de canais segundo a relação biǎo/lǐ (externo/interno). Alguns textos a localizam não ao nível do coração mas ao nível do canto interno do olho, no ponto B 1 (jīng míng 睛明). Um ramo do canal do intestino delgado sairia do ID 18 (quán liáo 颧髎) para se encontrar com o canal divergente do coração no canto do olho.

O canal tendíneo (经筋)

RELAÇÕES COM OUTROS CANAIS:

- Ele cruza o canal tendíneo do pulmão
- Ele se une na região do ponto VB 22 (yuān yè 渊腋), no quarto espaço intercostal, sobre a linha axilar, aos canais do pulmão e envoltório do coração.
- Ele cruza o Vaso Concepção (rèn mài 任脉) no dàn zhōng (膻中).

ZONAS DO CORPO ATRAVESSADAS:

- Face anterior e radial do dedo mínimo;
- Face anterior do quinto metacarpo passando pela eminência hipotenar;
- Face interna do punho (bordo ulnar);
- Osso pisiforme;
- Face antero-medial do antebraço;
- Epicôndilo medial;
- Face interna do braço;
- Axila;
- Mama, músculo peitoral;
- Dàn zhōng (膻中);
- Cárdia;
- Diafragma;
- Umbigo.

O vaso de conexão (络脉)

RELAÇÕES COM OUTROS CANAIS:

- Ele chega ao canal principal do intestino delgado segundo a relação biǎo/lǐ (externo/interno) por um ramo que parte do ponto C 5 (tōng lǐ 通里) e que se junta ao ID 4 (wàn gǔ 腕骨) [30].

ZONAS DO CORPO ATRAVESSADAS:

- Goteira cubital;
- Borda ulnar da face anterior do antebraço até o cotovelo;
- Face interna do braço;
- Axila;
- Coração;
- Língua;
- Olho;
- Cérebro.

30. Os clássicos geralmente não determinam onde chegam os vasos de conexão. No entanto é comumente admitido que eles atingem o canal alvo ao nível do ponto yuán-fonte.

O zàng (脏)

O órgão coração é atravessado pelos seguintes canais:

- Canal principal do coração;
- Canal divergente do coração;
- Canal de conexão do coração;
- Canal principal do intestino delgado;
- Canal divergente do intestino delgado;
- Canal principal do envoltório do coração;
- Canal de conexão do envoltório do coração;
- Canal principal do pulmão;
- Canal principal do baço;
- Canal divergente do baço;
- Canal divergente do estômago;
- Canal divergente da bexiga;
- Canal principal dos rins;
- Canal divergente do fígado
- Canal divergente da vesícula biliar
- Vaso Governador (Dū mài 督脉)
- Bāo mài[31]

Quadro sintético:

- O coração governa o sangue
- O coração governa os vasos sanguíneos
- O coração armazena o espírito
- O coração governa a alegria
- A língua é o broto o coração
- O ouvido é o orifício do coração
- O brilho do coração se encontra na face
- O líquido do coração é o suor
- O coração tem ressonância no xū lǐ (虚里)
- O coração é o órgão fogo
- O coração teme o calor
- O coração é o fogo monarca



31. Bāo mài (胞脉) poderia ser traduzido por vaso do útero. De acordo com o capítulo 33 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn, o bāo mài (ou ainda bāo luò 胞络) é um vaso que começa no coração e se conecta ao útero. O Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn.Zhù Zhèng Fā Wēi (Elucidação das simples questões do clássico interno do Imperador Amarelo) é bastante explícito a este respeito: "O palácio de bāo luò é ligado ao rins e no alto se comunica com o coração".

Coração ⇒ Shén
Dirige a vida

Rins
Raiz do Céu anterior

Baço
Raiz do Céu posterior

Pulmão
Governa o qì
Difunde substratos essenciais

Fígado
Dinamismo
Qì, xuè, líquidos circulam fluido
no organismo

CAPÍTULO 5

GĀN
FÍGADO
肝

"Ele alberga o fogo ministro, seu corpo é yīn, sua função é yáng, sua natureza é a dureza, ele governa o movimento, ele governa a subida",
(Lin Zhèng Zhī Nán Yī Àn – Guia clínico com casos médicos).

Madeira – Dinamismo



Características e símbolos do fígado
Extraído de Yī Fāng Lèi Jù - 医方类聚
(Reunião de prescrições médicas classificadas)
Obra coreana escrita por vários médicos entre 1443 e 1477

O texto associado à esta ilustração diz: "O fígado tem o qì de zhèn (震), a essência da madeira. Sua cor é o glauco (verde azulado). Ele se parece com uma cabaça suspensa. Seu espírito tem a forma de um dragão glauco. O fígado gera o hún (魂) que se transforma em duas crianças de jade. Uma está vestida de glauco, a outra de amarelo. Cada uma mede nove cùn 寸 de altura. Ele carrega um xarope de jade do palácio do fígado".

INTRODUÇÃO



Enquanto o coração alberga o espírito (shén 神) que dirige a vida, enquanto os rins são a raiz do céu anterior e o baço a do céu posterior e enquanto o pulmão governa o qì e difunde os substratos essenciais é o fígado que assegura o dinamismo que permite ao qì, ao sangue, aos líquidos e às emoções circularem de maneira fluida e ativa no organismo. De acordo com os cinco movimentos, o fígado está associado à madeira, cuja natureza é dinâmica (dòng 动[1]) e ascendente (shēng 升).

1. Dòng 动 quer dizer movimento, mover, agitar, agitação, atividade ...

É o movimento da primavera, do nascimento, do desenvolvimento, do dinamismo. Embora ele estoque o excedente do sangue e se constitua em uma das maiores reservas de yīn do organismo, seu funcionamento é principalmente yáng. É por isso que se diz "o fígado tem um corpo yīn e uma função yáng". É o grande regulador do corpo tanto em relação ao sangue quanto ao qì. Está situado no abdômen sob o diafragma e o hipocôndrio direito. No imaginário chinês que consiste em comparar o organismo a um governo imperial, o fígado tem a função de general de onde emanam as estratégias e a reflexão. De acordo com a teoria dos quatro símbolos (sì xiàng 四象) do Yì Jīng 易经 (Clássico das mutações), o capítulo 41 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū ressalta que "o fígado é o pequeno yáng dentro do yīn". Ou seja, na parte yīn do tài jí tú (太极图), ele corresponde ao movimento em que o yáng começa a se desenvolver e o yīn começa a se retirar. É o pequeno yáng que anuncia a supremacia do yáng e o declínio do yīn. O fígado colabora com a vesícula biliar com a qual ele mantém um vínculo biāo/lǐ (externo/interno). Além disso, ele alberga um dos cinco espíritos: o hún (魂). Seu canal é o zú jué yīn 足厥阴 que forma com o shǒu jué yīn 手厥阴 o fechamento yīn.

1- Anatomia do fígado

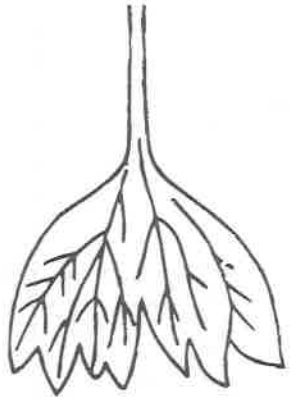
Como a medicina chinesa, em seu desenvolvimento teórico e clínico, se apoiou mais no aspecto funcional do corpo do que no aspecto físico, a anatomia não foi muito aprofundada. Finalmente o sistema médico chinês raramente usa o conhecimento da morfologia das diferentes partes do corpo. Esta ideia pode ser chocante para a mente ocidental analítica e materialista. É preciso, simplesmente, se colocar no contexto correto e saber que a medicina chinesa nos propõe uma outra maneira de estudar o ser humano. Trata-se de um ponto de vista diferente, de uma outra perspectiva, tão válida quanto a visão científica moderna, se a julgarmos a partir de seus resultados clínicos. É por esta razão que não serão desenvolvidos aqui os dados anatômicos do sistema chinês. Tal apresentação poderia, inclusive, gerar confusões.



A única coisa que devemos lembrar é que o fígado, de acordo com a medicina chinesa, está localizado no hipocôndrio direito, no fogareiro inferior[2], por causa das suas relações estreitas com os rins. No entanto, ele poderia também estar associado ao fogareiro central graças às suas relações particulares com o baço e o estômago. Enfim, eu gostaria de ressaltar que o fígado "chinês" é um conceito diferente do nosso fígado "ocidental". Existem alguns pontos em comum mas, sobretudo, existem diferenças. Não estamos no mesmo referencial. São duas noções distintas ainda que o nome seja o mesmo. E por isso que é preciso considerá-los como duas coisas diferentes.

O fígado é constituído de duas folhas (lobos)
Extraído do Tú Zhù Bā Shí Yī Nán Jīng - 图注八十一难经
(Comentários ilustrados das oitenta e uma dificuldades do clássico das dificuldades)
Escrito por Zhāng Shì Xián 张世贤 *em 1510 na dinastia Ming*

2. As noções de fogareiro inferior e central serão desenvolvidas no capítulo sobre o três fogareiros mais adiante.



Prancha anatômica extraída de Zhēn Jiǔ Dà Chéng
(Compêndio de acupuntura e moxabustão)
apresentando o fígado

2- Fisiologia do fígado



A- O fígado governa a livre circulação e a liberação (Gān Zhǔ Shū Xiè - 肝主疏泄)

O caractére shū (疏) que eu traduzo como "livre circulação", significa literalmente fazer fluir, abrir passagem, eliminar, limpar, dispersar, dragar um curso de água. A ideia é limpar um curso de água a fim de que o fluxo escoe normalmente, sem obstáculo. O caractére xiè (泄) que eu traduzo como "liberação" significa deixar escapar, escoar, liberar, dispersar, descarregar, desbloquear, evacuar. A ideia é desbloquear o que está entravado, liberar um fluxo para favorecer seu escoamento. Alguns especialistas chineses afirmam que xiè fā: 升发). também tem, neste contexto, o sentido de difundir subindo[3] (shēng fā: 升发). Em qualquer caso, é preciso compreender que a função de liberação do fígado se faz por um movimento ascendente. Esta dispersão se faz para cima e não para baixo (contrariamente ao movimento do pulmão).



A combinação dos dois caracteres (疏泄) evoca a drenagem de um canal para liberar uma massa líquida e permitir que ela circule sem impedimento. Esta simboliza bem a função de livre circulação que permite o movimento "fluido" do fígado. Representa também a imagem de uma energia que se espalha, que floresce, que se prolonga, que atravessa um espaço sem restrições. Ainda que a expressão shū xiè tenha sido utilizada

3 Encontramos aqui o movimento ascendente da madeira/fígado que evocamos mais adiante. Além disso, se o fígado ajuda na difusão por um movimento ascendente, deve-se notar que o pulmão permite a difusão com a ajuda do movimento descendente. Podemos constatar a complementaridade fígado/pulmão no mecanismo do qì.

pela primeira vez no Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn (capítulo 70), foi em Zhū Dān Xī de Gé Zhì Yú Lùn (Tratado suplementar do estudo dos fenômenos da natureza) na dinastia Yuan onde primeiro se associou clara e inequivocadamente esta expressão ao fígado: "O fígado é responsável pela livre circulação e a liberação". Depois disso a maioria dos clássicos mantiveram esta ideia fundamental, por exemplo: A responsabilidade pela livre circulação e pela liberação é do fígado", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn Zhù Zhèng Fā Wēi – Elucidação das simples questões do clássico interno do Imperador Amarelo). "A natureza da madeira é de governar a livre circulação e a liberação", (Xuè Zhèng Lùn – Tratado das síndromes do sangue).

Deve-se notar que o fogo ministro[4] (xiàng huǒ 相火) que reside no fígado e na vesícula biliar é a origem da natureza dinâmica e ascendente do fígado. O fogo ministro está associado ao yáng, ao qì do fígado, ao aspecto funcional do fígado. Se o fogo ministro é próspero a função de livre circulação e a liberação acontece convenientemente, caso contrário o qì do fígado estagna e produz uma sobrepressão. "O fígado pertence à madeira, no seu centro há um fogo, [se] ele está descontraído então este fogo circula com fluidez, [se] ele está em sobrepressão, então este fogo não circula com fluidez", (Fù Qīng Zhǔ Nǚ Kē – A ginecologia de Fù Qīng Zhǔ).

O fígado é responsável por favorecer a circulação do qì e também a de todos os outros substratos físicos ou psíquicos: sangue, líquidos, emoções, em todas as estruturas: órgãos canais, vasos, tecidos, etc. O fígado é o grande regulador do corpo, aquele que facilita as funções orgânicas. A natureza do qì é movimento. Se ele circula com liberdade e regularidade as funções do corpo se realizam em harmonia. Isto é a saúde. Se ele é entravado, se desloca em sentido contrário ou é irregular, então ocorre uma desarmonia. Isto é a doença. É o fígado que controla a difusão harmoniosa do qì, através desta função de livre circulação e liberação. Sua ação se exprime de diferentes maneiras e estas serão desenvolvidas mais adiante.



O estado do fígado se diagnostica no pulso da mão esquerda, posição central guān 关
Extraído do Zēng Bǔ Wáng Shū Hé Mài Jué Tú Zhù Dìng Běn - 增补王叔和脉诀图注定本
(Edição final das ilustrações e comentários das regras de pulsologia de Wáng Shū Hé aumentada)
Comentada por Tóng Yǎng Xué 童养学,
publicada na dinastia Ming entre 1573 e 1620.

a - O fígado regulariza o qì e o sangue (Gān Tiáo Lǐ Qì Xuè - 肝调理气血*)*

Um dos papéis fundamentais do fígado é permitir uma circulação fluida de qì em todo o organismo. Logicamente, cada zàng fǔ governa suas próprias funções, mas é o fígado que facilita a circulação deles. Ele contribui ao bom funcionamento dos mecanismos do qì. Se diz que

4 Ver mais adiante a sessão "I- O fígado alberga o fogo ministro".

ele regulariza os mecanismos do qì (qì jī 气机). Estes correspondem aos movimentos de entrada e saída, subida e descida. No entanto, o movimento natural do fígado é unicamente ascendente. Então por que o fígado é considerado como um regulador destes quatro movimentos de base?

Primeiramente o simples fato de que ele normalmente faça o qì subir, favorece a descida (ver o capítulo sobre o qì). Em seguida, porque a segunda característica "inata" do fígado é o movimento. O qì do fígado é movimento, ele favorece o movimento. Não há nada pior para o qì que a ausência de movimento. Por sua natureza dinâmica, mobilizante, ativadora, o fígado estimula o qì em todo o organismo, em todas as direções.

Além disso, como qì e sangue estão intimamente ligados, se a circulação do qì é harmoniosa a do sangue será também. Se o qì circula, o sangue circula. O motor do sangue é o qì. Se o qì do coração ativa o sangue, se o qì do pulmão ajuda a mobilizar o sangue do coração, se o qì do baço reúne o sangue, se o qì do fígado facilita e harmoniza todos os movimentos, então o sangue vai se difundir por todo o corpo sem obstáculos permitindo, assim, uma boa nutrição. "O fígado pertence à madeira, o qì do fígado sobe e se espalha, se ele não é reprimido e nem está em sobrepressão, então o sangue nos vasos penetra em todas as partes", (Xuè Zhèng Lùn – Tratado das síndromes do sangue).

Se o fígado não regulariza corretamente o qì, pode haver duas consequências: ou uma insuficiência de circulação ou um excesso de subida.

1. No primeiro caso, "o fígado perde a livre circulação e a liberação" (gān shī shū xiè - 肝失疏泄). Isto significa que esta função diminui, provocando uma estagnação de qì. Nós também chamamos esta situação de "sobrepressão e obstrução do qì do fígado" (gān qì yù jié 肝气郁结) ou ainda "sobrepressão do fígado ou estagnação do qì" (gān yù qì zhì 肝郁气滞). Em vez de se propagar, de se espalhar, de circular, o qì do fígado se acumula. Isto gera dores e distensões em todas as regiões por onde passa o canal do fígado principalmente: garganta, peito, mamas, região torácica lateral, epigastro, abdômen, região lateral do baixo ventre[5]...

A partir desta estagnação de qì, duas outras consequências podem ocorrer. Primeiro, se o "qì estagna, o sangue estagna". é por isso que uma estase de sangue complementa frequentemente os sintomas anteriores com dor pungitiva, massas abdominais, amenorréia, dismenorréia, cor violácea na língua ou em outra região do corpo. Em seguida, pela natureza do qì ser yáng e o yáng ser calor, um acúmulo importante e prolongado de qì em um determinado local pode se transformar em fogo. "Se o qì está em abundância então, neste caso, é o fogo - 气有余便是火", (Dān Xī Xīn Fǎ – O coração dos métodos de Dan Xi). É até mesmo possível que, se este calor for forte, provoque um vento do fígado[6], uma lesão do yīn, uma subida do yáng, um calor no sangue...

5. Em medicina chinesa, o abdomen (dà fù 大腹) é dividido em três regiões anatômicas: o "baixo ventre" (xiǎo fù 小腹), a "região lateral do baixo ventre" (shào fù 少腹) e a região peri-umbilical (qí fù 脐腹). Shào fù designa a região abdominal localizada nas laterais do "baixo ventre" (que é a parte do abdomen localizada sob o umbigo, na parte central).
6.O vento do fígado (gān fēng 肝风) é uma outra forma de desequilíbrio do qì do fígado.

2 No segundo caso, não se trata de falta mas de um excesso da função de livre circulação e liberação. E como esta é particularmente apoiada pelo movimento ascendente do fígado, ocorre um excesso da subida do qì. E este, quando atinge o seu máximo, tem dificuldade em voltar a descer. Isto se traduz pelo que se chama de subida/inversão do qì do fígado (gān qì shàng nì 肝气上逆). Este desequilíbrio gera dor em distensão da cabeça e dos olhos, face e olhos vermelhos, vertigens, raiva... E como o qì mobiliza o sangue, quando ele sobe em excesso, ele pode fazer o sangue subir exageradamente. Isto provoca hemorragias no alto: hematêmese, epistaxe... mas também uma perda de consciência quando o sangue que levado para cima pelo qì bloqueia os orifícios do coração naquele momento. É o que chamamos uma reversão do qì: qì jué (气厥).

b - O fígado regulariza o aspecto mental e as emoções (Gān Tiáo Chàng Jīng Shén Qíng Zhì - 肝调畅精神情志)

A atividade mental e emocional é governada pelo coração. No entanto as emoções são uma forma de qì que emana dos cinco órgãos zàng. O Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn demonstra este fato no capítulo 5: "No Homem, há cinco zàng que produzem cinco qì que geram a alegria, a raiva, a tristeza, a melancolia e o medo" e o confirma no capítulo 66 substituindo a tristeza pela preocupação: "No Homem, há cinco zàng que produzem cinco qì que geram a alegria, a raiva, a preocupação, a melancolia e o medo". Se o coração mantém estes "qì do espírito", é o fígado que favorece a circulação fluida dos mesmos. É ele que lhes permite circular livremente, de se manifestar naturalmente.Quando a função de livre circulação e liberação é normal, os zàng fǔ estão em harmonia e o qì emocional de cada um deles também está. Neste caso, o pensamento é claro, o coração calmo, o espírito descontraído e as emoções equilibradas.



Ao nível puramente intelectual, é preciso lembrar que o fígado alberga o hún (魂), espírito envolvido na criatividade, inteligência, imaginação e elaboração de estratégias: "[No] homem, a capacidade de pensar, refletir, avaliar, desenhar [depende] do hún" (Zhū Zi Yǔ Lèi – Palavras classificadas do mestre Zhu). "O fígado tem a função de general de onde emanam os estratagemas e a reflexão", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn - capítulo 8). O fígado tem, portanto, relação estreita com as atividades mentais.

Além disso, Zhū Dān Xī demonstra implicitamente que também existe relação entre o fogo ministro, fígado e desejos. Podemos dizer que os desejos são uma manifestação do fogo ministro, ativados pelos estímulos emocionais, sensoriais, intelectuais captados pelo fogo monarca[7] no mundo exterior e favorecidos pela livre circulação e liberação do fígado. Esta ideia foi retomada por alguns mestres que estenderam sua aplicação clínica: "O coração está esgotado (láo 劳) a pessoa age sem refletir, além disso os desejos não são atenuados e assim o fogo ministro se agita. [Há] uma agitação [do fogo ministro], então a água dos rins é consumida, a água é consumida então o fogo queima ardentemente e o pulmão metal sofre uma lesão que se transmuta em esgotamento (láo 劳)", (Qí Shì Yī Àn – Casos clínicos do mestre Qi).

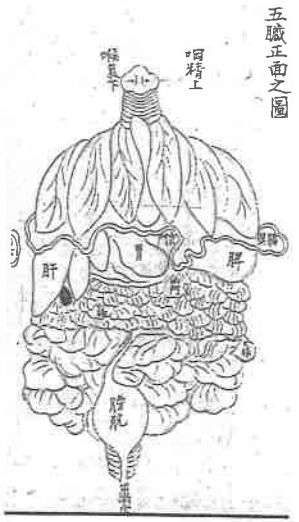
7. O fogo monarca (jūn huǒ 君火) tem relação com a clareza do espírito (shén míng 神明), o espírito do conhecimento (shí shén 识神).

Em caso de fraqueza da função de livre circulação e liberação, o qì do fígado se estagna, os mecanismos do qì ficam desregulados, as atividades mentais e emocionais ficam deprimidas, provocando hesitação, ansiedade, depressão, tendência a suspirar, vontade de chorar... Em caso de excesso da função de livre circulação e liberação, com subida do qì do fígado, há uma excitação da atividade mental e emocional. Pode ocorrer irritabilidade, impaciência, tendência à raiva, insônia, sonhos abundantes, agitação mental, etc, em casos graves fala desconexa, perda do controle das emoções, comportamento maníaco[8]. Deve-se notar que estes dois tipos de desequilíbrios não são a origem de todos os problemas emocionais. No entanto, eles são relativamente frequentes na clínica. É isto que me faz dizer que coração e fígado são os dois órgãos mais frequentemente envolvidos nos problemas psíquicos[9].

c - O fígado estimula a função de transporte/transformação do baço e do estômago (Gān Cù Jìn Pí Wèi Yùn Huà - 肝促进脾胃运化)

O baço e o estômago são encarregados da recepção, transformação e assimilação do bolo alimentar. O objetivo é fazer subir e depois absorver jing sutil dos alimentos e de fazer descer e depois excretar os dejetos para o exterior. No entanto, as diferentes fases da digestão não poderiam ser feitas sem a ajuda do fígado. Primeiro porque a livre circulação e a liberação favorecem os movimentos necessários às transformações, pois como vimos no capítulo sobre o qì, o movimento é a origem da transformação. Em seguida, o movimento ascendente do fígado ajuda na subida do qì do baço e, consequentemente, na descida do qì do estômago.

O fígado apóia as funções de subida/descida do fogareiro central como a subida do claro e a descida do turvo. A atividade digestiva do baço e do estômago depende do fígado, como nos indica o capítulo 25 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn: "A terra recebe a madeira então ela se desenvolve". Sem o apoio da madeira através do princípio dos cinco movimentos, a terra não pode assumir corretamente sua missão. Táng Zōng Hǎi em Xuè Zhèng Lùn (Tratado das síndromes do sangue) ressalta a



Fígado e vesícula biliar são um par cuja ligação é muito estreita
Extraído do Líng Mén Chuán Shòu Tóng Rén Zhì Xué - 凌门传授铜人指穴
(Ensinamento da porta de gelo sobre os pontos [de acupuntura] do homem de bronze)
Autor desconhecido, desenho à tinta da dinastia Qing

8. Sabendo que o sangue do fígado abriga o hún (魂) (ver mais adiante), se este é deficiente o hún não será corretamente ancorado provocando desordens emocionais devido à uma flutuação do espírito do fígado, com pesadelos, sonhos abundantes, sono agitado, sonambulismo, soniloquismo, raiva, tristeza, medo e até loucura...
9. Para um estudo detalhado dos problemas emocionais, ver "Trouble psychiques en médecine chinoise", Guy Trédaniel Editeur.

importância do fígado durante o processo digestivo: "O qì dos alimentos, após entrar no estômago, depende completamente do qì da madeira/fígado para poder circular sem obstáculos. É graças a ele que a água e os grãos são transformados".

Em caso de perturbação da livre circulação e da liberação, os mecanismos do qì se desregulam, o qì do fígado estagna, a madeira torna-se excessiva e temos, então, o quadro "A madeira próspera explora a terra" (mù wàng chéng tǔ 木旺乘土). Nesta situação dois desequilíbrios podem ocorrer.

1. O qì do fígado ataca o baço. Isto significa que o qì do fígado, que normalmente ajuda o baço a exercer sua função e a ascender, estagna. As funções de transporte/transformação do baço se encontram enfraquecidas. Por esta mesma razão o baço não faz mais o yáng qì subir corretamente. Daí decorre uma estagnação do claro e do turvo no fogareiro central provocando no alto vertigens e sensação de cabeça pesada, no centro distensão abdominal e embaixo diarréia com fezes lientéricas ou amolecidas.

2. O qì do fígado ataca o estômago. Isto significa que o qì do fígado, que normalmente ajuda o estômago a exercer sua função e a descender (fazendo o qì do baço subir), estagna. Daí decorre uma desarmonia do qì do estômago, uma estagnação do qì turvo que não descende corretamente, uma fermentação e maceração insuficientes dos alimentos, provocando no alto uma inversão do qì do estômago com náuseas, vômitos, eructações, regurgitações, no centro dor em distensão do epigástrio e diminuição do apetite e, embaixo, constipação.

Além disso, o fígado está intimamente ligado à vesícula biliar. A bile, armazenada pela vesícula biliar, é considerada como um excedente do fígado; ao se acumular torna-se um suco espesso. "O excedente do qì do fígado que flutua entra na vesícula biliar", (Mài Jīng – Clássico do pulso). A bile é um líquido que auxilia a digestão penetrando no intestino. Ela auxilia o intestino delgado a separar o claro do turvo. Ela favorece também a descida do turvo. "A vesícula biliar é o anexo do fígado, a bile transforma as substâncias", (Mài Jīng – Clássico do pulso). É a função de livre circulação e liberação que permite à bile escoar de maneira fluida e regular para fora do seu receptáculo e assumir as funções digestiva e descendente. Em caso de sobrepressão e obstrução do qì do fígado, a bile não flui normalmente e de forma regular. O resultado é distensão e plenitude, dor na região torácica lateral direita, boca amarga, indigestão e, em casos severos, vômito de líquido amarelo, esverdeado ou uma icterícia.

Embora a vesícula biliar não tenha um papel tão importante para a digestão quanto o fígado, ela detém um lugar capital graças à bile que ela contém. "A vesícula biliar é o órgão fǔ do fígado, ela pertence à madeira. [Juntos] eles governam a subida do claro e a descida do turvo. Eles drenam e liberam o centro/terra", (Yī Xué Jiàn Néng – Percepções das capacidades da medicina). Podemos dizer que o fígado é mais direcionado para a subida do qì central e a vesícula biliar para a descida. Desta maneira, baço/estômago e fígado/vesícula biliar constituem duas duplas indissociáveis para a transformação do bolo alimentar.

d - O fígado desobstrui e favorece o três fogareiros, dispersa e desobstrui a via das águas (Gān Tōng Lì Sān Jiāo, Shū Tōng Shuǐ Dào - 肝通利三焦, 疏通水道)

O controle dos líquidos é responsabilidade principalmente do pulmão, baço e rins. Graças a estes três órgãos, a água é assimilada, transformada e distribuída através do organismo todo via três fogareiros, que neste caso é chamado "via das águas" (shuǐ dào 水道). Mas em qualquer dos níveis da administração dos líquidos, a função de livre circulação e liberação do fígado intervém. Ao estimular as funções de transporte/transformação do baço ela facilita a transformação, ao favorecer a livre circulação de Yuán qì associado aos rins facilita a transformação e, ao permitir a circulação fluida do qì do pulmão facilita a distribuição dos líquidos. Além disso, os líquidos são uma substância yīn, pouco ativa, pouco móvel. Eles precisam do qì para circular. É o qì do três fogareiros que assume a transformação e a circulação da água (através do baço, rins e pulmão). Neste domínio, o três fogareiros representa a síntese da atividade destes três órgãos. A função de livre circulação e de liberação do fígado permite ao três fogareiros assumir seu papel.

Se o qì circula, a água circula, se o qì estagna, a água estagna. Estes princípios são ilustrados por Zhāng Jiè Bīn em Lèi Jīng (Clássico das classificações): "[Se] o fogareiro superior não está regularizado, então a água ataca a origem superior. [Se] o fogareiro central não está regularizado, então a água se acumula no ventre. [Se] o fogareiro inferior não está regularizado, então a água promove desordens nas duas excreções (*urina e fezes*). [Se] o qì do três fogareiros está regularizado, então os canais e colaterais estarão liberados e a via das águas é favorecida". Podemos dizer que é o fígado que regulariza a circulação dos líquidos no três fogareiros graças à sua função de livre circulação e liberação.

Se esta função está ineficaz, o qì não auxilia mais os líquidos a circularem normalmente. Isto provoca uma estagnação patológica da água que chamamos de umidade. Esta última pode provocar dois tipos de desequilíbrios.

O primeiro grupo tem relação direta com o acúmulo de umidade. Ela pode se manifestar de três maneiras diferentes:

1- Ela estagna e obstrui a circulação do qì e do sangue no fogareiro central (provocando problemas digestivos, por exemplo) ou inferior (provocando problemas urogenitais ou intestinais, por exemplo).

2- Ela se espalha seja nas carnes, gerando edema ou ascite, seja sobre a pele gerando problemas dermatológicos com secreção.

3- Ela se condensa e se transforma em mucosidades[10].

O segundo grupo tem relação com o enfraquecimento das funções do baço por causa da umidade. Mesmo que ela não induza diretamente as doenças, a umidade atrapalha o bom funcionamento do baço, o que pode provocar, por exemplo, uma menor produção de qì e de sangue ou um desregulamento de outras funções do baço, que estão na origem de muitas doenças.

10. As mucosidades (tán yǐn 痰饮) são a possível causa de muitas doenças.

e - O fígado regulariza o Vaso Penetrador (chōng mài) e o Vaso Concepção (rèn mài) - (Gān Tiáo Lǐ Chōng Rèn Èr Mài - 肝调理冲任二脉)

Os dois vasos extraordinários Vaso Penetrador (chōng mài 冲脉) e Vaso Concepção (rèn mài 任脉) tem um papel importante na fisiologia genital da mulher e do homem. Quando estes dois vasos estão preenchidos de tiān guǐ (天癸)[11], uma substância derivada do jīng e do qì dos rins, o indivíduo é fértil, as menstruações aparecem na mulher e o esperma aparece no homem. Diferentes canais do fígado zú jué yīn (足厥阴) são conectados ao Vaso Penetrador (chōng mài), ao Vaso Concepção (rèn mài), ao útero e aos órgãos genitais. Além disso, o fígado armazena o excedente de sangue que serve, em parte, à menstruação e à produção de esperma. Graças à sua função de livre circulação e de liberação, o fígado regulariza o Vaso Penetrador (chōng mài) e o Vaso Concepção (rèn mài) para promover a menstruação e a ejaculação. O movimento de drenagem e de expulsão desta função do fígado permite aos dois vasos extraordinários assumir suas funções genitais e sexuais. Se a função de livre circulação e de liberação é deficiente, em caso de sobrepressão e obstrução do qì do fígado, o Vaso Penetrador (chōng mài) e o Vaso Concepção (rèn mài) se desregulam, o qì e o sangue ficam em desarmonia. Na mulher aparecem problemas menstruais e no homem problemas de ejaculação e, às vezes, até mesmo esterilidade tanto no homem quanto na mulher.

f- Uma constatação essencial

O estudo da função de livre circulação e liberação, nos permite ver que a sobrepressão e a obstrução do qì são um desequilíbrio importante para o fígado e, por consequência, para todo o organismo. De fato, um ditado tradicional diz: "O fígado ama a ordem e o desenvolvimento, mas detesta o impedimento e a sobrepressão". Para funcionar bem o qì do fígado deve circular livremente, a exemplo da livre circulação e liberação. Todo impedimento pode desregular as funções do órgão madeira ao nível da circulação do qì e do sangue, ao nível emocional, ao nível digestivo, ao nível dos líquidos, ao nível das menstruações, ao nível do Vaso Penetrador (chōng mài 冲脉) e do Vaso Concepção (rèn mài 任脉). Tomar cuidado com a boa circulação do qì do fígado é essencial para a saúde.

肝主藏血

B- O fígado governa o armazenamento do sangue (Gān Zhǔ Cáng Xuè - 肝主藏血)

O fígado tem vários papéis em relação ao sangue. De um lado, como já dissemos anteriormente, sua função de livre circulação e liberação permite uma circulação regular e fluida do sangue. Por outro lado, ele armazena o excedente de sangue e regulariza a quantidade de sangue circulante nos vasos. Estas duas últimas funções estão incluídas na expressão: "O fígado armazena o sangue", (Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū - capítulo 8).

O fígado não tem só uma ação yáng de regularização, mobilização e drenagem, ele também tem uma ação yīn de armazenar um líquido yīn: o sangue. Assim como o Vaso Penetrador (chōng mài 冲脉) e Vaso Concepção (rèn mài 任脉), o fígado é uma reserva importante de sangue. Ele é, inclusive, considerado por alguns clássicos como o "mar do sangue" da mesma forma que Vaso Penetrador (chōng mài) e Vaso Concepção (rèn mài). "O fígado armazena o sangue, é por isso que ele se chama mar do sangue", (Yī Xué Rù Mén - Rudimentos de medicina). De acordo com Gāo Shì Shì em Yī Xué Zhēn Chuán (Transmissão verdadeira da medicina), ainda que vaso penetrador (chōng mài) e vaso concepção (rèn mài) sejam também considerados como um mar do sangue, é o fígado que é considerado o mestre da reserva de sangue. "O fígado armazena o sangue, vaso penetrador (chōng mài) e vaso concepção (rèn mài) são o mar do sangue, o fígado os governa", "O sangue do vaso penetrador (chōng mài) e vaso concepção (rèn mài) é governado pelo fígado". Táng Zōng Hǎi confirma este ponto de vista em Xuè Zhèng Lùn (Tratado das síndromes do sangue). O útero, vaso penetrador (chōng mài) e vaso concepção (rèn mài) são mares do sangue mas dependem do fígado.

O sangue é necessário à atividade. Quanto mais importante esta atividade, mais necessitamos de sangue. O capítulo 10 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn é muito claro em relação a este tema: "Os pés recebem sangue, então eles podem caminhar, a palma da mão recebe sangue, então ela pode segurar, os dedos recebem sangue, então eles podem pegar". É por isso que, de acordo com a necessidade, o fígado libera ou estoca o sangue a fim de favorecer a nutrição e as funções vitais. Por exemplo, durante o dia o qì do fígado mobiliza o sangue para os olhos. É isso que permite ver e imaginar (capacidade de captar imagens objetivas e criar imagens "subjetivas" => mundo do consciente e do intelecto). Durante a noite, o sangue (de natureza yīn) retorna para o interior do fígado. É isso que permite sonhar (imagens interiores => mundo inconsciente).

Esta regularização do volume sanguíneo pelo fígado de acordo com suas necessidades orgânicas é ilustrada por Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn no capítulo 10: "Quando o homem se deita, o sangue retorna ao fígado" e por um comentário de Wáng Bīng: "O fígado armazena o sangue, o coração o mobiliza, o homem se movimenta então o sangue circula nos canais, o homem está quieto então o sangue retorna ao órgão fígado. Por que? [Porque] o fígado governa o mar do sangue", (Zhòng Guǎng Bǔ Zhù Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn – Acréscimos importantes sobre as questões simples do clássico interno do Imperador Amarelo). Neste texto, vemos que a administração do volume sanguíneo pelo fígado se faz sob o controle do coração. Isto nem sempre é explícito nos textos. Por exemplo, Zhāng Jiè Bīn explica a administração do sangue pelo fígado mais pela relação que existe entre o qì e o sangue: "O homem acorda então ele se movimenta, ele se movimenta então o sangue segue o qì na parte yáng [do corpo] e circula nos canais. O homem dorme então ele está quieto, ele está quieto então o sangue segue o qì na parte yīn [do corpo] e retorna ao fígado, o fígado é o órgão que armazena o sangue", (Lèi Jīng – Clássico das classificações). Deve-se notar que a utilização desta reserva de sangue de acordo com as necessidades, também inclui a capacidade do fígado de ceder uma parte deste sangue para que se transforme em jīng, em caso de vazio de jīng dos rins. (Ver o capítulo sobre o sangue).

A função de armazenagem do sangue pelo fígado também tem uma orientação psíquica. O sangue do fígado alberga um espírito, o hún (魂): "O fígado armazena o sangue, o sangue alberga o hún", (Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū - capítulo 8). Além disso, sabemos que a atividade mental depende do sangue. É por isso que

11 Ver o capítulo sobre os três tesouros e os rins.

esta função não é útil apenas para regularizar a quantidade de sangue no organismo, mas também para favorecer as funções mentais e espirituais do indivíduo. Em caso de vazio de sangue do fígado, o hún não é mais ancorado, ele flutua, se agita, o que induz desordens psico-emocionais tais como sonhos abundantes, pesadelos, tristeza, medo.

A forma do fígado depende diretamente do sangue. Se este é abundante, o fígado é macio, se é deficiente, o fígado é duro. Isto é citado no ditado tradicional: "O fígado é naturalmente nutrido pelo sangue. [Se] o sangue é suficiente então [o fígado] é macio. [Se] o sangue é vazio então [o fígado] é duro.". A dureza em questão é pela falta de umidificação pelo sangue e a estagnação do qì que daí decorre. O vazio de sangue do fígado favorece a lentificação da função do fígado que se traduz por uma estagnação do qì e sobre-pressão do fígado.

Se o fígado não assegurar corretamente sua função de armazenamento e regularização do sangue, este torna-se insuficiente, circula mal ou de maneira irregular. No final, isto se traduz por uma síndrome de vazio de sangue do fígado, resultando em muitas desordens relacionadas à má nutrição tais como visão turva, olhos secos e ásperos[12], hemeralopia, contratura dos tendões, entorpecimento dos membros, insônia, sonhos abundantes ou pesadelos, oligomenorréia, amenorréia...

Eu não compartilho a ideia de algumas obras chinesas que dizem que uma falha na função de armazenamento do sangue pode levar à uma hemorragia. As únicas síndromes do fígado implicadas numa hemorragia seriam a subida do yáng ou do fogo do fígado, que não correspondem de forma nenhuma a um desequilíbrio no armazenamento do sangue. Por outro lado, uma vez que o sangue do fígado constitui uma grande parte do aspecto yīn do fígado, se ele estiver em falta poderá provocar um desequilíbrio entre o yīn e o yáng deste órgão. Isto desencadeia uma preponderância relativa do yáng do fígado. Como a tendência da madeira é o movimento de subida, ocorre uma subida excessiva do yáng do fígado que se manifesta por vertigens, cefaléia, olhos vermelhos, irritabilidade... ou então um vento interno com tremores, convulsões, tiques, etc. "O sangue



Vista posterior dos órgãos e do fígado à direita
Extraído do Xuán Mén Mài Jué Nèi Zhào Tú
玄门脉诀内照图
(Ilustrações das visualizações internas do segredo do pulso da porta obscura).
Atribuído a Hua Tuo, Cópia manuscrita, dinastia Qing

12. Trata-se da expressão "mù gān sè" (目干涩) que descreve uma sensação de secura e aspereza nos olhos.

do fígado está vazio então o fogo do fígado é vigoroso, o fogo do fígado está vigoroso então o qì do fígado está invertido, o qì do fígado está invertido então o qì está em plenitude; há uma doença do qì devido ao excesso[13]", (Féng Shì Jīn Náng Mì Lù – Coletânea secreta do saco de brocado do mestre Feng).

肝藏魂

C- O fígado armazena o Hún (Gān Cáng Hún - 肝藏魂)

O hún (魂) é um dos aspectos da atividade espiritual e mental. É uma das manifestações do espírito (shén 神). É o aspecto psíquico do fígado. O hún reside no fígado. "O fígado armazena o hún", 34ª dificuldade do Nán Jīng (Clássico das dificuldades). Para ser mais exato, ele se alberga no sangue do fígado como nos indica o capítulo 8 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū: "O fígado armazena o sangue, o sangue alberga o hún". O hún é a influência de madeira no espírito: ascendente, leve, claro, dinâmico. É a manifestação mais espiritual da consciência. Sua atividade é estreitamente ligada ao espírito. Tradicionalmente se diz que o hún segue as idas e vindas do espírito. Ele é o promotor da sutileza intelectual, da acuidade espiritual e da expressão mais elevada do espírito. Se o hún e o shén não estão de acordo, a vida do indivíduo torna-se desordenada, problemática, desgovernada. "O hún segue o espírito, se o espírito é perturbado, então o hún torna-se errante", (Lèi Jīng – Clássico das classificações).

O hún é o "instrumento" do qual o Shén se utiliza para se manifestar e se exteriorizar em toda sua amplitude: inteligência, espiritualidade, intuição, grandes sentimentos, sonhos, introspecção, criatividade, imaginação, respeito, entusiasmo e amor à vida, às idéias, às palavras, etc. O hún é portanto o assistente do espírito: "O fígado armazena o hún, o hún é o assistente da clareza do espírito (shén míng 神明), é por isso que se diz também que ele é o primeiro ministro[14]", (Yī Xué Rù Mén - Rudimentos de medicina). O capítulo 8 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn diz que "O fígado governa as estratégias e a reflexão", (gān zhǔ móu lǜ 肝主谋虑). Ele comanda o planejamento, os projetos, a estratégia.

Uma vez que o fígado acolhe o hún, o bom funcionamento do hún depende do bom estado do fígado e em particular do seu aspecto yīn/sangue. Em caso de vazio do fígado, o hún não é mais corretamente ancorado. Ele flutua, o que induz a sintomas psíquicos diversos tais



Ilustração do espírito do fígado com a forma de um dragão
Extraído do Sān Cái Tú Huì 三才图会
(Coleção de ilustrações das três potências)
Escrito por Wáng Qí 王圻 *et Wáng Sī Yì* 王思义 *e publicado em 1607 - dinastia Míng*

13. Féng Zhào Zhāng o autor desta frase, m 1702 sob a dinastia Qing, se inspirou fortemente num texto de Zhāng Jiè Bīn (dinastia Ming).
14. A expressão é "zāi xiàng" (宰相) que significa primeiro ministro na administração da china feudal.

como sonhos abundantes, sono agitado, sonambulismo, soniloquismo, raiva, tristeza, medo e até mesmo loucura... "A tristeza e a aflição do fígado se agita no interior e isso lesa o hún. O hún está lesado então [aparece] a loucura (kuáng 狂)", (Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū - capítulo 8).



D- O fígado governa a raiva (Gān Zhǔ Nù - 肝主怒)

A raiva é a emoção associada ao fígado. Nós podemos ver dois aspectos na raiva. Um aspecto fisiológico e outro patológico. No aspecto fisiológico é a emoção da exteriorização, da reação, do ataque e da defesa, do combate sob todas as formas. No aspecto patológico é a emoção da perda do controle de si mesmo, da explosão raivosa, da ira, da loucura assassina. Em qualquer um dos casos, é uma expressão da energia ascendente do fígado. Sabemos que o fígado é responsável por fazer circular livremente o qì, apoiando-se em seu movimento de subida/erupção (shēng fā: 升发). Se este for demasiado forte, ele se manifesta principalmente pela raiva, que é uma forma de qì, um qì emocional. "[Há] a raiva então o qì sobe", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn - capítulo 39). Em caso de vazio de sangue ou de yīn do fígado, o yáng qì do fígado não é corretamente equilibrado e ancorado. Ele tem a tendência a subir e predispõe à raiva que é uma das manifestações desta subida violenta.

Os efeitos desta emoção são particularmente perversos[15] pois além de se originar no órgão madeira, ele tende igualmente à lesar o fígado. E se este está desregulado então há grande risco da raiva se manifestar... As consequências desta emoção são múltiplas. O Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn, no capítulo 39, diz: "[Em caso] de raiva o qì se inverte, em casos extremos [há] vômitos de sangue e fezes lientéricas", e o Yī Mén Bǔ Yào (Suplementos essenciais para os médicos), assinala: "[Há] a raiva então o qì do fígado está obstruído". Isto significa que ela provoca um desequilíbrio dos mecanismos do qì (estagnação ou subida exagerada), uma subida excessiva do sangue, desarmonias fígado/baço/estômago. Além disso, sabemos que ela tem uma tendência a lesar o yīn do fígado: "No homem, a raiva intensa lesa o yīn", (Huái Nán Zǐ – O mestre de Huai Nan) e a se combinar com dores ao longo do canal do fígado: "[Na] doença do fígado, a dor sob as duas regiões torácicas laterais se irradia para a região lateral do baixo ventre (Shao Fu) e deixa o homem suscetível à raiva", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn - capítulo 22).

Na maior parte do tempo, as outras emoções estão ligadas a um órgão específico, mas qualquer uma delas, em excesso, pode desequilibrar outros órgãos. Por exemplo, a tristeza certamente pode vir de um problema do pulmão, mas também podem vir do coração, baço, vesícula biliar, rins... Em relação à raiva é um pouco diferente. Ela parece estar sempre associada à uma desordem do fígado, qualquer que seja. Isto também é citado por Zá Bìng Yuán Liú Xī Zhú (Esclarecimentos sobre a origem e o desenvolvimento de diversas doenças): "O tratamento da raiva é difícil. Somente acalmando o fígado pode-se tratar a raiva". Para um desenvolvimento mais detalhado sobre a raiva, ver "Trouble psychiques en médecine chinoise", Guy Trédaniel Editeur.

15. Isto corresponde a dois aforismos do imperador romano Marco Aurélio: "Considere as ocasiões onde seu pesar e sua raiva lhe causaram mais sofrimentos que os fatos em si"; "Os efeitos da raiva são muito mais graves do que suas causas".

3- *Particularidades do fígado*



A- O fígado governa os tendões (Gān Zhǔ Jīn - 肝主筋)

Jīn (筋) corresponde em medicina chinesa aos tendões musculares, aos ligamentos e também às membranas associadas: aponevroses e fáscias. De acordo com alguns autores ocidentais como Nigel Wiseman[16], o termo jīn não se refere apenas aos tendões mas também aos músculos. Ròu (肉), as carnes, teria relação com a forma e a força dos músculos. Ele representa o aspecto "baço" do músculo. Jīn corresponderia aos tendões/ligamentos/aponevroses, mas também à elasticidade, à flexibilidade dos músculos. Ele representa o aspecto fígado do músculo. Este ponto de vista é bastante justificado pela visão clínica. No entanto, não se deve dizer que "jīn" é o músculo, pois este último é mais ligado a ròu (肉) que é traduzido geralmente por "carnes". Jīn é o tendão, o ligamento, a aponevrose e não o músculo em si. Apenas a elasticidade do músculo é que tem relação com jīn.

Por convenção traduzimos jīn como tendão. É preciso observar que o termo jīn (筋) se encontra em outras expressões que mudam um pouco seu sentido. Por exemplo, na expressão jīng jīn (经筋), trata-se dos canais tendíneos. De fato, este tipo de canal tem relação sobretudo com as aponevroses, fáscias e superfície muscular. Na expressão qīng jīn (青筋), ele corresponde às varicosidades, ou seja veias visíveis azuladas.

Sabe-se que os tendões se fixam nos ossos e que se reúnem ao nível das articulações. "Os tendões pertencem às articulações", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn – capítulo 10). Eles são a ligação entre os ossos, as articulações e os músculos. Os tendões permitem a flexão, a extensão, a rotação das articulações que permitem ao corpo se movimentar e se deslocar. E daí que vem um ditado antigo que diz "os tendões são responsáveis pelo deslocamento e o movimento", (Lèi Jīng – Clássico das classificações).

Como a função principal do fígado é favorecer a circulação fluida do qì e como sua natureza é o movimento, ele foi naturalmente designado como o mestre dos tendões. "O fígado governa as membranas tendinosas do corpo", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn – capítulo 44); "O fígado governa os tendões", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn – capítulo 23). "O fígado gera os tendões", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn – capítulo 5). O fígado por sua capacidade de liberar o sangue necessário à lubrificação/nutrição dos tecidos e à sua aptidão em fazer circular o qì de maneira fluida, dá a possibilidade aos tendões de assegurar uma boa mobilização articular. O fígado nutre os tendões como é mostrado no Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn no capítulo 21: "O qì dos alimentos entra no estômago, o jīng se dispersa (isto é, se dirige) para o fígado, o qì que está em abundância (isto é, que decorre deste jīng no fígado) se dirige aos tendões".

É sobretudo o aspecto yīn/sangue do fígado que é fundamental para o bom funcionamento dos tendões. "O jué yīn (厥阴) pertence ao fígado, ele armazena o sangue e nutre os tendões", (Sān Yīn Jí Yī Bìng Zhèng

16. A Practical dictionary of Chinese medicine – Paradigm Publication – páginas 532-533.

Fāng Lùn – Formulário de doenças de acordo com as três causas). Se o sangue do fígado é abundante, os tendões são fortes e os membros potentes e ágeis em seus movimentos. Por outro lado, em caso de vazio do sangue do fígado, os tendões são mal nutridos, perdem força, as articulações perdem flexibilidade, às vezes flexão/extensão são impossíveis, os movimentos perdem fluidez, os músculos enrijecem, os membros ficam entorpecidos. Em casos graves, por exemplo, quando um calor perverso lesa o yīn do fígado, os tendões se contraem provocando sintomas de agitação do vento interno tais como: tremores das mãos e pés, convulsões, trismo...

A relação entre o estado do fígado e o dos tendões é evidenciado especialmente no primeiro capítulo do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn quando este evoca os ciclos da vida: "Para os homens (...) às 7 [vezes] 8 [anos] o qì do fígado é fraco, os tendões não podem mais se movimentar". Isto é confirmado por Zhāng Jiè Bīn: "O fígado governa os tendões, o fígado está enfraquecido, por isso os tendões não podem se movimentar", (Lèi Jīng – Clássico das classificações).

Zhāng Jiè Bīn justifica a relação fígado/tendão nos lembrando que a madeira, de acordo com o capítulo Hóng Fàn (O grande plano) do Shū Jīng (Clássico dos documentos), tem a mesma natureza que os tendões. "O fígado pertence à madeira, a madeira se curva e se endireita e é flexível, é a imagem dos tendões, é por isso que o fígado está ligado aos tendões", (Lèi Jīng – Clássico das classificações).

Se a expressão "O fígado governa os tendões" (Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū - capítulo 78) é comum, uma outra é ainda mais frequente: "O fígado está ligado aos tendões", (Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū - capítulo 10). Sūn Sī Miǎo confirma esta ideia em Qiān Jīn Yào Fāng (principais prescrições de mil onças de ouro): "O fígado se manifesta nos tendões, tendões e fígado são unidos, o fígado está doente, [sua doença] é gerada (manifestada) através dos tendões".

Deve-se notar que todos os canais do fígado são conectados à partes genitais externas que são chamadas, no homem, convergência dos tendões (zōng jīn 宗筋). De fato, o canal tendíneo do fígado se difunde no conjunto dos órgãos genitais externos, pênis, testículos, representando uma convergência de canais tendíneos. Nós encontramos novamente aqui a relação fígado/tendão. Esta presença territorial do fígado, faz com que alguns raros clássicos afirmem que os órgãos genitais externos estão sob a dependência do fígado, o que faz sentido do ponto de vista da prática clínica. "O yīn anterior[17] pertence ao fígado", (Sōng Yá Zūn Shēng Quán Shū - Livro completo de Song Ya para honrar a vida). "Os testículos pertencem ao canal do fígado jué yīn (厥阴)", (Yī Xué Zhēn Chuán – Transmissão verdadeira da medicina). Enfim, o joelho é considerado como o palácio dos tendões, o que é uma realidade anatômica. É a razão pela qual se diz que o fígado governa o joelho", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn – capítulo 17). "Os joelhos são o palácio dos tendões, é o fígado que os governa", (Chǎn Bǎo – Tesouros do parto).

17. O yīn anterior representa o meato urinário e os órgãos genitais externos. Ver o capítulo sobre os rins.



B- O brilho do fígado se encontra nas unhas (Gān Qí Huá Zài Zhǎo – 肝其华在爪)

É preciso entender por brilho (huá 华) do fígado, o estado do fígado. Este estado se revela especialmente nas unhas (dos dedos e dos artelhos). Isto é uma demonstração típica do conceito zàng xiàng (脏象): manifestação exterior do estado dos órgãos internos. O Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn utiliza também uma outra expressão equivalente no capítulo 10: "O fígado está ligado aos tendões, ele "floresce" (róng 荣) nas unhas". As unhas são consideradas como um excedente dos tendões", (Lèi Jīng – Clássico das classificações). Nós sabemos que o fígado armazena o sangue. Quando o sangue do fígado é abundante os tendões são bem nutridos e o excedente se transforma em unhas. Então elas são rosadas, luminosas, resistentes e firmes. Em caso de vazio de sangue do fígado, elas tornam-se quebradiças, opacas, secas, pálidas. Se a função de livre circulação e de liberação está desregulada, isto se manifesta por unhas estriadas. Muitos desequilíbrios do fígado se refletem nas unhas mas é sobretudo o vazio de sangue/yīn que se manifesta mais claramente. Podemos constatar a relação fígado/sangue/tendões/unhas.



D- O líquido do fígado é a lágrima (Gān Zhī Yé Wéi Lèi - 肝之液为泪)

O olho, órgão da visão, é associado ao jīng que lhe dá a capacidade de ver: "O jīng luminoso (jīng míng - 精明) permite ver os dez mil seres, distinguir o branco e o preto, examinar de perto e de longe", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn – capítulo 17). De acordo com o capítulo 80 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū, o olho está associado ao jīng dos cinco órgãos zàng e dos seis órgãos fǔ: "O jīng qì dos cinco órgãos zàng e dos seis órgãos fǔ sobem e se despejam no olho que é portanto jīng". Jīng míng (精明) poderia ser traduzido por "brilho do jīng", "o jīng luminoso", "o jīng brilhante"... Quando esta expressão é associada à visão, ela também faz alusão ao brilho do olhar e ao ponto B1 (jīng míng 睛明) que está situado no canto interno do olho e cujo nome secundário é jīng míng, 精明, o jīng luminoso. Para alguns autores jīng míng corresponde ao olho que é um acúmulo de jīng, para outros esta expressão significa "a visão pelo jīng".

Em oftalmologia, de acordo com a teoria das cinco rodas (wǔ lún 五轮), nós detalhamos o olho em cinco partes, cada uma associada a um dos cinco órgãos zàng. Esta ideia partiu inicialmente de um ensinamento do capítulo 80 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū: "O jīng dos ossos é a pupila, o jīng dos tendões é o preto do olho (a íris), o jīng do sangue são os capilares, o jīng do qì da fossa[18] é o branco do olho, o jīng dos músculos e das carnes é a pálpebra[19]". Os ossos correspondem aos rins, os tendões ao fígado, o sangue ao coração,

18. A expressão exata é "kē qì zhī jīng wéi bái yǎn: 窠气之精为白眼". Kē significa a fossa, a cavidade, o buraco. Segundo um comentário de Zhāng Jiè Bīn, Kē (窠) corresponde simplesmente à cavidade ocular que recolhe os diferentes jīng que constituirão o olho. Nós poderíamos interpretar dizendo: "o jīng do qì da cavidade ocular", o qì se correspondendo ao pulmão, da mesma forma que os ossos fazem alusão aos rins, etc.

19. No texto original, a expressão utilizada é, na verdade, yuē shù (约束) que significa ligar, reter. É o tecido que retém o olho, quer dizer as pálpebras de acordo com os antigos.

o qì ao pulmão, as carnes ao baço... A partir daí, as cinco rodas são descritas da seguinte maneira: a roda da água pertence aos rins e corresponde à pupila; a roda do vento pertence ao fígado e corresponde à íris; a roda do qì pertence ao pulmão e corresponde à esclera; a roda do sangue pertence ao coração e corresponde aos dois ângulos palpebrais (interno e externo); a roda da carne pertence ao baço e corresponde às pálpebras.

Mesmo que todos os zàng fǔ tenham uma relação com os olhos, o fígado detém uma ligação mais estreita, por isso o Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn considera no capítulo 5 que "O fígado governa os olhos" e que "(...) seu orifício é o olho". Não se deve esquecer também que as lágrimas que pertencem ao sistema ocular são o líquido do fígado. O bom funcionamento do olho depende das funções de armazenamento do sangue e da livre circulação e de liberação do fígado. O capítulo 17 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū cita o papel do qì do fígado: "O qì do fígado se comunica com os olhos, o [*qì do*] fígado está em harmonia, então os olhos podem diferenciar as cinco cores", enquanto que o capítulo 10 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn explica o papel do sangue do fígado: "O fígado recebe o sangue então ele pode ver". Além disso, os canais principal e divergente do fígado estão conectados aos olhos e ao sistema ocular. Este último é constituído de uma grande quantidade de vasos capilares que favorecem uma nutrição eficaz no conjunto do olho e que liga o mar da medula aos olhos. Os canais principal e divergente do fígado sob o controle do coração[20] conduzem o jīng e o sangue para nutrir os olhos.

O brilho do olhar reflete a abundância do jīng. É também testemunha da vitalidade do espírito. Este último se manifesta através dos olhos: "Os olhos nada mais são do que o orifício do espírito", (Shòu Shì Chuán Zhēn – Verdadeira transmissão da longevidade). O brilho que emana do olhar (a potência e a luz do olhar) testemunha a força do shén (神). O brilho espiritual que emana dos olhos é chamado shén guāng (神光). Shén guāng é a "luz do espírito" que precisamente se refere à luz que emana de uma pessoa logo após exercícios de alquimia taoísta interna onde ela conseguiu purificar seu espírito. Da mesma forma, em medicina chinesa é também a "luz" que emana dos olhos da pessoa e que permite ver se ela tem ou não vitalidade, particularmente ao nível do seu espírito. Zhāng Jiè Bīn associa os olhos, o espírito e a visão de uma maneira muito bonita: "Os olhos são o orifício/abertura do fígado, o fígado recebe o sangue então o espírito se acumula nos olhos, por isso podemos enxergar", (Lèi Jīng – Clássico das classificações).


秘傳眼科纂要卷之一
五輪

As cinco rodas do olho
Extraído do Yǎn Kē Zuǎn Yào 眼科纂要
(Compilação essencial de oftalmologia)
de Huáng Yán 黄岩, *1914*

20. É por isso que alguns problemas oculares tem como origem não um desequilíbrio do fígado como é frequentemente o caso, mas um problema do coração. Um vazio do yáng do coração por exemplo pode induzir uma miopia. Para mais detalhes, ver "Maladies & Symptômes en médecine chinoise – Volume 2: Troubles des yeux, des oreilles, du nez et de la gorge", Guy Trédaniel Editeur

Além disso, o bom funcionamento dos olhos reflete o bom estado do fígado, em relação ao qì e sobretudo em relação ao sangue. "Os olhos são a manifestação exterior do fígado", (Shèng Jì Zǒng Lù – Compilação da sábia assistência). A grande maioria dos problemas oculares vem de um desequilíbrio do órgão ou do canal do fígado[21]. Em caso de vazio do sangue ou do yīn do fígado, os olhos não são convenientemente nutridos tornando-se secos e ásperos[22], a visão torna-se turva, ocorre a hemeralopia, a acuidade visual diminui... Em caso de vento-calor no canal do fígado, os olhos ficam vermelhos e coçam... Em caso de fogo do fígado que se inflama para o alto, os olhos ficam vermelhos, inchados, doloridos, sofrem de leucoma... Em caso de ascensão e hiperatividade do yáng do fígado, os olhos também ficam vermelhos e este sinal é acompanhado de tontura... Em caso de umidade-calor do fígado e da vesícula biliar, os olhos tornam-se amarelos. Em caso de agitação interna do vento do fígado, os olhos tornam-se desviados e sofrem de nistagmo, estrabismo, retroversão dos olhos[23]...

Deve-se observar que se o fígado é sem dúvida nenhuma associado aos olhos, alguns antigos atribuíam a ele também uma relação com o ouvido. É verdade que muitos problemas de ouvido (inflamação, surdez, acúfenos, coceiras...) podem ser provocados por desequilíbrios do fígado como a ascensão do yáng do fígado que se inflama para o alto, umidade-calor do fígado e da vesícula biliar, sobrepressão do fígado... Zhāng Jiè Bīn fez uma importante contribuição dizendo: "O olho é o orifício do fígado, o canal do fígado sobe e penetra na fronte e se liga aos olhos. O fígado e a vesícula biliar são biāo/lǐ (externo/interno), o canal da vesícula biliar passa pela frente da orelha e penetra no centro do ouvido. E por isso [*se*] o qì [*do fígado*] está vazio então os olhos não enxergam, os ouvidos não ouvem", (Lèi Jīng – Clássico das classificações). Shěn Jīn Áo em Zá Bìng Yuán Liú Xī Zhú (Esclarecimentos sobre a origem e o desenvolvimento de diversas doenças" explica: "O fígado (...), seu jīng sobe para nutrir os olhos e se comunica com o ouvido". Finalmente alguns textos associam as sobrancelhas ao fígado. "As sobrancelhas pertencem ao fígado", (Yī Shuō – Teorias médicas). Então olhos, lágrimas e sobrancelhas pertencem ao fígado...

肝开窍于目

C- O fígado se abre nos olhos (Gān Kāi Qiào Yú Mù - 肝开窍于目)

As lágrimas tem a função de umedecer e clarear (refrescar) o olho, mas também proteger o funcionamento dos olhos. De fato, em caso de corpo estranho, as lágrimas são secretadas em maior quantidade para transportar, eliminar o elemento indesejável como faria o fluxo de um rio para uma embarcação. As lágrimas também são expressões de desordens emocionais como a tristeza ou o relaxamento de tensões emocionais em caso de sobrepressão do fígado, por exemplo. Como o olho é governado pelo fígado, os antigos naturalmente associaram o líquido do olho ao fígado. Além disso o capítulo 23 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn é claro quanto à origem das lágrimas: "Os cinco órgãos zàng transformam os líquidos (...), [para] o fígado são as lágrimas". Quando o sangue do fígado é abundante, quando o qì do fígado é harmonioso, as lágrimas são secretadas

21. Para um estudo detalhado dos principais sintomas e doenças oculares, ver "Maladies & Symptômes en médecine chinoise – Volume 2: Troubles des yeux, des oreilles, du nez et de la gorge", Guy Trédaniel Editeur.
22. Olhos ásperos (mù sè 目涩). Esta expressão descreve uma sensação de aspereza no olho quando o paciente movimenta as pálpebras.
23. Em algumas crianças que sofrem de epilepsia, durante o sono ou na crise epiléptica, os olhos tem uma tendência à se movimentar para cima, deixando ver somente o branco dos olhos.

normalmente, favorecem a visão. Se o sangue/yīn do fígado é insuficiente então as lágrimas diminuem provocando uma secura e uma aspereza ocular. Em caso de umidade calor no canal do fígado, a quantidade de lágrimas aumenta. Em caso de vento calor no canal do fígado aparece um lacrimejamento.

肝应在胁

E- O fígado tem ressonância na região torácica lateral (Gān Yīng Zài Xié - 肝应在胁)

O termo xié (胁) designa a região torácica lateral. O que frequentemente traduzimos erroneamente por "hipocôndrio" corresponde em medicina chinesa ao aspecto lateral da caixa torácica, da ponta inferior da axila até abaixo da última costela. Xié cobre, portanto, um território maior do que o hipocôndrio. O fígado está situado no abdômen, na parte inferior da região torácica lateral direita. Seus canais principal e divergente, assim como os canais tendíneo, principal e divergente de seu órgão fú, a vesícula biliar, passam por esta região.

Nós constatamos que o órgão e o sistema de canais do fígado são associados à esta região. "A região torácica lateral é a região do fígado", (Yī Xué Rù Mén - Rudimentos da medicina). "A região do fígado, internamente, se encontra na região torácica lateral", (Lèi Jīng – Clássico das classificações). É por isso que esta região do corpo é considerada como o "palácio do fígado". Portanto, é muito natural que quando o zàng da madeira está desregulado, manifeste seu sofrimento neste local. "O canal do fígado se estende na região torácica lateral. A madeira está forte então o fígado se inverte, por isso há dor na região torácica lateral", (Lèi Jīng – Clássico das classificações). Quando o sangue do fígado está abundante e seu qì harmonioso, a região torácica lateral é corretamente nutrida e distensionada, a circulação do qì nos canais do fígado e da vesícula biliar é regular e normal. Em caso contrário, o qì estagna, a região perde sua flexibilidade. Dor em distensão, dor pungitiva, endurecimento, inchaço neste local são as consequências possíveis[24].

肝为刚脏

F- O fígado é um órgão duro (Gān Wēi Gāng Zàng - 肝为刚脏)

O termo gāng (刚) que podemos traduzir como "potente" inclui também a ideia de dureza, inflexibilidade, firmeza. Neste contexto, ele descreve o caráter impetuoso, agitado, excessivo, duro, violento, indomável do general do exército que gosta do combate e da ação, que simboliza o fígado. "O fígado tem a função de general, sua natureza é a dureza, o vigor, a impaciência, a vivacidade", (Yī Jīng Mì Zhǐ – Sentido secreto dos clássicos médicos). Graças a isso, a tendência patológica do fígado é produzir plenitudes: estagnação de qì, estase de sangue, umidade-calor, subida e hiperatividade do yáng, fogo que se inflama para o alto, agitação interna

24 Para um estudo detalhado sobre a dor ou a distensão da região torácica lateral (hipocôndrio), ver "Maladies & Symptômes en médecine chinoise – Volume 5: Troubles de la poitrine, du cœur, des hypochondres et des aisselles", Guy Trédaniel Editeur.

do vento, etc. O qì do fígado rapidamente torna-se excessivo, indomável, irascível, brutal. "O fígado facilmente se agita e dificilmente se acalma", (Zhī Yī Bì Biàn – Diferenciação confiável do conhecimento médico).

A maioria destes estados patológicos induzem a agitação, a irritabilidade, a raiva, os espasmos e os tremores. É por isso que ele necessita frequentemente de drenagem e dispersão quando tratado, como preconizado por Zhāng Jiè Bīn: "A madeira gosta da harmonia e da fluidez, é por isso que na superfície convém dispersar[25] seu canal, no interior convém dispersar seu órgão", (Lèi Jīng – Clássico das classificações). Mesmo o vazio do sangue ou do yīn do fígado que são desequilíbrios frequentes levam a um "endurecimento" do corpo do fígado e à uma sobrepressão do fígado. É por isso que no plano terapêutico é aconselhado harmonizar (ou seja, moderar) e relaxar o fígado para lutar contra sua dureza e seu excesso natural. "O fígado é um órgão duro que, sem relaxamento e umidificação, não pode ser regular e harmonioso", Qín Bó Wèi.



O fígado é um general do exército

肝体阴而用阳

G- O fígado tem um corpo yīn e um funcionamento yáng (Gān Tǐ Yīn Ér Yòng Yáng - 肝体阴而用阳)

O fígado é um órgão zàng de natureza yīn. Ele armazena o sangue. É por isso que se diz que seu corpo é yīn. Ele governa a livre circulação e a liberação, a subida, o movimento. É por isso que se diz que sua função é yáng. Logicamente seu corpo e sua função são estreitamente ligados e interdependentes. O sangue/yīn é de natureza inerte e fria. Sem mobilização e aquecimento do yáng do fígado, ele se congelaria e produziria uma estagnação patogênica. O qì/yáng é de natureza móvel e quente. Sem a nutrição e o frescor do yīn do fígado, ele se consumiria e se dissiparia. Substância yīn e função yáng se equilibram perfeitamente e se apoiam mutuamente. No entanto, no plano patológico, o fígado está predisposto a sofrer de insuficiência de yīn/sangue e de hiperatividade do yáng. De fato, quando o sangue do fígado não pode equilibrar o qì do fígado, este último tem a tendência a estagnar pois o sangue é a mãe do qì. Se o sangue não transporta mais o qì, este se estagna. Quando o yīn do fígado não pode equilibrar o yáng do fígado, este último tem a tendência a subir pois o yīn deve normalmente controlar o yáng. Se o yīn não ancora mais o yáng, este ascende e torna-se hiperativo. O mecanismo patológico descrito aqui tem relação estreita com

25. O termo é shū (疏). Neste contexto significa: fazer escoar o fluxo, dragar um curso d´água permite à uma corrente circular de maneira fluida... Eu confesso que não achava as expressões "fazer evacuar o fígado", ou "dragar o fígado" muito elegantes, razão pela qual eu utilizei outro significado do termo shū, "dispersar" que é correta ainda que não retome a ideia original de escoamento de um líquido.

a natureza ascendente, agitada e excessiva do fígado. "O corpo do fígado governa a entrada, o corpo é yīn. Sua função governa a saída, ela é yáng. Tonificar o yīn é tonificar seu corpo. (...) Tonificar o yáng é tonificar sua função", (Yī Yī Bìng Shū[26] – Livro de patologia médica).



H- O fígado gosta da subida/difusão, da ordem e do desenvolvimento (Gān Xǐ Shēng Fā, Gān Xǐ Tiáo Dá - 肝喜升发, 肝喜条达)

O fígado detesta a restrição e a sobrepressão (Gān Wù Yì Yù - 肝恶抑郁)

O fígado pertence à madeira que tem relação com a primavera. Segundo o capítulo Hóng Fàn (O grande plano) do Shū Jīng (Clássico dos documentos), "a madeira se curva e se endireita". Isto significa que a madeira é caracterizada pela flexibilidade. A primavera, por sua vez, é a estação do nascimento, da exteriorização, da subida. Assim, o fígado, dominado pelo qì da madeira e da primavera, tem relação com a flexibilidade, o desenvolvimento, a expansão e a subida da energia, que são as chaves da função de livre circulação e liberação deste órgão. "O fígado está ligado ao qì da primavera e do nascimento, ele governa a subida e a difusão", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn – capítulo 22). Quando o qì do fígado se difunde em ascendência, se propaga, se precipita, quando ele é harmonioso, moderado, relaxado, ele regulariza a circulação do qì e do sangue, o aspecto mental e as emoções, a digestão, a via das águas, o vaso penetrador (chōng mài 冲脉) e vaso concepção (rèn mài 任脉). Uma vez que o qì do fígado esteja bloqueado, entravado, estagnado, ele não pode assumir o conjunto das suas funções, ocorrendo numerosas desordens e doenças. O fígado detesta a restrição e a sobrepressão. "O fígado pertence à madeira, o qì do fígado se precipita e se espalha, se ele não está obstruído e nem em sobrepressão, então o sangue nos vasos penetra em todos os locais", (Xuè Zhèng Lùn – Tratado das síndromes do sangue). "A natureza do fígado gosta da subida e detesta a descida, gosta da dispersão e detesta a retenção", (Dú Yī Suí Bǐ – Ensaio sobre leituras médicas).

Para favorecer a circulação fluida do qì e tratar a sobrepressão do fígado, os clássicos desde o Nèi Jīng (Clássico interno) sugerem utilizar o sabor picante cuja natureza é ascendente e dispersante, pois favorece a natureza dos movimentos do fígado. "O fígado gosta da dispersão, quando comemos algo picante rapidamente ele é dispersado", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn – capítulo 22). "O fígado/madeira se propaga e detesta a obstrução e a sobrepressão, [nós] dispersamos então ele se propaga, é por isso que comemos do picante para dispersá-lo. (...) o fígado gosta do picante e detesta o ácido que o restringe", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn Wú Zhù – Comentários de Wu [Kun] sobre as questões simples do clássico interno do Imperador Amarelo).

26. Uma parte desta obra aborda a sobrepressão do fígado e seu tratamento com a famosa fórmula xiāo yáo sǎn 逍遥散 (Pó para ficar livre de toda obstrução).

Como vimos anteriormente, é o fogo ministro que reside na vesícula biliar e é o fígado que origina o movimento ascendente da madeira. Em caso de deficiência do fogo ministro, o qì da madeira não pode ascender, ele estagna, as funções de livre circulação e de liberação ficam desreguladas. Quando o movimento de subida, propagação, expansão do fígado é reprimido, seu qì se acumula e se diz que está em sobrepressão (qì yù 气郁). Aparecem então as desordens que implicam todos os elementos que o fígado está encarregado de regular. Por exemplo, podem se manifestar estagnação de qì com dor e distensão em todas as regiões atravessadas pelo canal do fígado, estase de sangue com dor pungitiva e, também, humor depressivo, raiva, problemas digestivos, perturbação do metabolismo dos líquidos, desordens ginecológicas... "O zù jué yīn (足厥阴) fígado é o órgão do vento/madeira, ele gosta da ordem e da expansão e detesta a restrição e a sobrepressão", (Zhī Yí Lù – Coletâneas de perguntas para esclarecer as dúvidas). "O fígado é um órgão madeira, ele gosta da dispersão e sofre de tensão (contração)", (Wú Yī Huì Jiǎng – Compilação e explicação da medicina por [Senhor] Wu). O qì do fígado sendo considerado como morno, como a natureza da primavera, quando ele estagna, o morno se acumula e tem a tendência de se transformar em calor, provocando o fogo do fígado.



I- O fígado alberga o fogo ministro (Gān Jì Xiàng Huǒ - 肝寄相火)

O fogo ministro é um fogo associado ao céu anterior. É o yáng verdadeiro. Suas duas funções essenciais são permitir a transformação do jīng do céu anterior e posterior em qì original para favorecer o conjunto de funções dos zàng fǔ. Ainda que consideremos os rins como o principal órgão do fogo ministro, não se deve esquecer o fígado. "O fígado é o órgão vento/madeira. É a razão pela qual o fogo ministro reside em seu interior", (Lín Zhèng Zhǐ Nán Yī Àn – Guia clínico com casos médicos). Esta ideia é sustentada por diferentes autores das dinastias Song, Jin e Yuan, Ming e Qing. "O fígado é um órgão sólido, no interior ele abriga o fogo ministro", (Wēn Bìng Tiáo Biàn – Análise detalhada das doenças mornas). "O fígado é o órgão que armazena o sangue, ele também é encarregado do fogo ministro", "O fígado abriga o fogo ministro", (Xuè Zhèng Lùn – Tratado das síndromes do sangue).

A fonte principal do fogo ministro, portanto, está no fígado e nos rins. O Yī Zōng Bì Dú (Leituras médicas indispensáveis) cita a relação fígado/rins e o fogo ministro da seguinte maneira: "Os antigos afirmavam que yǐ (乙)[27] e guǐ (癸)[28] tem a mesma origem e que os rins e o fígado tem o mesmo tratamento. Por que eles diziam isso? O fogo se divide em um monarca e um ministro. O fogo monarca reside no alto e governa a calma. O fogo ministro é situado embaixo e governa o movimento. O fogo monarca é governado apenas pelo coração. O fogo ministro [é governado] por dois [órgãos], os rins e o fígado. Os rins correspondem à direção norte, no rén (壬)[29] guǐ (癸), no trigrama kǎn (坎), à imagem do dragão, o dragão que está escondido

27. Yǐ (乙) designa o segundo tronco celeste que corresponde em medicina chinesa ao aspecto yīn da madeira (portanto, o fígado).
28. Guǐ (癸) designa o décimo tronco celeste que corresponde em medicina chinesa ao aspecto yīn da água (portanto, os rins).
29. Rén (壬) designa o nono tronco celeste associado ao décimo tronco guǐ (癸) e corresponde ao aspecto yáng da água (portanto, os rins). Assim rén e guǐ estão em relação com o yīn e o yáng dos rins.

no fundo do mar[30], o dragão que se levanta e que é seguido pelo fogo. O fígado corresponde ao leste, no jiǎ (甲)[31] yǐ (乙), no trigrama zhèn (震), à imagem do trovão, o trovão que é armazenado no pântano do centro, o trovão que se levanta e que é seguido pelo fogo".

De acordo com Yáng Li (杨力) em Zhōng Yī Yùn Qì Xué[32] (Estudo dos [cinco] movimentos cíclicos e dos [seis] qì[33] da medicina chinesa), cronologicamente, foi o fígado o primeiro explicitamente ligado ao fogo ministro sob a dinastia Song do Norte, posteriormente os rins sob a dinastia dos Jin/Yuan. Após isso, os dois órgãos foram juntamente associados ao fogo ministro por Zhū Dān Xī no fim da dinastia Yuan. Para Zhū Dān Xī, o fogo ministro tinha relação com a agitação das emoções e dos desejos. Após este grande mestre, durante as dinastias Ming e Qing, esta dialética do fogo ministro tem sido pouco utilizada para falar das impulsos emocionais e dos desejos. É o termo "shū xiè 疏泄: livre circulação e a liberação", que parece tê-la substituído.

Os desejos são um impulso de energia, um movimento abrupto do interior para o exterior que torna-se possível unicamente se o qì circula livremente. Como o fígado abriga o fogo ministro e assume a função de livre circulação e de liberação, ele é considerado como o principal regulador das emoções e dos desejos em geral. É preciso ver nesta função do fígado bem mais do que a simples regulação da circulação do qì... A relação fígado/fogo ministro é essencial para compreender o papel deste órgão ao nível das emoções e dos desejos. "O fogo ministro é equivalente ao fígado, todos os desejos do homem e da mulher se exteriorizam a partir daí (se manifestam). Observamos que o céu e a terra começam na primavera, portanto sabemos que o sentido do desejo humano vem necessariamente do fígado", (Jì Yīn Gāng Mù – Compêndio para resgatar o yīn (*ou seja as mulheres*).



Canal do fígado - zú jué yīn 足厥阴
Extraído do Zhēn Jiǔ Dà Quán - 针灸大全
(Compêndio de acupuntura e moxabustão)
Escrito por Xú Fèng 徐凤 *e publicado em 1439 na dinastia Ming*

30. O dragão escondido no fundo do mar, é a linha yáng do trigrama kǎn (坎) entre duas linhas yīn que simboliza o fogo escondido no centro da água, o qué corresponde ao fogo ministro que na água dos rins e a partir da água dos rins produz o yang qi.
31. Jiǎ (甲) designa o primeiro tronco celeste associado ao segundo tronco yǐ (乙) e corresponde ao aspecto yáng da madeira (portanto do fígado). Assim jiǎ e yǐ estão em relação com o yīn e o yáng do fígado.
32. 中医运气学, 1995, 北京科学技术出版社.
33. A doutrina dos cinco movimentos cíclicos ou dos cinco transportes (wǔ yùn 五运) e dos seis qì (liù qì 六气) explica as doenças e tendências patológicas por influência dos fatores climáticos ambientais e celestes. Os cinco movimentos cíclicos são água, madeira, fogo, terra e metal e são posicionados em função dos dez troncos celestes. Os seis qì são frio, calor, calor de verão, secura, umidade e vento. Eles são posicionados em função dos dozes ramos terrestres. Estes cálculos a partir dos princípios de oposição e de complementaridade do yīn/yáng assim como aqueles da geração e controle dos cinco movimentos, visam calcular os dados e mudanças meteorológicas durante os anos e a influência deles no corpo humano.

J- A natureza geradora e transformadora do fígado

O que muitos livros de teoria fundamental esquecem de mencionar é que o fígado, sendo associado à primavera, possui ligação direta com o renascimento, a renovação e as funções de regeneração. Foi o capítulo 22 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn que iniciou esta idéia: "O fígado está unido ao qì da primavera e do nascimento, ele governa a subida e a difusão". Wáng Bīng desenvolveu esta ideia em seu Zhòng Guǎng Bǔ Zhù Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn (Acréscimos importantes sobre as questões simples do clássico interno do Imperador Amarelo): "A madeira governa o brotar da vida, ela ecoa na primavera, a primavera é o início da produção e das transformações" (capítulo 21), "O fígado tem como símbolo a madeira, ele reina na primavera, a primavera é yáng e faz jorrar a vida" (capítulo 14).

A partir daí, muitos clássicos foram no mesmo sentido para salientar a natureza transformadora e produtora do fígado. "O fígado pertence à madeira, a madeira é o começo (origem) do nascimento dos seres", (Shèng Jì Zǒng Lù – Compilação da sábia assistência). "O fígado madeira reina na direção do leste e governa o desabrochar da vida, é por isso que seu qì produz à esquerda[34]", (Lèi Jīng – Clássico das classificações). "O fígado governa a produção incessante[35]", (Nèi Jīng Zhī Yào – Conhecimentos essenciais do clássico interno). "O fígado é a origem da produção incessante", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn Wú Zhù – Comentários de Wu [Kun] sobre as questões simples do clássico interno do Imperador Amarelo). "O fígado é o mestre do desabrochar da vida", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn Zhù Zhèng Fā Wēi – Elucidação das simples questões do clássico interno do Imperador Amarelo).

Alguns textos explicam que esta capacidade de produção é graças à natureza morna do fígado (e da primavera) que faz subir seu qì e assim participa do impulso do renascimento: "No fígado se encontra o morno transformador, seu qì é ascendente", (Tuī Qiú Shī Yì – Aprofundamentos do pensamento do mestre). "O fígado pertence à primavera, seu qì é morno e ascendente", (Dú Yī Suí Bǐ – Ensaio sobre as leituras médicas). "O fígado pertence à madeira e ecoa na primavera, seu qì é morno e gosta da expansão", (Yī Xué Zhōng Zhōng Cān Xī Lù – Coletânea de ensino médico sobre a união da [medicina] chinesa e ocidental).

Assim podemos dizer que o fígado detém as mesmas características da primavera que é morna, ascendente e que faz brotar a vida. No corpo, ele é associado à subida do claro que nutre o corpo todo, ele esta na origem do dinamismo, do movimento, da emissão fluida do qì que permite a circulação normal do sangue, dos líquidos, das emoções e das funções dos outros órgãos. Ele favorece, por sua característica energética, as trocas e os movimentos. É por isso que podemos considerar o fígado como tendo uma natureza geradora e transformadora como a primavera.

34. O fígado está à direita e no entanto ele produz à esquerda. Alguns textos dizem até que ele sobe à esquerda. Não há uma contradição aí? Na verdade, o fígado está à direita anatomicamente. No entanto, de acordo com a referência tradicional do diagrama do tài jí tú (太极图), a esquerda é associada ao leste, à madeira, à primavera, ao fígado. O fígado sobe e produz na parte esquerda do universo de acordo com as antigas referências chinesas, ainda que fisicamente ele esteja à direita. Dito de outra forma se a forma do fígado é anatomicamente à direita, seu qì sobe à esquerda.
35. A expressão exata é shēng shēng (生生). De acordo com o budismo, ela significa "renascimentos sucessivos", o que chamamos banalmente de reencarnação. De acordo com a filosofia chinesa ela significa também "produção incessante dos seres" ou "produção incessante".

K- Outras citações sobre o fígado

- "O fígado deseja o ácido",
  capítulo 10 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn.
- "O fígado é um órgão masculino",
  capítulo 44 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū.
- "O fígado (...), sua cor é o azul-esverdeado",
  capítulo 44 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū.
- "O fígado (...), sua estação é a primavera",
  capítulo 44 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū.
- "O fígado (...), sua nota é jué (角)",
  capítulo 44 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū.
- "O fígado detesta o vento",
  capítulo 23 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn.
- "O fígado governa [os problemas] de linguagem",
  capítulo 78 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū.
- "O pulso do fígado é em corda (xián 弦)",
  capítulo 23 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn.
- "O fígado pertence à madeira, é o imperador verde, seu trigrama é zhèn (震), seu símbolo é o dragão verde, sua aparência é a cabaça suspensa[36]",
  Zūn Shēng Bā Jiān – Oito notas para se adequar à vida.



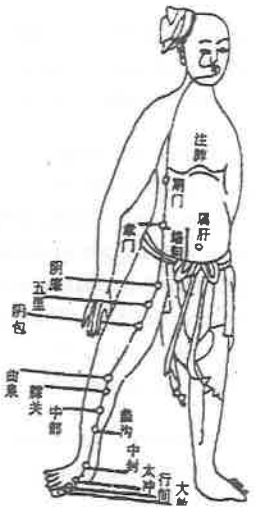
Dragão símbolo do fígado

Nota importante

O fato que um órgão possua uma ligação estreita com alguns tecidos, uma região corporal, um sentido, um líquido, uma emoção, etc., não significa que outros órgãos não possam influenciá-los também. Por exemplo, quando se diz que os olhos são os orifícios do fígado, isto não impede que outros zàng tenham uma relação com eles. Ainda que as doenças oculares impliquem muito frequentemente o fígado, isto não exclui que possam vir de desequilíbrios de outros órgãos ou dos perversos externos.

36. A cabaça suspensa faz alusão à forma física do fígado tal como era representada nos clássicos.

4- Relações entre o órgão e os canais do fígado



Para melhor compreender a fisiologia do órgão fígado e o funcionamento de seus canais assim como a ação de alguns pontos de acupuntura, é essencial conhecer as relações existentes entre estes diferentes aspectos. Os dados a seguir não pretendem descrever o trajeto dos canais, mas destacar os diferentes tecidos, órgãos e pontos de acupuntura que tem relação com a "rede do fígado" **É essencial compreender que a fisiologia dos zàng fǔ, funciona graças à e com a trama dos canais. É esta rede muito particular que faz do organismo uma globalidade.**

O canal principal (经脉)

RELAÇÕES COM OUTROS CANAIS:

- Ele tem relação com o canal da vesícula biliar para formar a dupla madeira biāo/lǐ (externo/interno) do movimento madeira graças ao ramo que parte de VB41 (zú lín qì 足临泣) e que se conecta ao F1 (dà dūn 大敦). É através desta conexão que o fígado recebe o qì da vesícula biliar de acordo com a ordem de circulação do qì nutritivo nos canais.
- Ele tem relação com o canal do envoltório do coração para formar o eixo jué yīn (厥阴). No entanto, os clássicos não explicam onde se faz esta conexão.
- Ele tem relação com o canal principal do pulmão para transmitir o qì de acordo com a ordem de circulação de yíng qì nos canais. Esta conexão se faz por dois caminhos. 1 - Do ponto F13 (zhāng mén 章门), um ramo interno penetra no corpo e penetra sucessivamente no estômago, no fígado, na vesícula biliar e depois no pulmão onde se une ao canal do pulmão. 2 - Na extremidade do canal do fígado, no ponto F14 (qī mén 期门), um ramo interno sobe em direção ao seio maxilar, depois à fronte, depois ao topo da cabeça onde ele se conecta ao vaso governador (dū mài 督脉) depois ao vaso concepção [(rèn mài 任脉) uma vez que os dois canais são conectados]. Em seguida, penetra novamente em profundidade ao nível do ponto E12 (quē pén 缺盆) para se juntar ao trajeto do canal do pulmão. É desta maneira que o qì nutritivo é transmitido do fígado ao pulmão.
- Ele cruza o canal principal do baço em Ba6 (sān yīn jiāo 三阴交), um pouco mais alto entre Ba8 (dì jī 地机) e Ba9 (yīn líng quán 阴陵泉) e, em seguida, em Ba12 (chōng mén 冲门) e Ba13 (fǔ shě 府舍).
- Ele cruza o canal principal dos rins em Ba6 (sān yīn jiāo 三阴交).
- Ele cruza o vaso concepção (rèn mài 任脉) em VC2 (qū gǔ 曲骨), VC3 (zhōng jí 中极) e VC4 (guān yuán 关元).
- Ele cruza o vaso governador (dū mài (督脉) em VG 20 (bǎi huì 百会).

RELAÇÃO COM OS ÓRGÃOS ZÀNG E FǓ:

Se relaciona com os seguintes órgãos:

- estômago;
- fígado;
- vesícula biliar;
- pulmão.

ZONAS DO CORPO ATRAVESSADAS:

- Pés (face dorsal)
- Membros inferiores (face interna)
- Virilha, púbis, órgãos genitais externos (contorno)
- Abdômen [baixo ventre (xião fù 小腹) e a região lateral do baixo ventre (shǎo fù 少腹)]
- Diafragma
- Hipocôndrio, região torácica lateral
- Tórax, seio
- Garganta, faringe
- Seios da face, bochecha
- Lábios
- Olho
- Cérebro



Canal do fígado - zú jué yīn 足厥阴
Extraído do Rén Tǐ Jīng Mài Tú - 人体经脉图
(Ilustrações dos canais do corpo humano)
Autor desconhecido, dinastia Qing, durante o Reinado Kangxi (1662-1722)

O canal divergente (经别)

RELAÇÕES COM OUTROS CANAIS:

- Tem relação com o canal principal e divergente da vesícula biliar em VB 1 (tóng zǐ liáo 瞳子髎) para formar a segunda união[37] (èr hé 二合).
- Cruza igualmente o canal divergente da vesícula biliar na região do VC 2 (qū gǔ 曲骨).

RELAÇÃO COM OS ÓRGÃOS ZÀNG E FǓ:

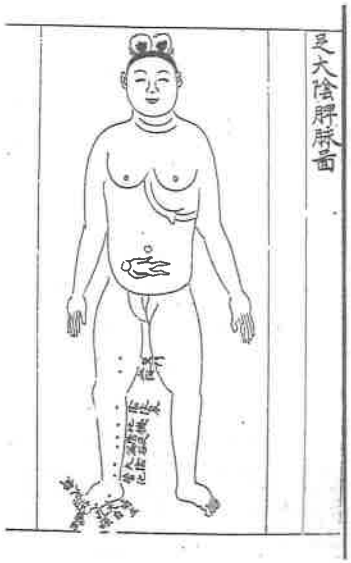
Se relaciona com os seguintes órgãos:

- fígado;
- vesícula biliar;
- coração.

37. A segunda união (èr hé 二合) é uma das conexões que permitem formar os seis pares de canais de acordo com a relação biǎo/lǐ (externo/interno).

ZONAS DO CORPO ATRAVESSADAS:

- Face dorsal do pé
- Face interna dos membros inferiores
- Púbis
- Órgãos genitais
- Abdômen
- Hipocôndrio (no nível da décima primeira e décima segunda costela)
- Tórax, Garganta (trajeto interno)
- Face
- Canto externo do olho
- Cérebro



Pontos proibidos do canal do fígado no 1° mês lunar de gestação
Extraído do Ishinpo (Japon)
(Prescrições do coração da medicina)
Escrito por Yasuyori Tanba em 1854 no Japão.

O vaso de conexão (络脉)

RELAÇÕES COM OUTROS CANAIS:

- Ele tem relação com o canal principal da vesícula biliar de acordo com a relação biǎo/lǐ (externo/interno) por um ramo que parte de F5 (lì gōu 蠡沟) e que encontra o VB40 (qiū xū 丘墟)[38].

ZONAS DO CORPO ATRAVESSADAS:

- Face interna dos membros inferiores a partir do F5 (lì gōu 蠡沟)
- Órgãos genitais externos

O Zàng (脏)

O órgão do fígado é atravessado pelos seguintes canais:

- Canal principal do fígado;
- Canal divergente do fígado;
- Canal principal dos rins;
- Canal principal da vesícula biliar;
- Canal divergente da vesícula biliar.

38. Os clássicos geralmente não determinam onde chegam os vasos de conexão. No entanto, é consenso admitir que eles atingem o canal alvo ao nível do ponto yuán-fonte.

Quadro sintético:

- O fígado governa a livre circulação e a liberação
- O fígado regulariza a circulação do qì e do sangue
- O fígado regulariza o mental e as emoções
- O fígado estimula a função de transporte/transformação do baço e do estômago
- O fígado dispersa e favorece a via das águas
- O fígado regulariza o chōng mài (冲脉) e o rèn mài (任脉)
- O fígado governa o armazenamento do sangue
- O fígado armazena o hún (魂)
- O fígado governa a raiva
- O fígado governa os tendões
- O brilho do fígado se encontra nas unhas
- O orifício do fígado é o olho
- O líquido do fígado é a lágrima
- O fígado tem ressonância na região torácica lateral
- O fígado é um órgão duro
- O fígado tem um corpo yīn e um funcionamento yáng
- O fígado gosta da ordem e do desenvolvimento e da subida/difusão
- O fígado detesta o restrição e a sobrepressão
- O fígado alberga o fogo ministro

肝

"Os rins são o céu/Um (tiān yī 天一), a raiz do céu anterior, eles se mantém ao norte, é por isso [que são] pretos. Seus corpos são frequentemente vazios, estão localizados na região lombar à esquerda e à direita. Entre eles há o fogo da porta do destino (mìng mén) que vaporiza e transforma os grãos e os alimentos, chamado yáng verdadeiro. A água dos rins é abundante, naturalmente [ocorrem] muitos nascimentos, desfruta-se de uma grande longevidade",
(Bǐ Huā Yī Jìng – Espelho médico de Bi Hua).

CAPÍTULO 6

SHÈN
RINS
肾



As características e símbolos dos rins
Extraído de Yī Fāng Lèi Jù - 医方类聚
(Reunião de prescrições médicas classificadas)
Obra coreana escrita por vários médicos de 1443 à 1477

O texto associado à esta ilustração diz: "Os rins tem o qì de kǎn (坎), a essência da água. A cor deles é o preto. Eles se parecem com pedras suspensas. O espírito deles tem a forma de cervo branco. Dos dois lados, eles geram o zhì (志) que se transforma em criança de jade. Ela mede um pé de altura. Ela vai e vem no palácio dos rins".

INTRODUÇÃO



A força vital que nos é transmitida pelos pais no momento da concepção é associada ao que nós chamamos de céu anterior. Ela permite o desenvolvimento do feto, o nascimento do ser e a impulsão da vida. Os rins tem relação estreita com os fundamentos da existência e em particular com o jīng (精), o fogo ministro (xiāng huǒ 相火), o qì original (yuán qì 元气), o yīn e o yáng verdadeiros. É por isso que estes órgãos são considerados como "A raiz do céu anterior". Estão ligados ao que nos colocou no mundo. Elisabeth Rochat de la Vallée tem esta elegante apresentação sobre o tema: "Os rins são a memória da origem[1]". Estão situados no fogareiro inferior, de ambos os lados da coluna ver-

1. Les 101 notions-clés de la médecine chinoise. Ed. Trédaniel.

tebral ao nível do umbigo. No imaginário chinês que consiste em comparar o organismo a um governo imperial, os rins são encarregados da execução e da obstinação, de onde emana a habilidade. São os órgãos zàng da fase água onde o movimento de recolhimento domina. De acordo com a teoria dos quatro símbolos (sì xiàng 四象) do Yì Jīng 易经 (Clássico das Mutações), o capítulo 41 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū destaca que "Os rins são o grande yīn no yīn". Quer dizer que na parte mais yīn do tài jí tú (太极图), ao norte, eles são o yīn maior. Representam a supremacia do yīn dentro do yīn. Wáng Bīng disse sobre este assunto: "Os rins são um órgão yīn, estão localizados no fogareiro inferior, o yīn reside no yīn, é por isso que se diz que são o yīn dentro do yīn", (Zhòng Guǎng Bǔ Zhù Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn – Acréscimos importantes sobre as questões simples do clássico interno do Imperador Amarelo). É um movimento de armazenamento onde o frio reina. Eles colaboram com a bexiga na relação biǎo/lǐ (externo/interno) e acolhem um dos cinco espíritos: o zhì (志). O canal deles é o zú shào yīn 足少阴 que junto com o shǒu shào yīn 手少阴 formam o pivô do yīn.

1- Anatomia dos rins



Prancha anatômica extraída de Zhēn Jiǔ Dà Chéng (Compêndio de acupuntura e moxabustão) apresentando os rins

Como a medicina chinesa em seu desenvolvimento teórico e clínico se apoiou mais no aspecto funcional do corpo do que no aspecto físico, a anatomia não foi muito aprofundada. Finalmente o sistema médico chinês raramente usa o conhecimento da morfologia das diferentes partes do corpo. Esta ideia pode ser chocante para a mente ocidental analítica e materialista. É preciso, simplesmente, se colocar no contexto correto e saber que a medicina chinesa nos propõe uma outra maneira de estudar o ser humano. Trata-se de um ponto de vista diferente, de uma outra perspectiva, tão válida quanto a visão científica moderna, se a julgarmos a partir de seus resultados clínicos. É por esta razão que não serão desenvolvidos aqui os dados anatômicos do sistema chinês. Tal apresentação poderia, inclusive, gerar confusão.

A única coisa que devemos reter é que os rins estão situados na região lombar, no fogareiro inferior[2]. Finalmente, eu gostaria de destacar que os rins "chineses" correspondem apenas parcialmente aos rins "ocidentais". São dois conceitos diferentes ainda que seus nomes sejam idênticos. É preciso considerar estes órgãos como duas coisas diferentes. Eu digo "os" rins e não "o" rim pois de acordo com a literatura antiga, existem dois rins.

2. A noção de fogareiro inferior é desenvolvida no capítulo sobre o Três Fogareiros.

2- Fisiologia dos rins

腎主藏精

A- Os rins governam o armazenamento do jīng (Shèn Zhǔ Cáng Jīng - 肾主藏精)

a- Os rins armazenam o jīng (Shèn Cáng Jīng - 肾藏精)

Como vimos no capítulo sobre os três tesouros[3], o jīng é um dos elementos fundamentais da vida. De acordo com a visão do Nèi Jīng (Clássico Interno), ele corresponde à parte mais sutil da matéria. É a matéria-prima da formação do corpo, necessário não só à sua produção (gestação/nascimento) mas também ao seu desenvolvimento, manutenção e reprodução. O jīng é igualmente uma substância essencial que se transforma em qì. Podemos dizer que ele é uma reserva, um potencial de formas e qì. É por isso que o Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn no capítulo 4 afirma: "O jīng é a raiz do corpo".

É a matéria-prima do corpo humano. Isto é confirmado pelo capítulo 10 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū: "No início da criação (*elaboração-fabricação*) do homem, o jīng é formado primeiro" e, segundo Zhāng Jiè Bīn em Jīng Yuè Quán Shū (Obra completa de Jing Yue): "O recém-nascido humano começa [*à se desenvolver*] necessariamente a partir do jīng".

Existem dois tipos de jīng. O jīng do céu anterior e o jīng do céu posterior. O primeiro é aquele que recebemos dos pais no momento da concepção. É inato. O segundo é aquele que nos é trazido pela "água e os grãos" através do processo de digestão. Ele é adquirido. Eles se unem e se completam para favorecer nascimento, desenvolvimento, crescimento e reprodução. Sem o jīng do céu posterior, o jīng do céu anterior não teria sustentação, não seria nutrido e se esgotaria rapidamente. Sem o jīng do céu anterior, o jīng do céu posterior não poderia ser transformado e não poderia ser produzido. Pois o jīng do céu anterior se transforma em yuán qì (graças à impulsão do fogo ministro) que está na origem de todas as transformações no organismo incluindo àquelas do fogareiro central. Os dois tipos de jīng são interdependentes e indispensáveis.

São os rins que constituem a grande reserva destas duas categorias de jīng. Além disso, quando falamos dos dois jīng armazenados ao nível dos rins, dizemos "o jīng dos rins". Mas atenção, o que chamamos de jīng dos rins pode corresponder tanto ao próprio jīng dos rins (todos os zàng fǔ o armazenam em pequena quantidade), quanto à uma "reserva geral" deste substrato. O segundo sentido é utilizado com mais frequência.

O jīng do céu anterior é diretamente acumulado nos rins durante a gestação. O jīng do céu posterior é primeiramente utilizado para nutrir os órgãos zàng fǔ e depois, em caso de excedente, estocado nos rins com o jīng do céu anterior. Além de estocar esta preciosa substância, os rins controlam o fechamento (e por consequência a abertura) desta reserva. Eles representam o entreposto e sua porta de controle. "Os rins

governam a hibernação, eles são a raiz do fechamento e do armazenamento, a morada do jīng", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn – capítulo 9). Se o qì dos rins se enfraquece e não é mais capaz de reter convenientemente o jīng em sua residência, este tende a escapar, a escoar anormalmente[4].

Todos os órgãos conservam uma quantidade de jīng, mas os rins constituem a parte mais importante. "Os rins governam a água, eles recebem o jīng dos cinco órgãos zàng e dos seis órgãos fǔ e o armazenam", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn – capítulo 1). "Todo o jīng dos cinco órgãos zàng e dos seis órgãos fǔ é armazenado nos rins", (Lèi Jīng – Clássico das classificações). Lǐ Dōng Yuán chega a dizer que os rins gerenciam o jīng de todos os órgãos: "os rins governam o jīng dos cinco órgãos zàng", (Pí Wèi Lùn – Tratado do baço e do estomago).

O jīng dos rins corresponde à água dos rins chamada também de água verdadeira. Corresponde ao que chamamos yīn verdadeiro, ou seja, o yīn fundamental que é a base da vida. "Os rins são o órgãos da água, o jīng é o que chamamos de água", (Lèi Jīng – Clássico das classificações). Portanto, yīn verdadeiro, água dos rins e jīng dos rins são expressões sinônimas. Estas substâncias representam a grande reserva de yīn necessária à existência. Atenção, devemos lembrar que quando se fala de "água dos rins", se faz alusão tanto ao jīng armazenado nos rins, quanto aos líquidos estocados pela bexiga. É necessário ser preciso quando se emprega estes termos e apresentar o contexto em que estão sendo utilizados.

A saúde é diretamente ligada ao bom estado do jīng nos rins. Se este é abundante, a vitalidade e a resistência às doenças são fortes. "O jīng está pleno e o qì é próspero, o qì é próspero então o espírito (shén 神) está intacto[5], o espírito está intacto então o corpo é forte, o corpo é forte então não há doença", (Gù Sōng Yuán Yī Jìng – Espelho médico de Gu Song Yuan). De acordo com alguns textos antigos, wèi qì, o qì defensivo, é uma emanação de yuán qì, o qì original, que nada mais é do que o resultado da transformação do jīng. É por isso que um vazio do jīng do rins favorece os ataques externos e o desenvolvimento das doenças em geral. O armazenamento é um movimento de recolher-se em si mesmo, de interiorização, de acúmulo de potenciais. Ele corresponde ao inverno, à hibernação, aos rins. É por isso que o armazenamento do jīng pelos rins no inverno parece um fator determinante para a saúde.

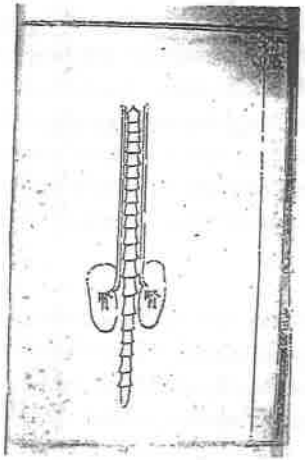


Diagrama dos rins
Extraído do Zhēn Jiǔ Jù Yīng 针灸聚英
(Coletânea do melhor da acupuntura e moxabustão)
Escrito por Gāo Wǔ 高武 e piblicado em 1537 na dinastia Ming

4. Para um estudo detalhado sobre a espermatorréia, ejaculação precoce, espermatúria, ver "Maladies & Symptômes en médecine chinoise – Volume 7: Troubles des organes génitaux et du système urinaire. Proctologie", Guy Trédaniel Editeur.
5. O termo exato é quán (全) que neste contexto corresponde de acordo com a visão taoísta a um estado onde o espírito do indivíduo não perdeu nada de sua potência original.

armazenar jīng no inverno!

O capítulo 4 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn diz: "O jīng é a raiz do corpo. É por isso que [se] o jīng é armazenado, [então] na primavera não há doença morna". Este ensinamento corresponde à um ditado tradicional que liga diretamente a capacidade de armazenamento do jīng pelos rins no inverno à resistência às infecções externas: "No inverno se não se armazena o jīng, [então] na primavera haverá certamente uma doença morna".

b- os rins governam o nascimento, o desenvolvimento, o crescimento e a reprodução (Shèn Zhǔ Shēng, Cháng, Fā Yù, Shēng Zhí - 肾主生, 长, 发育, 生殖)

Uma parte do jīng dos rins é utilizada para a nutrição dos órgãos da água. No entanto, a maior parte é empregada para produzir forma (xíng 形), sangue ou qì e esse para assegurar o nascimento, crescimento e a manutenção do corpo, assim como a reprodução. Na verdade, as diferentes fases da vida estão em paralelo com a quantidade de jīng capaz de se transformar em substratos nutritivos e em substâncias corporais. O primeiro capítulo do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn é muito explícito a este respeito. Ele explica os ciclos da vida das mulheres e dos homens descrevendo a evolução do estado do organismo, que é fortemente ligado ao estado do jīng. Para as mulheres os ciclos de vida ocorrem a cada sete anos e os homens a cada oito anos.

A partir de dois ciclos, de sete anos na mulher e oito anos no homem, o jīng dos rins está em quantidade suficiente para se transformar em qì dos rins. É quando o jīng e o qì dos rins são abundantes, uma substância especial aparece: o tiān guǐ (天癸). De acordo com Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn, o tiān guǐ é uma substância derivada do jīng e do qì dos rins[6] que ativa a fertilidade, o aparecimento da menstruação e do esperma. Tiān (天) significa céu. Aqui é uma analogia aos troncos celestes (tiān gān 天干). Além disso, a palavra céu corresponde ao céu anterior de onde é originado o tiān guǐ, uma vez que ele é proveniente do jīng do céu anterior. Guǐ (癸) é o décimo e último tronco celeste, que tem relação com a água dos rins que corresponde ao jīng. Ele também corresponde ao solstício de inverno, ao movimento yīn/água que contém a semente do yáng/fogo da renovação. Guǐ está, portanto, relacionado ao fim de um ciclo e começo de um novo. Guǐ simboliza o potencial do renascimento ao fim de um ciclo. Concluindo, o nome tiān guǐ confirma que esta substância tem parentesco com o jīng do céu anterior que é depositário das características da linhagem ancestral. "Tiān guǐ é o qì que se agita no centro dos rins do céu anterior, ele transforma a água/guǐ. Ele chega[7], isto significa que ele chega ao centro do envoltório procriador", (Xuè Zhèng Lùn – Tratado das síndromes do sangue).

Através dos diferentes textos a seguir, veremos a relação existente entre a fecundidade, os órgãos reprodutores, o jīng dos rins e o tiān guǐ:

6. Deve-se notar que segundo algumas concepções, tiān guǐ corresponde tanto ao yīn original (yuán yīn – 元阴), ou seja o yīn/jīng dos rins associado ao céu anterior e usamos como referência, por exemplo, o Lèi Jīng (Clássico das classificações), como também à menstruação e usamos como referência, por exemplo, o Fù Rén Liáng Fāng Dà Quán (Prescrição de fórmulas excelentes para mulheres).
7. Táng Zōng Hǎi explica aqui a famosa passagem do capítulo 1 do Sù Wèn que descreve o aparecimento do tiān guǐ quando a menina completa 14 anos. Ver mais adiante a tradução completa deste texto.

"Na menina de 14 anos, o tiān guǐ chega ao seu ponto mais alto, o qì dos rins está no seu apogeu, o vaso penetrador (chōng mài 冲脉) e o vaso concepção (rèn mài 任脉) circulam, o sangue dos canais também está em profusão, periodicamente ele desce e, então, é chamado menstruação", (Tài Píng Shèng Huì Fāng – Fórmulas sábias e benevolentes da grande harmonia)

"(Tiān) guǐ é a água dos rins, é o esperma no homem, o sangue nas mulheres. O céu verdadeiro descende, por isso falamos de tiān (*isto é, céu*) guǐ", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn Wú Zhù – Comentários de Wu [Kun] sobre as questões simples do clássico interno do Imperador Amarelo).

"O tiān guǐ é o corpo da água dos rins. Guǐ é a água. (...) A água dos rins (*isto é, o jīng*) é o tiān guǐ", (Nǔ Kē Jí Yào – Resumo de ginecologia).

"A água gerada no centro dos rins que entra na câmara do envoltório procriador[8] é o tiān guǐ", (Zhōng Xī Huì Tōng Yī Jīng Jīng Yì – Essência do clássico da medicina chinesa combinada com a medicina ocidental).

Quando o tiān guǐ está presente as primeiras menstruações aparecem na menina e ela torna-se fértil. Quando o tiān guǐ está presente o esperma aparece no menino e ele torna-se fértil. A função de armazenamento é, portanto, fundamental para a reprodução. O ato sexual em si depende essencialmente do yáng dos rins que dá o vigor necessário, que estimula o desejo, que favorece a ereção, a ejaculação, etc. Mas o esperma em si, a fertilidade, o fato de gerar um feto, dependem do jīng dos rins. Por isso fala-se em "jīng da reprodução" (shēng zhí zhī jīng 生殖之精).

Quando o jīng dos rins e, portanto, o qì dos rins está florescente entre três e quatro ciclos de sete anos para a mulher e de oito anos para o homem, o corpo está em seu apogeu de potência e saúde. O Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn fala de "tendões e ossos firmes", "de músculos e carnes plenos e potentes", "crescimento dos verdadeiros dentes", "dente do siso", "O crescimento dos cabelos está em seu máximo", "O corpo é vigoroso e potente"... Quanto mais o jīng dos rins é abundante, mais o corpo é forte.

Por outro lado, a partir de cinco ciclos de sete anos para a mulher e de oito anos para o homem, o Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn descreve um declínio progressivo do corpo, associado à uma diminuição da quantidade de jīng. Os sinais de envelhecimento, de acordo com este clássico, se manifestam por uma "face ressecada" (enrugada), "dentes amarelados/envelhecidos", "embranquecimento dos cabelos e da barba", "corpo enfraquecido", "tendões não podem se mover", "a via da terra não se comunica mais" (ou seja, desaparecimento da menstruação), "diminuição do esperma", "infertilidade", "tiān guǐ esgotado"... O esgotamento do tiān guǐ é sinal de enfraquecimento importante do jīng qì[9] dos rins que se traduz principalmente pelo

8. O termo exato é bāo (胞) que é frequentemente traduzido por útero. No entanto, esta tradução é inadequada pois bāo designa tanto o útero na mulher, a reserva de esperma do homem e a reserva de sangue reprodutor na mulher. Por esta razão, eu preferi utilizar o termo "envoltório (bāo) procriador" cujo sentido mais amplo engloba o conceito original.
9. Sabendo-se que o jīng e o qì dos rins são interdependentes e inseparáveis, nós os unimos em um só termo "jīng qì dos rins" que ressalta a intimidade destes dois substratos no funcionamento dos rins. Ver mais adiante.

envelhecimento, desaparecimento da menstruação e do esperma, portanto pela infertilidade[10].

Além disso, se o jīng dos rins estiver em falta desde o nascimento, esta deficiência provoca um crescimento anormal. Ela pode se traduzir na criança pelo que a medicina chinesa chama de "os cinco retardos" ou "as cinco fraquezas". Estes cinco retardos correspondem à um retardo de crescimento ao nível dos cabelos e dentes, retardo na capacidade de ficar em pé, andar e falar. As cinco fraquezas correspondem à uma fraqueza do tônus muscular do pescoço, boca, mãos e pés, além de flacidez da cabeça e músculos.

Concluindo podemos dizer que o jīng armazenado nos rins tem relação com a vitalidade do indivíduo. De acordo com o capítulo 1 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn seu nascimento, crescimento, maturidade, envelhecimento e seu fim (shēng zhǎng zhuàng lǎo yǐ 生长壮老已) dependem da variação de quantidade do jīng presente nos rins.

c- O jīng dos rins se transforma em qì dos rins

Sabemos que o jīng é uma substância material sutil que pode se transformar em qì. É por isso que uma das funções primordiais do jīng dos rins é se transformar em qì. Ele corresponde, então, ao qì dos rins.

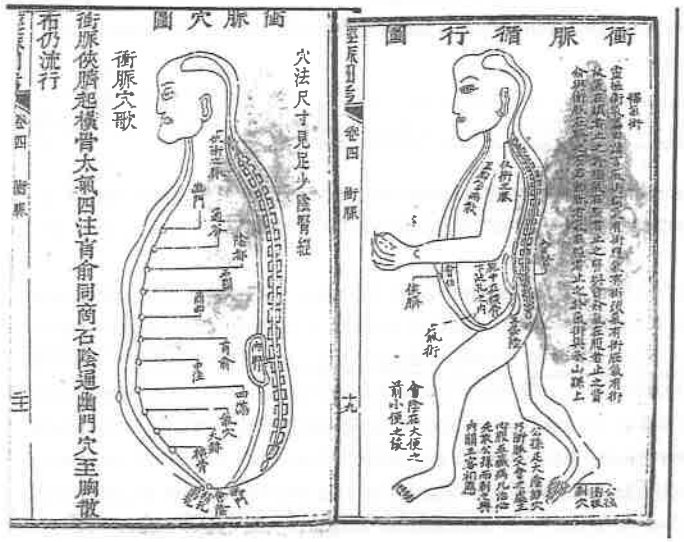
O "qì dos rins" designa ao menos duas coisas diferentes. Primeiro, é o qì próprio dos rins que representa o conjunto de funções dos rins, como por exemplo o controle dos orifícios inferiores, a transformação dos líquidos, a recepção do qì, o armazenamento do jīng, etc. Em seguida, é o qì vindo da transformação do jīng para favorecer o nascimento, o desenvolvimento, o crescimento, a manutenção e a reprodução. Às vezes este último é chamado de yuán qì (qì original). Definitivamente estes dois termos se confundem neste contexto preciso. No entanto, a expressão "qì dos rins" é utilizada para falar da função de crescimento e reprodução, enquanto à de "yuán qì" é mais empregada para falar da função de transformação. Em todos os casos, o qì dos rins é associado ao yáng dos rins.

Ao final, guardemos que a função de armazenamento do jīng pelos rins é essencial à transformação do qì dos rins, a fim de que este assuma suas funções, assegure o nascimento e o crescimento, sustente todas as transformações no organismo. O vínculo entre o jīng e qì dos rins é do mesmo tipo daquele que existe entre o yīn e o yáng, entre a matéria e as funções. A relação entre o jīng e o qì dos rins é tão estreita que fala-se frequentemente de "jīng qì dos rins".

"A mulher aos sete anos, seu qì dos rins é próspero, seus dentes se renovam, seus cabelos crescem. A duas vezes sete anos[11] o tiān guǐ chega[12], o vaso concepção (rèn mài 任脉) circula (*isto é, está ativo*), o vaso

10. Para um estudo mais detalhado de oligoespermia, azoospermia, teratospermia, astenoespermia, Impotência, diminuição da libido, ver "Maladies & Symptômes en médecine chinoise – Volume 7: Troubles des organes génitaux et du système urinaire. Proctologie", Guy Trédaniel Editeur.
11. A expressão original é èr qī (二七), que quer dizer dois sete, ou dito de outra forma, dois (vezes) sete (anos).
12. Poderíamos também traduzir por "o tiān guǐ é obtido" ou ainda por "o tiān guǐ é extremo" ou ainda "o tiān guǐ é excelente"

penetrador (chōng mài 冲脉) está próspero, a menstruação pode descer, é por isso que há crianças[13]. A três vezes sete anos o qì dos rins é equilibrado, é por isso que o crescimento e o desenvolvimento dos dentes verdadeiros[14] está em seu máximo. A quatro vezes sete anos os tendões e os ossos são firmes, o crescimento dos cabelos está no seu máximo, o corpo é vigoroso e potente. A cinco vezes sete anos o canal yáng míng (阳明) está fraco, o rosto está desidratado, os cabelos caem. A seis vezes sete anos, os três canais yáng que vão para cima [*do corpo*] estão fracos, todo o rosto está ressecado, os cabelos começam a embranquecer. A sete vezes sete anos, o vaso concepção (rèn mài) está vazio, o vaso penetrador (chōng mài) está fraco, o tiān guǐ esgotado, a via da terra não se comunica mais (*isto é, a menstruação acaba*), é por isso que a aparência física se deteriora e que não há mais crianças[15].



Representação do chōng mài (冲脉)
Extraído do Jīng Mài Tú Kǎo 经脉图考
(Estudos ilustrados dos canais)
Escrito por Chén Huì Chóu 陈惠畴, 1878, dinastia Qing

O homem aos oito anos, o qì dos rins está pleno, os cabelos crescem, os dentes se renovam. A duas vezes oito anos, o qì dos rins está próspero, o tiān guǐ chega, o jīng qì flui[16], o yīn e o yáng se unem[17], é a razão pela qual há a capacidade de ter crianças. A três vezes oito anos, o qì dos rins está equilibrado, os tendões e os ossos são vigorosos e fortes, é por isso que o crescimento e o desenvolvimento dos dentes

13. A expressão é yǒu zǐ (有子), literalmente: há crianças. Isto significa, simplesmente, que a menina pode engravidar.
14. Trata-se dos dentes do siso e da segunda dentição em oposição aos dentes de leite.
15. A expressão é wú zǐ (无子), literalmente: não há criança. Isto significa, simplesmente, que a mulher deixa de ser fértil.
16 O jīng qì que flui corresponde ao esperma.
17 O yīn e o yáng que se unem aqui nada mais são do a mulher e o homem que copulam.

verdadeiros estão no seu máximo. A quatro vezes oito anos os tendões estão florescentes e prósperos, os músculos e as carnes estão plenos e potentes. A cinco vezes oito anos, o qì dos rins é fraco, os cabelos caem, os dentes estão amarelados/envelhecidos. A seis vezes oito anos o yáng qì está esgotado no alto [*do corpo*], o rosto está ressecado, os cabelos e as têmporas ficam grisalhos e embranquecem. A sete vezes oito anos o qì do fígado está fraco, os tendões não podem mais movimentar, o tiān guǐ está esgotado, o jīng (*esperma*) diminui, os rins estão fracos, o corpo [chega] à seu termo. A oito vezes oito anos, então os dentes e os cabelos caem". (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn - capítulo 1).

O qì gerado pelos rins vem, portanto, principalmente do jīng do céu anterior (ainda que este seja obviamente nutrido e mantido pelo jīng do céu posterior). É por isso que se considera que este qì é um qì do céu anterior. Mas atenção, isto não significa que ele vem diretamente do céu anterior mas que sua origem vem do céu anterior. "Os órgãos rins governam o qì do céu anterior verdadeiro", (Lèi Jīng Tú Yì – Complemento ilustrado do clássico das classificações).

d- O jīng dos rins se transforma em sangue do fígado

O jīng dos rins pode se transformar em sangue. O jīng é uma das fontes da produção de sangue. Isto é confirmado por muitos clássicos. Por exemplo, "Os rins são o órgão da água, eles governam o armazenamento do jīng que se transforma em sangue", (Lǔ Shān Táng Lèi Biàn – Diferenciação das categorias de Lu Shan Tang). "Os rins armazenam o jīng. É o jīng que produz sangue", (Zhū Bìng Yuán Hòu Lùn – Tratado geral sobre a origem e os sinais clínicos de todas as doenças). Para ser mais preciso é o jīng dos rins, que é transmitido ao fígado, que se transforma em sangue do fígado. Para mais detalhes, ver capítulo sobre o sangue.

e- O jīng dos rins: entre yīn e yáng

O jīng dos rins é de natureza yīn, ele pertence ao yīn. No entanto, ele possui a capacidade de se transformar em qì que é de natureza yáng. O jīng corresponde à água verdadeira (zhēn shuǐ 真水), ao yīn original (yuán yīn 元阴), ao yīn verdadeiro (zhēn yīn 真阴) que são todos sinônimos. Este yīn verdadeiro é o fundamento dos líquidos e do yīn do corpo. Ele nutre e umidifica os órgãos zàng fǔ e tecidos. Ele é essencial à estrutura do organismo.

O qì proveniente da transformação do jīng dos rins pelo fogo monarca (xiāng huǒ 相火) é chamado qì original (yuán qì 元气). Fogo monarca e qì original constituem o fogo verdadeiro (zhēn huǒ 真火), o yáng original (yuán yáng 元阳), o yáng verdadeiro (zhēn yáng 真阳), que são sinônimos. Este yáng verdadeiro é o fundamento do yáng qì do corpo. Ele ativa e aquece o conjunto de órgãos zàng fǔ e tecidos. Ele é essencial às funções do orgânicas.

Neste contexto, o jīng dos rins é o yīn dos rins, o qì dos rins é o yáng dos rins. Assim, os rins constituem a reserva mais preciosa de yīn e de yáng de todo o organismo. No entanto, é necessário distinguir o yīn e o yáng próprios dos rins, que constituem a estrutura e as funções dos rins e o yīn e o yáng verdadeiros gerados pelos rins. Como para o resto do universo, o yīn e o yáng dos rins são interdependentes, se con-

trolam mutuamente, interagem. A harmonia que nasce da oposição/complementaridade deles é essencial ao equilíbrio dinâmico do organismo.

Como o jīng pode gerar yīn (forma – estrutura) e yáng (yuán qì – função), seu armazenamento pelos rins é fundamental para uma boa saúde. Uma deficiência do jīng dos rins pode levar tanto a um vazio de yīn, quanto a um vazio de yáng dos rins. "Os rins armazenam o jīng, o jīng se transforma em qì. O jīng está vazio, então o qì está vazio", (Lèi Jīng – Clássico das classificações).

O vazio do yīn dos rins se manifesta tipicamente por um calor interno com transpiração noturna, fogachos, vertigens, acúfenos, dolorimento e fraqueza da lombar e dos joelhos, boca e garganta secas, rubor malar, espermatorréia ou oligomenorréia, língua vermelha e seca com pouca saburra, pulso profundo (chén 沉) e fino (xì 细). O vazio do yáng dos rins se manifesta geralmente por frilosidade, membros frios, dor e frio lombar e de joelhos, impotência ou baixa libido, urina clara e abundante, disúria ou incontinência urinária, edema, língua pálida, pulso profundo (chén 沉) e sem força (wú lì 无力).

O yīn e o yáng dos rins são a base do yīn e do yáng dos zàng fǔ. O desequilíbrio destes órgãos fundamentais pode induzir desequilíbrios em muitos outros. Por exemplo, se "a água não umedece a madeira", (shuǐ bù hán mù 水不涵木), o yīn dos rins não nutre o yīn do fígado que, por sua vez, não controla o yáng. Ocorre uma subida e uma hiperatividade do yáng do fígado ou, em casos severos, uma agitação interna do vento do fígado. Se a água (yīn) dos rins não sobe para se unir ao coração, o fogo do coração não será mais nutrido e nem controlado. Então, ele sobe se inflamando. Se o yīn dos rins não nutre o do pulmão, este se resseca. Se o baço não é aquecido pelo yáng dos rins, a função de transporte/transformação se enfraquece. Se o coração não é aquecido pelo yáng dos rins, a função de mobilização do sangue é reduzida. Por outro lado, toda deficiência do yīn ou do yáng de qualquer órgão que se prolongue por muito tempo tem o efeito de consumir o jīng dos rins. Pois quando o yīn ou o yáng faltam em qualquer parte, o jīng dos rins é utilizado para gerar este yīn ou yáng a fim de suprir o déficit. É isto que dá origem à expressão tradicional: "As doenças de longa duração atingem os rins". Devido ao seu vínculo privilegiado com o yīn e o yáng verdadeiros, o jīng dos rins é implicado diretamente ou indiretamente em muitos problemas. Podemos constatar novamente que a função de armazenamento do jīng pelos rins é essencial para uma boa saúde.



B- Os rins governam a água e os líquidos (Shèn Zhǔ Shuǐ Yè - 肾主水液)

O termo "água e líquidos" (shuǐ yè 水液) é um sinônimo de "líquidos" (jīn yè 津液). De acordo com o capítulo 34 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn, "os rins são o órgão da água, eles governam os líquidos jīn yè". Os rins tem parte ativa no controle dos líquidos no corpo. É o yáng dos rins que assegura esta função de diversas maneiras. "Os rins estão localizados no fogareiro inferior, pertencem à água, eles reúnem os líquidos yīn, são a base da água. O [rim] direito é o fogo ministro, o fogo ajuda o frio[18], é por isso que a água

18. É preciso compreender: o fogo ajuda o movimento e o órgão associado ao frio, ou seja, os rins.

é capaz de jorrar e se elevar", (Yī Dēng Xù Yàn – A lâmpada médica que continua a brilhar).

Mas é, principalmente, através da transformação do qì (qì huà 气化) que esta função se manifesta. A transformação do qì corresponde, neste contexto, à transformação e à regularização dos líquidos pelo qì dos rins. Fala-se mais precisamente da função de vaporização dos líquidos. Sem o fogo dos rins, a água dos rins[19] torna-se patógena: "[Na] água no centro dos rins, [se] há fogo então ela está em paz, [se] não há fogo então ela transborda", (Shí Shì Mì Lù – Coletânea secreta da câmara de pedra).

Como havíamos visto no capítulo dos líquidos (jīn yè 津液), o estômago recepciona os líquidos, o intestino delgado separa os líquidos claros, o baço os transforma e depois os faz subir, o pulmão os difunde e os faz descer e os rins os vaporizam graças à função de transformação do qì. O papel dos rins parece menor se comparado aos três outros zàng fǔ. Na verdade, não é menor. Eles tem uma ação permanente sobre o metabolismo da água. Primeiro, eles aquecem o baço, o estômago e o intestino delgado para ajudar a transformação e assimilação dos líquidos claros do bolo alimentar. Em seguida, eles também aquecem o pulmão para que este assuma corretamente suas funções de difusão/descida. No fogareiro inferior, eles transformam o líquido turvo da bexiga para recuperar e fazer subir a parte clara que aí reside. São eles ainda que controlam a bexiga e o orifício inferior anterior para estocar e depois excretar o turvo, ou seja a urina. Se diz que os rins governam a abertura e fechamento (shèn zhǔ kāi hé 肾主开合). A abertura corresponde à excreção da urina. O fechamento corresponde à retenção dos líquidos. As duas ações se equilibram mutuamente e permitem regular a quantidade de líquidos no organismo.

É por todas estas razões que se diz que o qì dos rins faz circular o três fogareiros, a via das águas. Ao final, quando dizemos que os rins governam a água, é porque eles intervêm na sua transformação, assimilação, circulação e excreção. A ação dos rins sobre os líquidos é fundamental, eles são os mestres da água.



Quando a função de transformação do qì dos rins está desregulada, a vaporização e abertura/fechamento ficam perturbadas. Isto pode induzir a múltiplos problemas de líquidos. Pode ocorrer tanto uma retenção de líquidos com oligúria, anúria, edema, como uma eliminação excessiva de líquidos com urina clara e abundante, aumento da frequência, incontinência urinária, enurese[20]...

"Os rins são a porta (*passagem*) do estomago. [Se] a porta de passagem está bloqueada causa acúmulo de água (...) Em cima, embaixo, ela transborda na pele causando ascite e edema", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn – capítulo 61). "O que se chama de transformação do qì (qì huà 气化) é o qì no centro dos rins, é o fogo no centro do

19. Neste contexto, a água dos rins não corresponde ao jīng dos rins, mas aos líquidos governados pelos rins. Como sempre na medicina chinesa o significado dos termos depende do contexto em que estão inseridos.
20. Para um estudo detalhado dos problemas urinários, ver "Maladies & Symptômes en médecine chinoise – Volume 7: Troubles des organes génitaux et du système urinaire. Proctologie", Guy Trédaniel Editeur. Para o edema, ver "Maladies & Symptômes en médecine chinoise – Volume 8: Symptômes généraux – Signes clés du diagnostic", Guy Trédaniel Editeur.

yīn. [Se] não há yáng no centro do yīn então o qì não pode transformar, o que faz com que a via das águas não circule, transborde e ocorra um edema", (Yī Xué Cóng Zhòng Lù - Coletânea de medicina seguindo a tradição popular). "A água é controlada pelos rins (...) O qì dos rins está forte, então a água viaja para o mar (*isto é, a bexiga*). O qì dos rins está vazio, então a água se dispersa na pele (...) é por isso que há uma doença de água", (Huà Shì Zhōng Zàng Jīng – Canon central do mestre Hua). Além disso, um vazio de yáng dos rins que não aquece corretamente o baço/terra ou o pulmão/metal pode favorecer um acúmulo de líquidos, que ao se concentrarem, se transformam em mucosidade e esta pode ser a origem de muitas doenças.

É necessário recordar que nos clássicos, de acordo com o contexto, a expressão "água dos rins" pode representar tanto os líquidos jīn yè estocados na bexiga, quanto o jīng armazenado nos rins e que serve de base para a vida. "A raiz do céu anterior se encontra nos rins. Os rins fluem a água do norte, a água cuja fonte é o céu/Um[21]", (Yī Zōng Bì Dú – Leituras médicas indispensáveis). "O que se chama de água dos rins é a mesma coisa que o jīng dos cinco órgãos zàng e dos seis órgãos fǔ", (Jīng Yuè Quán Shū – Obra completa de Jing Yue). O mais frequente quando falamos de água dos rins é tratar-se do jīng dos rins, do yīn verdadeiro. Mas quando dizemos que os rins governam a água, trata-se da transformação, gestão dos líquidos de todo o corpo o que se constitui em apenas uma parte do yīn. No entanto, a água/líquido e água/jīng possuem um vínculo. Em caso de vazio de jīng dos rins, o qì original (yuán qì) não será tão bem produzido e os líquidos serão incorretamente transformados. "Os líquidos do corpo humano vem de uma transformação de yuán qì. O qì do corpo humano é uma produção de água verdadeira", (Běn Cǎo Shù Gōu Xuán – Matéria médica conforme sondagem obscura).



C- Os rins governam a recepção do qì (Shèn Zhǔ Nà Qì - 肾主纳气)

Os rins governam a recepção do qì. Esta expressão significa que durante o processo da respiração, os rins recebem o qì do céu inspirado pelo pulmão. A respiração se faz com a ajuda de dois órgãos zàng: pulmão e rins. O canal principal dos rins deixa seu órgão para atravessar o diafragma e encontrar o órgão pulmão e depois a garganta. Através desta conexão, o pulmão faz descender o qì recepcionado e até mesmo "aspirado" pelos rins.

A natureza do qì do ar é celestial, yáng. Ele tem a tendência a subir, à se dispersar. Para ajudar o pulmão à "domar" o qì, forçá-lo a entrar e descender no sistema orgânico, os rins auxiliam essa descida. Nà (纳) significa "receber", mas também "fazer entrar", "introduzir", "dominar", "conter". Estes termos expressam bem a ideia de que os rins tem como missão dominar o qì para fazê-lo entrar por todo

21. A expressão céu/Um (tiān yī 天一) faz alusão à cosmologia taoísta. O universo é gerado pela interação entre o céu (yáng) e a terra (yīn). O céu e a terra geram alternativamente dois substratos que são a origem dos dez mil seres. Primeiro, o céu gera a água, depois a terra o fogo, em seguida o céu gera a madeira, depois a terra o metal ...

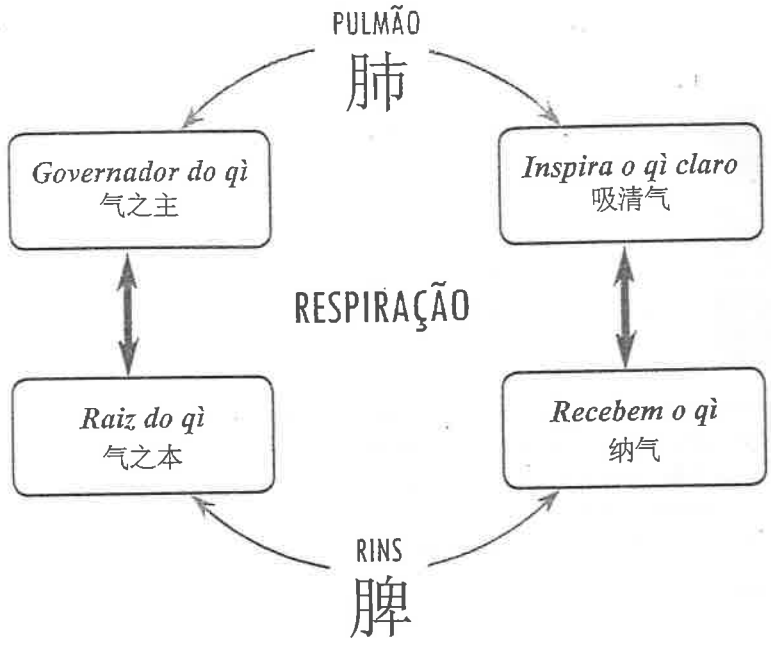
o organismo e segurá-lo embaixo. "O pulmão é o mestre do qì, os rins são a raiz do qì. O pulmão governa a saída do qì[22], os rins governam a recepção do qì. Yīn e yáng se unem mutuamente, a respiração é harmoniosa", Lèi Zhèng Zhì Cái – Discernimento terapêutico pela classificação de síndromes).

Esta última citação significa que a expiração depende mais do pulmão e a inspiração mais dos rins. Esta ideia é, também, confirmada pela quarta dificuldade do Nán Jīng (Clássico das dificuldades): "A expiração sai do coração e do pulmão, a inspiração entra pelos rins e o fígado". É evidente que o pulmão também é importante tanto para a expiração como para a inspiração, mas os rins são preponderantes para esta última. "O pulmão faz sair o qì, os rins o fazem entrar. O pulmão é o mestre do qì, os rins armazenam o qì", (Rén Zhāi Zhí Zhǐ Fāng – Indicações corretas das prescrições de Ren Zhai).

O pulmão ao inspirar o ar faz entrar o qì claro e o faz descer até os rins, os rins facilitam esta descida e recepcionam o qì permitindo que este se una a todo o organismo. O local onde os rins recepcionam o qì é chamado dān tián (丹田). "Os rins são a raiz do qì, o qì se direciona aos rins, é por isso que os rins recebem o qì (...) O pulmão se encarrega da respiração, ele governa a entrada e a saída do qì. (...) Os rins governam a recepção do qì, é por isso que o dān tián é o mar inferior do qì. O pulmão governa o qì, é por isso que o centro do tórax é o mar superior do qì", (Yī Biān – Caminhada [para acessar] a medicina). "O yáng qì segue a inspiração e entra [*no interior do corpo*], o yáng do céu descende e entra abaixo do umbigo no centro do mar do qì, no dān tián", (Shāng Hán Lùn Qiǎn Zhù – Comentários elementares sobre o tratado das lesões do frio). Muitas práticas taoístas integram os movimentos respiratórios em que se visualiza a descida do qì até o centro do dān tián para que o qì celestial venha enriquecer o qì original.

O estado do qì dos rins é fundamental para que a respiração seja regular e fluida. Se o qì dos rins é insuficiente, a recepção do qì pode ser perturbada provocando desordens respiratórias. Neste caso se diz, então, que "os rins não recebem o qì" (shèn bù nà qì 肾不纳气). O qì não podendo descer corretamente tende a subir em contracorrente, provocando dispnéia, tosse crônica, asma com muita expiração e pouca inspiração[23]... A tradição afirma que quando desordens respiratórias estão relacionadas ao pulmão, trata-se de plenitude, enquanto que se são os rins que estão envolvidos, trata-se mais de uma situação de vazio. É por isso que se diz à respeito das doenças respiratórias: "[*Em caso de*] doença inicial, [*é necessário*] tratar o pulmão, [*em caso de*] doença longa (isto é, crônica), [*é necessário*] tratar os rins".

22. Ou seja, a expiração.
23. Para um estudo detalhado sobre a tosse, asma, dispnéia, ver "Maladies & Symptômes en médecine chinoise – Volume 5: Troubles de la poitrine, du cœur, des hypochondres et des aisselles", Guy Trédaniel Editeur.



O dān tián inferior (Xià Dān Tián - 下丹田)

O dān tián inferior é um local situado no baixo ventre, sob o umbigo, na linha média aproximadamente entre os dois pontos de acupuntura VC6 (qì hăi 气海) e VC4 (guān yuán 关元). Ele representa diferentes conceitos ligados entre si.

De acordo com algumas correntes taoístas, ele está localizado à três cùn[24] abaixo do umbigo e corresponde à câmara do jīng (*isto é, o esperma*) no homem e ao útero na mulher. Ele serve para armazenar o jīng. Nas práticas de qì gōng, faz parte dos três locais de concentração do espírito durante os exercícios. Trata-se dos três campos de cinabre. "O homem tem três campos de cinabre. Um de origem superior, um de origem central e um de origem inferior. O campo de cinabre de origem superior é o cérebro, é chamado também de pílula de lama (ní wán 泥丸). O campo de cinabre de origem central é o coração e é chamado também de palácio carmim (jiàng gōng 绛宫). O campo de cinabre de origem inferior é o mar de qì (qì hăi 气海), chamado também de porta do jīng (jīng mén 精门)", (Yún Jí Qī Qiān – Sete fichas de bambus da caixa de nuvens).

24. O cùn (寸) é a unidade de medida para a localização dos pontos de acupuntura.

Descrições dos três campos de cinabre:

Shàng dān tián (上丹田) é o campo de cinabre superior. Está localizado no centro da testa[25] entre as duas sobrancelhas ao nível do ponto extra HM20 (yìn táng 印堂) no interior do crânio. É também ligado a outros pontos do vaso governador (dū mài 督脉) como VG20 (băi huì 百会) ou VG24 (shén tíng 神庭). O campo de cinabre superior tem muitos sinônimos como, por exemplo, orifício obscuro (玄窍), orifício vazio (空窍), raiz secreta (根窃), raiz da montanha (山根), raiz dos ancestrais (宗根), raiz celestial (天根), porta da origem (元门), porta das múltiplas sutilezas (众妙门), palácio de qián (乾宫) etc. É o centro que abriga o espírito (shén 神).

Zhōng dān tián (中丹田) é o campo de cinabre central. Está localizado ao nível do coração. Ligado aos pontos do VC22 (tiān tū 天突) e VC16 (zhōng tíng 中庭). Para alguns, ele está situado no centro do tórax e conectado ao VC17 (dàn zhōng 膻中). Às vezes é chamado de pátio amarelo (huáng tíng 黄庭), palácio carmim (jiàng gōng 绛宫) ou ainda mar superior do qì (shàng qì hăi 上气海). Este centro é o local de armazenamento do qì.

Xià dān tián (下丹田) é o campo de cinabre inferior. Está localizado abaixo do umbigo ao nível de VC 6 (qì hăi 气海), VC5 (shí mén 石门) e VC4 (guān yuán 关元). É também ligado ao VC1 (huì yīn 会阴). É o centro que armazena o jīng. No entanto, deve-se notar que alguns textos taoístas afirmam que este centro também armazena o qì original (yuán qì 元气), como o Qiū Zǔ Mì Chuán Dà Dān Zhí Zhǐ (Instruções diretas sobre o grande elixir para transmissão secreta do ancestral Qiu) "O qì original (yuán qì 元气) se acumula no campo de cinabre". Isto não é uma incoerência quando se sabe que o qì original vem da transformação do jīng.

Encontramos na literatura taoísta muitas descrições destes três locais da mecânica sutil do ser vivo: "A pílula de lama é o nome do campo de cinabre superior (上丹田), ele está situado entre as duas sobrancelhas, três cùn (寸) para o interior (do crânio), é uma esfera de um cùn e dois fèn (分), é um espaço vazio, o local onde o espírito é armazenado. Abaixo do coração à três cùn e seis fèn, o que chamamos de caldeirão da terra, o palácio do páteo amarelo, é o campo de cinabre central (中丹田), é uma esfera de um cùn e dois fèn, é também um espaço vazio, o local onde o qì é armazenado, o caldeirão da fabricação (*depuração*) do elixir (cinabre) (...) Atrás do umbigo, em frente aos rins, [há] o que se chama de fornalha da lua crescente ou ainda o mar do qì. Um pouco abaixo à um cùn e três fèn, o que se chama de lagoa esplêndida ou ainda o campo de cinabre inferior (下丹田), é uma esfera de um cùn e dois fèn, é também um espaço vazio, o local onde o jīng é armazenado, o local onde se coleta o remédio[26]", (Qiū Zǔ Mì Chuán Dà Dān Zhí Zhǐ – Instruções diretas sobre o grande elixir por transmissão secreta do ancestral Qiu).

De acordo com a medicina chinesa, o campo de cinabre inferior é também o local "abaixo do umbigo onde o qì dos rins se agita". É um local de armazenamento do qì original (yuán qì). Ele é considerado como o mar do qì inferior (xià qì hăi 下气海). É um local onde o yuán qì se acumula, onde o qì dos rins puxa o ar

25. Alguns o localizam ao nível da garganta.
26 É uma expressão de alquimia interna. O remédio é o resultado de algumas práticas.

inspirado pelo pulmão para difundí-lo por todo o organismo. Como para o taoísmo, ele também é associado à câmara do esperma: "o envoltório procriador do homem é chamado dān tián, chamado mar do qì, chamado câmara do esperma", (Zhōng Xī Huì Tōng Yī Jīng Jīng Yì – Essência do clássico da medicina chinesa combinada com a medicina ocidental). Deve-se notar que dān tián é também o nome secundário de diversos pontos de acupuntura que estão próximos desta região: VC7 (yīn jiāo 阴交), VC 6 (qì hǎi 气海), VC 5 (shí mén 石门), VC4 (guān yuán 关元).

Alguns textos taoístas fazem uma descrição muito precisa do dān tián inferior: "O campo de cinabre (dān tián) é a raiz do homem, o local onde mora o espírito vital e onde os cinco qì são originados. É a residência do embrião. Os homens conservam aí a sua essência seminal, as mulheres seu sangue menstrual. Ele está presente no nascimento, é a porta do yīn e do yáng e se situa à três polegares abaixo do umbigo. Ele é vermelho no centro, azul à esquerda, amarelo à direita, branco no centro, branco no alto e preto embaixo. Ele é quadrado e redondo e mede quatro polegares. Está localizado à três polegares abaixo do umbigo, pois ele é modelado sobre o céu, a terra e o homem. Ele mede quatro polegares, pois o céu corresponde ao um, a terra ao dois, o homem ao três e as estações ao quatro. Ele é de cinco cores, pois ele é modelado sobre os cinco movimentos[27]", (Tài Shàng Lǎo Jūn Zhěn Zhōng Jīng – O maravilhoso livro de nove pontos do magnífico velho monarca). "Três cùn (寸) abaixo do umbigo é o dān tián (丹田) inferior, ele é circular e mede quatro cùn, ele está em contato com as vértebras entre os dois rins, à esquerda ele é verde, à direita ele é branco, no alto ele é vermelho, embaixo ele é preto, no centro ele é amarelo, chama-se o grande mar (dà hǎi 大海). Ele armazena qì e sangue, é também chamado o grande cume central. Se diz que no corpo, no alto, embaixo, nas quatro direções, ele é o mais central. A posição central é o dān tián, o feto dourado, a câmara do espírito", (Jīn Dān Dà Yào – Pontos principais sobre a pílula da imortalidade).

Os textos médicos por sua vez descrevem mais a função do dān tián e sua relação com os rins: "O qì verdadeiro tem três residências, o alto, o centro e embaixo. No alto ele é recebido do céu que se comunica através da respiração. No centro ele é recebido dos grãos, para nutrir o nutritivo e o defensivo. Embaixo o qì é transformado pelo jīng, armazenado pelo mìng mén 命门 (...). No alto há o mar do qì, é o dàn zhōng (膻中), ele é governado pelo pulmão. No centro há o mar da água e dos grãos, é o qì do centro, ele é governado pelo baço e estomago. Embaixo há o mar do qì, é o dān tián, ele é governado pelos rins", (Yī



Prática interna chamada "pressionar o dān tián" (绞丹田) Extraído do Xiū Zhēn Mì Yào 修真秘要 (Principais segredos para cultivar a Realidade [Perfeição])

27. Texto traduzido por Catherine Despeux em "Taoïsme et corps humain", Guy Trédaniel Editeur.

Mén Fǎ Lù – As leis da medicina). "Dān tián é o centro do homem, no interior o yuán qì é armazenado", (Yī Xué Zhōng Zhōng Cān Xī Lù – Coletânea de ensinamentos médicos sobre a união da [medicina] chinesa e ocidental). Deve-se notar que muitos são os textos onde dān tián e mìng mén se confundem e parecem representar a mesma coisa.



D- Os rins armazenam a capacidade realizadora (Shèn Cáng Zhì - 肾藏志)

Em medicina chinesa, zhì (志) é dotado de diferentes significados. Ele corresponde tanto aos espíritos em geral sendo também sinônimo de shén (神/espírito), como às emoções e, neste caso, é sinônimo de qíng (情/sentimentos), ou ainda o espírito específico dos rins e é, consequentemente, um dos cinco espíritos associados aos cinco órgãos zàng.

Dos cinco espíritos, o zhì é o menos descrito pela literatura antiga e, por isso, é mais facilmente vítima de más interpretações. Com certeza sabemos que ele mora nos rins e mais precisamente ao nível jīng dos rins. É o capítulo 8 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū que explica isso: "Os rins armazenam o jīng, o jīng abriga o zhì". É o aspecto psíquico dos rins. Se nós nos basearmos no Nèi Jīng (Clássico interno) e em alguns outros textos chineses antigos, podemos deduzir que:

- Zhì tem relação com a execução, a obstinação, a vontade.
- Zhì tem relação com a habilidade (manual e intelectual).
- Zhì tem relação com o pensamento, a inteligência.

Na verdade, ao meu ver, o Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn no capítulo 8 apresenta as principais características do aspecto psíquico dos rins: "Os rins são responsáveis pela execução e a obstinação, de onde emana a habilidade". Deve-se notar que Nigel Wiseman, Paul Unschuld e Elisabeth Rochat de la Vallée propõem outras traduções para esta passagem fundamental do Nèi Jīng (Clássico interno). Nigel Wiseman propõe: "O rim é responsável pelo trabalho, de onde emana a agilidade" em "A practical dictionary of Chinese Medicine" (Paradigm Publications). Paul Unschuld sugere: "Os rins são os oficiais que funcionam operando a força, de onde vem a habilidade técnica e a perícia", em "Huang Di Nei Jing Su Wen – Nature, Knowledge, Imagery in an Ancient Chinese Medical Text" (University of California Press). E, por fim, Elisabeth Rochat de la Vallée traduz por: "Os rins tem a missão de suscitar a potência, de onde vem a habilidade e o saber-fazer" em "Su Wen – Les 11 premiers traités" (Maisoneuve). Vemos a extrema dificuldade em traduzir este texto, uma vez que três dos maiores sinólogos da atualidade possuem cada um uma interpretação diferente ...

Ainda que zhì não seja citado diretamente nessa passagem, me parece evidente que o Nèi Jīng não descreve neste texto uma função física, mas psicológica, mental. O zhì designa uma força de caráter, a

determinação, a perseverança, a vontade de uma pessoa que lhe dá a possibilidade de alcançar seus objetivos. Podemos ver zhì também como a ambição de um indivíduo.

O zhì conduz o espírito (shén 神) a se concentrar, a focar sobre um projeto a fim de realizá-lo concretamente. O zhì permite iniciar, dar continuidade e atingir os objetivos do shén. É a razão pela qual nós podemos chamar o zhì: capacidade realizadora ou poder de realização. Se a "capacidade realizadora" é forte, ela reúne a energia necessária de outras faculdades psíquicas para executar as resoluções do indivíduo permitindo que este possa se afirmar com determinação na vida. É isto o que explica que algumas pessoas consigam se superar, realizar proezas técnicas, esportivas, científicas, artísticas, espirituais, etc.

Segundo o Shuō Wén Jiě Zì (Dicionário etimológico), yì (意) a consciência mental e zhì (志) a capacidade realizadora, tem a mesma natureza. São definidos da seguinte maneira: "yì (意) e zhì (志) são os servos do coração que reconhecem as intenções e o conhecimento". Portanto yì e zhì tem relação com a atividade mental. Existe, no entanto, uma diferença entre estas duas formas de inteligência. É Wáng Kěn Táng da dinastia Ming que nos explica isto em Zhèng Zhì Zhǔn Shéng (Critérios paras as síndromes e tratamentos): "Yì e zhì vão juntos, [no entanto] zhì é calmo e não se desloca e yì é agitado e não fica calmo". Podemos deduzir que yì está associado às atividades mentais conscientes, ativas e que zhì está associado às atividades mentais inconscientes, passivas.

A relação zhì e intelecto não deve nos surpreender pois "os rins armazenam o jīng, o jīng abriga o zhì", (Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū – capítulo 8). O jīng está na origem da produção da medula. A medula é a origem do mar da medula, ou seja o cérebro que é reconhecido tradicionalmente como o local das faculdades mentais. O jīng detém também a capacidade de se transformar em sangue que é o suporte da atividade mental. Além disso, o yáng dos rins tem como função estimular, vivificar, dinamizar as funções cerebrais.



E- Os rins governam o medo (Shèn Zhǔ Kǒng - 肾主恐)

O medo (kǒng 恐) corresponde a um sinal de alarme frente a um perigo ou enfatiza um temor (consciente ou não). É um dos instrumentos privilegiados do instinto de conservação. É associado aos rins que são os depositários das reservas mais essenciais: o jīng, o yīn verdadeiro, o yáng verdadeiro, yuán qì, o fogo ministro... Esta emoção permite avaliar rapidamente os riscos de uma ameaça antes de decidir o que fazer. O medo fisiológico corresponde à apreensão quando cruzamos em nosso caminho de vida com algo desconhecido. É a desconfiança frente a tudo que não controlamos e não conhecemos.

Quando o medo se torna patológico, ou seja excessivo ou desproporcional, ele não se manifesta por causa de um estímulo exterior, mas vem de um sentimento interior incontrolável e desmedido em relação à realidade. O indivíduo torna-se então temeroso, medroso, angustiado, fóbico. Ele não se sente em segurança, privando o espírito da sua tranquilidade, tão necessária à sua estabilidade. "O medo excessivo, um temor não temperado lesa o zhì (志), o zhì é lesado, [há] distração mental, mal-estar" (Jīng Yuè Quán Shū – Obra completa de Jing Yue). "O medo e o temor são a razão pela qual o espírito divaga, teme e não é amparado[28]," (Huang Di Nei Jing Ling Shu – capítulo 8).

28. Isto significa que o espírito que flutua não é amparado (ou seja, não é ancorado) pelo coração.

De acordo com o capítulo 39 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn: "[Quando há] o medo, então o qì desce" e de acordo com o capítulo 5: "O medo fere os rins". Quando é fisiológico, o medo é a expressão emocional dos rins. Quando se torna patológico, ele se volta contra os rins. Em caso de medo repentino, o qì desmorona violentamente, ferindo o qì e o jīng dos rins que perdem suas funções de controle do esperma e dos dois orifícios inferiores, provocando: incontinência urinária, anúria com baixo ventre tensionado, espermatorréia, impotência, fraqueza óssea, fraqueza lombar e das pernas. Para um desenvolvimento mais detalhado sobre o medo e as fobias, ver "Trouble psychiques en médecine chinoise", Guy Trédaniel Editeur.

3- Particularidades dos rins



A- O brilho dos rins se encontra nos cabelos (Shèn Qí Huá Zài Fà - 肾其华在发)

Os cabelos são o excedente do sangue. O estado dos cabelos depende da nutrição pelo sangue. Ora, uma parte do sangue é gerado pelo jīng dos rins. Se o jīng dos rins produz sangue suficiente, os cabelos serão perfeitamente nutridos e crescerão com força e beleza. Eles serão vigorosos, lustrosos, brilhantes. É o que ensina o capítulo 1 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn quando diz "o qì dos rins é próspero, os dentes se renovam, os cabelos crescem (...) O qì dos rins é pleno, os cabelos crescem". O aspecto dos cabelos é, portanto, reflexo do estado do sangue e igualmente do jīng qì dos rins que produz sangue. "Os rins tem relação com os ossos, seu brilho se encontra nos cabelos", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn – capítulo 10).

Quando o jīng qì dos rins é fraco, o sangue é insuficientemente produzido e os cabelos tornam-se secos, quebradiços. Eles podem embraquecer e cair[29]. É por isso que o capítulo 1 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn também diz: o qì dos rins é fraco, os cabelos caem". O embranquecimento e a queda dos cabelos na pessoa idosa se explica pelo enfraquecimento natural do jīng qì dos rins. Durante uma doença, se os cabelos se tornam opacos, ressecados, caem, significa uma lesão do sangue e do jīng dos rins. "O sangue e o qì do zú shào yīn (足少阴 isto é, rins) estão prósperos, então os cabelos estão bonitos. O zú shào yīn é a origem dos cabelos, o sangue e o qì estão prósperos então os cabelos estão brilhantes, o sangue e o

29. Para um estudo detalhado sobre a queda de cabelos, embranquecimento precoce, amarelamento dos cabelos, ver "Maladies & Symptômes en médecine chinoise – Volume 1: Troubles de la tête et de la face", Guy Trédaniel Editeur.

qì estão fracos, então os cabelos estão secos. O sangue e o qì do zú shào yīn estão prósperos, então os cabelos estão lustrosos, brilhantes e pretos", (Shèng Jì Zǒng Lù – Compilação da sábia assistência). "Os rins governam o armazenamento do jīng que se transforma em sangue, os cabelos são o excedente do sangue, o jīng qì dos rins está vazio, é por isso que os cabelos não estão lustrosos e brilhantes", (Nán Jīng Zhèng Yì – Sentido correto do clássico das dificuldades). Podemos concluir que os cabelos são a manifestação exterior do estado dos rins.



B- Os rins se abrem no ouvido e nos dois yīn (Shèn Kāi Qiào Yú Ěr Jí Èr Yīn 肾开窍于耳及二阴)

O ouvido (Ěr - 耳)

O ouvido é o instrumento da percepção dos sons. No homem, de acordo com a medicina chinesa, o funcionamento do ouvido pertence ao cérebro. "Os dois ouvidos se comunicam com o cérebro, é por isso que ouvir depende do cérebro", (Yī Lín Gǎi Cuò – Correção dos erros da floresta médica", "O mar da medula é insuficiente, então o cérebro é ocupado por acúfenos" (Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū – capítulo 33). O cérebro é uma emanação do jīng dos rins. Este último produz a medula, se acumulando na cabeça, produzindo o mar da medula (ou seja, o cérebro). É por isso que a audição depende do estado do jīng dos rins. A percepção dos sons é responsabilidade dos rins. É a razão pela qual o capítulo 17 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū diz: "O qì dos rins se comunica com o ouvido, os rins estão em harmonia então o ouvido pode ouvir os cinco sons". O Tài Píng Shèng Huì Fāng (Fórmulas sábias e benevolentes da grande harmonia) explica mais: "O jīng qì está em harmonia, então o qì dos rins está forte e próspero, os cinco sons estão claros". Se o jīng qì dos rins está abundante, o mar da medula é corretamente nutrido, então a audição está apurada.



Em caso contrário, se o jīng qì dos rins é fraco, a nutrição do mar da medula é insuficiente, assim a acuidade auditiva fica diminuída e acúfenos ou surdez aparecessem... Com o envelhecimento, o jīng dos rins diminui provocando um enfraquecimento da audição e aparecimento dos problemas no ouvido. Estes últimos são frequentemente considerados como expressão de um desequilíbrio dos rins como confirma a quadragésima dificuldade do Nán Jīng (Clássico das dificuldades): "O ouvido

As seis doenças do ouvido
Extraído do Yī Zōng Jīn Jiàn 医宗金鉴
(O espelho ouro da tradição médica)
De Wú Qiān 吴谦 *e Liú Yù Duó* 刘裕铎, *1742*

informa sobre a saúde dos rins". Isto corrobora uma passagem do capítulo 47 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū que é igualmente explícita sobre esse assunto: "O ouvido está alto [*localizado*], então os rins estão altos [*localizados*], o ouvido está para trás e caído, então os rins estão baixos, o ouvido está firme então os rins estão firmes, o ouvido está fino, não está endurecido, os rins estão frágeis...," O Yī Lín Shèng Mò (As regras da floresta médica) por sua vez é ainda mais sugestivo: "O qì dos rins está pleno então o ouvido escuta, o qì dos rins está vazio então o ouvido está surdo, o qì dos rins está insuficiente então o ouvido tem barulho (acúfenos), o qì dos rins está obstruído pelo calor então o ouvido supura". Dito isso, é preciso ressaltar que nem todas as desordens do ouvido são por desequilíbrio dos rins. Na realidade clínica são sobretudo os acometimentos do tipo vazio que são ligados aos rins. Aqueles do tipo plenitude dependem mais dos perversos externos, mucosidade ou do fígado[30].

Os dois yīn (Èr Yīn - 二阴)

Os rins são também responsáveis pelo controle dos dois yīn inferiores. O termo yīn (阴) nos textos antigos designa também as partes íntimas, escondidas do indivíduo, ou seja os órgãos genitais externos e o ânus. "Os rins (...) governam os dois yīn", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn – capítulo 70). "A cor preta do norte entra e se comunica com os rins, os dois yīn são suas aberturas", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn – capítulo 4).

Os dois yīn correspondem ao que em chinês se chama literalmente o yīn da frente (qián yīn 前阴) e o yīn de trás (hòu yīn 后阴). Eles são também chamados de os dois orifícios inferiores. O yīn anterior representa o meato urinário e os órgãos genitais externos. Ele designa portanto os órgãos externos da micção e da reprodução. O yīn posterior é o ânus.

O yīn da frente governa a expulsão da urina. Ele tem relação com os órgãos genitais externos: "O yīn da frente comporta o orifício do jīng da reprodução (esperma) e o meato urinário que são diferentes. O meato urinário é ligado à bexiga e o orifício do jīng da reprodução é ligado ao envoltório procriador[31]", (Zhōng Xī Huì Tōng Yī Jīng Jīng Yì – Essência do clássico da medicina chinesa combinada com a medicina ocidental). Como as relações entre os rins e a reprodução já foi desenvolvida



Na parte de baixo do desenho, os 2 orifícios inferiores
Extraído do Xuán Mén Mài Jué Nèi Zhào Tú 玄门脉诀内照图
(Ilustrações de visualizações internas do segredo do pulso da porta obscura).
Atribuído a Hua Tuo, Cópia manuscrita, Dinastia Qing

30. Para um estudo detalhado dos principais sintomas e doenças do ouvido (acúfenos, surdez, dor, coceira, etc), ver "Maladies & Symptômes en médecine chinoise – Volume 2: Troubles des yeux, des oreilles, du nez et de la gorge", Guy Trédaniel Editeur.
31. Como já explicamos anteriormente, o termo bāo (胞) que traduzimos aqui por envoltório procriador é, de acordo com os textos antigos, uma estrutura orgânica que existe tanto na mulher quanto no homem. Faz sentido que ele contenha o esperma no homem e sangue procriador na mulher. Nesta última, ele corresponde ao útero.

anteriormente, só o aspecto urinário será desenvolvido aqui. Os rins governam a água e os líquidos. O yáng dos rins toma parte da transformação, distribuição e excreção da água e dos líquidos por via urinária. Ele comanda a bexiga, a abertura e o fechamento do yīn anterior a fim de controlar a retenção ou a expulsão da urina. Em caso de vazio de yáng dos rins, este perde sua força de controle sobre o yīn anterior e este pode sofrer tanto de relaxamento quanto de contração do esfíncter, provocando urina frequente, enurese, incontinência urinária, nictúria, gotejamento pós-micção ou ainda oligúria, anúria[32].

O yīn de trás governa a expulsão das fezes que é a parte do turvo não assimilável pelo organismo durante o processo de digestão. O yáng dos rins tem parte ativa durante a transformação dos alimentos, distribuição do claro e evacuação do turvo. Ele aquece e ativa as funções de transporte/transformação do baço e do estomago, de descida do estômago e do intestino grosso. Zhāng Jiè Bīn explica: "Os rins são a barreira do estomago, seus orifícios são os dois yīn para abrir e fechar as duas excreções", (Jīng Yuè Quán Shū – Obra completa de Jing Yue). Em caso de vazio do yáng dos rins, também nesse caso, o controle do yīn posterior se desregula induzindo a um relaxamento ou uma contração do esfíncter, provocando respectivamente diarréia[33], incontinência fecal[34], ou ainda constipação[35]. "Os rins governam as fezes e a urina, são responsáveis pela abertura e fechamento (*dos esfíncteres*). É por isso que se as fezes e a urina funcionam mal, são os rins que devem ser culpabilizados. O qì dos rins está fraco então as fezes e a urina são difíceis", (Dōng Yuán Shí Shū – Os dez livros de [Li] Dong Yuan). Deve-se notar que um outro nome para o ânus, em medicina chinesa, é pò mén (魄门): a porta do pò (alma corpórea).



C- Os rins governam os ossos, geram a medula, se comunicam com o cérebro (Shèn Zhǔ Gǔ Shēng Suǐ Tōng Nǎo - 肾主骨生髓通脑)

Os ossos, a medula e o cérebro são órgãos extraordinários (qí héng zhī fǔ 奇恒之腑). Isto significa que eles não são nem zàng, nem fǔ, e que eles não têm características nem funcionamento comuns. (Ver esta noção mas à frente no final do capítulo sobre os seis órgãos fǔ). Estes três têm relação com os rins. Mais precisamente o crescimento dos ossos, medula e cérebro dependem diretamente do jīng dos rins.

A medula (Suǐ - 髓)

A medula se situa no interior dos ossos. "Os ossos são o palácio da medula", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn – capítulo 17). Por extensão trata-se da medula dos ossos, mas também da medula da coluna vertebral e a medula cerebral[36]. Sua função primordial é nutrir os

32. Para um estudo detalhado das doenças urinárias, ver "Maladies & Symptômes en médecine chinoise – Volume 7: Troubles des organes génitaux et du système urinaire. Proctologie", Guy Trédaniel Editeur.
33 Esta diarréia é induzida pela falta de contrôle sobre o yīn posterior mas também porque o yáng dos rins não aquece suficientemente o baço e isto produz um acúmulo de umidade que escorre para baixo. 34 Para um estudo detalhado dos problemas fecais (diarréia, fezes moles, fezes com sangue, tenesmo, constipação, etc.), ver "Maladies & Symptômes en médecine chinoise – Volume 7: Troubles des organes génitaux et du système urinaire. Proctologie", Guy Trédaniel Editeur.
35. Esta constipação chamada "constipação fresca" (liáng bì 凉秘) é induzida pela falta de contrôle do yīn posterior assim como pelo frio que é desenvolvido pelo vazio do yáng dos rins e que bloqueia a circulação das fezes. Além disso, em caso de vazio de yáng dos rins, é possível que os líquidos sejam mal transformados e que, por isso, o intestino grosso seja mal umidificado, o que também atrapalha a evacuação das fezes.
36. O cérebro é considerado em medicina chinesa como um acúmulo de medula. Isto gerou a a expressão: "mar da medula" (suǐ hǎi - 髓海).

tecidos que a abrigam: ossos, coluna vertebral e cérebro, além de favorecer o desenvolvimento deles e sua manutenção. É o jīng dos rins que produz a medula. Por simplificação, dizemos "os rins produzem medula". "Os rins produzem a medula dos ossos", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn – capítulo 5). "Os rins armazenam o qì da medula dos ossos", Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn – capítulo 8). "Os rins são a fonte inferior da medula", (Sù Líng Wēi Yùn – Mistérios sutis das questões simples e do eixo espiritual). Quando o jīng e a medula são abundantes, ossos, coluna vertebral e cérebro funcionam perfeitamente. Em caso de vazio do jīng e da medula, estes três tecidos são mal nutridos, o crescimento ou o funcionamento deles é atrapalhado. Ocorre daí, por exemplo, uma fraqueza ou dores ósseas ou da coluna vertebral, problemas cerebrais (perdas de memória, acúfenos, dificuldade em manter a cabeça ereta ...), etc.

Os ossos (Gǔ - 骨)

"Os rins governam os ossos", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn – capítulo 23). Os ossos constituem o suporte do corpo, eles mantém a forma do organismo, protegem os zàng fǔ, permitem os deslocamentos (com os tendões e músculos). Os ossos como acabamos de ver são gerados e nutridos pela medula que, por sua vez, é uma produção do jīng dos rins. "Os rins geram a medula óssea", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn – capítulo 5). "Os rins armazenam o jīng, o jīng produz a medula, a medula produz os ossos, é por isso que os ossos são ligados aos rins", (Zhōng Xī Huì Tōng Yī Jīng Jīng Yì – Essência do clássico da medicina chinesa combinada com a medicina ocidental).

Nós podemos concluir que o bom estado dos ossos, o seu crescimento, firmeza e capacidade de restauração dependem do jīng dos rins. É por isso que o capítulo 1 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn diz: "À três vezes oito anos, o qì dos rins está equilibrado, os tendões e os ossos são vigorosos e fortes" e o capítulo 9 ressalta: "Os rins (...) seu excedente (de jīng qì) se encontra nos ossos".

Quando o jīng qì dos rins está próspero, os ossos são vigorosos, os quatro membros são fortes, os deslocamentos são hábeis e precisos. Em caso de jīng qì dos rins insuficiente, então a medula é insuficiente, os ossos são mal nutridos e isso resulta em uma fraqueza óssea, deformações ósseas, facilidade em ocorrer fraturas, atraso ou falha de crescimento, reumatismos, fraqueza e fadiga lombar e das pernas[37]... "Os rins são fracos, por isso a forma e o corpo estão cansados", (Zhòng Guǎng Bǔ Zhù Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn – Acréscimos importantes sobre as questões simples do clássico interno do Imperador Amarelo). Se a boa constituição dos ossos depende do jīng/yīn dos rins, o seu funcionamento depende do yáng dos rins, como nos lembra Yù Chāng: "Os rins armazenam o yáng verdadeiro, o yáng está próspero então as cem articulações estão aquecidas. O yáng está fraco então o corpo todo está gelado", (Yī Mén Fǎ Lù – As leis da medicina).

Os dentes (Yá Chǐ - 牙齿)

37 Para um estudo detalhado dos problemas ósseos e reumatismos, ver "Maladies & Symptômes en médecine chinoise – Volume 4: Troubles de la nuque, des épaules, du dos, des lombes, des membres, des mains et des pieds", Guy Trédaniel Editeur.

Os dentes são considerados como um "subproduto" dos ossos. Para ser mais exato, eles são o excedente dos ossos. Wáng Bīng confirma isso: "Os rins governam os ossos, os dentes são o excedente dos ossos", (Zhòng Guǎng Bǔ Zhù Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn – Acréscimos importantes sobre as questões simples do clássico do Imperador Amarelo). "Os rins governam os ossos, os dentes são a manifestação exterior dos ossos, a medula os nutre". (Yī Guàn – Penetração da medicina). Eles dependem da nutrição do jīng qì dos rins e podem também refletir o estado dos rins. Se o jīng qì dos rins é abundante, os dentes são firmes, sólidos, não se movimentam e não caem. "O qì dos rins está próspero, os dentes se renovam (...) O qì dos rins está equilibrado, por isso o crescimento e o desenvolvimento dos dentes verdadeiros[38] está no seu máximo", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn – capítulo 1). Do contrário, se o jīng qì dos rins é insuficiente, então os dentes não são corretamente nutridos, eles se alteram, se movem, caem[39]. "O qì dos rins está fraco, os cabelos caem, os dentes estão amarelados, envelhecidos", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn – capítulo 1).

O cérebro (Não - 脑)

O cérebro se localiza na cabeça, protegido pela caixa craniana, cuja parte superior é delimitada pelas fontanelas e a parte inferior pelo ponto VG 16[40] (fēng fǔ). Este ponto está logo acima da extremidade superior da coluna vertebral que leva a medula até o cérebro. A medula da coluna vertebral se transforma então em medula cerebral que, ao se acumular, gera o "mar da medula" (suǐ hǎi 髓海). O capítulo 33 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū é o primeiro clássico a propor essa qualificação: "O cérebro é o mar da medula, a medula é transportada ao alto até o topo [*da caixa craniana*] e embaixo até VG 16 (fēng fǔ)". Como o cérebro é um acúmulo de medula e como a medula é produzida pelo jīng, ele depende diretamente do jīng qì dos rins. Simplificando podemos dizer que o cérebro é produzido pelos rins. E por isso que a tradição diz que "os rins se comunicam com o cérebro". "A água (isto é, o *jīng*) no centro dos rins circula na coluna até o cérebro que é o mar da medula", (Shèng Jì Zǒng Lù – Compilação da sábia assistência). "O jīng dos rins produz a medula, então [ela] sobe e entra no cérebro que é o mar da medula", (Zhōng Xī Huì Tōng Yī Jīng Jīng Yì – Essência do clássico da medicina chinesa combinada com a medicina ocidental).

De acordo com as correntes médicas influenciadas pelo taoísmo, o cérebro é a residência do espírito original, yuán shén (元神)[41]. Muito mestres concordam nesse sentido: Lǐ Shí Zhēn (李时珍) diz: "O cérebro é o órgão (fǔ) do espírito original", Zhào Tái Dǐng (赵台鼎) diz: "O cérebro é o campo do cinabre superior, a morada do espírito original", Wú Qiān (吴谦) confirma: "O cérebro é o órgão do espírito original", Zhāng Xí Chún (张锡纯) diz: "No homem o espírito original se encontra no cérebro", Por outro lado o cérebro parece ter uma relação estreita com as funções associadas aos orifícios superiores: visão, audição, olfato e fala.

38. Trata-se dos dentes do Siso e a segunda dentição em oposição aos dentes de leite.
39. Para um estudo detalhado dos principais sintomas e doenças dentárias, ver "Maladies & Symptômes en médecine chinoise – Volume 3: Troubles de la bouche, des lèvres, de la langue, des dents et des gencives", Guy Trédaniel Editeur.
40. Este ponto de acupuntura está localizado à 1 cùn diretamente acima da linha de nascimento do cabelo na nuca abaixo da protuberância occipital externa.
41. Mais precisamente, o cérebro é constituído de várias partes, onde uma delas, o "ní wán" 泥丸 (literalmente a pílula de lama) é considerada como o campo de cinabre superior (shàng dān tián - 上丹田), que alberga o espírito original.

Esta ideia é baseada numa constatação clínica e no ensinamento do capítulo 33 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū: "O mar da medula está insuficiente, então o cérebro é tomado por acúfenos, as pernas ficam doloridas, há vertigens, os olhos não podem ver... "Na prática podemos constatar que um vazio do jīng qì dos rins provoca um vazio de medula cerebral e induz à vertigens, acúfenos, perdas de memória, insônia, mas também dor e fraqueza lombar e dos joelhos, fraqueza dos pés. No pior dos casos, em crianças esta deficiência pode ser acompanhada de retardo mental e no adulto pode produzir demência[42].



D- O líquido dos rins é a saliva espessa (Shèn Zhī Yè Wèi Tuò - 肾之液为唾)

De acordo com a medicina chinesa, dois líquidos constituem a saliva. Uma é fina, clara e leve, é xián (涎), a outra é espessa, turva, é tuò (唾). A primeira é o líquido do baço, a segunda é dos rins. "Os rins (...), seu líquido é a saliva espessa (tuò)", dificuldade 34 do Nán Jīng (Clássico das dificuldades). "O líquido dos rins que sobe e se espalha é a saliva espessa (tuò)", (Zhōng Xī Huì Tōng Yī Jīng Jīng Yì – Essência do clássico da medicina chinesa combinada com a medicina ocidental). A saliva espessa, tuò, sai debaixo da língua. Ela vem da transformação do jīng dos rins. "O líquido jīng vem dos rins, através do vaso concepção (rèn mài 任脉), ele sai debaixo da língua ao nível de VC 23 (lián quán)", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn Líng Shū Jí Zhù – Anotações sobre as questões simples e do eixo espiritual do clássico interno do Imperador Amarelo).

É essa saliva que é considerada como um "licor de ouro", uma "fonte de jade", um "suco de jade" pelos taoístas ou os adeptos dos métodos de preservação da saúde (yǎng shēng - 养生[43]). Em vez de ser cuspida, quando ela é mantida na boca, mastigada um certo número de vezes e, em seguida, engolida, ela nutre o jīng dos rins e contribui para uma melhora da saúde geral. Nesta ótica, o fato de cuspir muito frequentemente sua saliva pode favorecer um vazio do jīng qì dos rins. A função ordinária desta saliva é umedecer a boca e ajudar a saliva fina xián a transformar os alimentos.



E- Os rins tem ressonância na região lombar (Shèn Yīng Zài Yāo – 肾应在腰)

A lombar é uma região localizada nas costas, de ambos os lados da coluna vertebral, ao nível das vértebras lombares, logo acima do sacro. De acordo com o capítulo 17 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn, "a lombar é o palácio dos rins". Isto se explica primeiro pelo fato de que os órgãos rins estão localizados nesta região. Em seguida, porque os canais tendíneo, principal e divergente dos rins passam pelas vértebras lombares. Além disso, a bexiga que é o órgão fǔ ligado pela relação biǎo/lǐ (externo/interno) com os rins, possui

42. No contexto médico a demência corresponde à uma diminuição progressiva das faculdades mentais.
43. Lembramos que o yǎng shēng, que nós poderíamos traduzir literalmente por "nutrir a vida", é um conjunto de métodos de preservação da saúde que visam a longevidade e o bem estar favorecendo o equilíbrio do indivíduo. A dietética, os vinhos medicinais, o qì gōng, as auto-massagens, o respeito aos ritmos naturais, etc. são parte integrante deste sistema de higiene de vida.

assim muitos canais que atravessam a região lombar: o canal principal, tendíneo, conexão, divergente...

Quando o jīng qì é abundante, o qì dos canais dos rins circulam de maneira fluida, a região lombar é, portanto corretamente nutrida e está sólida. Flexão, extensão, rotação se faz com eficiência. Em caso de insuficiência do jīng qì, o qì dos rins não circula de maneira fluida nos canais, provocando uma má nutrição e, por consequência, fraqueza e dor lombar. Flexão, extensão, rotação são limitadas. Ainda que o vazio dos rins não se constitua na única causa possível de lombalgia, ele favorece a maioria dos outros mecanismos patológicos deste problema[44]. "Os rins governam a lombar e as pernas. [Se] o qì dos rins é insuficiente, o vento umidade frio aproveita do vazio para atacar o interno. Ele se encontra e briga com o qì correto, os canais estagnam e não podem nutrir a lombar e as pernas, é por isso que se dobrar, se esticar e andar é doloroso", (Shèng Jì Zǒng Lù – Compilação da sábia assistência).



Técnica taoísta para tratar a lombar
Extraído do Dáo Yǐn Tú 导引图 *(Diagramas do Dao yǐn)*
Escrito por Kūn Lán 昆岚 *publicado em 1875, dinastia Qing*



F- Rim direito & rim esquerdo (Yòu Shèn & Zuǒ Shèn - 右肾 & 左肾)

Existe bastante coerência nas diferentes correntes médicas chinesas em relação à natureza dos rins direito e esquerdo. De fato, o rim direito é associado ao fogo do mìng mén (命门), ao fogo ministro, ao yuán qì, ao yáng verdadeiro. O rim esquerdo é associado ao jīng, à água, ao yīn verdadeiro.

"O yīn e o yáng são gerados pelos dois rins. A água e o fogo se unem com agitação e isso produz o yáng, a água e o fogo se unem com calma e isto produz o yīn. O rim direito é a execução[NT] yáng, o rim esquerdo é a constituição yīn", (Dú Guò Shāng Hán Lùn – Leituras sobre o tratado das lesões do frio). "Os rins são dois, o esquerdo pertence à água, o direito pertence ao fogo", (Yī Xué Rù Mén - Rudimentos de medicina). "Do lado esquerdo [há] um rim, ele pertence à água yīn (*isto é, ao yīn do órgão água, do movimento água*), do lado direito [há] um rim, ele pertence

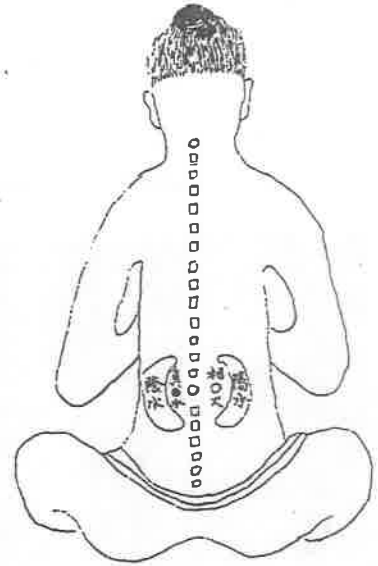
44. Para um estudo detalhado da lombalgia, da sacrocoxalgia e dor na coluna vertebral, assim como sensação de frio ou fraqueza lombar, ver "Maladies & Symptômes en médecine chinoise – Volume 4: Troubles de la nuque, des épaules, du dos, des lombes, des membres, des mains et des pieds", Guy Trédaniel Editeur.
NT: Em referência ao conceito Yong Ti 用体, onde Yong representa a ideia daquilo que aciona, que coloca a estrutura (Ti) em movimento.

à água yáng (*isto é, ao yáng do órgão água, do movimento água*), (Yī Guàn – Penetração da medicina). "Os rins são em duas partes, à direita é o fogo ministro de mìng mén, à esquerda é o rim água", (Yī Xué Fā Míng – Esclarecimentos sobre a medicina). "O rim esquerdo pertence à água, no homem ele armazena o esperma (jīng), na mulher ele é ligado ao envoltório procriador (bāo - 胞). O rim direito pertence ao fogo, que se manifesta pelo três fogareiros", (Sù Wèn Bìng Jī Qì Yí Bǎo Mìng Jí – Coletânea sobre os mecanismos das doenças e a adaptação do qì de acordo com as questões simples para proteger o destino).

As únicas obras médicas que contrariam esta ideia são aquelas que dizem que os dois rins pertencem à água e que somente o mìng mén, entre os dois rins, pertence ao fogo. "Os dois rins pertencem à água, o centro, entre os rins, está ligado e pertence ao fogo, ele é chamado mìng mén", (Zhōng Xī Huì Tōng Yī Jīng Jīng Yì – Essência do clássico da medicina chinesa combinada com a medicina ocidental) e (Nán Jīng Zhèng Yì – Sentido correto do clássico das dificuldades). "No centro da água kǎn (坎) dos rins, um yáng é gerado entre os dois rins, é o mìng mén", (Shāng Hán Lùn Qiǎn Zhù – Comentários elementares sobre o tratado das lesões pelo frio).

Às vezes, os textos taoístas parecem divergir em relação às correntes médicas. Na verdade, o rim direito é mais associado ao yīn e o rim esquerdo ao yáng. "No momento da concepção, o jīng e o qì ainda são Um. Quando o qì e o jīng se separam, se formam primeiro os dois rins. Um rim está à esquerda, A esquerda é o obscuro (xuán 玄). O obscuro faz o qì subir e o transmite ao fígado no alto. Um rim está à direita. A direita é a mulher (pìn 牝), que recolhe os líquidos e os transmite para baixo para a bexiga[45]", (Zhōng Lǚ Chuán Dào Jí – Coletânea sobre a transmissão do Dào de Zhōng [Lí Quán] à Lǚ [Dòng Bīn]).

Para compreender este texto, é necessário primeiramente saber que xuán pìn, literalmente "mulher obscura" é uma noção que vem do Lǎo Zi (老子) que designa o dào (道), não-manifesto, não diferenciado, a Grande Unidade de onde tudo vem. Nós os chamamos também de wú jí (无极). Quando este gera o tài jí (太极), o yīn e o yáng se separam e a interação entre eles vai dar o nascimento dos dez mil seres (wàn wù 万物). Xuán pìn que era "um" torna-se "dois". Xuán é o yáng, pìn é o yīn. A partir de alguns textos taoístas, no ser humano é a mesma coisa, após a concepção xuán/yáng/qì dão o rim esquerdo associado ao yáng verdadeiro, pìn/yīn/jīng dão o



Representação do rim esquerdo yīn e do rim direito yáng
Extraído do Dào Yǎng Quán Shū
(Livro completo sobre o Dao da nutrição).
O rim yīn é associado à água verdadeira (jīng), o rim yáng é associado ao fogo ministro (fogo verdadeiro).

45. Texto traduzido por Catherine Despeux, extraído de "Taoïsme et corps humain", Guy Trédaniel Editeur.

rim direito associado ao yīn verdadeiro. Em outras palavras, o rim esquerdo é yáng, o rim direito é yīn. Sabendo que esta obra desenvolve a visão médica, eu mantenho a ideia de que o rim direito é associado ao yáng e que o rim esquerdo é associado ao yīn.

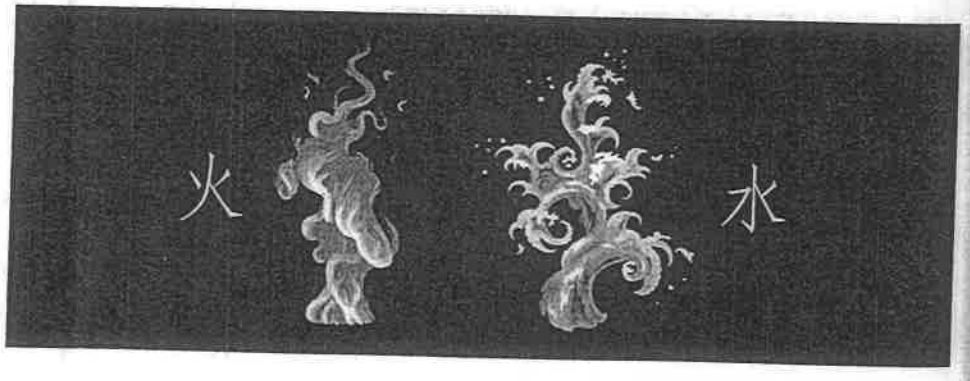
"O rim esquerdo armazena o Jīng, é a água verdadeira. O rim direito armazena o qì, é o fogo ministro", (Dān Xī Xīn Fǎ Fù Yú – Anexos suplementares do coração dos métodos de Dan Xi).

肾为水火之脏

G- Os rins são os órgãos da água e do fogo (Shèn Wéi Shuǐ Huǒ Zhī Zàng - 肾为水火之脏)

Água e fogo são uma outra maneira de nomear o yīn e o yáng. Água e fogo dos rins correspondem diretamente ao yīn e ao yáng dos rins. Estes últimos são uma emanação do jīng dos rins. O aspecto yáng do jīng se transforma em yáng, o aspecto yīn do jīng se transforma em yīn. O yīn dos rins é a base do yīn de todo o organismo. A umidificação, a nutrição, o refrescamento de todas as estruturas dependem do yīn dos rins. O yīn dos rins é tão fundamental que é chamado de yīn original (yuán yīn 元阴), yīn verdadeiro (zhēn yīn 真阴), água verdadeira (zhēn shuǐ 真水), água do mìng mén (mìng mén zhī shuǐ 命门之水). O yáng dos rins é a base do yáng de todo o organismo. O aquecimento, o movimento, a atividade de todos os órgãos e tecidos dependem do yáng dos rins. O yáng dos rins é tão fundamental que é chamado yáng original (yuán yáng 元阳), yáng verdadeiro (zhēn yáng 真阳), fogo do mìng mén (mìng mén zhī huǒ 命门之火). "O yáng no centro de kǎn (坎), [é como] o yang verdadeiro no centro da porta do destino (mìng mén 命门)", (Da Dao Zhēn Chuán 大道真传 – Verdadeira transmissão sobre o Dào).

Na verdade, os rins são os órgãos da água e do fogo. Um antigo ditado diz: "os rins são a residência da água e do fogo". A harmonia yīn yáng no organismo depende em boa parte do equilíbrio entre o yīn e o yáng dos rins. "Os rins são o órgão de união de dois qì: água e fogo. Em razão disso, eles são a raiz dos cinco órgãos zàng e seis órgãos fǔ", (Lǐ Xū Yuán Jiàn – Reflexão para regularizar o vazio original).



Mesmo que seja dito que, de acordo com os cinco movimentos, os rins são os órgãos água que controla o fogo, não se deve esquecer que eles são também os depositários do yáng original. Wú Chéng na dinastia Qing insistia sobre este ponto nos convidando a não esquecer que o yáng dos rins possuem um papel essencial: "A água é o corpo (constituição física - tǐ 体) dos rins, o fogo é a execução (função - yòng 用) dos rins. As pessoas sabem que no centro dos rins há a água que controla o fogo. Elas não sabem que no centro dos rins há o fogo que controla a água. De fato, o céu/Um (tiān yī - 天一)[46] gera a água, este yáng qì é a mesma coisa que o fogo. O qì é a mãe da água, o yáng é a raiz do yīn", (Bù Jū Jí – Coletânea do movimento perpétuo). Yīn e yáng dos rins são interdependentes e não podem funcionar um sem o outro.

Por causa da interdependência entre o yīn e o yáng dos rins, um vazio do yīn provoca uma hiperatividade do yáng pois o yīn não controla mais, não ancora mais, não nutre mais, não estabiliza mais o yáng. Daí resulta uma síndrome de calor vazio (xū rè 虚热) que se manifesta por uma excitação geral das funções, do metabolismo, da atividade orgânica em geral. Este desequilíbrio se enquadra no princípio terapêutico tradicional proposto por Wáng Bīng: "Reforçar o mestre da água para controlar a luz yáng" que consiste em nutrir o yīn e controlar o yáng.

Por causa da interdependência entre o yīn e o yáng dos rins, um vazio de yáng provoca uma prosperidade do yīn pois o yáng não controla mais, não transforma mais, não estabiliza mais o yīn. Daí resulta uma síndrome de frio vazio (xū hán 虚寒) que se manifesta por uma lentificação geral das funções, do metabolismo, da atividade orgânica geral. Este desequilíbrio se enquadra no princípio terapêutico tradicional proposto por Wáng Bīng: "Aumentar a fonte do fogo para dissipar a sombra yīn" que consiste em tonificar o yáng e controlar o yīn. A tonificação do yīn e do yáng dos rins constituem os dois princípios terapêuticos essenciais dos desequilíbrios dos rins que estão sempre relacionados à uma desarmonia de água ou fogo.

Deve-se ressaltar que o yīn e o yáng são tão estreitamente ligados que a desordem de um pode repercutir no outro. Os antigos diziam: "O enfraquecimento do yīn atinge o yáng" e "o enfraquecimento do yáng atinge o yīn". Nestes dois casos, a desordem leva a um duplo vazio do yīn e do yáng. Além disso, como o yīn e o yáng dos rins são a base do yīn e do yáng do corpo todo, a deficiência de um ou do outro induz a desequilíbrios de outros órgãos.

Por exemplo se o coração não se beneficia do suporte do yīn dos rins, decorre um vazio de yīn do coração que não pode controlar o yáng do coração e provoca fogo do coração que inflama para o alto. A água sendo a mãe da madeira, se o yīn dos rins não nutre o yīn do fígado, resulta num vazio de yīn do fígado que, não podendo mais contrabalancear corretamente o yáng, promove uma subida e hiperatividade do yáng do fígado ou em casos mais severos uma agitação interna do vento do fígado. Se o yīn dos rins não nutre o yīn do pulmão, este último se resseca provocando um vazio do yīn do pulmão e dos rins com

46. Na cosmologia taoísta é o céu que inicia primeiro o processo da vida. Ele é sempre o um, daí a expressão "céu/Um". A primeira coisa que o céu gera é a água. Além disso, a "matéria prima" deste céu/Um é o qì. No contexto desta citação, trata-se do qì dos rins, o qì gerado pelo fogo ministro que tem relação com o céu anterior. Aqui quando se diz que o qì gera a água, isto faz alusão à capacidade do fogo ministro, de yuán qì promover as transformações para produzir jīng que vai preencher os rins e aumentar a reserva de água deles (ou seja, de yīn).

uma secura e calor interno. Se o yáng dos rins não aquece o coração, resulta num vazio do yáng do coração e dos rins. Se o yáng dos rins não aquece o baço, resulta num vazio do yáng do baço e dos rins. Todos estes exemplos demonstram que o yīn e o yáng dos rins são a base do equilíbrio yīn yáng do organismo e que preservar o bom estado dos rins é essencial à harmonia do corpo.



Rim Água – Rim Fogo
Tú Zhù Bā Shí Yī Nán Jīng 图注八十一难经
(Comentários ilustrados das oitenta e uma dificuldades do clássico das dificuldades).
De Zhāng Shì Xián 张世贤, *dinastia Ming, 1510*
Rim água e rim fogo são a imagem do hexagrama jì jì (既济)

H- Os rins e o fogo ministro (xiāng huǒ - 相火)

É difícil de citar a relação entre fogo ministro e rins sem desenvolver o próprio conceito de fogo ministro. O que se segue visa explicar ao que corresponde o fogo ministro e citar suas funções e suas relações com os outros zàng fǔ. Esta síntese é principalmente baseada nos trabalhos de três pesquisadores chineses: Tián Hé Lù (田合禄) cujo estudo excepcional destas noções foram compilados em "zhōng yī nèi shāng huǒ bìng xué 中医内伤火病学 (Estudo sobre as lesões internas das doenças do fogo da medicina chinesa)", Yáng Lì (杨力) que consagra um capítulo ao fogo ministro em sua obra colossal "zhōng yī yùn qì xué 中医运气学 (Estudo dos [cinco] movimentos cíclicos e dos [seis] qì da medicina chinesa)", e Dīng Guāng Dí (丁光迪) que com alguns colegas sintetizou a contribuição essencial de quatro grandes escolas das dinastias Jin/Yuan para estes conceitos em "jīn yuán yī xué píng xī 金元医学评析 (Análise e comentários sobre a medicina dos Jin/Yuan)"



Rim yáng e Rim yīn
Extraído do Shāng Hán Yī Yàn 伤寒医验
(Experiência médica das lesões pelo frio)
de Lú Yún Chéng 卢云乘, *1738*

Vista posterior dos órgãos.
O rim yáng é o fogo ministro.
O rim yīn é a água verdadeira.
Entre os dois: a porta do destino (mìng mén 命门)

O conceito de fogo ministro nem sempre foi utilizado por algumas correntes médicas que o misturaram ao qì original (yuán qì). No entanto, a noção de fogo ministro traz, na minha opinião, uma sutileza suplementar que detalha alguns mecanismos fisiológicos e esclarece alguns desequilíbrios patológicos. Podemos perfeitamente desenvolver a fisiologia da medicina chinesa sem a noção de fogo ministro. No entanto, esta se torna orfã de um formidável conceito que a torna mais eficiente.

a- Definição

O fogo ministro (xiāng huǒ 相火) é o yáng original, o yáng verdadeiro associado ao céu anterior. Seu papel é o de permitir a transformação do jīng (água dos rins) em qì original (yuán qì) para favorecer todas as funções dos zàng fǔ e dos canais.

É o mìng mén (a porta do destino)[47], uma estrutura especial associada aos rins, a reserva principal do fogo ministro. Além disso, ele circula em todo o três fogareiros e é ligado a vários zàng fǔ. "Mìng mén é a fonte do fogo ministro", (Hóng Lú Diǎn Xuě – Forno vermelho e flocos de neve). O fogo ministro é um fogo "sem forma" pois pertence ao céu, ao qì, ao yáng, cujas características são a sutileza, a imaterialidade, a invisibilidade. "O fogo do mìng mén é sem forma", (Yī Guàn – Penetração da medicina).

Ele é chamado fogo ministro pois tem como objetivo executar as ordens do fogo monarca, ou seja, o fogo do coração que tem relação com o espírito (shén 神). Se o imperador ordena, o ministro executa. É por isso que suas funções são fundamentais para o equilíbrio fisiológico do organismo. "O qì gerado pelo coração se chama fogo monarca. O qì do fígado e dos rins que vai para o três fogareiros é o fogo ministro. O fogo monarca não faz nada, é o mestre dos cinco fogos, o fogo ministro recebe suas ordens [a fim de] difundir o qì. O fogo monarca tem uma consistência, é chamado o fogo do homem. O fogo ministro não tem forma, é chamado o fogo do céu. O fogo monarca é claro e gelado[48], o fogo ministro o segue e concretiza[49]. Se o coração está agitado, o fogo ministro circula violentamente[50]", (Nòng Wán Xīn Fǎ – Métodos essenciais para confeccionar pílulas).

Embora explícito que o yīn verdadeiro, a água verdadeira, o jīng do céu anterior é transmitido pelos pais durante a concepção, os textos médicos são mais vagos em relação à origem do yáng verdadeiro. Na verdade, segundo alguns autores, este fogo sem forma é apenas uma manifestação do espírito que é o

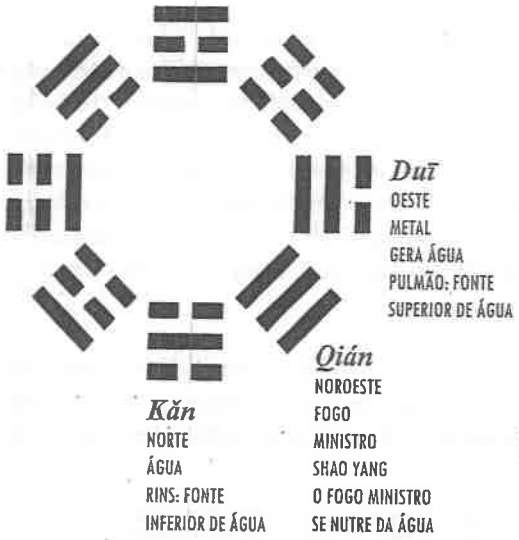
48. Aqui o autor quer dizer que o fogo monarca não é inflamado, aquecido, abrasivo. É um fogo menos virulento, menos ativo que o fogo ministro. O fogo monarca é uma expressão do espírito (shén 神) que necessita calma e estabilidade para se manifestar harmoniosamente no indivíduo. Se o fogo monarca é "frio", ou seja sem excesso de agitação, sem hiperatividade, o espírito, o monarca pode se recolher, pensar para dar boas ordens, com pertinência, sabedoria e eficiência.
49. Trata-se do termo chéng (成) que significa também "realização terrestre", ativada por impulsão do céu. A impulsão do céu é o fogo monarca. Quem permite realizar estas ordens de maneira concreta é o fogo ministro.
50. Trata-se do termo héng (横) que significa também desregulado, desordenado, contrário ...

aspecto mais yáng do corpo. "O yáng verdadeiro é a mesma coisa que o fogo sem forma, gerado pela transformações dos mecanismos do espírito", (Jīng Yuè Quán Shū – Obra completa de Jing Yue).

b- Fisiologia e funções do fogo ministro

1- Transformação do qì (qì huà - 气化)

A transformação do qì é a primeira função fundamental do fogo ministro. Para compreender ao que corresponde esta função, devemos nos lembrar de alguns princípios baseados no estudo do Yì Jīng 易经 (Clássico das mutações). Primeiro, é necessário saber que, de acordo com o Nèi Jīng (Clássico interno), o fogo ministro é associado ao shào yáng (少阳). Poderíamos dizer de uma certa maneira que o fogo ministro é o shào yáng. O shào yáng no Yì Jīng é considerado como yáng e associado ao trigrama qián 乾 ☰. Ligamos, portanto, shào yáng e qián. O trigrama qián representa o fogo ministro que não tem forma. No diagrama do céu posterior (aquele onde nós nos situamos concretamente), qián se posiciona ao noroeste. À sua esquerda, ao norte, há o trigrama kǎn 坎 ☵ que governa a água dos rins. À sua direita, à oeste, há o trigrama duī 兑 ☱ que governa o pulmão. E por isso que o Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū em seu capítulo 2 diz: "o shào yáng (*isto é, o fogo ministro*) pertence aos rins, os rins são unidos no alto ao pulmão". O fogo ministro shào yáng comanda o pulmão e os rins. O pulmão é a fonte superior de água. Os rins são a fonte inferior. O pulmão/metal gera os rins/água e a água dos rins é vaporizada para umedecer o pulmão. Graças à esta posição intermediária o fogo ministro/qián possui uma estreita ligação com a água governada pelos rins/kǎn e a água gerada pelo pulmão/duī.



É o que faz o Nèi Jīng (Clássico interno) dizer: "Sob o fogo ministro, o qì da água o sustenta". E é aí que reside a chave desta função: o qì da água umedece, nutre o fogo ministro. Não estamos de forma nenhuma no âmbito da "água que controla fogo". A relação entre água e fogo ministro é de outra natureza. Para melhor compreender isso, é necessário se lembrar que á água dos rins aqui corresponde ao yīn/jīng cujos rins são a maior reserva no corpo.

O fogo ministro é o fogo verdadeiro, o yáng puro do trigrama, que é sem forma. O yáng possui uma ação de transformação do yīn. Aqui o yáng é o fogo ministro e o yīn, a água dos rins (o jīng dos rins). O fogo transforma a água. Mais precisamente, o fogo ministro vaporiza e transforma a água dos rins. Esta

função é chamada: "transformação do qì" (qì huà). Ela é chamada "transformação do qì[51]" pois ela gera um qì especial que nada mais é do que o qì original: yuán qì (元气). "O jīng é a raiz do yuán qì, o que nada mais é do que a transformação do jīng", (Lèi Jīng – Clássico das classificações).

O qì original é a transformação do jīng do céu anterior (água) pelo fogo ministro (que nada mais é do que o fogo original, o fogo verdadeiro, o fogo do céu anterior)[52]. Este processo também é baseado no princípio fundamental segundo o qual o sem forma (ou seja o qì), quando se condensa, gera a forma (água) e que a forma (água) quando se dispersa gera o qì. Isto é perfeitamente resumido por Wáng Shào Lóng da dinastia Ming: "A água que se dispersa é o qì, o qì que se condensa é a água", (Yī Dēng Xù Yàn – A lampada médica continua a brilhar). Esta função de transformação do qì é fundamental pois ela está na origem de todas as funções orgânicas. Yuán qì é a raiz dos cinco órgãos zàng, seis órgãos fǔ e dos doze canais.

O yáng que os pais transmitem aos filhos no momento da concepção, não é o qì original, mas sim o yáng original que é o fogo ministro. O fogo ministro é anterior ao yuán qì. O qì original é a expressão do fogo ministro. Este último reside principalmente nos rins, ao nível da porta do destino (mìng mén 命门). "O fogo ministro é a base do yuán qì", "O fogo ministro se encontra no mìng mén", (Jīng Yuè Quán Shū – Obra completa de Jing Yue). O shào yáng-três fogareiros, em si, é mais a sua via de distribuição, de dissemiação. Ele o transporta para todo o organismo. Se considerarmos o yuán qì como o emissário do fogo ministro, compreendemos porque Zhāng Yuán Sù dizia: "A porta do destino (mìng mén) é a origem do fogo ministro (...) que governa o qì original do três fogareiros" e "o fogo ministro utiliza o três fogareiros para disseminar o qì original da porta do destino". A vesícula biliar também é shǎo yáng e armazena uma parte do fogo ministro. Ela participa ativamente da manifestação de xiāng huǒ (相火). Para mais detalhes, sugerimos ao leitor se reportar ao capítulo sobre a vesícula biliar.

Nós poderíamos também definir esta função de "transformação do qì" da seguinte maneira: o céu anterior gera o céu posterior, o céu posterior nutre o céu anterior. O fogo do céu anterior produz substratos do céu posterior (líquido, sangue, jīng, qì) e a água do céu posterior (líquido, jīng, sangue) nutre o céu anterior.

Em resumo:

> *"O fogo ministro (xiāng huǒ 相火) é um puro yáng ligado ao céu anterior e está localizado principalmente na porta do destino (mìng mén 命门) ao nível dos rins, mas também no fígado e vesícula biliar, que transforma a água (jīng 精) dos rins para gerar o qì original (yuán qì 元气) que circula em todo o organismo graças ao shào yáng/três fogareiros (shǒu shào yáng sān jiāo 手少阳三焦)".*

51. Deve-se ressaltar que a noção de "transformação do qì" possui outros sentidos. Ver a síntese sobre esse assunto no capítulo sobre a bexiga.
52. Já sabemos que o qì original também é mantido pela transformação do jīng dos alimentos. Ou seja, estes últimos são transformados pelo baço graças à ajuda do calor do fogo ministro. A todos estes estágios de produção do yuán qì, o fogo ministro tem papel fundamental.

2- Produção e transformação (shēng huà - 生化)

Para compreender a função de "produção e transformação", eu faria uma nova referência ao simbolismo do Yì Jīng (Clássico das mutações). O fogo ministro do shào yáng/três fogareiros é o trigrama qián 乾, ☰ enquanto que o baço, tài yīn/terra é o trigrama kūn 坤 ☷. Qián é um puro yáng enquanto que kūn é um puro yīn. A união deles dá origem aos dez mil seres. Qián e kūn se unem no palácio central. O baço terra produz sob o impulso do fogo ministro. É graças à força de vaporização, de decomposição, de produção e de transformação do fogo ministro, que o estômago pode receber e decompor os alimentos, que o baço pode transformá-los e que, finalmente, o jīng sutil (jīng wēi) da água e dos grãos pode ser transportado para todo o corpo. Na verdade, é a vaporização e a decomposição da água e dos grãos graças ao fogo ministro, a fim de gerar o jīng sutil, que representa a função de "produção e transformação".

Esta atividade gera o que se chama de "qì do estomago". O Nèi jīng (Clássico interno) diz que se o homem tem qì do estomago, ele vive, se ele não tem qì do estomago, ele morre. E sem o fogo ministro, não há qì do estomago. É preciso compreender o "qì do estomago" como o conjunto das funções combinadas do baço, estômago e intestinos, que permitem a assimilação do claro e a evacuação do turvo a fim de nutrir e regenerar todo o organismo graças ao jīng dos alimentos. Assim, o fogo ministro sem forma é o mestre do qì do estômago (ver este conceito no capítulo do estomago). Ele é a garantia da vitalidade do ser.

Resumo:

> *"O fogo ministro ao estimular as funções de transporte e de transformação do baço e do estômago permite a produção do jīng sutil (jīng wēi 精微) que nutre todo o organismo. Ele é a base da vitalidade do ser".*

3- fogo ministro: o motor dos desejos segundo Zhū Dān Xī

As teorias que seguem não pertencem ao corpo contemporâneo de teorias fundamentais da medicina chinesa. Elas são oriundas de remarcáveis pesquisas do Dr Hé Yù Mín (何裕民) e sintetizadas em "Psicopatologia tradicional chinesa" (zhōng guó chuán tǒng jīng shén bìng lǐ xué - 中国传统精神病理学 - 1995). Elas permitem, no meu entendimento, ampliar a compreensão do fogo ministro e das emoções.

Primeiramente, devemos nos lembrar que diferentes fontes médicas e taoístas atestam que o fogo ministro é especialmente ligado aos desejos e, em particular, ao desejo sexual. Podemos dizer que, quanto mais forte é a libido, mais forte é o fogo ministro. Ele também permite ao homem a ejaculação: "O fogo ministro se agita, então, espontaneamente [o esperma] escapa, os homens comuns devem se inquietar sobre perdas de esperma", (Gǔ Fǎ Yǎng Shēng Shí Sān Zé Chǎn Wēi – Sutilezas explicadas dos treze princípios dos métodos antigos do yǎng shēng).

A partir da doutrina de Zhū Xī (朱熹), um dos principais líderes do neoconfucionismo, Zhū Dān Xī desenvolveu a relação existente entre as emoções, os desejos humanos e a saúde. Em Gé Zhì Yú Lùn (Tratado suplementar do estudo dos fenômenos da natureza), ele assinala: "As emoções (qíng 情) e os desejos humanos são sem limites" e também: "Qual o homem de ferro cujo coração não se abala frente à um magnífico corpo quente e macio[53], magníficos sons nos ouvidos, magníficas cores nos olhos, magníficos perfumes no nariz?" Para especificar estes movimentos de energias emocionais, Zhū Dān Xī emprega um termo do Nèi jīng (Clássico interno): "fogo ministro". De acordo com o ponto de vista do mestre, o fogo ministro é ao mesmo tempo o dinamismo vital interno que é a base da fisiologia humana e o desejo instintivo (que é chamado espírito do desejo - yù shén 欲神 – por alguns taoístas ou médicos) que tem a tendência de se agitar facilmente. "O fogo ministro se inicia facilmente (...) se agita de maneira desordenada". Notemos que Zhū Dān Xī liga o fogo ministro ao mesmo tempo aos rins e ao fígado: "O yīn do fígado e os rins são o instrumento do fogo ministro", (Gé Zhì Yú Lùn – Tratado suplementar do estudo dos fenômenos da natureza). Podemos estabelecer facilmente a relação entre o fígado e a entidade "fogo ministro/desejos" pois ela possui as mesmas tendências que os impulsos e desejos. Os dois gostam do movimento, da exteriorização, da subida, da livre circulação, detestam a estagnação, a frustração. Os rins por sua vez, dão força ao desejo sexual, a mãe de todos os desejos.

Mecanismos do desejo

Zhū Dān Xī explica a relação entre o fogo ministro, o fígado, os rins e as emoções no seguinte texto: "Os rins governam o fechamento e o armazenamento. O fígado é responsável pela livre circulação e evacuação. O fogo ministro está nestes dois órgãos, ele é ligado no alto ao coração. O coração é o fogo monarca, quando ele é afetado pelas emoções então ele se agita facilmente.

O coração está agitado, então o fogo ministro se agita também. Com a agitação o jīng (*esperma*) escapa espontaneamente".

Esta passagem cita o mecanismo do desejo durante o ato sexual e por extensão o mecanismo do desejo em geral. O coração abriga o espírito do conhecimento (shí shén 识神), associado ao fogo monarca. É este aspecto do espírito que tem relação com o mundo exterior. É ele que recebe os estímulos exteriores e que os administra. Ele retransmite estas sensações ao fogo ministro que representa neste contexto a reserva dos desejos ou, de qualquer forma, "a preliminar" dos desejos, a chama que acende a faísca. Os estímulos emocionais do coração vão, então, agitar o fogo ministro, o que produz os desejos.

O fogo ministro está associado aos rins e ao fígado. A agitação dos desejos (isto é, o fogo ministro) provoca uma exacerbação do movimento do qì nestes dois órgãos. A livre circulação e a evacuação governadas pelo fígado são assim intensificadas e o fechamento e armazenamento dos rins são relaxados. É este duplo

53. A expressão wēn róu (温柔) é frequentemente utilizada para designar a ternura de uma mulher apaixonada. Trata-se de uma alusão direta ao desejo sexual.

processo que promove a ejaculação. Esta é, na verdade, a propulsão de um líquido fisiológico pelo qì sob pressão do desejo, favorecida pela ausência pontual de retenção deste líquido pelos rins. Jamais a noção de "desejo" e de libido foram tão claramente associadas ao fogo ministro. Assim, o desejo sexual pode ser considerado o catalizador de todos os outros desejos.

De acordo com o que já foi visto, podemos dizer que:

- Os desejos são uma das manifestações do fogo ministro,
- Os desejos são ativados pelos estímulos emocionais, sensoriais, intelectuais captados pelo fogo monarca (isto é, o espírito do conhecimento: shí shén 识神) no mundo exterior,
- Os desejos são favorecidos pela função de livre circulação e de evacuação do fígado.
- Os desejos são favorecidos pelos rins que constituem a reserva principal do fogo ministro e do zhì (志 – capacidade realizadora).

E preciso também ter em mente que é nos rins que reside a energia que nos impulsiona a realizar concretamente nossas vontades e que o fogo ministro só gera os desejos sob a impulsão do espírito do conhecimento. Sem este último[54] não há desejos. Podemos então considerar o fogo ministro, armazenado no fígado e nos rins, como uma entidade que reage aos desejos que são despertados pelos estímulos emocionais captados pelo fogo monarca, albergado no coração.

Logicamente, os excessos de desejos podem ter consequências em vários órgãos e ser a origem de muitos desequilíbrios: "O coração está esgotado (láo 劳) a mente fica dispersa, além disso os desejos não são atenuados e, então, o fogo ministro se agita. [Há] agitação [do fogo ministro], então a água dos rins é consumida, a água é consumida então o fogo queima ardentemente, o fogo queima ardentemente então o pulmão metal sofre uma lesão e sua transmutação [patológico] é o esgotamento (láo)," (Qí Shì Yī Àn – Casos clínicos do mestre Qi).

4- Relações entre fogo ministro e órgãos zàng fǔ

De acordo com os diferentes conceitos desenvolvidos pelos grandes mestres da tradição médica chinesa, nós podemos resumir a relação fogo ministro e zàng fǔ da seguinte maneira:

Todos os órgãos zàng fǔ tem relação com o fogo ministro pelo fato dele estar na origem da produção do qì original (yuán qì) e da transformação do jīng sutil (jīng wēi) dos alimentos. Dois substratos que tonificam, nutrem e estimulam todas as funções no corpo. No entanto, o fogo ministro é ligado de forma mais específica aos seguintes zàng fǔ:

54 Não esqueçamos que o espírito da conhecimento integra também as funções sensoriais que permitem captar os estímulos exteriores ...

1- Os rins, que são a reserva do fogo ministro através da porta do destino (mìng mén) ou do rim direito (de acordo com as correntes médicas). O fogo ministro é nutrido pelo yīn/jīng/água dos rins. "Cada um dos cinco órgãos zàng do homem é único, no entanto os rins estão em duplicidade. O rim esquerdo armazena a água verdadeira, o rim direito armazena o fogo ministro", (Dān Xī Xīn Fǎ Fù Yú – Anexos suplementares do coração dos métodos de Dan Xi).

2- O três fogareiros, que é a via de distribuição do fogo ministro e do yuán qì. É o shào yáng citado no Nèi jīng (Clássico interno). Ele representa também o local onde todas as transformações acontecem.

3- O envoltório do coração, que tem relação biǎo/lǐ (externo/interno) com o shào yáng três fogareiros, que é a via de circulação do fogo ministro. Assim, o envoltório do coração também participa do transporte do fogo ministro. Na verdade, o envoltório do coração une o fogo monarca e o fogo ministro. São os vasos do envoltório do coração que partem do coração que transportam as ordens do monarca para tornar possível a execução do ministro. O envoltório do coração age no lugar do coração ao governar os vasos que dele saem. "O fogo ministro é o envoltório do coração que governa os cem vasos. (...) Todos os vasos do envoltório do coração saem do centro do coração, ele age no lugar do coração monarca", "O shào yīn 少阴 [coração] é o fogo [monarca], o monarca nada faz, o fogo ministro faz em seu lugar", "Os antigos diziam que os vasos do coração são governados pelo sistema do coração. O sistema do coração são os vasos do envoltório do coração", (Lán Shì Mì Cáng – Os segredos escondidos da câmara da orquídea).

4- Se enfim devemos considerar os rins como os órgãos principais do fogo ministro, alguns acrescentam o fígado. Esta ideia é sustentada por diferentes autores das dinastias Song, Jin/Yuan, Ming e Qing. É por isso que podemos deduzir que a fonte principal do fogo ministro são os rins. O Yī Zōng Bì Dú (Leituras médicas indispensáveis) cita a relação fígado/rins e fogo ministro da seguinte maneira: "Os antigos alegavam que yǐ (乙)[55] e guǐ (癸)[56] tem a mesma fonte e que os rins e fígado tem o mesmo tratamento. Por que eles diziam isso? O fogo é dividido em um monarca e um ministro. O fogo monarca reside no alto e governa a calma. O fogo ministro está situado embaixo e governa o movimento. O fogo monarca é governado apenas pelo coração. O fogo ministro [é governado] pelos dois [órgãos], rins e o fígado".

5- Uma vez que a bexiga é o órgão fǔ associado aos rins, ela também tem relação com o fogo ministro. Uma vez que a vesícula biliar é o órgão fǔ associado ao fígado, ela também tem relação com o fogo ministro.

5- Conclusão: o fogo ministro é o grande tesouro do ser humano

As duas grandes funções de "transformação do qì" e de "produção e transformação" do fogo ministro, que estão intimamente ligadas, influenciam fortemente a vida e a saúde. Podemos dizer que o fogo ministro está na origem da transformação do jīng do céu anterior (qì huà) e do jīng do céu posterior (shēng huà)

55. Yǐ (乙) designa o segundo tronco celeste que corresponde em medicina chinesa ao aspecto yīn da madeira (portanto, do fígado).
56. Guǐ (癸) designa o décimo tronco celeste que corresponde em medicina chinesa ao aspecto yīn da água (portanto, dos rins).

para produzir todas as condições necessárias à manutenção da vida. É por isso que o Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn, diz no capítulo 66: "Ao fogo ministro pertence o poder supremo". O fogo ministro governa a vida do homem, é o grande tesouro humano, é o cinabre, o sol vermelho no interior do ser.



I- A porta do destino (mìng mén - 命门)

A porta do destino é um conceito intimamente ligado aos rins. É, portanto, indispensável estudá-lo bem para ter uma compreensão global dos órgãos do movimento água. Antes de estudar a concepção puramente médica de mìng mén 命门, devemos saber que "mìng" corresponde à uma noção importante do taoísmo relacionada à "natureza inata".

A natureza inata e a força vital

Xìng (性) a "natureza inata" é uma parcela da luz divina no homem, que vem do Dào ou do wú jí 无极. Ela pertence, portanto, ao céu anterior, ao mundo intangível, à fonte original de todas as coisas e de todos os fenômenos. É, segundo muitos textos taoístas, o espírito. Mais precisamente, corresponde ao espírito universal do céu anterior: o espírito original (yuán shén 元神). "O espírito do céu anterior, o espírito original, é a natureza inata (*do ser*)", (Lè Yù Táng Yǔ Lù – Coletânea de palavras do palácio do ensino feliz). Ela é a verdadeira natureza do ser com o conjunto de suas potencialidades. Este conceito pode ser aproximado da noção confucionista do princípio (lǐ 理) ou da natureza de buda (fó xìng 佛性) do budismo. Mas não se pode falar de xìng sem citar mìng. Mìng (命) pode ser traduzido por destino, mandato ou decreto. No entanto, grandes sinólogos como Isabelle Robinet, Catherine Despeux ou ainda Fabrizio Pregadio, para citar apenas alguns, preferem "força vital". A força vital é o alter ego da natureza inata. Ela corresponde ao qì, permitindo a manifestação dos potenciais da natureza inata.

Para alguns estudiosos, xìng é a parcela divina contida no espírito original, enquanto mìng é a parcela de qì contida no jīng original. Para outros, xìng representa o Dào (calmo, não-manifesto, potencial de vida) enquanto que mìng é o dinamismo da vida (universo manifestado). A natureza inata é o fundamento da força vital, enquanto que a força vital é a manifestação da natureza inata. Xìng se manifesta concretamente através de mìng. Enquanto xìng tem relação com o coração, mìng tem relação com os rins.

"O espírito e o qì são [respectivamente] a natureza inata e a força vital, a natureza inata e a força vital são [respectivamente] o coração e os rins, o coração e os rins são [respectivamente] o chumbo e o mercúrio, o chumbo e o mercúrio são [respectivamente] o dragão e o tigre, o dragão e o tigre são [respectivamente] os trigramas kǎn (坎) e lí (离), kǎn (坎) e lí (离) são [respectivamente] o caldeirão e o forno", (Xìng Mìng Fǎ Jué Míng Zhǐ – Instruções claras sobre os métodos para a natureza inata e a força vital).



Logicamente, existe um vínculo entre a força vital (mìng 命) dos taoístas e a porta do destino (mìng mén 命门) da medicina chinesa.

Esta última, como veremos mais adiante é a entrada, o local onde se manifesta o qì que anima a vida, o local onde se manifesta o potencial da natureza inata, o espírito original. Elisabeth Rochat de la Vallée traduz mìng mén 命门 por "porta do destino", "porta de um destino" ou "porta de uma vida pessoal" pois trata-se exatamente do local onde a força vital vai manifestar o potencial da natureza inata e induzir o destino particular do indivíduo.

a- Conceito geral

"Mìng 命" significa vida, destino, ordem, decreto, mandato e para muitos sinólogos especializados no taoísmo "força vital" (ver acima)... "Mén 门" significa porta, entrada... A expressão "mìng mén" poderia ser traduzida por "porta da força vital". Eu prefiro me colocar ao lado de Elisabeth Rochat de la Vallée que escolheu "porta do destino" significando que deste local emana o dinamismo que vai dar andamento ao destino de uma pessoa. Na verdade, dois elementos essenciais para a vida do ser são aí armazenados: o fogo ministro (ou o qì original, yuán qì, segundo as concepções) e o jīng qì dos rins. "A porta do destino ainda que seja o órgão água é verdadeiramente a residência do fogo ministro", (Yī Xué Zhèng Chuán – Transmissão ortodoxa da medicina).

Se o Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū no capítulo 5 fala do mìng mén como sendo um outro nome para "olho", é o Nán Jīng (Clássico das dificuldades) que, pela primeira vez, o associa explicitamente aos rins e às energias que neles se encontram. A partir daí, todos os outros grandes clássicos o designam como sendo uma estrutura ligada aos rins em relação com o yīn e o yáng verdadeiros. É um dos conceitos que mais evoluiu através da história da medicina chinesa. Nós apresentamos a seguir os principais pontos de vista que influenciaram a teoria e a prática da medicina chinesa.

b- Localização e relação com os rins

Se, em relação à sua função, os clássicos estão de acordo ainda que com pequenas nuances, é a sua localização que gera muitas controvérsias. Veremos aqui as diferentes idéias que prevaleceram ao longo da história da medicina chinesa.



À esquerda é o rim, à direita é o mìng mén 命门 *(vista posterior)*
Extraído de Xuán Mén Mài Jué Nèi Zhào Tú
玄门脉诀内照图
(Ilustrações das visualizações internas do segredo do pulso da porta obscura).
Atribuído à Hua Tuo, Cópia manuscrita, Dinastia Qing

- **À esquerda é o rim, à direita é a porta do destino** (mìng mén 命门). É o Nán Jīng (Clássico das dificuldades) na trigésima sexta dificuldade que apóia esta teoria: "Os rins [*parecem*] duplos, mas não são dois rins, à esquerda é o rim, à direita é a porta do destino". A trigésima nona dificuldade confirma este ponto de vista: à esquerda é o rim, à direita é a porta do destino". Além disso, Yáng Shàng Shàn da dinastia Sui confirma esta opinião no Huáng Dì Nèi Jīng Tài Sù (Grande simplicidade do clássico interno do imperador amarelo) a partir de um ensinamento do Nèi jīng (Clássico interno): "A coluna vertebral do homem tem vinte e uma vértebras, abaixo da sétima, à esquerda é o rim, à direita é a porta do destino. A porta do destino é o pequeno coração".

Esta ideia foi apoiada na sequência por grandes mestres como Wáng Shū Hé na dinastia dos Jin Orientais, Chén Yán sob os Song do sul, Lǐ Chān sob os Ming... Este último no Yī Xué Rù Mén (Rudimentos de medicina) diz: "A porta do destino embaixo reside no rim direito (...); no alto é o envoltório do coração". O fato de que o rim direito se constitui no mìng mén não significa simplesmente que o rim direito seja associado unicamente ao yáng. Na verdade, a porta do destino é depositária tanto do fogo como da água dos rins. Mìng mén não é um sinônimo de yáng dos rins.

Ainda na trigésima sexta dificuldade do Nán Jīng (Clássico das dificuldades), é dito: "A porta do destino abriga o jīng do espírito[57] e tem relação com o qì original (yuán qì)". Os dois aspectos yīn (jīng) e yáng (yuán qì) estão, portanto, inclusos no mìng mén. Para confirmar que há dois rins, mas que o da esquerda é o órgão e o da direita é a porta do destino, Yù Chāng (dinastia Qing) diz: "Nos rins, há dois orifícios, o orifício do rim esquerdo pela frente se comunica com a bexiga, o orifício do rim direito por trás se comunica com a porta do destino", (Yù Yì Cão – Significado das [prescrições de] plantas). Portanto, mìng mén é considerado por esta corrente médica como um órgão relativamente independente ainda que tenha uma relação muito estreita com o rim direito.

- **A porta do destino (mìng mén 命门), são os dois rins.** Esta teoria nasceu na dinastia Yuan, iniciada por Huá Shòu. Este último é considerado como um dos mais importantes comentaristas do Nán Jīng (Clássico das dificuldades). No entanto, no Nán Jīng Běn Yì (Sentido original do clássico das dificuldades), ele propõe um ponto de vista diferente do clássico a respeito da porta do destino. Esta ideia foi seguida na dinastia Ming por Yú Tuán. Este disse no Yī Xué Zhèng Chuán (Transmissão ortodoxa da medicina): "Os dois rins são a raiz da origem verdadeira (*isto é, o qì original*), *a barreira (porta)* da vida. Ainda que eles sejam os órgãos da água, o fogo ministro reside no interior, como o fogo do dragão no interior da água, causando movimento e impulsão. Minha opinião é que o nome geral dos dois rins é porta do destino".

57. De acordo com alguns comentaristas do Nán Jīng (Clássico das dificuldades), a porta do destino não abriga o espírito como algumas traduções poderiam fazer acreditar, mas abriga o jīng que gera o espírito. Daí a expressão: "o jīng do espírito".

A porta do destino não é uma estrutura externa aos rins. Mìng mén é constituído de dois rins. Esta ideia foi retomada em seguida por eminentes médicos tais como Sūn Yī Kuí ou Zhāng Jiè Bīn. Este último no Lèi Jīng Fù Yì (Complemento anexo do clássico das classificações) confirma: "Os dois rins são as [linhas] pares da parte externa do trigrama kǎn 坎, a porta do destino é a [linha] única no centro do trigrama kǎn. O um unifica os dois, os dois envolvem o um. A porta do destino engloba os dois rins e os dois rins pertencem totalmente à porta do destino". Para melhor compreender esta citação, é necessário saber que o trigrama kǎn simboliza a água. Ele é associado aos rins. Kǎn é composto de duas linhas yīn quebradas no alto e embaixo, e uma linha yáng contínua no centro ☵. Kǎn é um yīn relativo: yīn no exterior, yáng no interior. No exterior é a água dos rins e no interior é o fogo do mìng mén, ou seja o fogo ministro. O todo é unido em uma mesma estrutura.

- **A porta do destino (mìng mén 命门) está situada entre dois rins.** Foi Zhào Xiàn Kě durante a dinastia Ming quem apresentou esta idéia. Para isso, ele se baseou numa passagem do Nèi Jīng (Clássico interno) e expressa seu ponto de vista no Yī Guàn (Penetração da medicina): "A porta do destino está entre os dois rins, à um cùn (寸) cinco fēn (分), [ela] está no centro do corpo, (...) O Nèi Jīng diz[58] que próximo da sétima vertebra[59] há um pequeno coração". "A porta do destino se encontra no centro do corpo, ele está na mesma linha do umbigo, próximo às vértebras[60], de cima para baixo, é a décima quarta vértebra[61], de baixo para cima é a sétima vértebra".

Esta concepção foi muito popular posteriormente, sob a dinastia Qing e contou com a adesão de muitos médicos famosos como, por exemplo, Chén Niàn Zǔ, Lín Pèi Qín, Zhāng Lù, Zhōu Xué Hǎi. Por que o Nèi Jīng (Clássico interno) chama o mìng mén de "pequeno coração"? É Wú Kūn da dinastia Ming que nos dá a resposta: "A porta do destino é o fogo ministro. O fogo ministro substitui o monarca para agir (em seu lugar). É por isso que se fala em pequeno coração", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn Wú Zhù – Comentários de Wu [Kun] sobre as questões simples do clássico interno do Imperador Amarelo). O fogo monarca é o fogo do coração "fisiológico". Ele reina e ordena. O fogo ministro é o fogo do mìng mén. Ele atua no lugar do monarca que tem necessidade de calma para poder reinar. O fogo ministro da porta do destino executa as ordens do monarca. É por isso que mìng mén é considerado como um pequeno coração, um coração "de substituição". Zhāng Jiè Bīn confirma esta idéia: "O yáng que se encontra no alto se chama fogo monarca, o fogo monarca está situado no coração. O yáng que se encontra embaixo, se chama fogo ministro, o fogo ministro se en-



58. Trata-se precisamente do capítulo 52 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn.
59. Trata-se da sétima vértebra contando de baixo para cima. Se contarmos as quatro apófises espinhosas da crista do osso sacro, acima da sétima espinhal partindo de baixo é situada no quarto ponto do vaso governador (dū mài 督脉) chamado VG 4 (mìng mén 命门). Zhào Xiàn Kě, portanto, associou a descrição do Nèi Jīng (Clássico interno) e o nome deste ponto para localizar a estrutura da porta do destino (mìng mén 命门).
60. Literalmente é dito "ossos da coluna vertebral".
61. A partir das vértebras dorsais.

contra na porta do destino. Todo o yáng verdadeiro se encontra aí e é por isso que se diz: abaixo da sétima articulação, no centro há um pequeno coração", (Lèi Jīng – Clássico das classificações).

- **A porta do destino (mìng mén 命门) é o qì se agitando entre os rins.** Aqui a porta do destino não é considerada como uma entidade anatômica, mas sim como uma atividade fisiológica. Corresponde ao movimento do qì original (yuán qì) entre os rins, movimento que nasce da interação entre água e fogo. É também o Nán Jīng (Clássico das dificuldades) que inicia este conceito na oitava dificuldade. Ele foi apoiado por diversos autores, especialmente Sūn Yī Kuí na dinastia Ming: "O yáng no centro [do trigrama] kǎn é o qì se agitando entre os dois rins", (Yī Zhǐ Xù Yú – Introdução sobre as intenções da medicina).



Nesta visão, a porta do destino é vista como um fenômeno fisiológico "sem forma". Não é um órgão completo. Mìng mén não é água, nem fogo, mas o movimento de yuán qì entre os dois rins. O Yī Zhǐ Xù Yú (Introdução sobre as intenções da medicina) detalha este conceito: "A porta do destino nada mais é do que o qì se agitando entre os dois rins, não é a água, nem o fogo [*verdadeiros*], é o pivô das criações e transformações, a raiz e o cálice do yīn e do yáng, ou seja o tài jí (太极) do céu anterior. Ele gera primeiro os cinco movimentos, depois os órgãos zàng fǔ. Se ele pertencesse à água, ao fogo, aos órgãos zàng e fǔ, haveria uma forma, um canal, um pulso, uma forma visível ao exame. Encontraríamos então uma descrição de seu canal no Líng Shū e no Sù Wèn". Esta ideia foi apoiada por outros mestres como Wú Qiān em seu Yī Zōng Jīn Jiàn (O espelho de ouro da tradição médica) na dinastia Qing, Táng Dà Liè em seu Wú Yī Huì Jiǎng (Compilação e explicação da medicina por [Senhor] Wu) na dinastia Qing.

- **A porta do destino (mìng mén 命门) é o envoltório do coração.** Outros mestres ou grandes clássicos ainda que reconheçam os rins ou a região dos rins como sendo o centro do "fenômeno" mìng mén, afirmam também que este é igualmente ligado ao envoltório do coração. Sobre este assunto o Yī Xué Rù Mén (Rudimentos da medicina) diz: "Embaixo a porta do destino reside no rim direito, (...); no alto é o envoltório do coração". Esta visão é sustentada por Liú Wán Sù que considera a porta do destino como o órgão zàng "físico" do canal do envoltório do coração. De acordo com ele mìng mén está ao nível do rim direito mas se constitui no órgão do envoltório do coração. Para Liú Wán Sù (e outros clássicos antes dele) o fogo ministro que representa o yáng verdadeiro é uma emanação do envoltório do coração e do três fogareiros.

Existe, portanto, uma relação estreita entre o fogo ministro, o canal do envoltório do coração e o rim direito. "O rim direito/porta do destino/pequeno coração é o órgão zàng do envoltório do coração shǒu jué yīn (手厥阴). É por isso que com o três fogareiros shǒu shào yáng (手少阳) eles são unidos [na relação] biāo/lī (externo/interno). O espírito do pulso (do rim direito) de maneira similar aparece no Chi[62] (pé) da mão direita", (Sù Wèn Bìng Jī Qì Yí Bāo Mìng Jí – Coletânea sobre os mecanismos das doenças e das atitudes para proteger o qì de acordo com as questões simples).

- **A porta do destino (mìng mén 命门) é um ponto de acupuntura.** A porta do destino é também o nome do quarto ponto de acupuntura do vaso governador (dū mài 督脉) [VG 4 (mìng mén命门)]. Como seu nome indica este ponto possui uma ação sobre mìng mén. De acordo com a visão mais difundida, a porta do destino é tanto o palácio do yáng verdadeiro como do yīn verdadeiro. As indicações clássicas de VG 4 (mìng mén 命门) estão em total acordo com esta ideia. Na verdade, primeiramente, é um ponto do vaso governador (dū mài) que é o vaso extraordinário considerado como "o mar dos canais yáng". Este vaso possui, portanto, uma forte ação sobre o yáng. Por outro lado, a porta do destino é associada ao fogo ministro. É por isso que VG4 (mìng mén 命门) tem como principal ação a regulação do fogo ministro e do yáng no corpo, tanto a nível de deficiência quanto de excesso. Em dispersão, ele atenua um excesso de fogo ministro, calor vazio ou por excesso. Em tonificação, ele estimula o fogo ministro em deficiência ou trata frio por vazio ou por excesso.

Em seguida, este ponto que é localizado sobre a coluna vertebral também se chama "jīng gōng" (精宫), ou seja "palácio do jīng". No entanto, a porta do destino também é reserva do jīng dos rins. "Nos rins há uma câmara do jīng, é a porta do destino", (Lèi Jīng Fù Yì – Complemento anexado do clássico das classificações). O jīng dos rins gera a medula que circula na coluna vertebral até a cabeça onde ela se constitui o mar da medula. É por isso que VG 4 (mìng mén 命门) trata as deficiências do mar da medula por vazio do jīng dos rins. Esta deficiência induz problemas ao nível da cabeça, dos orifícios dos sentidos (visão, audição, olfato...) Além disso, ele age no vazio do jīng dos rins que implica problemas de sexualidade ou de reprodução.

- **A porta do destino (mìng mén 命门) é o olho.** Enfim, o Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū no capítulo 52 afirma que a porta do destino é o olho: "A raiz do tài yáng (太阳) é B67 (zhì yīn 至阴), seu nó é a porta do destino. A porta do destino, é o olho". Durante a dinastia Tang, Wáng Bīng ao comentar o capítulo 6 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn disse "A porta do destino armazena o jīng, cujo brilho ilumina os dois olhos", (Zhòng Guǎng Bǔ Zhù Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn – Acréscimos importantes sobre as questões do clássico interno do Imperador Amarelo). De fato, este assinala o fato que mìng mén é o local onde o jīng é acumulado. O jīng se manifesta também nos olhos ao nível da pupila e no brilho dos olhos. É um dos locais do corpo que nos permite julgar o estado do jīng dos rins. Se o jīng é abundante, os olhos são brilhantes. Portanto, quando o Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū diz "A porta do destino são os olhos", é uma maneira de dizer que o estado do mìng mén em termos de jīng se reflete nos olhos. Além disso, o canal do zù tài yáng (足太阳) começa seu trajeto interno no

62. A tomada do pulso da artéria radial no antebraço é um dos pontos fortes do diagnóstico chinês. O pulso é tomado colocando três dedos sobre esta artéria próximo ao punho. Cada posição corresponde à diferentes zàng fǔ. A posição chi 尺 traduzida igualmente por "pé" é aquela mais distal do punho e representa, entre outros, o sistema dos rins.

canto interno do olho. Isto também é citado por Mǎ Shí um dos célebres comentaristas do Nèi Jīng (Clássico interno) da dinastia Ming que disse: "A porta do destino é o olho, ou seja o ponto B1 (jīng míng 睛明)".

c- Funções

A porta do destino: palácio da água e do fogo
A porta do destino: residência do yīn e do yáng verdadeiros

De acordo com a trigésima nona dificuldade do Nán Jīng (Clássico das dificuldades), a porta do destino é ligada à função de reprodução do jīng: "a porta do destino é a residência do jīng do espírito. [No] homem ela armazena o jīng, [na] mulher ela tem relação com o envoltório procriador". Podemos concluir que mìng mén tem relação com o yīn dos rins, a água dos rins.

De acordo com a trigésima nona dificuldade do Nán Jīng (Clássico das dificuldades) a porta do destino se comunica com o qì dos rins: "a porta do destino (...) seu qì se comunica com os rins". Isto também é confirmado pela trigésima sexta dificuldade que afirma que "a porta do destino (...) tem relação com o qì original (yuán qì)". Podemos deduzir que mìng mén também tem relação com o aspecto yáng dos rins, o fogo dos rins. De acordo com algumas correntes médicas, o fogo da porta do destino se confunde com o yáng dos rins.

Nós podemos deduzir que o Nán Jīng (Clássico das dificuldades) considera o mìng mén como uma entidade orgânica ligada à água e ao fogo dos rins. Este aspecto está ainda mais explícito em grande número de grandes mestres, tais como Zhāng Jiè Bīn. No Lèi Jīng Fù Yì (Complemento anexado do clássico das classificações) está escrito: "a porta do destino é o palácio da água e do fogo, a residência do yīn e do yáng, o mar de jīng qì, a porta da morte e da vida". No Lèi Jīng Tú Yì (Complemento ilustrado do clássico das classificações) se confirma: "O fogo da porta do destino se chama qì original (yuán qì). A água da porta do destino se chama jīng original (yuán jīng)". Quando se diz que os rins são o yīn e o yáng verdadeiros, se faz diretamente alusão ao mìng mén. Em outras palavras, o yīn e o yáng originais dos rins vem da porta do destino. Zhāng Jiè Bīn confirma esta ideia em Jīng Yuè Quán Shū (Obra completa de Jing Yue): "A porta do destino é a raiz do qì original (yuán qì), é a residência da água e do fogo. Sem ela, o yīn qì dos cinco órgãos zàng não é nutrido, sem ela, o yáng qì dos cinco órgãos não pode se manifestar".

Mestre Zhāng não é o único à concordar neste sentido, Yú Tuán em Yī Xué Zhèng Chuán (Transmissão ortodoxa da medicina) confirma a natureza do mìng mén: "A porta do destino mesmo sendo o órgão da água é verdadeiramente a residência terrestre do fogo ministro. A ideia é que a esquerda pertence ao yīn, a direita pertence ao yáng, a esquerda pertence ao sangue, a direita pertence ao qì, a esquerda pertence à água, a direita ao fogo. A tranquilidade, a reserva (*retenção*), a constância são governadas pela água, o movimento incessante, as transmutações e as transformações são governados pelo fogo". Sōng Yá confirma estas ideias integrando as noções de yīn e de yáng verdadeiras em Sōng Yá Zūn Shēng Quán Shū (Livro

completo de Song Ya para honrar a vida): "O yáng verdadeiro nada mais é do que o fogo sem forma da porta do destino, (...) O yīn verdadeiro nada mais é do que a água sem forma da porta do destino".

Zhào Xiàn Kě em seu Yī Guàn (Penetração da medicina) também destacou o caractére água e fogo do mìng mén: "Entre (*os dois rins*) está o palácio da porta do destino, que é a mesma coisa que o diagrama do tài jí (太极). Na sua borda direita [há] um pequeno círculo branco, é o fogo ministro. Na sua borda esquerda [há] um pequeno círculo preto, é o céu/Um (tiān yī 天一[63]) ou seja, a água verdadeira". Aqui Zhào Xiàn Kě dá uma explicação adicional: o aspecto yīn do mìng mén é o jīng (água verdadeira), o aspecto yáng, é o fogo ministro. É a transmutação do jīng pelo fogo ministro que dá origem ao qì original (yuán qì), que por sua vez vai favorecer as outras transformações do organismo e a produção, por exemplo, do qì, do sangue, do jīng do céu posterior, dos líquidos...

Alguns clássicos falam de qì original (yuán qì) sem citar o fogo ministro. Há duas razões essenciais:

1- Seja porque eles não utilizam a mesma dialética. Utilizam a noção de yuán qì mas não a do fogo ministro. Estes dois conceitos estão unidos em um só.

2- Seja por "excesso" de simplificação que é bastante comum nos textos antigos. Os grandes mestres que desenvolveram a relação entre fogo monarca e fogo ministro e entre fogo ministro e yuán qì tinham, às vezes, tendência de utilizar atalhos em suas explicações e falar apenas do qì original omitindo o fogo ministro ou vice versa.

A porta do destino é o fundamento do dinamismo vital

Zhào Xiàn Kě sempre no Yī Guàn (Penetração da medicina), cita claramente o papel essencial do mìng mén na fisiologia humana retomando uma famosa passagem do capítulo 8 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn: "A porta do destino é o governador dos doze canais. Os rins estão sem ela (*sem a porta do destino*), então eles estão sem execução e, assim, a determinação e a habilidade não podem emanar. A bexiga está sem ela, então o qì do três fogareiros não transforma[64] e a via das águas não pode circular. O baço e o estômago estão sem ela, então eles não podem vaporizar e fermentar a água e os grãos e os cinco sabores não podem ser emanados. O fígado e a vesícula estão sem ela, então o general está sem decisão e, assim, as estratégias e a reflexão não podem emanar. O intestino grosso e o intestino delgado estão sem ela, então as transmutações e as transformações não funcionam e as excreções tornam-se bloqueadas. O coração está sem ela, então a clareza do espírito (shén míng - 神明) está obscurecida e as dez mil coisas não podem ser".

63. A expressão céu/Um (tiān yī 天一) faz alusão à cosmologia taoísta. O universo é gerado pela interação entre o céu (yáng) e a terra (yīn). O céu e a terra geram alternadamente os substratos que são a origem dos dez mil seres. Primeiro, o céu gera a água, depois a terra gera o fogo, em seguida o céu gera a madeira, depois a terra o metal. Na simbologia chinesa dos números, esta ordem cosmológica da criação do mundo é descrita da seguinte maneira: "o céu/Um gera a água, a terra/Dois gera o fogo, o céu/Três gera a madeira, a terra/Quatro gera o metal, o céu/Cinco gera a terra". Assim, o céu/Um gera a água que no homem é representada pelo yīn/jīng dos rins.

64. Esta frase faz alusão à função de "transformação do qì" (qì huà 气化) que tem por objetivo transformar os líquidos da bexiga. Ela é assumida pelos rins e executada no três fogareiros que é a via das águas.

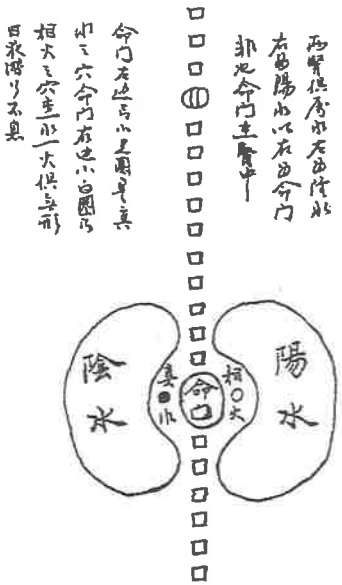


Ilustração vinda do Dào Yǎng Quán Shū
(Livro completo sobre o Dao da nutrição).

Esta ilustração coloca claramente em evidência os cinco aspectos distintos da região dos rins: de um lado e de outro da coluna vertebral, os dois rins.
À esquerda é o yīn shuǐ (陰水 a água yīn (ou seja, o próprio yīn dos rins).
À direita é o yáng shuǐ (陽水 a água yáng (ou seja o próprio yáng dos rins).
No centro sobre a coluna vertebral, entre os dois rins, é a porta do destino (命) ao nível da sétima "articulação".
À esquerda do mìng mén, está zhēn shuǐ (真水 a água verdadeira, o jīng, simbolizado por um pequeno ponto preto (como no diagrama do tài jí - 太极), à direita do mìng mén: xiāng huǒ (相火), o fogo ministro, o fogo verdadeiro simbolizado por um pequeno ponto branco (como no diagrama do tài jí).

Claramente mìng mén tem relação com o fogo interno que permite as transformações e a atividade funcional dos zàng fǔ. No mesmo texto Zhào Xiàn Kě ilustra esta ideia ao comparar a porta do destino a um "pavio aceso que anima a lanterna acesa (zǒu mǎ dēng - 走马灯)". Zǒu mǎ dēng é o pavio em chama que dá vida à uma lanterna acesa em movimento, cujos desenhos giram sob a ação do ar quente produzido pela chama. O movimento desta lanterna depende diretamente do fogo interno: "O fogo é vigoroso então o movimento (*da lanterna*) é rápido, o fogo é fraco então o movimento é lento, o fogo está apagado então não há mais barulho nem movimento".

É evidente que neste caso, nós nos referimos ao aspecto yáng do mìng mén que dinamiza as funções dos órgãos, estimula as trocas, torna possível as transformações. Este fogo do mìng mén é considerado sem forma: "O fogo da porta do destino é sem forma" (Yī Guàn – Penetração da medicina), pois ele pertence

ao qì, ao sem forma, ao três fogareiros, ao yáng, ao sutil. É, de acordo com uma outra expressão, "tesouro inestimável para o corpo humano", (Yī Guàn – Penetração da medicina), pois representa o fundamento do dinamismo vital.

O fogo da porta do destino é o fogo ministro. Muitos mestres o confirmam como, por exemplo, Zhāng Yuán Sù da dinastia Jin: "A porta do destino é a fonte do fogo ministro (...) Ele governa o qì original (yuán qì) do três fogareiros", (Zàng Fǔ Biāo Běn Hán Rè Xū Shí Yòng Yào Shì – Regra de utilização das substâncias medicinais para os órgãos zàng e fǔ, o cume e a raiz, o frio e o calor, o vazio e a plenitude). O fogo ministro (o fogo do mìng mén) gera um qì que é chamado yuán qì. Ele tem sua origem no mìng mén mas depois se propaga em todo o organismo por intermédio do três fogareiros para auxiliar as funções dos zàng fǔ e dos canais. "O três fogareiros é a execução (*a aplicação, o aspecto funcional*) *do fogo ministro, ele dissemina o qì original da porta do destino*", (Běn Cǎo Gāng Mù - Manual da matéria médica).

Finalmente é importante notar que o Nán Jīng (Clássico das dificuldades) nas 36ª e 39ª dificuldades destacam o fato do mìng mén ser a residência do jīng que ancora o espírito. Isto evidencia que este local particular é mesmo a "porta do destino". É o jīng que permite a encarnação do espírito numa mesma trama de vida. Sem o jīng do mìng mén, o espírito não pode se prender à uma estrutura concreta e se manifestar. Assim, mìng mén é a porta de entrada da vida graças à sua ligação com o jīng.

Resumo das funções da porta do destino através dos clássicos:

- Mìng mén é o palácio da água/jīng dos rins
- Mìng mén é o palácio fogo/fogo ministro (e yuán qì)
- Mìng mén é o fundamento yīn de todos os outros zàng fǔ
- Mìng mén é o fundamento yáng de todos os outros zàng fǔ
- Mìng mén ativa as funções dos zàng fǔ via fogo ministro
- Mìng mén tem relação com a função reprodutora através do jīng
- Mìng mén tem relação com a função sexual[65] através do fogo ministro
- Mìng mén é a porta do destino pois está ligado ao jīng que permite a ancoragem do espírito numa trama de vida

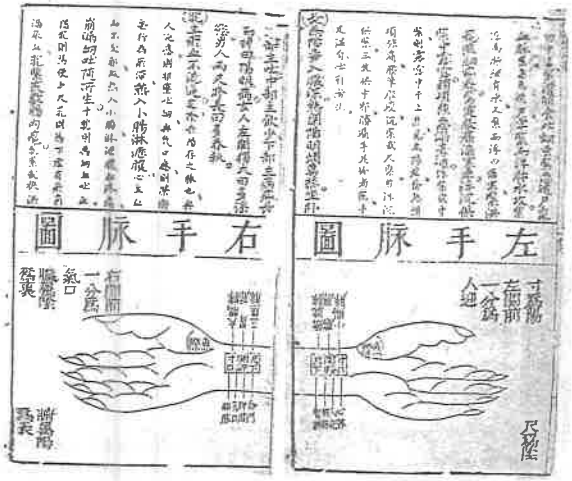
65. Nós fazemos a distinção entre o jīng que permite gerar uma criança e o fogo dos rins que corresponde à libido, ao desejo sexual, à ereção que permite as relações sexuais.

J - Outras citações sobre os rins

- "Os rins desejam o salgado", capítulo 10 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn.
- "Os rins são um órgão feminino", capítulo 44 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū.
- "Os rins (...), a cor deles é o preto", capítulo 44 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū.
- "Os rins (...), a estação deles é o inverno", capítulo 44 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū.
- "Os rins (...), a nota deles é yǔ (羽)", capítulo 44 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū.
- "Os rins detestam a secura", capítulo 23 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn.
- "Os rins governam [os problemas de] a insuficiência", capítulo 78 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū.
- "O pulso dos rins é em pedra (shí 石)", capítulo 23 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn.
- "Os rins são água kǎn ☵, no interior eles são yáng e nos exterior eles são yīn", (Běn Cǎo Shù Gōu Xuán – Matéria médica conforme sondagem obscura).
- "O yáng no centro de kǎn, é o que chamamos de qì que se agita entre os dois rins", (Yī Zhǐ Xù Yú – Introdução sobre as intenções da medicina).
- "Os rins são simbolizados por [o trigrama] kǎn: um yáng encaixado entre dois yīn. Os dois yīn são a água verdadeira, o yáng é o fogo verdadeiro", (Lǐ Xū Yuán Jiàn – Reflexão para regularizar o vazio original).
- "Os rins ressoam ao qì do norte, o órgãos se localizam embaixo, é por isso que o chamamos "o extremo yīn"", (Lèi Jīng – Clássico das classificações).
- "Os rins (...) a esquerda é yīn, a direita é yáng. O yīn é a água, o yáng é o fogo, a água é o sangue, o fogo é o qì. A água yīn do rim esquerdo gera o fígado/madeira, o fígado/madeira gera o fogo do coração. O fogo yáng do rim direito gera o baço/terra, o baço/terra gera o pulmão metal", (Yī Xué Zhèng Chuán – Transmissão ortodoxa da medicina).
  "O fogo dos rins é o fogo do dragão[66]. O fogo do dragão é o fogo no centro da água",
  (Yī Yuán – As fontes da medicina).

66. Dì lóng 地龙, um dos quatro tipos de dragões, vive nos mares, nos rios e no céu. Na terra, ele é o guardião das águas e ao mesmo tempo ele cospe fogo. É representado enterrado num rio (água yīn) de onde ele surge para manifestar a luz celeste, a luz do espírito (luz yáng). O dragão reúne os princípios opostos do mundo manifestado: o fogo e a água, o céu e a terra. Ele é, portanto, ao mesmo tempo yīn e yáng, como os rins. É a razão pela qual o dragão é frequentemente utilizado para simbolizar os rins quando se quer evidenciar a dupla faceta deles. Logicamente o dragão é o animal mítico associado ao fogo e ao hún (魂), simbolizando a espiritualidade do homem, o fogo do espírito. Mas ele é também empregado para evocar a natureza dupla dos rins.

- "A água verdadeira é o yīn original, o fogo verdadeiro é o yáng original, ambos estão enraizados no mìng mén. O yīn original é a água, no centro gera a terra gèn (艮)[67] e sobe para umedecer o pulmão metal. O fogo do yáng original no centro gera a terra kūn (坤)[68] e sobe para se comunicar com o fogo do coração. O yīn e o yáng estão enraizados um no outro e não se separam",
  (Shí Yào Shén Shū – Livro dos dez remédios milagrosos).

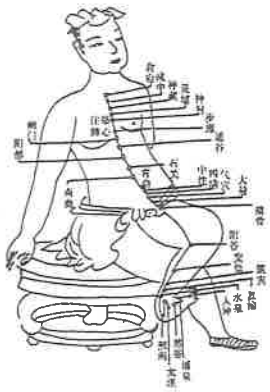


Diagnóstico dos rins pelo pulso
A posição proximal chi 尺, à esquerda está relacionada aos rins,à direita tem relação com a porta do destino (mìng mén 命门)
Extraído do Zēng Bǔ Wáng Shū Hé Mài Jué Tú Zhù Dìng Běn -
增补王叔和脉诀图注定本
(Edição final das ilustrações e comentários das regras de pulsologia de Wáng Shū Hé aumentada)
Comentada por Tóng Yǎng Xué 童养学, publicada na dinastia Ming entre 1573 e 1620

Nota importante

O fato de um órgão possuir uma ligação estreita com alguns tecidos, uma região corporal, um sentido, um líquido, uma emoção, etc., não significa que outros órgãos não possam influenciá-los. Por exemplo, quando se diz que os olhos são os orifícios do fígado, isto não impede que outros zàng tenham uma relação com eles. Ainda que as doenças oculares impliquem muito frequentemente o fígado, isto não impede que possam ser produzidas a partir de desequilíbrios de outros órgãos ou perversos externos.

67. Trata-se do trigrama gèn (艮) que representa a montanha que é associada ao baço/terra.
68. Trata-se do trigrama kūn (坤) que representa a terra (dì 地) que é igualmente associado ao baço/terra (tǔ 土).



4- Relações entre o órgão e os canais dos rins

Para melhor compreender a fisiologia dos órgãos rins e o funcionamento de seus canais, assim como a ação de alguns pontos de acupuntura, é essencial conhecer as relações existentes entre estes diferentes aspectos. Os dados a seguir não pretendem descrever o trajeto dos canais, mas sim evidenciar os diferentes tecidos, órgãos e pontos de acupuntura que tem relação com a "rede do rim". **É essencial compreender que a fisiologia dos zàng fǔ, acontece graças à e com a participação da trama dos canais. É esta rede muito particular que faz do organismo uma globalidade.**

O canal principal (经脉)

RELAÇÕES COM OUTROS CANAIS:

- Ele tem relação com o canal principal da bexiga para formar a dupla água biāo/lǐ (externo/interno) graças a um ramo secundário que deixa o canal principal da bexiga ao nível de B67 (zhì yīn 至阴), que passa sob o pé, sob o quinto artelho e que emerge sob o arco plantar numa cavidade ao nível de R 1 (yǒng quán 涌泉). É através desta conexão que os rins recebem o qì da bexiga de acordo com a ordem de circulação do qì nutritivo nos canais.

- Ele tem relação com o canal principal do coração para formar o eixo shào yīn. Um ramo interno do canal dos rins se conecta ao coração.

- Ele tem relação com o canal principal do envoltório do coração para lhe transmitir seu qì de acordo com a ordem de circulação do qì nutritivo nos canais. Esta conexão se faz por um ramo interno do canal dos rins que se une ao coração e, de lá, se une ao canal do envoltório do coração ao passar por VC 17 (dàn zhōng 膻中) antes de se conectar ao EC1 (tiān chí 天池). É desta maneira que o qì nutritivo é transmitido dos rins ao envoltório do coração.

- Ele cruza o vaso concepção (rèn mài 任脉) no ponto VC 3 (zhōng jí 中极), VC 4 (guān yuán 关元) e VC 7 (yīn jiāo 阴交) na parte inferior do abdômen e VC 17 (dàn zhōng 膻中) no centro do tórax.

- Ele cruza o vaso governador (dū mài 督脉) no ponto VG1 (cháng qiáng 长强) perto da ponta do cóccix.

- Ele cruza os dois outros canais yīn do pé, ou seja, baço e fígado, no ponto de reunião dos três yīn: Ba6 (sān yīn jiāo 三阴交).

RELAÇÃO COM OS ÓRGÃOS ZÀNG E FǓ:

Se relaciona com os seguintes órgãos:

- rins;
- bexiga;
- fígado;
- pulmão;
- coração.

ZONAS DO CORPO ATRAVESSADAS:

- Arco plantar, bordo interno do pé e do tornozelo
- Membro inferior: face interna
- Períneo
- Abdômen
- Tórax
- Fossa sub-clavicular
- Cóccix, vértebras lombares
- Bexiga
- Fígado
- Diafragma
- Pulmão
- Traquéia
- Raiz da língua
- Coração



Canal do Rim - zú shào yīn 足少阴
Extraído do Rén Tǐ Jīng Mài Tú - 人体经脉图
(Ilustrações dos canais do corpo humano)
Autor desconhecido, dinastia Qing, durante o reinado Kangxi (1662-1722)

O canal divergente (经别)

RELAÇÕES COM OUTROS CANAIS:

- Ele se une aos canais principal e divergente da bexiga na região do B 10 (tiān zhù 天柱) sob o osso occiptal, ao nível da nuca para formar a primeira união[69] (yī hé 一合).

- Ele cruza o canal da bexiga no ponto B 40 (wěi zhōng 委中), [seu trajeto também passa muito próximo à B 36 (chéng fú 承扶), e B 23 (shèn shū 肾俞)].

- Ele se conecta ao vaso da cintura (daì maì 带脉) em torno da cintura.

69. A primeira união (yī hé 一合) é uma das conexões que permitem formar os seis pares de canais de acordo com a relação biāo/lǐ (externo/interno).

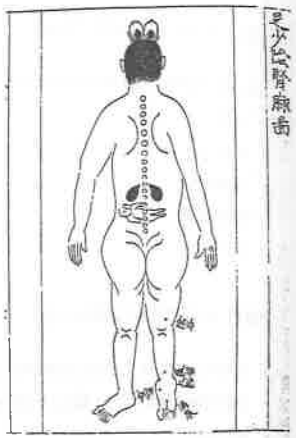
RELAÇÃO COM OS ÓRGÃOS ZÀNG E FŬ:

Se relaciona com os seguintes órgãos:

- rins;
- bexiga.

ZONAS DO CORPO ATRAVESSADAS:

- Face posterior da coxa
- Ânus
- Rins
- Bexiga
- Daì maì 带脉
- Região lombar
- Abdômen
- Tórax
- Fossa sub-clavicular
- Garganta
- Raiz da língua
- Nuca



Pontos proibidos no canal dos rins no 9° mês de gestação
Extração do Ishinpo (Japão)
(Prescrições do coração da medicina)
Escrito por Yasuyori Tanba
em 1854 no Japão

O canal tendíneo (经筋)

RELAÇÕES COM OUTROS CANAIS:

- Ele cruza o canal tendíneo do baço ao nível da face interna do pé e também ao nível de Ba 9 (yīn líng quán 阴陵泉).
- Ele cruza o canal tendíneo da bexiga ao nível da prega poplítea e ao nível da nuca.
- Ele cruza o vaso concepção (rèn mài 任脉) no VC 3 (zhōng jí 中极), ponto de reunião dos três canais tendíneos yīn do pé. Portanto, ele cruza o canal tendíneo do baço e do fígado em VC 3 (zhōng jí 中极).

ZONAS DO CORPO ATRAVESSADAS:

- Planta do pé
- Face interna do pé e do tornozelo
- Face interna do membro inferior
- Órgãos genitais externos
- Parte inferior do Abdômen
- Coluna vertebral
- Nuca

O vaso de conexão (络脉)

RELAÇÕES COM OUTROS CANAIS:

- Tem relação com o canal da bexiga de acordo com a relação biǎo/lǐ (externo/interno) por um ramo que parte de R 4 (dà zhōng 大钟) e que se une ao B 64 (jīng gǔ 京骨)[70].
- Tem relação com o vaso governador (dū mài 督脉) uma vez que ele entra no corpo pelo VG 1 (cháng qiáng 长强) e um ramo atravessa as vértebras lombares onde se localiza o vaso governador (dū mài 督脉).

ZONAS DO CORPO ATRAVESSADAS:

- Face interna do membro inferior
- Períneo
- Envoltório do coração, coração.
- Coluna lombar.

O Zàng (脏)

Os órgãos rins são atravessados pelos seguintes canais:

- Canal principal dos rins
- Canal divergente dos rins
- Canal principal da bexiga
- Canal divergente da bexiga
- Vaso Governador (Dū mài 督脉)
- Vaso da Cintura (Daì maì 带脉)
- Vaso Penetrador (chōng mài 冲脉)

Quadro sintético:

- Os rins armazenam o jīng
- Os rins governam o nascimento, o desenvolvimento, o crescimento e a reprodução
- O jīng dos rins se transforma em qì dos rins
- O jīng dos rins se transforma em sangue do fígado
- Os rins governam a água e os líquidos
- Os rins governam a recepção do qì
- Os rins armazenam a capacidade realizadora zhì (志)

70. Os clássicos geralmente não determinam com precisão onde desembocam os vasos de conexão. No entanto, é comumente admitido que eles atingem o canal alvo ao nível do ponto fonte.

- Os rins governam o medo
- O brilho dos rins se encontra nos cabelos
- Os orifícios dos rins são o ouvido e os dois yīn (inferiores)
- Os rins governam os ossos, produzem a medula e se comunicam com o cérebro
- O líquido dos rins é a saliva espessa
- Os rins tem ressonância na lombar
- Os rins são os órgãos da água e do fogo
- Os rins são associados ao fogo ministro
- Os rins são associados à porta do destino mìng mén (命门)

腎

"O envoltório do coração é a mesma coisa que dàn zhōng (膻中), está anexado ao coração, se situa acima do diafragma, substitui o monarca para executar suas ordens, tem a função de ministro e emissário de onde emanam a alegria e a felicidade",
(Bǐ Huā Yī Jìng – Espelho médico de Bi Hua)

"O envoltório do coração é a defesa exterior do coração, o coração tem a função de monarca, o envoltório do coração é o ministro, é por isso que o coração é chamado o fogo monarca [e que] o envoltório do coração é chamado fogo ministro",
(Xuè Zhèng Lùn – Tratado das sindromes do sangue)

CAPÍTULO 7

XĪN BĀO

ENVOLTÓRIO DO CORAÇÃO

心包

fogo ministro



Canal do envoltório do coração
Extraído de Rén Tǐ Jīng Mài Tú - 人体经脉图
(Ilustrações dos canais do corpo humano)
Autor desconhecido, dinastia Qing,
durante o reinado Kangxi (1662-1722)

INTRODUÇÃO

心包

O coração é considerado por Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū como o "grande mestre dos cinco órgãos zàng e dos seis órgãos fǔ". Sua importância é capital para o equilíbrio do ser. Uma muralha natural o preserva dos ataques dos perversos externos e protege a vitalidade do indivíduo: o envoltório do coração (xīn bāo 心包). O envoltório do coração é um órgão zàng de natureza yīn. Nos cinco movimentos, ele pertence ao fogo. É também relacionado ao fogo ministro que serve e auxilia o fogo monarca associado ao coração. No imaginário chinês que consiste em comparar o organismo a um governo imperial, o envoltório do coração "tem a função de ministro e emissário de onde emanam a alegria e a felicidade". Ele colabora com o três fogareiros com o qual ele mantém uma ligação biāo/lǐ (externo/interno). Seu canal é o shǒu jué yīn 手厥阴 que junto ao zú jué yīn 足厥阴 forma o fechamento do yīn.

Envoltório do coração ou mestre do coração?

A utilização da expressão "mestre do coração" para traduzir *xīn bāo* (心包), é uma tradução inadequada. Ela é dominante nos textos e na linguagem de idiomas de origem latina (como o português e o francês), mas é inexistente na língua inglesa ou alemã.

Em primeiro lugar, nada nos clássicos médicos, inclusive nos mais antigos, pode endossar esta escolha. Nada nas funções deste órgão justifica esta "adaptação romântica". Em termos literais, também não serve, uma vez que *xīn* (心) significa "coração" e *bāo* (包) "envoltório" ou "proteção". Por que não traduzir simplesmente *xīn bāo* como "envoltório do coração" ou "proteção do coração"?

Por outro lado, a tradução "mestre do coração" demonstra mau conhecimento da cultura chinesa. O coração é o imperador. Se de fato existem ministros, conselheiros, instrutores ou governadores que agem em seu nome, não existe "mestre", porque o imperador é filho do céu, a posição mais elevada em termos de hierarquia terrestre. Ele é o vínculo entre o céu e a humanidade. Como poderia haver um mestre encalhado entre os dois?! Táng Zōng Hăi fala-nos com clareza sobre este assunto: "o coração tem a função de monarca, o envoltório do coração é o ministro, por este motivo o coração corresponde ao fogo monarca e o envoltório do coração corresponde ao fogo ministro" (*Xuè Zhèng Lùn* – Tratado das síndromes do sangue). Não existe nada acima do imperador a não ser o céu. Em nenhum caso pode haver mestre. Ele é o mestre, o mestre absoluto. Assim sendo, a expressão "mestre do coração" desvia-se da cultura chinesa antiga.

Então, por que é que um termo tão inadequado como "mestre do coração" foi escolhido? Na minha opinião, a confusão é provocada por outro termo: *shŏu xīn zhŭ* (手心主), que pode ser traduzido como "governador cardíaco da mão" ou, eventualmente, "mestre coração" (e não mestre do coração) da mão[1]"

É preciso saber que esta expressão é minoritária nos clássicos em relação à xīn bāo. Além disso, ela não tem o sentido de mestre que dirigiria o imperador (o coração) mas de governador que age em nome do imperador. Pois o envoltório do coração propaga as ordens do imperador através do sistema sanguíneo (ver mais abaixo esta noção). Ele é o representante, o emissário do imperador e não seu mestre! É no Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū (capítulos 10, 11, 12) que se cita pela primeira vez este termo.

Além disso, se quisermos nos manter um pouco coerentes, se decidirmos traduzir xīn bāo por "mestre do coração", teríamos que traduzir o termo zhŭ (主) como "mestre" ou "ter a maestria" quando fazemos referência às funções dos órgãos. Por exemplo, pí zhŭ sī (脾主思) deveria ser traduzido como "o mestre do baço" é o pensar ou o baço "tem a maestria" do pensamento! O que não é, em absoluto, o significado dessa frase. Tal inconsistência reforça a ideia da precariedade da expressão "mestre do coração".

1. É a tradução de Elisabeth Rochat de la Vallée há muitos anos.

Além disso, na cultura chinesa, nunca se utiliza a palavra zhŭ 主 para falar de um mestre (aquele que domina uma arte e que a transmite aos seus discípulos). Empregamos mais as expressões lăo shī (老师) ou shī fù (师傅)... Zhŭ 主 é o chefe da casa ou o mestre dos escravos, pouco adequado para falar do imperador!!!

Enfim, na grande maioria dos casos, xīn zhŭ (心主) é utilizado para falar do canal, enquanto que xīn bāo (心包) é empregado para descrever o órgão. Portanto, podemos falar do governador cardíaco da mão (shŏu xīn zhŭ 手心主) para o canal shŏu jué yīn (é o nome mais frequente do canal do envoltório do coração) e pericárdio (xīn bāo) quando falamos do órgão que protege o coração.

Para terminar, eu ressaltaria que, atualmente, nenhum grande sinólogo especializado em medicina chinesa (Nigel Wiseman, Elisabeth Rochat, Paul Unschuld, Dan Bensky, etc.) traduz xīn bāo ou xīn zhŭ por mestre do coração. NENHUM! Isto deveria alertar os docentes e estudantes lusófonos e os seus colegas franceses, italianos e espanhóis que, repito, são os únicos a utilizar esta tradução estranha.

Falar de "mestre do coração" quando nos referimos ao órgão *xīn bāo* é algo "sem-sentido" que se arrasta nos países com línguas de origem latina e que devemos abandonar em absoluto. "Envoltório do coração" é a tradução que eu utilizo, visto ser a mais literal, a mais simples e a mais direta.

Outros autores traduzem *xīn bāo* por "pericárdio". É aceitável mas demasiado ocidentalizado e restritivo, porque este órgão não é só um tecido orgânico, mas um conjunto de funções que ultrapassam amplamente o conceito ocidental de "pericárdio". É aceitável, mas a minha experiência tem-me demonstrado que, quanto mais utilizamos termos da medicina ocidental, mais restringimos o sentido da palavra chinesa e, para além disto, existe um risco de confusão com o termo ocidental, por isso "envoltório do coração" é realmente o termo mais adequado.

É importante ressaltar que existem três expressões para designar o envoltório do coração. A primeira é xīn bāo luò (心包络) ou bāo luò (包络) que também pode ser traduzida por "envoltório do coração". A armadilha frequente é acreditar que luò (络) significa aqui colateral, ligação ou rede. Um outro sentido de luò é "envolver, abraçar, conter, se enrolar em volta de, enlaçar..." Neste caso, quando ele está vinculado ao caractére bāo (包), luò reforça a ideia de envoltório. Na língua chinesa, é comum vincular-se dois termos cujo significado é próximo para reforçar uma ideia específica. "Bāo luò" é um exemplo típico. A expressão xīn bāo luò vem reforçar a ideia de "envoltório" que prova que o termo pericárdio, cujo significado literal é "ao redor do coração", não é perfeitamente adaptado. De qualquer forma, eu não compactuo com o fato de que xīn bāo luò (心包络) significaria "rede que envolve o coração" ou ainda "colateral do mestre do coração"... Nenhum clássico, nenhum dado cultural justifica isso.

O segundo termo é "pequeno coração", (xiăo xīn 小心). O terceiro é "dàn zhōng (膻中)" utilizado pela primeira vez no capítulo 8 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn. O termo dàn zhōng (膻中) corresponde a três

VC17

aspectos distintos. Em primeiro lugar, como acabamos de dizer é uma outra palavra para designar o envoltório do coração. Depois, é um centro de energia no centro do tórax, entre as duas mamas, onde se acumula o zōng qì, o qì torácico/confluente. Também é chamado "mar superior do qì" (shàng qì hǎi 上气海) no capítulo 23 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū. Finalmente, é um ponto de acupuntura, o VC 17 (dàn zhōng 膻中) que é o ponto coleta (募) do envoltório do coração.

1- Anatomia do envoltório do coração



Prancha anatômica extraída do Lèi Jīng Tú Yì (Complemento ilustrado do clássico das classificações) apresentando o envoltório do coração

Como a medicina chinesa, em seu desenvolvimento teórico e clínico, se apoiou mais no aspecto funcional do corpo do que no aspecto físico, a anatomia não foi muito aprofundada. Finalmente o sistema médico chinês raramente usa o conhecimento da morfologia das diferentes partes do corpo. Esta ideia pode ser chocante para a mente ocidental analítica e materialista. É preciso, simplesmente, se colocar no contexto correto e saber que a medicina chinesa nos propõe uma outra maneira de estudar o ser humano. Trata-se de um ponto de vista diferente, de uma outra perspectiva, tão válida quanto a visão científica moderna se a julgarmos a partir de seus resultados clínicos. É por esta razão que não serão desenvolvidos aqui os dados anatômicos do sistema chinês. Tal apresentação poderia, inclusive, gerar confusão.

A única coisa que devemos reter é que o envoltório do coração está situado no fogareiro superior, em volta do coração. É um envoltório protetor do coração. Enfim, eu gostaria de assinalar que o envoltório do coração "chinês" corresponde apenas parcialmente ao pericárdio "ocidental". Estes são dois conceitos diferentes. É preciso considerar estes órgãos como duas coisas distintas.

2- Fisiologia do envoltório do coração



A- Envoltório do coração: órgão ou não?

Na verdade, não é simples responder esta questão. Para alguns, e se nos referimos à descrição anatômica que foi feita no passado (sobretudo sob a dinastia Ming), podemos considerar que o envoltório do coração tem uma forma (yǒu xíng 有形), é um órgão concreto. Ele é considerado como o envoltório que circunda o coração. Numerosos são os mestres que corroboram esta idéia. É sob a dinastia Ming que encontramos o maior número de testemunhos.

Nei jing → Clássico interno.

Yú Tuán descreveu precisamente este órgão em Yī Xué Zhèng Chuán (Transmissão ortodoxa da medicina): "o envoltório do coração não é nada mais do que a membrana que envolve o coração, o envoltório que está no exterior do coração, por isso falamos de envoltório do coração (xīn bāo luò 心包络)". Zhào Xiàn Kě em Yī Guàn (Penetração da medicina) continuou a descrição deste órgão especial: "ao nível do coração há um envoltório do coração, é o dàn zhōng (膻中), ele lembra uma vasilha virada para o céu, o coração reside em seu centro". Sūn Yī Kuí traz em Yī Zhǐ Xù Yú (Introdução sobre as intenções da medicina) uma explicação suplementar: "o envoltório do coração é o exterior do coração que transborda gordura pelo alto, com finas vênulas como filamentos, que ligam o coração e o pulmão". Enfim, Zhāng Jiè Bīn, por sua vez, também dá sua descrição em Lèi Jīng Tú Yì (Complemento ilustrado do clássico das classificações): "No exterior do coração há um envoltório gorduroso vermelho e amarelo, é o envoltório do coração". É por isso que deste ponto de vista podemos considerar o envoltório do coração como tendo uma forma (yǒu xíng 有形) e, portanto, um realidade material.

O problema é que o Nèi Jīng (Clássico interno) não cita diretamente o envoltório do coração como um órgão e, de qualquer forma, não o coloca entre os zàng fǔ. E por isso que fala somente em cinco órgãos zàng e seis órgãos fǔ. Ainda que tendo funções precisas, como um órgão, ele não parece ser considerado como um sexto órgão zàng. É por esta razão que alguns clássicos como, por exemplo, o Nán Jīng (Clássico das dificuldade) dizem, às vezes, que esta estrutura "tem um nome mas não tem uma forma" (yǒu míng wú xíng 有名无形). Esta ideia foi muito criticada por grandes mestres como Zhāng Jiè Bīn, Zhào Xiàn Kě e Hé Mèng Yáo.

Por outro lado, já desde o Nèi Jīng (Clássico interno), ele parece pertencer aos doze canais uma vez que este clássico cita sua presença: "O vaso do envoltório do coração shǒu jué yīn 手厥阴 começa no centro do tórax[2], o que vem para fora pertence ao envoltório do coração", (Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū – capítulo 10). Como cada canal é ligado a um órgão zàng ou fǔ, como o shǒu jué yīn é descrito pelos antigos como sendo o canal do envoltório do coração, como os canais yīn são os canais dos órgãos zàng, e como o canal do envoltório do coração é biǎo/lǐ (externo/interno) com o canal do três fogareiros[3] (que é um órgão fǔ e yáng), é evidente que para um bom número de autores xīn bāo corresponde forçosamente a um órgão zàng, yīn. No entanto, isto não está explícito nos textos mais antigos.

Alguns historiadores acreditam que em uma época anterior ao Nèi Jīng (Clássico interno), o canal do envoltório do coração e o do coração se confundiam. Isto reforçaria a ideia que o envoltório do coração não foi considerado imediatamente como um órgão independente e que as funções de dàn zhōng (膻中) só lhe foram atribuídas mais tarde.

2. Deve-se notar que o centro de energia dàn zhōng (膻中) está no centro do tórax, exatamente onde começa o canal do envoltório do coração de acordo com o Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn.
3. Que, por sua vez, não tem formal

心包有保护 心脏的作用

B- O envoltório do coração é um envoltório protetor

Antes de tudo o envoltório do coração é visto como uma membrana que protege o coração. Esta função protetora de xīn bāo é claramente evidenciada pelo capítulo 35 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū: "Dàn zhōng (膻中) é a muralha do palácio que governa o coração". Para ser mais preciso este órgão tem a missão de preservar o coração contra os inimigos exteriores. É a trincheira que impede o invasor de penetrar no palácio e de fazer mal ao imperador. Isto é explicado pelo capítulo 7 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū: "O coração é o grande governador dos cinco órgãos zàng e dos seis órgãos fǔ, a casa do espírito (shén - 神), [se] seu órgão é sólido (*forte*), os perversos não terão a capacidade de invadir[4]. Se eles (*os perversos*) invadirem, então o coração é ferido, o coração é ferido então o espírito se vai, o espírito se vai então é a morte. É por isso que os perversos que se encontram no coração, [*devem*] todos se encontrar [*primeiro*] no envoltório do coração".

O Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū explica que a integridade do coração é fundamental para o corpo como um todo. Se ele é atacado por perversos, pode resultar em morte diretamente. É por isso que o imperador é protegido em seu palácio por uma muralha. Quando os assaltantes atacam, eles ferem primeiro o envoltório do coração, o que salvaguarda o coração. Este conceito originou a expressão: "o envoltório do coração substitui o coração para receber o perverso" (xīn bāo dài xīn shòu xié 心包代心受邪). Esta função protetora foi ressaltada por grandes mestres como por exemplo Hé Mèng Yáo: "No exterior do coração há um envoltório do coração, ele é chamado dàn zhōng (膻中). Sua forma é a de uma vasilha virada para o céu, o coração está envolto, o que faz com que os perversos não possam atacá-lo. O ataque fica sob a responsabilidade do envoltório do coração. Se o ataque atinge o coração imediatamente é a morte", (Yī Biǎn – Caminhada [para acessar] a medicina).

Pois de acordo com o Nèi Jīng (Clássico interno) o envoltório do coração protege o coração dos perversos externos, a escola das doenças mornas (wēn bìng xué pài 温病学派) desenvolve um certo número de mecanismos patológicos a partir deste conceito implicando o calor e/ou as mucosidades. Ela fala de "calor que penetra no envoltório do coração" ou ainda "calor que se aprofunda no envoltório do coração". Fala-se também de "mucosidade calor que cobrem o envoltório do coração" ou de "mucosidade turva que cobre o envoltório do coração". No Wēn Rè Lùn (Tratado do morno e do calor), Yè Tiān Shì expõe sua ideia chave sobre este assunto: "[*Quando*] o perverso morno invade o alto, primeiro ele ataca o pulmão, *em seguida*, se ele resiste, se transmite ao envoltório do coração". De qualquer forma, o espírito que reside no coração é perturbado e disso decorrem problemas de espírito: perda de consciência, fala incoerente, confusão mental, psicose...

4. De acordo com o Huáng Dì Nèi Jīng Tài Sù (Grande simplicidade do clássico interno do imperador amarelo) que, temos que lembrar, foi o primeiro comentário do Nèi Jīng (Clássico interno), o termo róng (容) utilizado no Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū tinha o mesmo significado que o termo kè (客) que quer dizer hóspede, visitante, mas também invasor (daí o título do capítulo: "invasor perverso", e que corresponde também à descrição metafórica de império chinês tantas vezes empregada no Nèi Jīng (Clássico interno). Se desejamos manter uma tradução mais literal, é suficiente substituir respectivamente os termos "invasores" e "invadem" por "recebidos" e "são recebidos". A ideia é similar ainda que menos direta.

心包主喜乐

C- O envoltório do coração difunde a emoção do coração e governa o sangue

No capítulo 8 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn, é dito: "Dàn zhōng (膻中) tem a função de ministro e emissário, de onde emanam a alegria e a felicidade". De acordo com muitos comentaristas famosos do Nèi Jīng (Clássico interno), dàn zhōng corresponde neste contexto ao envoltório do coração. Este é considerado como aquele que transmite a emoção do coração. Quando há alegria e felicidade, as emoções fisiológicas do coração, é o envoltório do coração o encarregado de comunicá-las ao exterior, tal como um emissário ou um embaixador. Não é o envoltório do coração que produz a alegria, ele apenas a transmite ao exterior. Através desta função, podemos ver que o envoltório do coração age no lugar do coração, que o ministro trabalha no lugar do monarca. Este papel de suplente se manifesta de diversas maneiras. O envoltório do coração não é, portanto, somente um simples escudo que protege o monarca das agressões exteriores. É também um embaixador que transmite ao resto do reino tanto os humores do imperador como suas ordens. Nós estudaremos este último aspecto no próximo tópico.

O fato de que o envoltório do coração seja um emissário não é trivial. Se um primeiro ministro possui uma certa autonomia, um embaixador apenas se contenta em difundir as idéias, as instruções, as diretivas do monarca. Isto significa que o envoltório do coração é completamente dependente do coração, que ele está intimamente ligado ao seu mestre, que ele confunde, às vezes, seu papel com o do seu chefe. E é verdade que alguns clássicos atribuem ao envoltório do coração funções do coração: "O coração armazena o espírito (shén 神), é o fogo monarca. O envoltório do coração é o fogo ministro, ele substitui o imperador para executar as ordens, ele governa o sangue, governa a fala, governa a transpiração, governa o riso", (Běn Cǎo Gāng Mù – Compêndio da matéria médica). "O envoltório do coração e o coração governam o sangue", (Pí Wèi Lùn – Tratado do baço e estômago). Estes dois textos chamam a atenção para o fato de que o envoltório do coração governa o sangue. Isto corresponde à teoria dos seis níveis de canais que associa a camada do jué yīn 厥阴 ao sangue. O jué yīn é composto pelo zù jué yīn 足厥阴 (fígado) e pelo shǒu jué yīn 手厥阴 (envoltório do coração).

心包君火 相火关联

D- O envoltório do coração se relaciona ao fogo monarca e ao fogo ministro

Sabemos que o fogo ministro é o fogo fisiológico que permite todas as transformações do organismo. Ele atua no lugar do monarca (*o fogo monarca, ou seja, o coração*), que precisa de calma e serenidade para reinar. Daí a expressão: "substituir o coração para executar as ordens (dài xīn xíng lìng 代心行令). O envoltório do coração, que veicula o fogo ministro e o sangue nos vasos sanguíneos, substitui o coração para executar suas ordens. Segundo o Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn (capítulo 8), a emoção do coração, a alegria, é transmitida pelo envoltório do coração. A relação

entre envoltório do coração, o fogo monarca e o fogo ministro foi particularmente detalhada pelos grandes mestres das dinastias Jin/Yuan. Foi principalmente Liú Wán Sù e Lǐ Dōng Yuán que explicaram o papel deste órgão em particular. É o que apresentaremos a seguir.

a- A porta da vida é o órgão do envoltório do coração

No Sù Wèn Xuán Jī Yuán Bìng Shì (Regras dos mecanismos e a origem das doenças baseadas nas questões simples) no capítulo "classificação do fogo", Liú Wán Sù considera a porta da vida (mìng mén 命门) como o órgão zàng do canal shǒu jué yīn 手厥阴 do envoltório do coração: "A porta da vida (mìng mén 命门): o rim direito é o pequeno coração, ele é o órgão zàng do envoltório do coração/fogo ministro/shǒu jué yīn". Liú Wán Sù continuou seu raciocínio evidenciando que o canal do envoltório do coração possui uma relação biǎo/lǐ (externo/interno) com o canal do shǒu shào yáng 手少阳, o três fogareiros. Ele considera que estes dois canais tem relação com o fogo ministro. No Sù Wèn Xuán Jī Yuán Bìng Shì (Regras dos mecanismos e a origem das doenças baseadas nas questões simples), ele explica: "O calor do fogo ministro shǒu shào yáng é o qì do envoltório do coração e do três fogareiros". E como ele considera a porta da vida, ou seja o rim direito, como o órgão zàng do canal do envoltório do coração, existe, portanto, uma relação estreita entre o fogo ministro, o canal do envoltório do coração e o rim direito. Ainda no mesmo texto, ele diz que o ponto yuán-fonte do canal do envoltório do coração, o EC 7 (dà líng 大陵), drena o fogo ministro do pequeno coração (o rim direito, mìng mén). A relação mìng mén/envoltório do coração foi retomada em outros clássicos como, por exemplo, Shāng Hán Dì Yī Shū (Primeiro livro sobre [o tratado] das lesões pelo frio): "o envoltório do coração é o canal externo do pequeno coração – a porta da vida (mìng mén)".

Poderíamos achar contraditório o fato de que alguns textos associem o fogo ministro ao três fogareiros e ao envoltório do coração e outros o associem ao fígado, à vesícula biliar ou ainda aos rins. Na verdade, não há uma verdadeira contradição pois todos estes órgãos tem relação com o fogo ministro, como sutilmente é explicado por Liú Ruò Jīn na dinastia Qing: "No homem, [quando] o fogo ministro se encontra no envoltório do coração e no três fogareiros, então ele representa o céu anterior, [quando] ele se encontra no fígado e na vesícula biliar, então ele representa o céu posterior. O céu posterior se apóia no céu anterior para produzir (shēng 生), o céu anterior se apóia no céu posterior para concluir (chéng 成)[5]", (Běn Cǎo Shù Gōu Xuán – Matéria médica conforme sondagem obscura).



Diagnóstico pelo pulso do envoltório do coração
O envelope do coração está situado na mão direita na posição proximal chǐ 尺 no mesmo local que o três fogareiros e o fogo ministro
De acordo com Yī Jīng Xiǎo Xué 医经小学
(Estudos elementares dos clássicos da medicina)
Escrito por Liú Chún 刘纯 em 1388 na dinastia Ming

5. Existe nesta frase uma alusão a um princípio do pensamento chinês. Shēng 生 associado a chéng 成. Shēng é o início, chéng a conclusão. Shēng é a impulsão do céu, chéng a realização da terra. Shēng é produzir, chéng é concluir (finalizar a impulsão inicial)

b- O coração é o fogo monarca, o envoltório do coração é o ministro

Lǐ Dōng Yuán estudou as teorias do fogo monarca e do fogo ministro a partir das idéias do Nèi Jīng (Clássico interno) mas também de seus ilustres antecessores, Wáng Bīng, Liú Wán Sù, Zhāng Cóng Zhèng, e as desenvolveu mais ainda. Em Lán Shì Mì Cáng (Os segredos escondidos da câmara da orquídea), ele explica sua visão das coisas: "O coração e o envoltório do coração são respectivamente o fogo monarca e o fogo ministro". Lǐ Dōng Yuán desenvolveu a ideia de Liú Wán Sù que associa o fogo ministro ao envoltório do coração ao conectar o fogo monarca ao coração, de acordo com o consenso geral. Uma leitura atenta aos textos de Lǐ Dōng Yuán permite também dizer que ele considerou que o fogo ministro se relacionava também ao três fogareiros (que nutre uma relação biǎo/lǐ (externo/interno) com o envoltório do coração) e a porta da vida (que segundo Liú Wán Sù é o órgão do envoltório do coração). No mesmo texto Lǐ Dōng Yuán continua da seguinte maneira: "o coração é o fogo monarca. Ele governa o espírito (shén 神) do homem. Ele precisa da tranquilidade e da calma. O fogo ministro age em seu lugar e obedece suas ordens". Mestre Lǐ confirma o que outros disseram antes dele: o fogo monarca ordena, o fogo ministro executa.

Entretanto ele dá mais explicações sobre a relação entre o soberano e o criado: "O fogo ministro é o envoltório do coração que governa os cem vasos. (...) Todos os vasos do envoltório do coração saem do centro do coração, ele passa à ação no lugar do coração monarca". Mais adiante ele diz: "O shào yīn 少阴 [coração] é o fogo [monarca], o monarca não faz nada, não se mexe, o fogo ministro o faz em seu lugar", e em seguida: "Os antigos diziam que os vasos do coração são governados pelo sistema do coração. O sistema do coração são os vasos do envoltório do coração". Segundo Lǐ Dōng Yuán, coração e envoltório do coração tem uma relação estreita, um sendo o monarca, o outro o fogo ministro. O monarca ordena, o ministro executa. O envoltório do coração age no lugar do coração governando os vasos que saem do coração.

Outros mestres confirmaram esta função do envoltório do coração. Por exemplo, Huá Shòu um pouco mais tarde, retomando as idéias do Nèi Jīng (Clássico Interno) e de Wáng Bīng, foi no mesmo sentido que Lǐ Dōng Yuán: "ao fogo monarca pertence o nome (*isto é, o título*), ao fogo ministro pertence o poder supremo, o shǒu jué yīn 手厥阴 substitui o coração para executar as ordens", (Shí Sì Jīng Fā Huī – Exposição detalhada sobre os quatorze canais). Sob a dinastia Qing, Yù Chāng ampliou a idéia: "No exterior do coração há o envoltório do coração, o exterior do envoltório do coração é chamado dàn zhōng (膻中). O coração tem a função de monarca, dàn zhōng tem a função de ministro e de emissário, dàn zhōng é a função do coração", (Yù Yī Cǎo – Significado das [prescrições das] plantas). Em resumo, de acordo com esta prescrição, o envoltório do coração é encarregado do fogo ministro com o três fogareiros. O fogo ministro recebe suas ordens do fogo monarca e age no lugar deste último.

Terminaremos esta parte lembrando que dentre as funções do envoltório do coração, está a de proteger o coração/monarca. Zhāng Jiè Bīn afirmava explicitamente que esta função de proteção tem relação com o fogo ministro: "O envoltório do coração é a defesa exterior do monarca. Ele é como as pesadas muralhas do palácio do monarca, é por isso que ele (*o envoltório do coração*) pertence ao yáng, ele corresponde ao fogo ministro", (Lèi Jīng Fù Yì – Complemento anexado do clássico das classificações). Mais tarde, Táng

Zōng Hăi foi no mesmo sentido: "O envoltório do coração é a defesa exterior do coração, o coração tem a função de monarca, o envoltório do coração é o ministro, é por isso que o coração é chamado fogo monarca [e que] o envoltório do coração é chamado fogo ministro", (Xuè Zhèng Lùn – Tratado das síndromes do sangue).

3- Outras citações sobre o envoltório do coração

Estas citações visam refinar ou complementar tudo o que apresentamos previamente.

- "O coração armazena o espírito (shén 神), é o fogo monarca. O envoltório do coração é o fogo ministro, ele substitui o imperador para executar suas ordens, ele governa o sangue, governa a fala, governa a transpiração, governa o riso",
  (Běn Cão Gāng Mù – Compêndio da matéria médica).

- "O envoltório do coração governa os vasos sanguíneos do corpo inteiro",
  (Shāng Hán Dì Yī Shū – Primeiro livro sobre [o tratado] do ataques do frio).

- "O envoltório do coração governa o nutritivo (*isto é, o yíng qì*) que circula dentro dos vasos, o três fogareiros governa o defensivo (*isto é, o wèi qì*) que circula no exterior dos canais",
  (Shāng Hán Dì Yī Shū – Primeiro livro sobre [o tratado] dos ataques do frio).

- "O envoltório do coração governa o sangue",
  (Běn Cão Shù Gôu Xuán – Matéria médica conforme sondagem obscura).

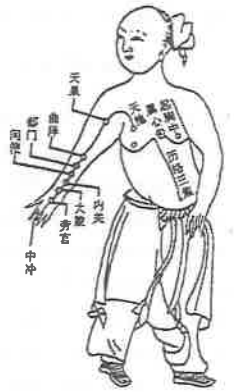
- "O diagnóstico do pulso do coração [se faz] na posição cùn (寸)[6] esquerda, o diagnóstico do pulso do envoltório do coração [se faz] na posição chĭ direita (尺)[7]",
  (Běn Cão Shù Gôu Xuán – Matéria médica conforme sondagem obscura).

- "A fonte do fogo ministro, [é] o fogo do envoltório do coração",
  (Yī Xué Yuán Liú Lùn – Tratado sobre a fonte e o fluxo [*isto é, origem e desenvolvimentos*] da medicina).

- "O envoltório do coração e o coração governam o sangue",
  (Pí Wèi Lùn – Tratado do baço e do estômago).

6. Cùn 寸 designa uma das três localizações onde se palpa o pulso radial. A palpação constitui um dos quatro diagnósticos de base da medicina chinesa.
7. Chĭ 尺 designa uma das três localizações onde se palpa o pulso radial. É a mais próxima do cotovelo.

4- Relações entre o órgão e os canais do envoltório do coração



Para compreender bem a fisiologia do órgão envoltório do coração e o funcionamento de seus canais, assim como a ação de alguns pontos de acupuntura, é essencial conhecer as relações existentes entre estes diferentes aspectos. Os dados a seguir não tem a intenção de descrever o trajeto dos canais, mas realçar os diferentes tecidos, órgãos e pontos de acupuntura que tem relação com a "rede do envoltório do coração" **É essencial compreender que a fisiologia dos zàng fŭ, ocorre graças à e com a trama dos canais. É esta rede muito específica que faz do organismo uma globalidade.**

O canal principal (经脉)

RELAÇÕES COM OUTROS CANAIS:

- Tem relação com o canal principal dos rins graças ao ramo interno do canal dos rins que penetra no coração para, em seguida, se conectar ao canal do envoltório do coração. É através desta conexão que o envoltório do coração recebe o qì dos rins de acordo com a ordem de circulação do qì nutritivo nos canais.

- Tem relação com o canal principal do três fogareiros para formar a dupla biăo/lĭ (externo/interno) graças a um ramo que parte de EC 8 (láo gōng 劳宫) e que se conecta na extremidade do anular. E por esta conexão que o canal do envoltório do coração transmite seu qì ao canal do três fogareiros.

- Ele cruza o canal do vaso concepção (rèn mài 任脉) no VC 17 (dàn zhōng 膻中).

RELAÇÃO COM OS ÓRGÃOS ZÀNG E FŬ:

Se relaciona com os seguintes órgãos:
- coração;
- três fogareiros.

ZONAS DO CORPO ATRAVESSADAS:

- Envoltório do coração
- Coração
- Tórax
- Diafragma
- Abdômen
- Três fogareiros (órgão)
- Mamilo
- Axila
- Face antero-medial do braço
- Face anterior do antebraço
- Face anterior do punho
- Palma da mão
- Dedo médio

O Zàng (脏)

O órgão envoltório do coração é atravessado pelos seguintes canais:

- Canal principal do envoltório do coração
- Canal divergente do envoltório do coração
- Canal de conexão do envoltório do coração
- Canal principal do coração
- Canal principal do três fogareiros
- Canal divergente do três fogareiros
- Canal de conexão do três fogareiros

Quadro sintético:

- O envoltório do coração é um órgão zàng de natureza yīn
- O envoltório do coração é o envoltório protetor do coração
- O envoltório do coração difunde a emoção do coração
- O envoltório do coração mantém relação com o fogo ministro
- O envoltório do coração governa os vasos sanguíneos e o sangue (em nome do monarca)

心包

CAPÍTULO 8

WÈI

ESTÔMAGO

胃

"O símbolo do estômago é a terra, ele é vigoroso durante o verão indiano[1], zú yáng míng 足阳明 é o seu canal, o baço é seu órgão zàng, é o mar da água e dos grãos",
(Yī Fāng Yī Pán Zhū – Prescrições médicas [valendo] uma bandeja de pérolas).



Canal do estômago
Extraído do Rén Tǐ Jīng Mài Tú - 人体经脉图
(Ilustrações dos canais do corpo humano)
Autor desconhecido, dinastia Qing, durante o reinado Kangxi (1662-1722)

INTRODUÇÃO

胃

O céu posterior designa o conjunto de funções que após o nascimento permitem desenvolver, nutrir, manter e proteger o organismo. Ele é a base do adquirido: qì, sangue, líquidos, jīng. É a dupla do movimento terra, baço e estômago, que constitui o motor principal do céu posterior. Para resumir esta função fundamental, a tradição chinesa utiliza uma expressão chave: "O baço e o estômago são a raiz do céu posterior, a fonte da produção e da transformação do qì e do sangue". O estômago é o órgão fǔ, yáng, da fase terra. No entanto, majoritariamente, suas funções são yīn, o movimento de seu qì é yīn. No imaginário chinês que consiste em comparar o organismo a um governo imperial, o estômago é

1. O verão indiano corresponde à quinta estação, cháng xià (长夏), que significa literalmente o "verão longo". Trata-se do período situado entre o verão e o outono associado ao movimento terra.

encarregado do "celeiro público[2]". O estômago é o órgão fŭ do baço com o qual trabalha em conjunto para assumir a missão do fogareiro central. Eles formam uma dupla inseparável e mantém um vínculo biăo/lĭ (表里) (externo/interno). Seu canal é o zú yáng míng 足阳明 que junto com o shŏu yáng míng 手阳明 formam o fechamento do yáng.

1- Anatomia do estômago

Como a medicina chinesa em seu desenvolvimento teórico e clínico se apoiou mais no aspecto funcional do corpo do que no aspecto físico, a anatomia não foi muito aprofundada. Finalmente o sistema médico chinês raramente usa o conhecimento da morfologia das diferentes partes do corpo. Esta ideia pode ser chocante para a mente ocidental analítica e materialista. É preciso, simplesmente, se colocar no contexto correto e saber que a medicina chinesa nos propõe uma outra maneira de estudar o ser humano. Trata-se de um ponto de vista diferente, de uma outra perspectiva, tão válida quanto a visão científica moderna se a julgarmos a partir de seus resultados clínicos. É por esta razão que não serão desenvolvidos aqui os dados anatômicos do sistema chinês. Tal apresentação poderia, inclusive, gerar confusão.



Prancha anatômica extraída do Zhēn Jiŭ Dà Chéng (Compêndio de acupuntura e moxabustão) apresentando o estômago.

A única coisa que devemos reter é que o estômago está situado no fogareiro central sob o diafragma e na região alta do abdome. Enfim, eu gostaria de destacar que o estômago "chinês" só corresponde parcialmente ao estômago "ocidental". São dois conceitos diferentes ainda que seus nomes sejam idênticos. Assim, é preciso considerar estes órgãos como duas coisas distintas.

2- Fisiologia do estômago

胃主受纳水谷

A- O estômago governa a recepção da água e dos grãos (Wèi Zhŭ Shòu Nà Shuĭ Gŭ - 胃主受纳水谷)

Shòu Nà (受纳) significa receber, fazer entrar, acolher, aceitar, recepcionar... E, de fato, a primeira das funções do estômago é acolher os alimentos sólidos e líquidos. É ele que lhes oferece o receptáculo no qual a transformação vai ocorrer. É por isso que a tradição diz que o estômago é o "grande celeiro", (Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū – capítulo 35), o "mar da água e dos grãos", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn – capítulo 11), "o órgão dos cinco grãos", (Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū – capítulo 2).

O estômago é encarregado de recepcionar os alimentos antes que eles sejam digeridos. Os alimentos entram pela boca, transitam pelo esôfago e vem se acumular no estômago

2. O alto funcionário (mandarim) que era encarregado do celeiro público devia estocar para depois distribuir os cereais (símbolo da alimentação na China antiga). Isto faz alusão à função fundamental do estomago que participa ativamente da transformação do bolo alimentar.

esperando a digestão. A boa transformação dos alimentos começa por uma boa recepção assegurada pelo estômago. A função de recepção dos alimentos condiciona o apetite. É ela que faz com que tenhamos apetite ou não. Se a recepção é desregulada, os problemas digestivos diretamente ligados à esta função aparecem: inapetência, aversão ao alimento, estômago inflado após a refeição, assim como incômodo epigástrico, distensão e plenitude gástricas...Deve-se notar que é o capítulo 32 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū o primeiro a citar explicitamente a função de recepção do estômago: "O estômago (...) recebe a água e os grãos". No entanto, parece que foi o mestre Zhāng Jiè Bīn, na dinastia Ming, quem primeiro usou a expressão "shòu nà" que desde então é a expressão que descreve esta função do estômago.

胃主腐熟水谷

B- O estômago governa a fermentação e o cozimento da água e dos grãos (Wèi Zhŭ Fŭ Shú Shuĭ Gŭ - 胃主腐熟水谷)

Fŭ (腐) significa apodrecer, estragar, fermentar... Shú (熟) significa cozinhar, amadurecer... A expressão fŭ shú shuĭ gŭ (腐熟水谷) significa fermentar e cozinhar os alimentos[3], ou seja, decompor os alimentos. Na verdade, após recepcionar os alimentos, o estômago continua seu trabalho iniciando a fermentação e o cozimento da água e dos grãos. O objetivo é de triturar ao máximo os alimentos para deles retirar o jīng sutil (jīng wēi 精微). Esta fermentação/cozimento se faz sob o comando do yáng do baço que, por sua vez, é estimulado pelo qi original oriundo da porta da vida (ming mén 命门)[4]. É a partir desta decomposição do bolo alimentar, deste "mingau nutritivo" (shí mí 食糜) produzido pelo estômago, que o intestino delgado separa o claro do turvo. O claro é recuperado pelo baço que, em seguida, o transporta para o coração e pulmão, a fim de nutrir todo o organismo. O turvo é enviado para o intestino grosso para ser expulso. O estômago é, portanto, um dos pilares da digestão.

Logicamente, é em conjunto com as funções de transporte/transformação do baço que o estômago assume a transformação do bolo alimentar. É a partir daí que o qi, o sangue, os líquidos e o jing adquirido são produzidos, por isso estômago e baço são considerados como a raiz do céu posterior e a fonte da produção de qi e sangue.



Técnica taoísta para tratar uma estagnação de alimentos
Extraído do Dáo Yĭn Tú 导引图 (Diagramas de Dao yĭn)
Escrito por Kūn Lán 昆岚 publicado em 1875, dinastia Qing

3. Poderíamos ter falado de decomposição ou degradação dos alimentos, mas eu prefiro privilegiar uma tradução mais literal.
4.Os rins estão, portanto, implicados no processo digestivo e não é somente por seu aspecto yáng. Na verdade, é preciso lembrar que o yuán qi (yáng) é uma produção do jīng dos rins (yīn/água) pelo fogo ministro.

Se a fermentação e o cozimento da água e dos grãos são perturbados, o bolo alimentar será mal decomposto. O resultado será o que chamamos frequentemente de estagnação de alimentos que pode se manifestar por: dor, distensão e plenitude epigástricas, borborigmo, eructações fétidas, saburra gordurosa, turva, pegajosa, pulso huá (escorregadio). É possível que a decomposição dos alimentos seja forte demais ou rápida demais, em função de um "fogo do estômago". Disso resulta uma fome intensa frequente, mal hálito ...

A parte central do estômago (zhōng wǎn 中脘) é encarregada de fermentar e cozinhar os alimentos, como nos indica a 30ª dificuldade do Nán Jīng (Clássico das dificuldades): "[No] fogareiro central se encontra a cavidade central do estômago (wèi zhōng wǎn 胃中脘) que não sobe, não desce, que governa a fermentação e o cozimento da água e dos grãos".

胃主通降

C- O estômago governa o trânsito e a descida (Wèi Zhǔ Tòng Jiàng - 胃主通降)

Tòng (通) neste contexto significa fazer circular. Fazer transitar sem obstrução, fazer atravessar sem entraves. Jiàng (降) significa descender, descida. Isto corresponde à função do estômago que, após recepcionar os alimentos e decompô-los, deve fazê-los transitar para baixo em direção ao intestino delgado para que este possa separar o claro do turvo. Primeiramente o estômago deve fazer o bolo alimentar degradado (o mingau nutritivo shí mí 食糜), transitar e descender. Em seguida, quando o intestino delgado terminou a separação, a descida do turvo (os dejetos alimentares não assimilados pelo corpo) se faz sob a ação do estômago, ainda mais para baixo, em direção ao intestino grosso. Quando o turvo é transformado em fezes, o intestino grosso auxiliado pelo estômago expulsa esses dejetos para o exterior do corpo. Em resumo, o estômago é encarregado de fazer descender os alimentos decompostos para o intestino delgado e o turvo para o intestino grosso. Esta descida do bolo alimentar do estômago para os intestinos é descrita com grande simplicidade e precisão no capítulo 11 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn: "A água e os grãos entram no estômago, então o estômago está cheio e os intestinos vazios. Os alimentos descem e, então, os intestinos estão cheios e o estômago vazio". Para funcionar bem o estômago deve fazer circular e descender aquilo que ele recebe, ele não deve armazenar. Quando a descida é bem feita, se diz que o estômago está em harmonia, caso contrário ele está em desarmonia.

Devemos manter em mente que a descida do qì do estômago é essencial à subida do qì do baço. Se o qì do estômago desce corretamente, o qì do baço sobe normalmente. E vice versa. Estes dois movimentos são interdependentes e complementares. Eles correspondem ao grande princípio do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn (capítulo 68): "A subida é alcançada[5] então ocorre a descida, (...); a descida é alcançada então ocorre a subida, (...); a subida e a descida se induzem mutuamente".

5. Trata-se do caractére yǐ (已). A ideia aqui é a de um processo que chega ao seu final. É o apogeu do yáng que dá lugar ao yīn. é o yáng excessivo que se transforma em yīn. Quando um estado chega ao seu máximo, ao seu apogeu, ele se transforma em seu estado oposto ...

É o equilíbrio entre a subida do baço e a descida do estômago que permite a digestão e a assimilação do jīng sutil, que permite ao claro ser absorvido e ao turvo ser expulso. "O estômago recebe a água e os grãos. O yáng claro sobe e o yīn turvo desce, graças à esta transformação, a saída e a entrada, que todo o corpo é nutrido", (Tài Píng Shèng Huì Fāng – Fórmulas sábias e benevolentes da grande harmonia). Ver, no capítulo sobre o baço, o tópico "Sem subida não há descida, sem descida não há subida".

Se a descida do estômago está em desarmonia, os alimentos permanecem no estômago. Ocorre uma estagnação de alimentos no estômago com distensão e dor epigástricas, inapetência, borborigmos, halitose, constipação. "O qì turvo se encontra no alto, então ele gera inchaços e distensão", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn – capítulo 5). Às vezes, a descida está de tal forma perturbada que o qì do estômago é obrigado a subir. O movimento normal se inverte induzindo o que chamamos de subida em contra corrente do qì do estômago (wèi qì shàng nì 胃气上逆). Esta provoca náuseas, vômitos, eructações, soluços... Além disso devemos nos lembrar que o estômago e o baço são o eixo central dos movimentos do qì. São estes órgãos que dão a impulsão da subida e da descida. Assim, se a descida do qì do estômago é insuficiente, os movimentos do pulmão, do intestino delgado, do intestino grosso, da vesícula biliar e até mesmo do coração podem ser afetados.

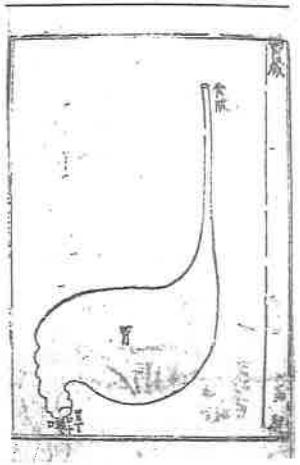


Diagrama do estomago
Extraído do Zhēn Jiǔ Jù Yīng
针灸聚英
(Coletânea do melhor da acupuntura e moxabustão)
Escrito por Gāo Wǔ 高武 e publicado em 1537 na dinastia Ming

3- *As particularidades do estômago*

人以胃气为本

A- O qì do estômago é a raiz do homem (Rén Yǐ Wèi Qì Wéi Běn – 人以胃气为本)

Antes de avançar neste tópico, é preciso definir o que compõe o conceito de qì do estômago. A expressão "qì do estômago" possui dois significados diferentes. Primeiro, ela representa o conjunto de funções do estômago: a recepção da água e dos grãos, a fermentação e o cozimento da água e dos grãos, o trânsito e a descida. Em seguida, ela designa o conjunto de funções do fogareiro central assumido pelo baço e estômago. "O estômago sem trituração, fortificação e transporte[6] não pode transformar (*isto é, digerir*). É por isso que se diz que o qì do estômago em si integra o qì do baço", (Yī Shù – Exposição sobre a medicina). Quando se diz que o "qì do estômago é a raiz do homem", geralmente se está fazendo referência ao sentido amplo, em lugar do sentido específico.

6. A fortificação e o transporte em questão aqui são atribuídos ao baço.

Para melhor compreender a expressão "o qì do estômago é a raiz[7] do homem", é preciso ter em mente que para a tradição médica chinesa, o bom estado do organismo depende antes de tudo da alimentação. Isto é confirmado por Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn (capítulo 18) que destaca o aspecto incontornável da alimentação: "a água e os grãos são a raiz do homem. É por isso que se o homem é separado (*privado*) de água e grãos então [é] a morte". O Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū (capítulo 56) confirma: "(...) Os cereais não entram [*no estômago*[8]] [durante] a metade de um dia então o qì é fraco, [durante] um dia inteiro então o qì desaparece".

Logicamente outros clássicos posteriormente concordaram com este fato, por exemplo em Zá Bìng Yuán Liú Xī Zhú (Esclarecimentos sobre a origem e o desenvolvimento de diversas doenças): "os rins são a raiz do céu anterior, o estômago[9] é a raiz do céu posterior. O estômago é forte então o céu posterior é forte e o céu anterior será tonificado e reforçado. O estômago está esgotado então o céu posterior está esgotado, ainda que ele se apoie no céu anterior, sete dias sem alimentação[10] é a morte". O qì, o sangue, os líquidos, o jīng adquirido são os elementos essenciais para gerar, nutrir, manter o organismo. É a partir dos alimentos que eles são produzidos. A transformação do bolo alimentar é diretamente dependente do qì do estômago[11]. É a razão pela qual este órgão fǔ é chamado pelo Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū no capítulo 60: "o mar da água e dos grãos, do qì e do sangue" e no capítulo 62: "O mar dos cinco órgãos zàng e dos seis órgãos fǔ".



A importância capital do qì do estômago na elaboração das substâncias que nutrem o corpo o fez ser considerado muito cedo na tradição médica chinesa como fundamental para a saúde, para a vida. O famoso Huà Shì Zhōng Zàng Jīng (Canon central do mestre Hua) sob a dinastia Han foi o primeiro a dizer explicitamente: "O estômago é a raiz do homem. O qì do estômago é forte, portanto os cinco órgãos zàng e os seis órgãos fǔ são todos fortes". Posteriormente, os mais importantes mestres confirmaram este ponto de vista, até a celebração do papel fundamental do fogareiro central por Lǐ Dōng Yuán: "O qì do

Preparação alimentar para a longevidade
Extraído do Yǐn Shàn Zhèng Yào 饮膳正药
(Curar corretamente através dos alimentos)
Escrito por Hū Sī Huì 忽思慧 *e publicado em 1320 na dinastia Yuan*

7. É preciso considerar raiz (běn 本) no sentido de fundamento, fundação, base, origem ...
8. O início da frase e o contexto permitem acrescentar esta explicação sem trair a ideia original.
9. Aqui, ainda, é preciso considerar o termo "estomago" em seu sentido amplo que inclui a dupla do fogareiro central: baço e estomago.
10. A alimentação sólida e líquida.
11. Utilizamos aqui, portanto, a expressão "qì do estomago" em seu sentido amplo que inclui algumas funções do estomago, mas também as do baço.

estômago é a raiz do homem[12]", (Pí Wèi Lùn – Tratado do baço e do estômago). Zhāng Jiè Bīn ainda que pertencendo à uma corrente médica diferente de Lǐ Dōng Yuán destaca também a importância do estado do estômago para o bom funcionamento dos outros órgãos e, portanto, de todo o organismo: "O qì do estômago é forte, então os cinco órgãos zàng são todos prósperos, o qì do estômago é fraco, então os cinco órgãos zàng são todos fracos", (Lèi Jīng – Clássico das classificações). E é finalmente mestre Lǐ Zhōng Zǐ que imortalizou a expressão emblemática[13]: "Se há qì do estômago então [é] a vida, se não há qì do estômago então [é] a morte", (Yī Zōng Bì Dú – Leituras médicas indispensáveis).

Logicamente, outros grandes mestres pensaram da mesma forma. Por exemplo, Wú Kūn havia dito um pouco antes que Lǐ Zhōng Zǐ: "O homem sem qì do estômago é uma contracorrente, a contracorrente é a morte", (Yī Fāng Kǎo – Estudo sobre as prescrições médicas). Isto significa que o papel do qì do fogareiro central nos processos vitais do organismo é tão essencial, que sua prosperidade ou sua insuficiência determinam a vida ou a morte do ser. Este conceito não nega a importância dos outros zàng fǔ. O organismo é um todo onde cada órgão é capital. No entanto, a menor perturbação ao nível do fogareiro central gera mais rapidamente e mais facilmente um grande número de desequilíbrios.

É por isso que é primordial, tanto do ponto de vista de higiene de vida, de alimentação ou da terapêutica proteger o qì do estômago (bǎo wéi qì 保胃气). Por exemplo, na farmacopéia chinesa, quando prescrevemos substâncias muito frias na forma de decocção, é essencial moderar a natureza drástica de alguns remédios com outros. Por exemplo, na fórmula bái hǔ tāng 白虎汤 (Decocção do tigre branco), o arroz é acrescentado para atenuar a ação potente do Gypsum Fibrosum (shí gāo 石膏). A água de arroz vai proteger o qì do estômago a fim de beneficiar a ação da gipsita sem lesar o yáng do fogareiro central.

O qì do estômago é tão importante para o resto do organismo que podemos sentir sua influência no pulso. Na pulsologia chinesa, considera-se que é o qì do estômago que dá corpo ao pulso. É ele que faz a pulsação ser sentida fluida, suave, calma e harmoniosa. É um revelador da vitalidade do paciente. "O pulso sem qì do estômago, é também [sinal de] morte", (Yī Fāng Kǎo – Estudo sobre as prescrições médicas).



Preparação dietética para tratar o estomago e o baço à base de farinha de trigo, gergelim, anis estrelado e sal
Extraído do Yǐn Shàn Zhèng Yào 饮膳正药
(Curar corretamente através dos alimentos)
Escrito por Hū Sī Huì 忽思慧 *e publicado em 1320 na dinastia Yuan*

12. Em outras de suas obras Lǐ Dōng Yuán diz "As flores e as árvores do mundo sem o qì da terra não podem crescer, o homem sem o qì do estomago morre".
13. Deve-se notar que, após nossas pesquisas, é um médico da dinastia Yuan, Wēi Yì Lín 危亦林 (1277-1347) que parece ter sido o primeiro a utilizar esta expressão. No entanto, foi Lǐ Zhōng Zǐ que a tornou famosa graças a sua grande popularidade.

"O homem sem qì do estômago é a morte, o pulso sem qì do estômago é também a morte", (Jǐng Yuè Quán Shū – Obra completa de Jing Yue). O qì do estômago é também essencial para o diagnóstico da língua pois se diz que ele origina a saburra. A saburra é o resultado da vaporização pelo qì do estômago de uma parte do qì turvo. É um subproduto da decomposição do bolo alimentar, reflete a qualidade da digestão e, portanto, da produção do qì, do sangue, do líquidos, do jīng... Enfim a textura, o lustro, a cor da face também dependem do qì do estômago, pois ele origina a produção do qì e do sangue que nutrem a pele.

Se o qì do estômago é insuficiente, as funções de recepção e de fermentação dos alimentos pelo estômago são fracas e as de transporte/transformação do baço são, também, insuficientes. Disso resulta uma menor produção de qì e de sangue, o corpo emagrece, os órgãos zàng fǔ declinam, o qì correto será falho, os perversos atacam o corpo com mais facilidade, as doenças aparecem com muita facilidade. "O qì do estômago é vazio, então as cem doenças serão geradas em grande número", (Wáng Xù Gāo Yī Àn – Casos clínicos de Wang Xu Gao). "O estômago nada mais é do que a raiz dos seis órgãos fǔ, o baço é a fonte dos cinco órgãos zàng, o qì do estômago é fraco, então as cem doenças são geradas, o yīn do baço é suficiente, então os dez mil perversos cessam, regularizar o baço e o estômago é o caminho real da medicina chinesa", (Dān Xī Xīn Fǎ Fù Yú – Anexos suplementares do coração dos métodos de Dan Xi).

O conjunto destes dados faz com que se considere o qì do estômago como a raiz do céu posterior.

胃喜润恶燥

B- O estômago gosta da umidade e detesta a secura (Wèi Xǐ Rùn Wù Zào - 胃喜润恶燥)

"O tài yīn (*isto é o baço*) umidade/terra recebe o yáng e só assim ele transporta. O yáng míng (*isto é o estômago*) secura[14]/terra recebe o yīn, naturalmente ele se acalma. É por esta razão que o baço gosta da dureza e da secura e que o estômago gosta da maleabilidade e da umidificação", (Lín Zhèng Zhǐ Nán Yī Àn – Guia clínico com casos médicos). É assim que Yè Tiān Shì cita uma das características do estômago: ele gosta da umidade e detesta a secura. Para explicar essa tendência, podemos dizer o seguinte: um dos objetivos chave do estômago é transformar o bolo alimentar em um mingau nutritivo líquido. E o capítulo 18 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū que nos explica isso: "O fogareiro central é como uma maceração". O que eu traduzi como maceração é o caractére "òu 沤". O primeiro sentido desta palavra é "saturar em um líquido para amolecer algo". É bem essa a descrição do trabalho do estômago que visa amolecer os alimentos a fim de reduzí-los em mingau nutritivo líquido para dele extrair o jīng sutil. Esta função ocorre num ambiente úmido, sendo a água o solvente universal. É por isso que se os líquidos do estômago faltarem, a dissolução é mais difícil e a transformação menos eficiente. O estômago, por natureza, é yáng, quente e seco, ele pertence ao yáng míng 阳明. Sem líquido, sem água, ele não pode decompor os alimentos com eficácia. Eis a razão pela qual o estômago gosta da

14. A expressão exata é o yáng míng "yáng". Os especialistas concordam em dizer que neste contexto, Yè Tiān Shì falava da secura yáng. Ainda mais que este texto foi inspirado por outro grande tratado, o Shèng Jì Zǒng Lù (Compilação do sábia assistência), que aborda o assunto praticamente nos mesmos termos utilizando o caractére secura diretamente.

umidade e detesta a secura. "O estômago, fundamentalmente, pertence à terra, a terra gosta do fogo e não gosta da água[15]. No entanto, a terra sem o qì da água torna-se uma terra queimada (...) Além disso, a terra no centro do estômago é uma terra yáng, a terra sem água yīn não pode nutrir, o estômago sem água em seu centro tem dificuldades em transformar as substâncias, [se] a água é deficiente então será difícil transformar as substâncias", (Biàn Zhèng Lù – Coletânea sobre a diferenciação de síndromes).

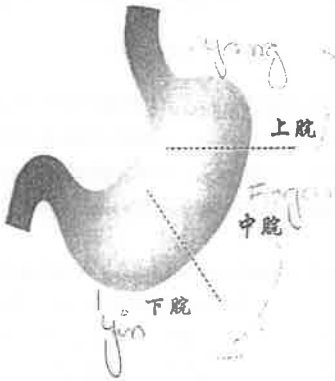
O úmido, por sua natureza lubrificante, deslizante, favorece a descida do mingau nutritivo em direção ao intestino delgado e a descida do turvo para o intestino grosso. Secura demais impede o intestino delgado de receber o mingau nutritivo em boas condições e provoca uma lentificação do turvo no intestino grosso induzindo a constipação. Em caso de vazio do yīn do estômago, ou seja, em caso de deficiência de líquidos do estômago, este se resseca, endurece e suas transformações são menos eficazes. Nesta situação os seguintes sintomas aparecem: sede, boca seca, diminuição do apetite ou até mesmo falta de vontade de comer, perda do paladar, dificuldade em engolir, dor surda no epigástrio, emagrecimento, garganta seca, fezes secas, língua vermelha e luminosa, seca, craquelada, pulso fino (xì 细) e até mesmo rápido (shuò 数).

C- As três partes do estômago

上脘中脘下脘

Um outro nome do estômago wèi (胃), é cavidade do estômago[16]: wèi wǎn (胃脘). Tradicionalmente se representa o estômago em três partes. A parte superior é chamada shàng wǎn (上脘): cavidade superior (do estômago). Ela integra a cárdia. A parte inferior é chamada xià wǎn (下脘): cavidade inferior (do estômago). Ela inclui o piloro. A parte central é chamada zhōng wǎn (中脘): cavidade central (do estômago).

Shàng wǎn (上脘) recepciona os alimentos, xià wǎn (下脘) faz descender os alimentos e o turvo, zhōng wǎn (中脘) faz a transformação do bolo alimentar. "O homem tem apenas um estômago, mas este é composto de três cavidades. A cavidade estomacal superior (shàng wǎn) é como o céu, o qì claro que aí reside é abundante. A cavidade estomacal inferior (xià wǎn) é como a terra, o qì turvo que aí reside é abundante. Além disso a capacidade de fazer subir o claro e descer o turvo depende inteiramente da função de transporte da cavidade central (zhōng wǎn). O qì da cavidade estomacal central é próspero, então o qì claro da água e dos grãos sobe para os pulmões, ele é saturado e é transportado pelos cem vasos, [então] o qì turvo da água e dos grãos desce em direção ao intestino grosso e a partir daí as fezes e a urina são evacuados", (Yù Yī Cǎo – Sentido das [prescrições das] plantas).



15. Pois o fogo gera a terra e a água deve ser controlada pela terra, o que lhe demanda um esforço.
16. Ou ainda cavidade gástrica, cavidade epigástrica, cavidade estomacal ...

胃为津液之本

D- O estômago é a raiz dos líquidos (Wèi Wéi Jīn Yè Zhī Běn - 胃为津液之本)

Sabemos que o pulmão é a origem superior da água, que o baço transporta e transforma os líquidos e que os rins governam a água e os líquidos. Pulmão, baço e rins, situados respectivamente no fogareiro superior, central e inferior são considerados como os três órgãos fundamentais da gestão de líquidos no corpo. Esta classificação tradicional tende a fazer com que se esqueça outro órgão fundamental para os líquidos: o estômago. "Os rins armazenam o jīng e são os órgãos da água. No entanto, a fonte de geração dos líquidos jīn yè (津液) vem do jīng wēi (精微) da água e dos grãos no órgão estômago", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn Líng Shū Jí Zhù – Anotações sobre as questões simples e do eixo espiritual do clássico interno do Imperador Amarelo).

De fato, é primeiramente ele que recepciona os líquidos e que os aquece para que sejam assimilados. Alguns clássicos chegam a dizer que é o estômago, por sua natureza seca e yáng que transforma os líquidos de natureza yīn. "As bebidas e os alimentos entram no estômago. O estômago é a terra yáng, ele governa a secura com a qual ele transforma a água. O baço é a terra yīn, ele governa o úmido para transformar os alimentos (sólidos)", (Jīn Guì Yào Luè Qiǎn Zhù – Comentários elementares sobre o manual do cofre de ouro). É preciso compreender que o estado do estômago influencia o estado dos líquidos no corpo. Se ele está quente demais, a secura aparece, se ele está frio, a umidade aparece. É a razão pela qual alguns veem no estômago o fundamento dos líquidos: "o estômago é o governador dos líquidos jīn yè (津液)", (Zhù Jiě Shāng Hán Lùn – Comentários sobre o tratado das lesões pelo frio). "O estômago é a raiz dos líquidos jīn yè", (Shāng Hán Lùn Jí Zhù – Anotações do tratado das lesões pelo frio). "O estômago governa os líquidos jīn yè de todo o corpo", (Zhòng Dìng Guǎng Wēn Rè Lùn – Revisões importantes do tratado do morno e do calor).

E- O estômago, os dentes, as gengivas, a pálpebra inferior e a garganta

Os dentes e as gengivas

Um certo número de tecidos tem relação com o estômago. Por exemplo, o canal principal do estômago é ligado aos dentes da mandíbula superior. Isto é confirmado desde o Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū (capítulo 10): "O vaso do estômago zú yáng mìng 足阳明 (...) penetra no alto, no centro dos dentes". Na verdade, três órgãos gerenciam os dentes: os rins, o estômago e o intestino grosso.

A distribuição exata deles é descrita no Yī Fāng Yī Pán Zhū (Prescrições médicas [valendo] uma bandeja de pérolas): "Todos os dentes pertencem ao canal zú shào yīn 足少阴 dos rins, no alto e embaixo. No alto eles pertencem [*também*] a canal zù yáng mìng do estômago, embaixo eles pertencem [*também*] ao canal shǒu yáng míng 手阳明 do intestino grosso".

Os rins asseguram o crescimento e depois a nutrição dos dentes e das gengivas graças ao jīng. Os canais do estômago e do intestino grosso levam o qì e o sangue até os dentes e os mantém firmemente no lugar. Eles também podem transportar os perversos que vão ferir os dentes. "Os dentes são o local por onde passam o shǒu e zù yáng mìng. As gengivas superiores dependem da terra kūn[17], na verdade, são as conexões dos vasos do zù yáng mìng do estômago que as atravessam, que as impedem de se movimentar", (Lán Shì Mì Cáng – Os segredos escondidos da camara de orquídea). Deve-se notar igualmente que as gengivas são sustentadas pelas conexões do estômago", (Wēn Rè Lùn – Tratado do morno e do calor).

A garganta

A garganta é constituída de dois aspectos: yān (咽) e hóu (喉). Yān (咽) tem relação com o estômago. Ele permite a absorção dos alimentos. Ele corresponde ao aspecto digestivo da faringe. Hóu (喉) tem relação com o pulmão. Ele permite a expressão dos sons e a absorção do qì do ar. Ele corresponde de um lado à laringe e de outro lado ao aspecto "respiratório" da faringe. O Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn no capítulo 29 diferencia precisamente estes dois órgãos: "Hóu governa o qì do céu, yān governa o qì da terra". É evidente que o qì do ar corresponde à respiração governada pelo pulmão e o qì da terra aos alimentos governados pelo estômago.

"Hóu está a serviço do qì, yān é para engolir as coisas. Yān está unido às três cavidades do estômago, ele se comunica com o estômago. Hóu se comunica com os cinco órgãos zàng por sua relação com o pulmão", (Sān Yīn Jí Yī Bìng Zhèng Fāng Lùn – Formulário das doenças de acordo com as três causas). O estômago é encarregado de uma parte da garganta que tem relação com a absorção dos alimentos: "Yān é uma conexão do estômago, que governa a recepção e não a saída, ele se encarrega dos alimentos", (Zhèng Zhì Zhǔn Shéng – Critérios para as síndromes e os tratamentos). "Yān é uma conexão do estômago, por onde ele recebe a água e os grãos", (Lèi Jīng – Clássico das classificações).

As pálpebras

Sabemos que, de acordo com a teoria das cinco rodas (wǔ lún 五轮) em oftalmologia tradicional chinesa, a roda da carne (ròu lún 肉轮) pertence ao baço e corresponde às pálpebras. "O olho tem cinco rodas que são ligadas aos cinco órgãos zàng. As pálpebras pertencem ao baço, é a roda da carne", (Yī Xué Xīn Wù – Compreender o espírito da medicina). "A pálpebra superior pertence ao baço, a pálpebra inferior pertence ao estômago", (Wàng Zhěn Zūn Jīng – Inspeção conforme os clássicos). É verdade que os canais principais, tendíneos e divergentes do estômago são conectados à pálpebra inferior...

17. Kūn (坤) é o trigrama associado à terra, ao centro, ao baço e ao estomago.

F- Outras citações sobre o estômago

- "O estômago é o mar da água e dos grãos. O jīng da água e dos grãos é o sangue e o qì. O sangue e o qì nutrem e umedecem os órgãos zàng fǔ", (Tài Píng Shèng Huì Fāng – Fórmulas sábias e benevolentes da grande harmonia).

- "O estômago é o mar da água e dos grãos, a transformação do jīng da água e dos grãos é o [qì] nutritivo e defensivo. Os dejetos são transportados pelo intestino grosso para serem evacuados", (Tài Píng Shèng Huì Fāng – Fórmulas sábias e benevolentes da grande harmonia).

- "No fogareiro central se encontra a cavidade do estômago, no alto ela se comunica com o qì do céu, embaixo ela se comunica com o qì da terra, ela governa a fermentação e o cozimento da água e dos grãos", (Sù Wèn Bìng Jī Qì Yí Bāo Mìng Jí – Coletânea sobre os mecanismos das doenças e das atitudes do qì para proteger o destino segundo as questões simples)

- "O estômago é o mar [onde há] bastante qì, bastante sangue, a mãe dos cinco órgãos zàng", (Sì Míng Xīn Fǎ – Método essencial das quatro luzes).

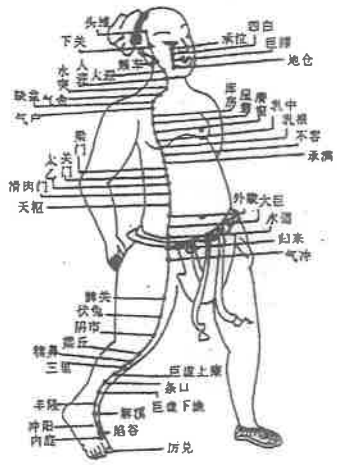
- "O homem recebe o qì da água e dos grãos, a água e os grãos entram pela boca, se acumulam no estômago, para nutrir o qì dos cinco órgãos zàng. É por isso que o qì e os sabores dos cinco órgãos zàng e dos seis órgãos fǔ saem todos do estômago, assim o estômago é o mar da água e dos grãos", (Lèi Jīng – Clássico das classificações).

- "Os cinco sabores entram pela boca, se acumulam no estômago para nutrir o qì dos cinco órgãos zàng, é por isso que se diz que o estômago é o mar dos cinco órgãos zàng e dos seis órgãos fǔ", (Lèi Jīng – Clássico das classificações).

- "O estômago governa a recepção dos grãos, é por isso que é chamado de o grande celeiro", (Zhōng Xī Huì Tōng Yī Jīng Jīng Yì – Essência do clássico da medicina chinesa combinada com a medicina ocidental).

- "O zù yáng míng 足阳明 é a terra/secura, ele gosta da umidade e detesta a secura, ele gosta da descida e detesta a subida", (Shí Fāng Gē Kuò – Prescrições contemporâneas em versos).

4- Relações entre o órgão e os canais do estômago



Para melhor compreender a fisiologia do órgão estômago e o funcionamento de seus canais assim como a ação de alguns pontos de acupuntura é essencial conhecer as relações existentes entres estes diferentes aspectos. Os dados a seguir não pretendem descrever o trajeto dos canais, mas destacar os diferentes tecidos, órgãos e pontos de acupuntura que estão relacionados com a "rede do estômago". É essencial compreender que a fisiologia dos zàng fǔ acontece graças à e com a trama dos canais. É esta rede muito particular que faz do organismo uma globalidade.

O canal principal (经脉)

RELAÇÕES COM OUTROS CANAIS:

- Se relaciona com o canal principal do baço para formar a dupla biǎo/lǐ (externo/interno) do movimento terra graças ao ramo que une E 42 (chōng yáng 冲阳) à Ba 1 (yǐn bái 隐白). É através desta conexão que o estômago transmite seu qì ao baço segundo a ordem de circulação do qì nutritivo nos canais.
- Se relaciona com o canal principal do intestino grosso para formar o eixo yáng míng 阳明. Ele recebe o qì do canal principal do intestino grosso por um ramo interno que parte do IG 20 (yíng xiāng 迎香) e que se junta ao E 1 (chéng qì 承泣).
- Ele cruza o vaso governador (dū mài 督脉) no VG 26 (rén zhōng 人中), VG 24 (shén tíng 神庭), VG 14 (dà zhuī 大椎).
- Ele cruza o vaso concepção (rèn mài 任脉) no VC 24 (chéng jiāng 承浆), VC 13 (shàng wǎn 上脘), VC 12 (zhōng wǎn 中脘), VC 10 (xià wǎn 下脘).
- Ele cruza o canal principal da vesícula biliar no VB 3 (shàng guān 上关), VB 4 (hàn yàn 颔厌), VB 5 (xuán lú 悬颅), VB 6 (xuán lí 悬厘).
- Ele cruza o canal principal da bexiga no B 1 (jīng míng 睛明).

RELAÇÃO COM OS ÓRGÃOS ZÀNG E FǓ:

Se relaciona com os seguintes órgãos:

- estômago;
- baço.

ZONAS DO CORPO ATRAVESSADAS:

- Borda inferior da órbita
- Gengiva e dentes do maxilar superior
- Filtro labial
- Lábios
- Sulco mento-labial
- Maxilar inferior
- Região temporal
- Fronte
- Pescoço (face anterior)
- Coluna vertebral entre C7 e T1
- Fossa supra-clavicular
- Tórax
- Diafragma
- Epigástrio (cárdia, piloro)
- Abdome
- Virilha
- Membros inferiores (face anterior)
- Joelho
- Dorso do pé
- Artelhos (1º, 2º, 3º)



Pontos do canal do estomago - zú yáng míng 足阳明
Extraído do Líng Mén Chuán Shòu Tóng Rén Zhī Xué - 凌门传授铜人指穴
(Ensino da porta de gelo sobre os pontos [de acupuntura] do homem de bronze)
Autor desconhecido, desenho à tinta da dinastia Qing

O canal divergente (经别)

RELAÇÕES COM OUTROS CANAIS:

- Se relaciona com o canal principal e divergente do baço no E 9 (rén yíng 人迎) para formar a terceira união[18] (sān hé 三合).

RELAÇÃO COM OS ÓRGÃOS ZÀNG E FǓ:

Se relaciona com os seguintes órgãos:

- estômago;
- baço;
- coração.

18. A terceira união (sān hé 三合) é uma das conexões que permitem formar os seis pares de canais segundo a relação biǎo/lǐ (externo/interno).

ZONAS DO CORPO ATRAVESSADAS:

- Face anterior da coxa
- Virilha
- Abdome
- Diafragma
- Esôfago
- Fossa supra-clavicular
- Pescoço (face antero-lateral)
- Asa do nariz
- Globo ocular

O canal tendíneo (经筋)

RELAÇÕES COM OUTROS CANAIS:

- Ele cruza o canal tendíneo da vesícula biliar no VB 34 (yáng líng quán 阳陵泉).
- Ele cruza o vaso concepção (rèn mài 任脉) no VC 2 (qū gǔ 曲骨), VC 3 (zhōng jí 中极).
- Ele cruza os canais tendíneos da bexiga e vesícula biliar na região do ID 18 (quán liáo 颧髎).
- Ele cruza o canal principal do intestino delgado no ID 18 (quán liáo 颧髎).

ZONAS DO CORPO ATRAVESSADAS:

- Artelhos (2º, 3º, 4º)
- Dorso do pé, peito do pé
- Face anterior do membro inferior
- Pelve
- Virilha
- Abdome
- Face posterior do tórax ao nível das últimas costelas
- Coluna vertebral (ao nível das últimas costelas)
- Tórax
- Fossa supra -clavicular
- Pescoço (face antero-lateral)
- Maxilar inferior
- Boca
- Bochecha
- Pálpebra inferior



Pontos proibidos do canal do estomago no 6º mês lunar de gestação
Extraído do Ishinpo (Japão)
(Prescrições do coração da medicina)
Escrito por Yasuyori Tanba em 1854 no Japão

O vaso de conexão (络脉)

RELAÇÕES COM OUTROS CANAIS:

- Cruza o vaso governador (dū mài 督脉) no VG 20 (bǎi huì 百会).
- Ele chega ao canal principal do baço segundo a relação biǎo/lǐ (externo/interno) por um ramo que parte de E 40 (fēng lóng 丰隆) e que se junta à Ba 3 (tài bái 太白)[19].

ZONAS DO CORPO ATRAVESSADAS:

- Face antero-lateral do membro inferior
- Prega da virilha
- Abdome
- Tórax
- Pescoço (face lateral)
- Nuca
- Garganta
- Vértex

O grande Luo (大络)

RELAÇÕES COM OUTROS CANAIS:

- Cruza o vaso concepção (rèn mài 任脉) no VC 17 (dàn zhōng 膻中)

RELAÇÃO COM OS ÓRGÃOS ZÀNG E FŬ:

Se relaciona com os seguintes órgãos:
- estômago;
- pulmão;
- coração.

ZONAS DO CORPO ATRAVESSADAS:

- Diafragma
- Tórax
- Seio

O órgão fŭ (腑)

- Canal principal do estômago
- Canal divergente do estômago
- Canal principal do baço
- Canal divergente do baço
- Vaso de conexão do baço
- Canal principal do intestino delgado
- Canal principal do fígado

19. Os clássicos geralmente não são precisos sobre onde chegam os canais de conexão. No entanto, é comumente aceito que eles atingem o canal alvo ao nível do ponto yuán-fonte.

Também se diz que os seguintes canais passam pelo fogareiro central (sem precisão):

- Canal principal do pulmão
- Canal principal do triplo fogareiro
- Canal divergente do triplo fogareiro
- Canal principal do envelope do coração

Quadro sintético:

- O estômago governa a recepção da água e dos grãos
- O estômago governa a fermentação e o cozimento da água e dos grãos
- O estômago governa o trânsito e a descida
- O qì do estômago é a raiz do homem
- O estômago gosta da umidade e detesta a secura
- O estômago e composto por três partes: shàng wǎn (上脘), zhōng wǎn (中脘), xià wǎn (下脘)
- O estômago é a raiz dos líquidos
- O estômago tem relação com os dentes, gengivas, pálpebra inferior e garganta

胃

"O intestino grosso é simbolizado pelo metal, ele governa o outono, o shǒu yáng míng 手阳明 é seu canal, ele é o órgão fǔ do pulmão. Ele é encarregado das vias de comunicação, de onde emanam a transmutação e a transformação de dejetos",
(Zhū Bing Yuán Hòu Zōng Lùn – Tratado geral sobre a origem e os sinais clínicos de todas as doenças).

CAPÍTULO 9

DÀ CHÁNG
INTESTINO GROSSO
大肠



Diagrama do intestino grosso
Extraído do Zhēn Jiǔ Jù Yīng 针灸聚英
(Coleção do melhor sobre a acupuntura e a moxabustão)
De Gāo Wǔ 高武, 1537

INTRODUÇÃO

大肠

Após ter assimilado o claro (qīng 清) para nutrir o corpo todo, o turvo (zhuó 浊) deve ser expulso para o exterior. Ele é enviado ao intestino grosso onde ele é transformado em fezes para ser evacuado. A principal missão deste órgão é eliminar os dejetos inassimiláveis pelo organismo. O intestino grosso é o órgão fǔ yáng do movimento metal. Ele é animado por um movimento descendente como o do pulmão. No imaginário chinês que consiste em comparar o organismo a um governo imperial ele é encarregado "das vias de transmissão, de onde emanam a transmutação e a transformação". O intestino grosso é o órgão fǔ do pulmão. Ele colabora com o zàng metal na relação biǎo/lǐ (externo/interno). Seu canal é o shǒu yáng míng 手阳明 que, junto com o zú yáng míng 足阳明, forma o fechamento do yáng.

1- Anatomia do intestino grosso

Como a medicina chinesa em seu desenvolvimento teórico e clínico se apoiou mais no aspecto funcional do corpo do que no aspecto físico, a anatomia não foi muito aprofundada. Finalmente o sistema médico chinês raramente usa o conhecimento da morfologia das diferentes partes do corpo. Esta ideia pode ser chocante para a mente ocidental analítica e materialista. É preciso, simplesmente, se colocar no contexto correto e saber que a medicina chinesa nos propõe uma outra maneira de estudar o ser humano. Trata-se de um ponto de vista diferente, de uma outra perspectiva, tão válida quanto a visão científica moderna se a julgarmos a partir de seus resultados clínicos. É por esta razão que não serão desenvolvidos aqui os dados anatômicos do sistema chinês. Tal apresentação poderia, inclusive, gerar confusão.



Representação dos órgãos zàng fǔ – vista posterior
Na parte de baixo, o intestino grosso e o ânus (肛门)
Chamado no texto de porta do pò (魄门)
Extraído do Sān Cái Tú Huì 三才图会
(Coleção de ilustrações das três potências)
Escrito por Wáng Qí 王圻 e Wáng Sī Yì 王思义 e publicado em 1607 - dinastia Ming

A única coisa que devemos reter é que o intestino grosso está situado no fogareiro inferior, na região baixa do abdome. Ele se comunica no alto com o intestino delgado pela junção íleo-cecal e embaixo com o exterior, através do ânus. Enfim, eu gostaria de destacar que o intestino grosso "chinês" corresponde apenas parcialmente ao intestino grosso "ocidental". Estes são dois conceitos diferentes ainda que tenham nomes idênticos. Assim, é preciso considerar estes órgãos como duas coisas distintas.

A partir da quadragésima quarta dificuldade do Nán Jīng (Clássico das dificuldades), observamos que existem sete portas cruzamentos (qī chōng mén 七冲门). Tratam-se de sete entradas, de sete "cruzamentos" importantes do tubo digestivo: 1- os lábios (a porta volante: fēi mén 飞门). 2- os dentes (a porta da casa: hù mén 户门). 3- a epiglote (a porta absorvente: xī mén 吸门). 4- a cárdia (a porta da precipitação: bēn mén 贲门). 5- o piloro (a porta profunda ou obscura: yōu mén 幽门). 6- a junção íleo-cecal (a porta de separação: lán mén 阑门). 7- o ânus (a porta do pò: pò mén 魄门).

2- Fisiologia do intestino grosso

A- O intestino grosso governa a transmissão e a transformação dos dejetos (Dà Cháng Zhǔ Chuán Huà Zāo Pò - 大肠主传化糟粕)

Quando o estomago termina de pré-digerir os alimentos com a ajuda do baço, o mingau nutritivo (shí mí 食糜) é transportado para o intestino delgado que separa o claro (qīng 清) e o turvo (zhuó 浊). O claro é recuperado pelo baço e enviado para cima em direção ao coração e ao pulmão. O turvo, ou seja, as substâncias líquidas e sólidas inassimiláveis pelo organismo[1], será enviado para o intestino grosso, onde os dejetos alimentares (zāo pò 糟粕) são transformados em fezes. Estas são, em seguida, evacuadas para o exterior. "O jīng da água e dos grãos se transforma em sangue e em qì que circulam nos canais, os dejetos (*de água e grãos*) circulam no intestino grosso", (Tài Píng Shèng Huì Fāng – Fórmulas sábias e benevolentes da grande harmonia). Deve-se notar que para favorecer a descida do material fecal, os líquidos turvos lubrificam as paredes intestinais.



Prancha anatômica extraída do Zhēn Jiǔ Dà Chéng (Compêndio de acupuntura e moxabustão) apresentando o intestino grosso

O intestino grosso é ao mesmo tempo local da última transformação do turvo e da canalização de sua evacuação. É por isso que o capítulo 8 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn diz: "O intestino grosso é encarregado das vias de comunicação[2], de onde emanam a transmutação e a transformação". As transmutações e as transformações (biàn huà 变化) fazem alusão aqui às fezes, que são o resultado de transformações sucessivas, de início no estomago, depois no intestino delgado e, finalmente, no intestino grosso onde elas são produzidas.

Para receber o turvo e evacuá-lo, o intestino grosso possui um qì descendente. Ele é ajudado pelo movimento do estomago, mas também pela vesícula biliar, intestino delgado e seu órgão zàng: o pulmão. A função de descendência do pulmão tem um papel importante na expulsão do turvo e das fezes. "[Se] o intestino grosso é capaz de transmitir, é graças ao órgão pulmão. O qì do pulmão desce e se espalha, é por isso que a transmissão funciona", (Zhōng Xī Huì Tōng Yī Jīng Jīng Yì – Essência do clássico da medicina chinesa combinada com a medicina ocidental).

Deve-se destacar que o intestino grosso não evacua as fezes a qualquer momento. Existe primeiro uma fase de estocagem. É unicamente sob a ordem dos rins que ele pode excretar os dejetos. Mesmo que se diga, às vezes, que o "intestino grosso é encarregado da porta do pò (魄) (*ânus*)", é o qì dos rins que controla o esfincter anal. "Os rins são a porta do estomago, seus orifícios são os dois yīn (*os dois orifícios inferiores*) para abrir e fechar as duas excreções (*urinas e fezes*)", (Jīng Yuè Quán Shū – Obra completa de Jing Yue). É sob o impulso do qì dos rins que o intestino grosso faz as fezes sairem ou serem retidas.

O intestino grosso governando a transmissão dos dejetos, qualquer perturbação que o envolva se manifesta principalmente por problemas intestinais, como constipação, fezes secas, fezes líquidas, fezes sangrantes, diarréia, disenteria, borborigmo, flatulências, distensão abdominal, dor abdominal, oclusão intestinal...

1. Um excesso de bebida também é considerado como "turvo" que deve ser eliminado diretamente pelo sistema.
2. Podemos também interpretar esta expressão por "via de transmissão" ou simplesmente transmissão. Preferindo me manter próximo de uma tradução literal que respeite o imaginário da administração imperial utilizada no capítulo 8 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn e, em geral, na literatura antiga da medicina chinesa, eu prefiro manter "via de comunicação".



Devemos saber que a circulação e a expulsão das fezes dependem logicamente do qì descendente do intestino grosso, mas também do pulmão, seu órgão zàng, do estomago, da vesícula biliar, da função de livre circulação/liberação do fígado e do qì dos rins. Se um destes órgãos não assegurar sua função, podem aparecer perturbações na eliminação das fezes.

As sementes de linhaça combatem a secura do outono, a secura do intestino-metal
Extraído do Yǐn Shàn Zhèng Yào 饮膳正药
(Curar corretamente através dos alimentos)
Escrito pelo Hū Sī Huì 忽思慧 *e publicado em 1320 sob dinastia Yuan*

B- O intestino grosso governa os líquidos Jīn (Dà Cháng Zhǔ Jīn - 大肠主津)

Quando o intestino grosso recebe o turvo do intestino delgado, ele primeiro deve absorver a parte clara que reside nestes líquidos turvos. Isto tem como resultado tornar as fezes sólidas. Em outras palavras, ele recebe o turvo que é semi líquido e o resseca parcialmente, retirando a parte mais sutil (a pequena parte de líquidos claros). Alguns textos falam da função de "transformação por secagem" (zào huà 燥化). Muitas desordens ao nível das fezes são associadas à esta função de reabsorção. Se ela é excessiva ou em caso de calor perverso, as fezes tornam-se duras e secas. Se ela é insuficiente ou em caso de frio perverso, as fezes tornam-se muito líquidas. Deve-se destacar, no entanto, que as perturbações das fezes não são sempre provocadas pela perturbação da absorção de líquidos no intestino grosso. Um vazio ou uma estagnação de qì do intestino grosso podem ser a causa de constipação, flatulências, dor ou distensão abdominal.



Pontos principais do intestino grosso - shǒu yáng míng 手阳明
Extraído do Líng Mén Chuán Shòu Tóng Rén Zhī Xué - 凌门传授铜人指穴
(Ensinamento da porta de vidro sobre os pontos [de acupuntura] do homem de bronze)
Autor desconhecido, desenho à tinta da dinastia Qing

Nós podemos constatar que o intestino grosso tem um papel na gestão dos líquidos. Paralelamente ao intestino delgado, que é considerado como o mestre dos líquidos espessos yè (液), o intestino grosso governa os líquidos sutis jīn (津). "O intestino grosso governa os líquidos jīn, o intestino delgado governa os líquidos yè", (Pí Wèi Lùn – Tratado do baço e do estomago). "O intestino grosso governa os líquidos jīn. O intestino delgado governa os líquidos yè", (Féng Shì Jīn Náng Mì Lù – Coletânea secreta do saco de brocado do mestre Feng). Neste contexto, isto não quer dizer que ele ultrapasse a função dos rins que é a de governar os líquidos, mas que ele tem uma papel importante na gestão dos líquidos jīn. Isto se faz especialmente através da sua capacidade de reabsorção.

Deve-se destacar que a relação do intestino grosso/líquidos jīn possui outras explicações. De um lado os líquidos jīn tem como propriedade umedecer os nove orifícios. No entanto, o ânus é um desses orifícios lubrificados pelos jīn e nada mais é que a abertura inferior e exterior do intestino grosso. Por outro lado, os jīn circulam principalmente na superfície com o qì defensivo e ambos possuem uma relação estreita com o pulmão. Pulmão e intestino grosso mantém uma relação biǎo/lǐ (externo/interno).

3- Outras citações sobre o intestino grosso

- "O intestino grosso comanda o metal secura, ele gosta da umidade e detesta a secura",
  (Xuè Zhèng Lùn – Tratado das síndromes do sangue).

- "O intestino grosso é o órgão fǔ do pulmão, o pulmão é de cor branca, é a razão pela qual o intestino grosso é um intestino branco",
  (Yī Zhī Xù Yú – Introdução sobre as intenções da medicina).

- "O pulmão tem ressonância na pele. [Se] a pele é espessa, o intestino grosso é espesso; [se] a pele é fina, o intestino grosso é fino; [se] a pele está relaxada (...) o intestino grosso é grande e longo; [se] a pele está esticada, o intestino grosso é esticado e curto; [se] a pele é oleosa, o intestino grosso é liso (*ou escorregadio*)...",
  (Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū - capítulo 47).



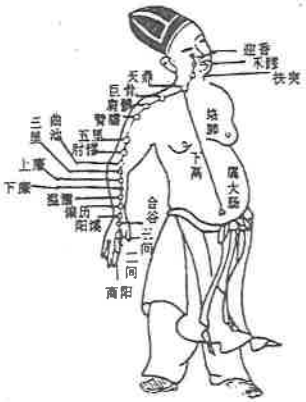
Vista posterior dos órgãos
Na parte de baixo, o reto e a porta do pò (pò mén 魄门*)*
Extraído do Tài Sù Zhāng Shén Xiān Mài Jué Xuán Wēi Gāng Líng Tǒng Zōng
太素张神仙脉诀玄微纲领统宗
(Orientações misteriosas e sutis das regras de pulsologia da escola do imortal Zhāng Tài Sù)
Escrito por Wáng Wén Jié 王文洁 *em 1599 na dinastia Míng*

- "A porta do pò (魄), é o ânus. O pulmão armazena o pò (魄), o ânus se comunica embaixo com o intestino grosso. O intestino grosso e o pulmão são biǎo/lǐ (externo/interno), é por isso que o chamamos também de porta do pò (魄)", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn Zhù Zhèng Fā Wēi – Elucidação das questões simples do clássico interno do Imperador Amarelo).

- "Os cinco sabores das espigas (*dos cereais*) nutrem os cinco órgãos zàng, o turvo das substâncias chega ao intestino grosso. O intestino grosso é encarregado da saída (*dos dejetos*) e não da recepção (*dos alimentos*)", (Yī Lín Shéng Mò – As regras da floresta médica).

- "Todos os dentes pertencem ao canal zú shào yīn 足少阴 dos rins, em cima e embaixo. Em cima eles pertencem [*também*] ao canal zù yáng mìng do estomago, embaixo eles pertencem [*também*] ao canal shǒu yáng míng 手阳明 do intestino grosso", (Yī Fāng Yī Pán Zhū - Prescrições médicas [valendo] uma bandeja de pérolas).

- "O fígado e o intestino grosso se comunicam (...) o intestino grosso está doente, convém equilibrar o fígado", (Lǐ Yuè Pián Wén – Prosa paralela da regularização e da pacificação).



4- Relações entre o órgão e os canais do intestino grosso

Para melhor compreender a fisiologia do órgão intestino grosso e o funcionamento de seus canais, assim como a ação de diferentes pontos de acupuntura, é essencial conhecer as relações existentes entre estes diferentes aspectos. Os dados a seguir não pretendem descrever o trajeto dos canais, mas destacar os diferentes tecidos, órgãos e pontos de acupuntura que tem relação com a "rede do intestino grosso". **É essencial compreender que a fisiologia dos zàng fǔ, acontece graças à e com a trama dos canais. É esta rede muito particular que faz do organismo uma globalidade.**

O canal principal (经脉)

RELAÇÕES COM OUTROS CANAIS:

- Se relaciona com o canal principal do pulmão para formar a dupla biǎo/lǐ (externo/interno) do movimento metal graças a um ramo que une P 7 (liè qūe 列缺) à IG 1 (shāng yáng 商阳). É através desta conexão que o intestino grosso recebe o qì do pulmão de acordo com a ordem de circulação do qì nutritivo nos canais.

- Se relaciona com o canal principal do estomago para formar o eixo yáng míng (阳明). Ele transmite seu qì ao canal principal do estomago por um ramo interno que parte de IG 20 (yíng xiāng 迎香) e que se junta à E 1 (chéng qì 承泣).

- Cruza o vaso governador (dū mài 督脉) em VG 14 (dà zhuī 大椎), VG 26 (rén zhōng 人中).

- Cruza o canal principal do estomago em E 4 (dì cāng 地仓), E 12 (qūe pén 缺盆), E 25 (tiān shū 天枢), E 37 (shàng jù xù 上巨虚).

- Cruza o canal principal do intestino delgado em ID 12 (bǐng fēng 秉风).

RELAÇÃO COM OS ÓRGÃOS ZÀNG E FǓ:

Se relaciona com os seguintes órgãos:
- pulmão;
- intestino grosso.

ZONAS DO CORPO ATRAVESSADAS:

- Mão, antebraço e face anterolateral do braço
- Ombro
- Fossa supra-espinhosa
- Coluna vertebral (ao nível de C7/T1)
- Fossa supraclavicular
- Tórax
- Diafragma
- Abdome
- Pescoço
- Maxilar inferior
- Gengiva e dentes do maxilar inferior
- Filtro labial
- Sulco nasolabial

O canal divergente (经别)

RELAÇÕES COM OUTROS CANAIS:

- Tem relação com o canal principal do pulmão, os dois canais se cruzam em IG 18 (fú tū 扶突) para formar a sexta união[3] (liù hé 六合).

- Cruza seu próprio canal principal em IG 18 (fú tū 扶突).

- Cruza o canal principal do estomago em E 12 (qūe pén 缺盆).

3. A sexta união (liù hé 六合) é uma das conexões que permitem formar os seis pares de canais de acordo com a relação biǎo/lǐ (externo/interno).

RELAÇÃO COM OS ÓRGÃOS ZÀNG E FǓ:

Se relaciona com os seguintes órgãos:

- intestino grosso;
- pulmão.

ZONAS DO CORPO ATRAVESSADAS:

- Mão, antebraço e face anterolateral do braço
- Ombro, borda externa do acrômio
- Tórax
- Seio
- Coluna vertebral (ao nível de de C7)
- Fossa supraclavicular
- Face lateral do pescoço



Canal do intestino grosso - shǒu yáng míng 手阳明
Extraído do Rén Tǐ Jīng Mài Tú - 人体经脉图
(Ilustrações dos canais do corpo humano)
Autor desconhecido, dinastia Qing, durante o reinado Kangxi (1662-1722)

O canal tendíneo (经筋)

RELAÇÕES COM OUTROS CANAIS:

- Cruza o canal tendíneo do intestino delgado e do estomago em VB 13 (běn shén 本神).

ZONAS DO CORPO ATRAVESSADAS:

- Mão, antebraço e face anterolateral do braço
- Ombro, borda externa do acrômio
- Escápula
- Coluna vertebral de C7 à T5
- Fossa supraclavicular
- Face lateral do pescoço
- Angulo do maxilar inferior
- Bochecha
- Borda do nariz
- À frente da orelha
- Têmpora
- Zona frontoparietal
- Topo do crânio

O vaso de conexão (络脉)

RELAÇÕES COM OUTROS CANAIS:

- Cruza o canal principal do estomago em E 12 (qūe pén 缺盆).
- Encontra o canal principal do pulmão ao nível do P 9 (tài yuān 太渊)[4].

ZONAS DO CORPO ATRAVESSADAS:

- Antebraço e face anterolateral do braço
- Ombro, borda externa do acrômio
- Fossa supraclavicular
- Tórax
- Face lateral do pescoço
- Maxilar inferior
- Dentes (do maxilar inferior)
- Ouvido



Pontos proibidos sobre o canal do intestino grosso no 8º mês de gestação
Extraído do Ishinpo (Japon)
(Prescrições do coração da medicina)
Escrito por Yasuyori Tanba em 1854 no Japão

O órgão fǔ (腑)

O órgão do intestino grosso é atravessado pelos seguintes canais:

- Canal principal do intestino grosso
- Canal divergente do intestino grosso
- Canal principal do pulmão
- Canal divergente do pulmão

Quadro sintético:

- O intestino grosso governa a transmissão e a transformação dos dejetos
- O intestino grosso governa os líquidos jīn (津)
- O intestino grosso gosta da umidade e detesta a secura
- O intestino grosso se relaciona com os dentes do maxilar inferior

大肠

4. Os clássicos geralmente não definem exatamente onde chegam os vasos de conexão. No entanto, é comumente aceito que eles atingem o canal alvo ao nível do ponto yuán-fonte.

XIĂO CHÁNG

INTESTINO DELGADO

小肠

"O intestino delgado é o shǒu tài yáng 手太阳, ele governa a recepção e a transformação das matérias. Seu corpo é fundamentalmente yáng. Sua função é receber a água e os grãos do estômago. Ele separa a água e transporta os dejetos para o intestino grosso",

(Yī Yī Bìng Shū – Livro de patologia médica).



Diagrama do intestino delgado
Extraído do Zhēn Jiǔ Jù Yīng 针灸聚英
(Coleção do melhor sobre a acupuntura e a moxabustão)
De Gāo Wǔ 高武, 1537

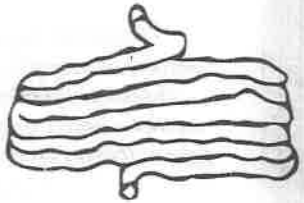
INTRODUÇÃO

小肠

Para se beneficiar da energia da terra, o organismo deve transformar a água e os grãos que servem para nutrir o corpo todo. Para isto uma etapa essencial da digestão é separar o claro (qīng 清), ou seja o jīng sutil (jīng wēi 精微) dos alimentos, do turvo (zhuó 浊) ou seja as matérias não assimiláveis. Este trabalho é assumido pelo intestino delgado. Ele é o ponto de partida da assimilação do claro e da evacuação do turvo. O intestino delgado é o aspecto yáng do movimento fogo. E neste caso, é mesmo necessário que seja um qì de natureza yáng para realizar estas transmutações. No imaginário chinês que consiste em comparar o organismo a um governo imperial, o intestino delgado é encarregado das "recepções, de onde emanam as transformações das matérias". Suas funções são limitadas mas fundamentais. O intestino delgado é o órgão fǔ do coração, com quem tem uma relação biǎo/lǐ (externo/interno). Seu canal é o shǒu tài yáng 手太阳 que junto com o zù tài yáng 足太阳 forma a abertura do yáng.

1- Anatomia do intestino delgado

Como a medicina chinesa em seu desenvolvimento teórico e clínico se apoiou mais no aspecto funcional do corpo do que no aspecto físico, a anatomia não foi muito aprofundada. Finalmente o sistema médico chinês raramente usa o conhecimento da morfologia das diferentes partes do corpo. Esta ideia pode ser chocante para a mente ocidental analítica e materialista. É preciso, simplesmente, se colocar no contexto correto e saber que a medicina chinesa nos propõe uma outra maneira de estudar o ser humano. Trata-se de um ponto de vista diferente, de uma outra perspectiva, tão válida quanto a visão científica moderna se a julgarmos a partir de seus resultados clínicos. É por esta razão que não serão desenvolvidos aqui os dados anatômicos do sistema chinês. Tal apresentação poderia, inclusive, gerar confusão.



Prancha anatômica extraída do Zhēn Jiǔ Dà Chéng
(Compêndio de acupuntura e moxabustão)apresentando o intestino delgado

A única coisa que devemos reter é que o intestino delgado está situado no aquecedor inferior sob o diafragma e na parte central do abdome. Ele se comunica com o estômago pelo piloro que é o seu orifício superior e com o intestino grosso pela junção íleo-cecal que é o seu orifício inferior. Enfim, eu gostaria de destacar que o intestino delgado "chinês" corresponde apenas parcialmente ao intestino delgado "ocidental". Estes são dois conceitos diferentes ainda que seus nomes sejam idênticos. Assim, é preciso considerar estes dois órgãos como duas coisas distintas.

A partir da quadragésima quarta dificuldade do Nán Jīng (Clássico das dificuldades), observamos que existem sete portas cruzamentos (qī chōng mén 七冲门). Tratam-se de sete entradas, de sete "cruzamentos" importantes do tubo digestivo: 1- os lábios (a porta volante: fēi mén 飞门). 2- os dentes (a porta da casa: hù mén 户门). 3- a epiglote (a porta absorvente: xī mén 吸门). 4- a cárdia (a porta da precipitação: bēn mén 贲门). 5- o piloro (a porta profunda ou obscura: yōu mén 幽门). 6- a junção íleo-cecal (a porta de separação: lán mén 阑门). 7- o ânus (a porta do pò: pò mén 魄门).

小肠主受盛和化物

2- Fisiologia do intestino delgado

A- O intestino delgado governa a recepção e a transformação das matérias (Xiǎo Cháng Zhǔ Shòu Chéng Hé Huà Wù - 小肠主受盛和化物)

Shòu chéng (受盛) significa aqui recepcionar (shòu 受) substâncias para preencher um recipiente (chéng 盛), ou em outras palavras "recolher em um recipiente". Huà wù (化物) significa transformar, dissolver, digerir substâncias. Tudo ilustra a primeira função do intestino delgado que consiste primeiro em receber o mingau nutritivo (shí mí 食糜) vindo do estômago e, em seguida, continuar a transformação que se iniciou mais cedo. É por isso que o capítulo 8 Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn afirma: "o intestino delgado é encarregado das recepções, de onde emana a transformação das matérias".

O intestino delgado recebe o produto da primeira digestão do estômago e prossegue a fim de extrair o jīng sutil da água e dos grãos. Pode-se dizer que ele assume a segunda fase da digestão que tem relação com seu segundo papel (ver mais adiante). Deve-se notar que o processo digestivo realizado pelo intestino delgado depende de pelo menos cinco órgãos. Primeiro ele só consegue transformar o mingau nutritivo que vem do estômago. Se este não está bem feito, o intestino delgado não pode fazer corretamente seu trabalho. Seu poder de transformação é apoiado pelo baço. O calor necessário para a transformação vem em grande parte do yáng dos rins. A função de livre circulação e de liberação do fígado favorece o movimento descendente do qì do intestino delgado (favorece a descida e a recepção do mingau nutritivo). E, por fim, a vesícula biliar fornece a bile para favorecer as transformações no intestino delgado.

Se esta função de recepção e de transformação das substâncias se desregula, o trânsito pode ser bloqueado, a digestão é imperfeita provocando distensões e dores peri-umbilicais ou abdominais, constipação ou diarréia, fezes moles, fezes lientéricas... Vale ressaltar que na realidade clínica estes sintomas digestivos causados por desregulamento desta função estarão, quase sempre, lado a lado com problemas de separação entre o claro e o turvo...



Prática interna chamada "aquecer o dān tián" *(纹丹田)*
Para tratar a dor abdominal por frio-vazio no intestino delgado
Extraído do Xiū Zhēn Mì Yào 修真秘要
(Principais segredos para cultivar a Realidade [Perfeição])
Texto de origem desconhecida redescoberto e publicado em1513
com prefácio de Wáng Cài Hé 王蔡和, ***dinastia Ming***

小肠主泌别清浊

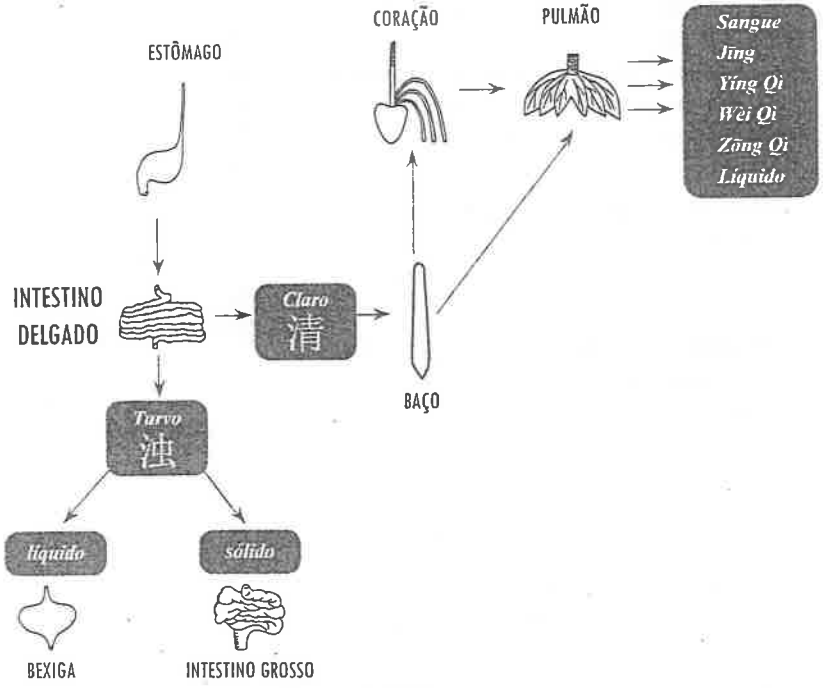
B- O intestino delgado governa a secreção e a separação do claro e do turvo (Xiǎo Cháng Zhǔ Mì Bié Qīng Zhuó - 小肠主泌别清浊)

O intestino delgado tem como função fundamental separar o claro do turvo das matérias que formam o bolo alimentar. O claro (qīng 清) corresponde ao jīng sutil (jīng wēi 精微) dos alimentos e dos líquidos (jīn yè 津液), ou seja, todos os nutrientes essenciais que serão assimilados pelo organismo para produzir qì, sangue, jīng do céu anterior e líquidos. O turvo (zhuó 浊) corresponde a tudo o que não é assimilável pelo corpo e que constitui os dejetos que organismo expulsa, sob a forma de fezes e urina.

O intestino delgado recebe o mingau nutritivo (shí mí 食糜) do estômago. Ele realiza, na sequência, a segunda fase da digestão que leva à uma separação. Ele separa este mingau em duas partes.

A primeira parte é o claro. Ela será cedida ao baço que a fará subir em direção ao coração (para o jīng wèi dos alimentos sólidos) ou diretamente para o pulmão (para os líquidos claros). A partir daí, o claro é transformado para nutrir o corpo todo.

A segunda parte é o turvo. Ela toma duas direções. Uma primeira parte é constituída de elementos sólidos e também de líquidos turvos e é direcionada ao intestino grosso. Ela se transforma em fezes para ser expulsa para o exterior. Uma segunda parte é constituída de excesso de líquidos[1] e é direcionada para a bexiga, onde ela se transforma em urina para ser expulsa para o exterior. A separação do claro e do turvo, portanto, também visa o metabolismo dos líquidos. Inclusive é por isso que se diz tradicionalmente que o "intestino delgado governa os líquidos". Cháo Yuán Fāng (550-630) sob a dinastia Sui explicou o papel do intestino delgado em relação aos líquidos: "A bexiga e os rins são biǎo/lǐ (externo/interno). A água entra no intestino delgado, desce para a bexiga, avança no yīn[2], tornando-se urina", (Zhū Bìng Yuán Hòu Zǒng Lùn – Tratado geral sobre a origem e os sinais clínicos de todas as doenças).



1. Se a quantidade de líquidos não é excessiva, a parte turva dos líquidos se dirige ao intestino grosso e não para a bexiga. Neste caso, a urina é produzida a partir dos líquidos que foram assimilados pelo baço e pulmão e que vão circular por todo o corpo. Ao final do circuito, os líquidos não utilizados serão enviados para a bexiga sob controle dos rins. Ver capítulo sobre os líquidos.
2. Aqui yīn representa os órgãos genitais externos e a uretra. É o yīn anterior.

Zhāng Jiè Bīn em seu comentário do capítulo 8 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn que define as grandes funções dos zàng fǔ comparando-os à um governo imperial, resume o papel do intestino delgado da seguinte maneira: "O intestino delgado está situado sob o estômago, ele recebe do estômago a água e os grãos e separa em claro e turvo. A partir disso, os líquidos exsudam para a frente[3], os dejetos se direcionam para trás[4], o qì do baço transforma e faz subir, o intestino delgado transforma e faz descer, é por isso que se diz que é daí que a transformação das substâncias emana", (Lèi Jīng – Clássico das classificações). Nesta passagem mestre Zhāng insiste mais sobre o tratamento reservado ao turvo do que ao claro. Ele explica no capítulo 8 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn que o intestino delgado transforma as matérias. Para ele, o intestino delgado "transforma" as matérias graças à sua função de separação, ele está na origem da produção do material fecal e da urina. Além disso, esta transformação se faz em descendência pois o movimento do intestino delgado é descendente e a produção dos dejetos se faz em descendência em direção à bexiga e ao intestino grosso. A ideia de Zhāng Jiè Bīn é confirmada por Shěn Jīn Áo em Zá Bìng Yuán Liú Xī Zhú (Esclarecimentos sobre a origem e o desenvolvimento das diversas doenças): "Os líquidos do intestino delgado exsudam na bexiga e depois escoam pelo yīn anterior (uretra). Os dejetos do intestino delgado são transportados ao intestino grosso e depois escoam pelo yīn posterior (ânus)".



Intestino delgado com a junção íleo-cecal (lán mén 阑门)
Extraído do Xuán Mén Mài Jué Nèi Zhào Tú
玄门脉诀内照图
(Ilustrações das visualizações internas do segredo do pulso da porta obscura).
Atribuído à Hua Tuo,
Cópia manuscrita, Dinastia Qing

O intestino delgado está portanto na origem da secreção do claro e do turvo. O claro é recuperado pelo baço e o turvo pelo intestino grosso e a bexiga. Daí a normalidade dos dois excrementos (èr biàn 二便) depende em boa parte do bom funcionamento do intestino delgado.

Se a separação é fraca, as fezes tornam-se líquidas enquanto a quantidade de urina diminui. Este processo pode ser perfeitamente explicado. Quando o claro não é corretamente separado do turvo, líquidos e material alimentar mal transformados descendem para o intestino grosso. Há, portanto, mais líquidos nas fezes. Além disso, a natureza rica, deslizante e úmida do claro geram também uma umidificação dos dejetos que se transformam então em fezes moles ou em diarréia. Como mais líquidos são direcionados ao intestino grosso, a urina diminui em quantidade. É por isso que, no estágio inicial das diarréias agudas, é possível favorecer a diurese para desviar os líquidos do intestino grosso em direção à bexiga de forma a

3. Ou seja, em direção à bexiga para ser excretada pela uretra (o yīn anterior).
4. Ou seja, em direção ao intestino grosso para serem excretadas pelo ânus (o yīn posterior).

endurecer as fezes e parar a diarréia. Uma descida do claro induz, igualmente, uma estagnação dos mecanismos do qì que provocam distensão e dor abdominal.

Por outro lado, se esta absorção dos líquidos pelo intestino delgado é muito intensa, isto favorece um aumento do volume urinário, associado ao ressecamento do intestino grosso e das fezes, provocando uma constipação. Enfim, deve-se notar que, quando o calor patógeno do coração se transmite ao intestino delgado, este calor não atrapalha a separação do claro e do turvo, mas se propaga nos líquidos gerando problemas urinários tais como urinas avermelhadas, micção difícil, micção dolorosa... "O intestino delgado evacua o fogo do coração, embaixo ele é ligado à bexiga, o que vaporiza e agita o qì da água", (Shāng Hán Lùn Jí Zhù – Anotações do tratado dos ataques pelo frio).

3- Outras citações sobre o intestino delgado

- *Justificativa da localização do intestino delgado no fogareiro inferior:*
  "O Nèi Jīng (Clássico interno) diz que o coração e o [qì] nutritivo, o pulmão e o [qì] defensivo fazem circular o yáng qì, é por isso que são localizados no alto. O intestino grosso e o intestino delgado transmitem o yīn qì para baixo, é por isso que eles estão localizados embaixo",
  (Nán Jīng – Clássico das dificuldades - dificuldade n°35).

- *De acordo com alguns clássicos, o intestino delgado, que tem relação biāo/lǐ com o coração, tem papel ativo na fala. Além disso, uma vez que ele participa da transformação e assimilação do jīng wēi 精微 dos alimentos, ele também ajuda a discernir os sabores:*
  "O intestino delgado governa a função da fala, ele está harmonioso então a fala funciona e como ele tem relação com a força e o vigor[5], ele é apto a discernir os sabores", (Huà Shì Zhōng Zàng Jīng – Canon central do mestre Hua). "O intestino delgado é o órgão fǔ governado pelo coração. A língua é o sinal clínico deles (*sintoma revelador*), o coração está ligado ao intestino delgado",
  (Qiān Jīn Yào Fāng – Principais prescrições de mil onças de ouro).

- *O intestino delgado é vermelho:*
  "A cor do coração é vermelho, é por isso que o intestino delgado é um intestino vermelho",
  (Yī Zhǐ Xù Yú – Introdução sobre as intenções da medicina).

- *Alguns clássicos justificam o fato do intestino delgado e a bexiga formarem o grande canal tài yáng 太阳 graças à sua relação fisiológica:*
  "O intestino delgado se comunica com a bexiga, juntos eles correspondem ao tài yáng 太阳",
  (Shāng Hán Lùn Yì – Asas do tratado das lesões pelo frio).

5. Isto faz alusão à sua função de separação do claro e do turvo que permite a assimilação do jīng wēi 精微 dos alimentos, o que permite nutrir e fortalecer o corpo.

- *O canto interno do olho pertence ao intestino delgado:*
  "O canto interno do olho é o fogo do intestino delgado, se diz que o canto interno do olho é a divisão do fogo que pertence ao intestino delgado", (Yī Zōng Jīn Jiàn – O espelho de ouro da tradição médica).

  Em oftalmologia tradicional se fala da teoria das cinco rodas (wǔ lún 五轮) mas também da classificação das oito divisões (bā kuò 八廓) que representam as oito regiões do olho. Cada divisão é associada à um dos oito trigramas e à um órgão. Para maiores detalhes, ver o ítem "Olhos" no capítulo "As formas corporais - os postos e os orifícios – O corpo."

- *Devido ao vínculo que o coração possui com o sangue e pelo fato do intestino delgado ser o órgão fǔ do coração, o intestino delgado, às vezes, é relacionado ao sangue:* "O shǒu tài yáng 手太阳 é o canal do intestino delgado, o shǒu shào yīn 手少阴 é o canal do coração. O coração é o órgão zàng, ele governa o interno (lǐ). O intestino delgado é o órgão fǔ, ele governa a externo (biāo). Na mulher o sangue dos dois canais é o leite no alto e a menstruação embaixo", (Tài Píng Shèng Huì Fāng – Fórmulas sábias e benevolentes da grande harmonia).

  "O intestino delgado governa o fogo, governa o sangue, pertence à camada do [qì] nutritivo", (Shāng Hán Lùn Jí Zhù – Anotações do tratado das lesões pelo frio).

  "Os dois canais do coração e intestino delgado são as fontes das menstruações", (Nǚ Kē Jīng Lùn – Tratado de ginecologia)



O intestino delgado e o coração estão associados
Extraído do Shòu Shì Nèi Jìng Tú Shuō - 寿世内镜图说
(Manual ilustrado do espelho interno da longevidade).Dinastia Qing, 1693

- *O intestino delgado tem relação com os líquidos espessos yè. Como o intestino delgado extrai do mingau nutritivo os líquidos assimiláveis, os mais ricos, os mais densos, se diz, às vezes, que ele governa os líquidos espessos yè 液:*
  "O intestino delgado governa os líquidos espessos yè", (Pí Wèi Lùn – Tratado do baço e estômago e Féng Shì Jīn Náng Mì Lù – Coletânea secreta do saco de brocado do mestre Feng).



4- Relações entre o órgão e os canais do intestino delgado

Para melhor compreender a fisiologia do órgão intestino delgado e o funcionamento de seus canais assim como a ação de alguns pontos de acupuntura, é essencial conhecer as relações existentes entre estes diferentes aspectos. Os dados a seguir não pretendem descrever o trajeto dos canais mas destacar os diferentes tecidos, órgãos e pontos de acupuntura que estão em relação com a "rede do intestino delgado". **É essencial compreender que a fisiologia dos fǔ, acontece graças à e com a trama dos canais. É esta rede muito particular que faz do organismo uma globalidade.**

O canal principal (经脉)

RELAÇÕES COM OUTROS CANAIS:

- Se relaciona com o canal principal do coração para formar a dupla biāo/lǐ (externo/interno) do movimento fogo graças ao ramo que une C 9 (shào chōng 少冲) à ID 1 (shào zé 少泽). É através desta conexão que o coração transmite seu qì ao intestino delgado de acordo com a ordem de circulação do qì nutritivo nos canais.

- Se relaciona com o canal principal da bexiga para formar o eixo tài yáng 太阳. Ele transmite seu qì ao canal principal da bexiga por um ramo interno que parte de ID 18 (quán liáo 颧髎) e que encontra o B 1 (jīng míng 睛明).

- Cruza o canal principal da bexiga no B 41 (fù fēn 附分), B 11 (dà zhù 大杼), B 1 (jīng míng 睛明).

- Cruza o vaso governador (dū mài 督脉) no VG 14 (dà zhuī 大椎).

- Cruza o vaso concepção (rèn mài 任脉) no VC 12 (zhōng wǎn 中脘), VC 13 (shàng wǎn 上脘).

- Cruza o canal principal do estômago em E 12 (quē pén 缺盆), E 39 (xià Jù Xù 下巨虚).

- Cruza o canal principal da vesícula biliar em VB 1 (tóng zǐ liáo 瞳子髎).

- Cruza o canal principal do triplo aquecedor em TA 22 (ěr hé liáo 耳和髎).

RELAÇÃO COM OS ÓRGÃOS ZÀNG E FǓ:

Se relaciona com os seguintes órgãos:

- coração;
- estômago;
- intestino delgado

ZONAS DO CORPO ATRAVESSADAS:

- Borda ulnar da mão
- Borda ulnar do punho
- Cotovelo
- Braço (face postero medial)
- Acrômio
- Escápula
- Coluna vertebral (ao nível de C7 – T1)
- Fossa supraclavicular
- Tórax
- Esôfago
- Diafragma
- Abdome
- Pescoço (face lateral)
- Bochecha
- Canto interno do olho
- Borda externa da órbita
- Ouvido



Canal do intestino delgado - shǒu tài yáng 手太阳
Extraído do Rén Tǐ Jīng Mài Tú - 人体经脉图
(Ilustrações dos canais do corpo humano)
Autor desconhecido, dinastia Qing, durante o reinado Kangxi (1662-1722)

O canal divergente (经别)

RELAÇÕES COM OUTROS CANAIS:

- Entra em contato com o canal divergente do coração no órgão coração para formar a quarta união[6] (sì hé 四合).

- Cruza o canal principal da vesícula biliar em VB 22 (yuān yè 渊腋).

6. A quarta união (sì hé 四合) é uma das conexões que permitem formar os seis pares de canais de acordo com a relação biāo/lǐ (externo/interno). Alguns textos a localizam não ao nível do coração mas ao nível do canto interno do olho em B 1 (jīng míng 睛明). Um ramo do canal do intestino delgado partiria de ID 18 (quán liáo 颧髎) para encontrar o canal divergente do coração no canto do olho.

RELAÇÃO COM OS ÓRGÃOS ZÀNG E FŬ:

Se relaciona com os seguintes órgãos:
- coração;
- intestino delgado.

ZONAS DO CORPO ATRAVESSADAS:

- Fossa supra-espinhal
- Fossa axilar
- Tórax
- Diafragma
- Abdome

O canal tendíneo (经筋)

RELAÇÕES COM OUTROS CANAIS:

- Cruza os canais tendíneos do três fogareiros e do intestino grosso na região de VB 13 (běn shén 本神).
- Cruza o canal principal da vesícula biliar em VB 13 (běn shén 本神).

ZONAS DO CORPO ATRAVESSADAS:

- Borda ulnar da mão
- Borda ulnar do punho
- Cotovelo
- Braço (face postero medial)
- Axila
- Escápula
- Pescoço (face lateral)
- Maxilar inferior
- Ouvido
- Borda externa da órbita
- Zona fronto-parietal

O vaso de conexão (络脉)

RELAÇÕES COM OUTROS CANAIS:

- Ele chega ao canal principal do coração por um ramo que parte de ID 7 (zhī zhèng 支正) e que chega ao nível de C 7 (shén mén 神门)[7].
- Cruza o canal principal do intestino grosso em IG 15 (jiān yú 肩髃).

ZONAS DO CORPO ATRAVESSADAS:

- Borda ulnar do antebraço
- Cotovelo
- Braço (face póstero medial)
- Ombro

7. Os clássicos geralmente não definem onde chegam os canais de conexão. No entanto, é comumente aceito que eles atingem o canal alvo no ponto yuán-fonte.

O órgão fŭ (腑)

O órgão do intestino delgado é atravessado pelos seguintes canais:

- Canal principal do intestino delgado
- Canal divergente do intestino delgado
- Canal principal do coração
- Vaso de conexão do baço

Quadro sintético:

- O intestino delgado governa a recepção e a transformação das matérias
- O intestino delgado governa a secreção e a separação do claro e do turvo
- O intestino delgado auxilia o funcionamento da fala e do paladar
- O intestino delgado se relaciona com o canto externo do olho e com o sangue
- O intestino delgado se relaciona com os líquidos espessos yè (液)

小肠

7. Os clássicos geralmente não definem onde chegam os canais de conexão. No entanto, é comumente aceito que eles atingem o canal alvo no ponto yuán-fonte.

CAPÍTULO 11

DĂN
VESÍCULA BILIAR
胆

"A vesícula biliar é o órgão fŭ do fígado, ela pertence à madeira. Governa a subida do claro e a descida do turvo, drena e libera a terra central",
(Yī Xué Jiàn Néng – Percepções das capacidades da medicina).



Características e símbolos da vesícula biliar
Extraído de Yī Fāng Lèi Jù - 医方类聚
(Reunião de prescrições médicas classificadas)
Obra coreana escrita por vários médicos
entre 1443 à 1477

O texto associado à esta ilustração diz: "A vesícula biliar tem a essência do metal, o qì da água. Ela se parece com uma cabaça suspensa. Seu espírito tem a forma de uma tartaruga-serpente que se transforma em criança de jade. Ela traz uma alabarda (arma antiga N.T.) nas mãos e corre rapidamente em vai e vem no palácio da vesícula biliar".

Introdução



A fim de auxiliar as transformações do céu posterior, o fígado produz um líquido sutil, a bile, que é armazenado e excretado por um orgão fŭ especial: a vesícula biliar. Isto explica porque ela pertence aos órgãos fŭ extraordinários. Ela é o único órgão fŭ que possui uma faculdade psíquica: a de decidir. No imaginário chinês que consiste em comparar o organismo a um governo imperial, a vesícula biliar tem como função "retificador[NT] da corte imperial, de onde emana a tomada de decisões". A

NT: Na China antiga, o retificador era um alto funcionário encarregado de julgar as atitudes e recrutar as pessoas que poderiam assumir cargos na administração imperial.

vesícula biliar é o órgão fŭ yáng do movimento madeira. Ela armazena uma parte do fogo ministro. Ela participa, portanto, das transformações em mais de uma maneira. Ela é o órgão fŭ do fígado/madeira com o qual ela trabalha conjuntamente para governar o nascimento, a tepidez e a subida. A vesícula biliar realiza também um movimento de descida pois ela auxilia o estômago e os intestinos a descender o turvo. Ela colabora com o fígado na relação biăo/lĭ (externo/interno). Seu canal é o zù shào yáng 足少阳 que junto com o shŏu shăo yáng 手少阳 forma o pivô do yáng.

1- Anatomia da vesícula biliar



Prancha anatômica extraída do Zhēn Jiŭ Dà Chéng (Compêndio de acupuntura e moxabustão) apresentando a vesícula biliar

Como a medicina chinesa, em seu desenvolvimento teórico e clínico, se apoiou mais no aspecto funcional do corpo do que no aspecto físico, a anatomia não foi muito aprofundada. Finalmente o sistema médico chinês raramente usa o conhecimento da morfologia das diferentes partes do corpo. Esta ideia pode ser chocante para a mente ocidental analítica e materialista. É preciso, simplesmente, se colocar no contexto correto e saber que a medicina chinesa nos propõe uma outra maneira de estudar o ser humano. Trata-se de um ponto de vista diferente, de uma outra perspectiva, tão válida quanto a visão científica moderna se a julgarmos a partir de seus resultados clínicos. É por esta razão que não serão desenvolvidos aqui os dados anatômicos do sistema chinês. Tal apresentação não nos parece útil e poderia, inclusive, gerar confusões.

A única coisa que devemos reter é que a vesícula biliar está situada no fogareiro central ao lado do fígado, na região lateral direita do tórax. Enfim, eu gostaria de destacar que a vesícula biliar "chinesa" corresponde apenas parcialmente à vesícula biliar "ocidental". Estes são dois conceitos diferentes ainda que tenham nomes idênticos. Assim, é preciso considerar estes órgãos como duas coisas distintas.

2- Fisiologia da vesícula biliar



A- A vesícula biliar armazena e excreta a bile (Dăn Zhù Cáng Pái Xiè Dăn Zhī - 胆主贮藏排泄胆汁)

Zhù cáng (贮藏) significa acumular, estocar. Pái xiè (排泄) significa drenar, evacuar, excretar. Dăn zhī (胆汁) significa bile (que significa literalmente o suco da vesícula biliar).

A bile é um líquido amarelo esverdeado, seu sabor é amargo. Ela é o resultado da transformação do jīng qì do fígado. É por isso que ela é considerada como um líquido próximo do jīng (精). "O excedente do qì do fígado é evacuado na vesícula biliar, ele se acumula e produz o jīng (精)", (Dōng Yī Băo Jiàn – Espelho precioso da medicina do leste). O jīng em questão aqui é a bile que é vista por muitos clássicos como um derivado do jīng. Ela é chamada de líquido de quintessência (jīng yè 精液) ou suco de quintessência (jīng zhī 精汁). Que eu saiba é o Nán Jīng (Clássico das dificuldades), na 42ª dificuldade, que fala, pela primeira vez, em suco quintessencial e no Huáng Dì Nèi Jīng Tài Sù (Grande simplicidade do clássico interno do Imperador Amarelo), na décima primeira parte, se fala do líquido quintessencial.

Se é o fígado que produz a bile, é seu órgão fŭ, a vesícula biliar, que a armazena. "O excedente do qì do fígado que flutua, entra na vesícula biliar", (Mài Jīng – Clássico do pulso). Ela é considerada desta maneira pelo Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū (capítulo 2) como "O palácio do jīng central[1]". Sūn Sī Miăo em Qiān Jīn Yào Fāng (Principais prescrições de mil onças de ouro) fala "do órgão da clareza central[2]". É bem possível que a noção de "clareza central" tenha sido escolhida em oposição ao "turvo" que geralmente é transportado pelos outros órgãos fŭ. Esta expressão destaca o lugar especial da vesícula biliar entre os órgãos fŭ. Zhāng Jiè Bīn, um pouco mais tarde, disse: "A vesícula biliar tem a função de retificador da corte imperial, ela armazena um líquido límpido, é por isso que se diz que é o órgão da clareza central", (Lèi Jīng – Clássico das classificações).

Por outro lado, a vesícula biliar tem como missão liberar a bile para o intestino delgado a fim de favorecer as transformações do bolo alimentar, principalmente estimular a separação entre o claro e o turvo. "A vesícula biliar é o anexo do fígado, a bile transforma as matérias[3] (*substâncias*)", (Mài Jīng – Clássico do pulso). Ela permite também reforçar as funções de transporte/transformação do baço e de descida do estômago[4]. "A bile segue a membrana gordurosa, entra no estômago, então a composição dos líquidos e dos alimentos é transformada, [*o resultado*] é o jīng qì do fogareiro central que depende integralmente da vesícula biliar. É por isso que a vesícula biliar é o órgão fŭ do jīng central", (Zhōng Xī Huì Tōng Yī Jīng Jīng Yì – Essência do clássico da medicina chinesa combinada com a medicina ocidental).

Quem diz transformação, diz calor, diz fogo. A bile é um líquido quintessencial cuja natureza é a do fogo. "A vesícula biliar pertence ao fogo (...) a bile é uma transformação do fígado, a madeira gera o fogo", (Zhōng Xī Huì Tōng Yī Jīng Jīng Yì – Essência do clássico da medicina chinesa combinada com a medicina ocidental). A vesícula biliar que contém a bile está associada ao fogo ministro que é o grande fogo fisiológico, encarregado das transformações em todo o organismo. Isto nos deve lembrar que, de acordo com a teoria de controle dos cinco movimentos, a madeira cede um pouco de seu qì à terra para que esta se estabeleça e desenvolva suas funções. É graças às funções de livre circulação/liberação do fígado/madeira e de excreção da bile da vesícula biliar/madeira que o baço/estômago/terra funcionam corretamente. "Xú Líng Tāi[5] comenta o Shén Nóng Bĕn Căo Jīng (A matéria médica de Shen Nong) explicando que "a madeira é capaz

1. "Central" corresponde ao fogareiro central onde se encontra a vesícula biliar.
2. Deve-se notar que a partir deste clássico, a vesícula biliar e o três fogareiros são considerados como o palácio da clareza central. Estes dois órgãos formam o shăo yáng 少阳 que é o pivô central dos movimentos do qì, segundo a dialética de abertura/pivô. Eles também tem relação direta com o fogo ministro.
3. A palavra matéria aqui faz alusão ao intestino delgado que "governa a recepção e a transformação das matérias (Xiăo Cháng Zhŭ Shòu Chéng Hé Huà Wù - 小肠主受盛和化物).
4. Se é certo que a vesícula biliar ajuda a descida do qì do estomago, também é certo que esta ajuda é mútua, como demonstra o Yī Xué Qiú Shì (Verdadeiras pesquisas sobre a medicina): "A descida da vesícula biliar madeira depende do estomago".
5. Xú Líng Tāi 徐灵胎 é o sobrenome de um médico da dinastia Qing: Xú Dà Chūn (1693-1771) 徐大椿.

de drenar a terra" (...) Quando Mestre Xú diz que "a madeira é capaz de drenar a terra", é para explicar que o fígado e a vesícula biliar reforçam a transformação dos alimentos nos intestinos e no estômago e que a bile pode reforçar a transformação dos alimentos no intestino delgado", (Yī Xué Zhōng Zhōng Cān Xī Lù – Coletânea do ensino médico sobre a união da [medicina] chinesa e ocidental).

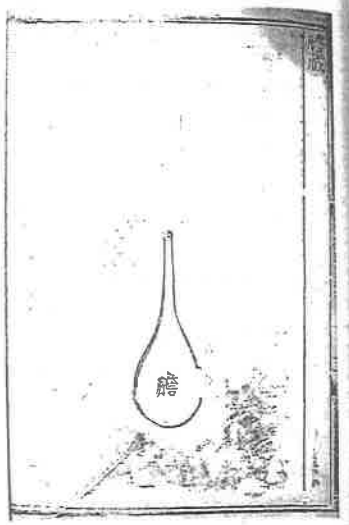


Diagrama da vesícula biliar
Extraído do Zhēn Jiǔ Jù Yīng
针灸聚英
(Coletânea do melhor da acupuntura e moxabustão)
Escrito por Gāo Wǔ 高武 e publicado em 1537 na dinastia Ming

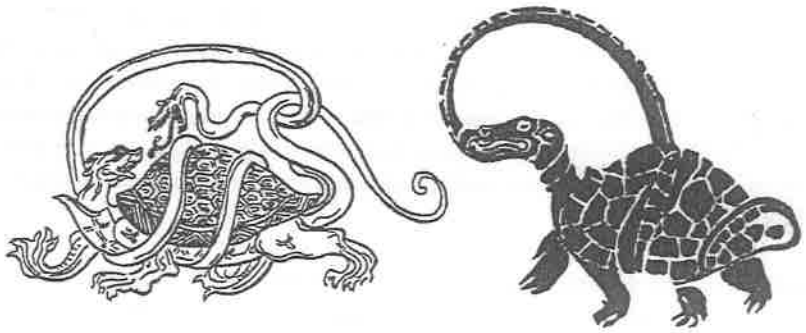
Deve-se destacar que a excreção da bile se faz também com a ajuda da função de livre circulação e de liberação do fígado. Se a circulação do qì do fígado é fluida, a da vesícula biliar o será também, então a bile flui perfeitamente sem entraves. Além disso, a bile em si favorece a circulação do qì. Ela facilita, por exemplo, o movimento descendente do estômago, do intestino delgado e do intestino grosso.

Se a vesícula biliar não excreta corretamente a bile, as funções de transformação do estômago, do baço e do intestino delgado se enfraquecem, induzindo problemas digestivos tais como diminuição do apetite, aversão a alimentos gordurosos, distensão abdominal, fezes moles, distensão e dor na região torácica lateral. Se o qì da vesícula biliar se inverte para cima, geralmente por causa do calor, cujo movimento é ascendente, podemos também ter boca amarga, náuseas, vômitos de líquido amarelo-esverdeado e amargo. Se a umidade calor perturba a vesícula biliar, a bile transborda e se espalha pela pele e tecidos, provocando uma icterícia.



B - A vesícula biliar governa a tomada de decisão (Dǎn Zhǔ Jué Duàn - 胆主决断)

Todas as faculdades psíquicas, mentais e emocionais geralmente são dependentes dos órgãos zàng. Existe uma exceção: a vesícula biliar. O capítulo 8 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn é claro a este respeito: "A vesícula biliar tem a função de retificador da corte imperial, de onde emana a tomada de decisões". Alguns textos taoístas como, por exemplo, o famoso Huáng Tíng Jīng 黄庭经 (Clássico da corte amarela) inclusive, lhe atribuem um espírito, da mesma maneira que os cinco órgãos zàng. Antes de detalhar a função de "tomada de decisão", façamos um importante esclarecimento sobre o texto do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn.



O espírito da vesícula biliar tem a forma de uma tartaruga-serpente

A palavra que eu traduzo como "retificador da corte imperial" é zhōng zhèng (中正). Zhōng aqui não significa "meio", "central". Devemos nos lembrar que o capítulo 8 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn descreve a administração imperial da China antiga. Um dos sentidos antigos de zhōng (中) é "imperial" ou ainda "corte imperial". Além disso, a partir das pesquisas do sinólogo americano Charles Hucker, publicada em "A Dictionary of Official Titles in Imperial China" (Stanford University Press, 1985), onde ele descreve os títulos oficiais da administração imperial da China antiga, o retificador (中正) nesta passagem do Nèi Jīng (Clássico interno) era, a partir da dinastia Han (200 d.C.), um alto funcionário territorial atribuído a cada região (zhōu 州), condado (jùn 郡) ou distrito (xiàn 县). Ele tinha a função de registro e classificação dos homens de sua jurisdição que possuíam legitimidade para assumir as altas funções oficiais, baseado nas suas posições sociais hereditárias.



Jué duàn (决断) significa tomar uma decisão, arbitrar, a partir de um julgamento. Isto que dizer também determinação, resolução... A vesícula biliar é, portanto, o órgão que dá ao indivíduo a capacidade de arbitrar, de tomar decisões, resoluções. Quando o qì da vesícula biliar é suficiente, se diz que a capacidade de decidir é firme. Quando o qì da vesícula biliar é vazio, o indivíduo perde a capacidade de decidir. Sua determinação fica embotada e se transforma em medo, covardia, indecisão. "Quando uma pessoa tem muitas reflexões mas não consegue tomar decisão é porque o qì da vesícula biliar está vazio", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn – capítulo 47). Na China, é comum se dizer de uma pessoa tímida, medrosa, covarde que ela tem uma vesícula biliar pequena (dǎn xiǎo 胆小), enquanto que aquela que é, ao contrário, uma pessoa ousada, intrépida, corajosa, audaciosa, tem uma vesícula biliar grande (dǎn dà 胆大). O estado da vesícula biliar tem, portanto, relação com a força de caráter da pessoa e, em particular, sua coragem. "Um espírito muito corajoso e determinado vem do órgão vesícula biliar", (Yī Fāng Lèi Jù – Reunião de prescrições médicas classificadas).

Além disso, pode-se pensar que esta capacidade da vesícula biliar permite atenuar o estresse psíquico, os

choques psicológicos, as agressões mentais como, por exemplo, no momento de muito medo ou pânico, a fim de estabilizar a circulação de qì. Na verdade, de acordo com o capítulo 9 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn as emoções desregulam a circulação de qì. Na pessoa cujo qì da vesícula biliar é vigoroso, os efeitos de tais perturbações emocionais serão apenas passageiros e sem sequelas. Chéng Wén Yòu 程文囿 confirma: "Se o qì da vesícula biliar é forte, os perversos (*neste caso, as agressões psicológicas*) não podem ofender (*agredir*)", (Yī Shù – Exposição sobre a medicina). Ao contrário, quando indivíduo possui um qì da vesícula biliar fraco, os estresses psicológicos tem tendência a provocar turvos como o temor, o medo, a insônia e os pesadelos.

Esta capacidade psíquica da vesícula biliar não deve nos espantar. Primeiro porque o canal divergente da vesícula biliar passa pelo órgão coração que é o palácio do espírito. Podemos dizer que a vesícula biliar permite atenuar o efeito das emoções governadas pelo coração. Vesícula biliar e coração estão frequentemente associados aos problemas emocionais. Eles estão, inclusive, na origem de uma síndrome documentada e chamada "vazio do qì do coração e da vesícula biliar[6]" (xīn dǎn qì xū - 心胆气虚) que se manifesta principalmente pelo temor, medos, insônia, palpitações cardíacas ao menor barulho ou acontecimento ...

Esta faculdade "de atenuação emocional da vesícula biliar", nos é confirmada por alguns clássicos: "O coração governa o fogo, a vesícula biliar governa a água. A água apaga o fogo, é por isso que [quando] a vesícula biliar é grande, o coração não é receoso. O fogo faz a água ferver, é por isso que [quando] a vesícula biliar é pequena, o coração se inquieta", (Zūn Shēng Bā Jiān – Oito notas para se adequar à vida).



Selo simbolizando um fāng shì 方士

A ideia de que a vesícula biliar governa a água pode parece estranha. Na realidade, trata-se de uma relíquia de uma antiga corrente médica chinesa, concorrente dos cinco órgãos zàng e dos seis órgãos fǔ que falava de seis e não de cinco órgãos zàng. O sexto era a vesícula biliar. Ela tinha um papel essencial neste sistema. Este local preponderante da vesícula biliar se encontra nos textos taoístas e também em algumas passagens do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn, como por exemplo a famosa expressão: "Os onze órgãos dependem (*ou ainda "tomam suas decisões"*) da vesícula biliar", (capítulo 9). Esta passagem instigou e foi comentada pelos mais importantes mestres posteriormente.

Não esqueçamos que o Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn também diz que a vesícula biliar é o retificador da corte imperial, que é uma função elevada dentro da administração imperial. Alguns textos taoístas chegam a dar o título de imperador (filho do céu) à vesícula biliar[7]. Tudo isso para dizer que em alguns clássicos médicos influenciados pela antiga tradição dos fāng shì 方士 (que na China antiga eram os xamãs, metade feiticeiro, metade médico), se atribuía à vesícula biliar tanto o controle, quanto a administração da água.

6. Às vezes, também chamada "coração e vesícula biliar não pacíficos" (xīn dǎn bù níng 心胆不宁).
7. Para mais detalhes, ler "Taoïsme et corps humain" de Catherine Despeux página 110-111, Editions Trédaniel.

Reencontramos esta idéia, por exemplo, em Zūn Shēng Bā Jiān (Oito notas para se adequar à vida) que tem influências taoísta e xamânica.

Alguns textos taoístas descrevem as características do "sexto" órgão zàng, a vesícula biliar: "A vesícula biliar recebe também o qì da água e ela tem a mesma via (princípio) que o trigrama kǎn (坎)[8]. A vesícula biliar do ser humano (...) tem o qì da água (...) A coragem e a determinação de uma pessoa emanam do órgão zàng vesícula biliar. Ela deseja acalmar o espírito, ela cessa a raiva, ela cessa as brigas (...) [Se estamos] sem medo, é porque a vesícula biliar é grande (isto é, forte) (...) A vesícula biliar é gerada pelo metal[9], o metal governa os guerreiros, é por isso que ela [dá] bastante coragem", (Yún Jí Qī Qiān – Sete fichas de bambu da caixa de nuvens).

Nós podemos igualmente explicar a ação de atenuação emocional da vesícula biliar pelo sistema de canais. Seu canal divergente possui uma conexão com o coração, mas também com o fígado e o cérebro. O fígado é, depois do coração, o órgão mais fundamental para a regularização das emoções e o cérebro é a sede de yuán shén 元神, o espírito original. Estas ligações entre os canais não são triviais. Elas estão na origem de um bom número de funções, de relações entre os órgãos e o resto do corpo. Se o organismo é um todo coerente, é antes de tudo graças à rede de canais e esta não deve ser subestimada.

Enfim, nós devemos saber que as faculdades psíquicas da vesícula biliar são estreitamente ligadas àquelas do fígado. Nós sabemos que este último, de acordo com o capítulo 8 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn "tem a função de general de onde emanam as estratégias e a reflexão". Isto quer dizer que ele está na origem da reflexão que permite encontrar soluções concretas, planejar ações ou projetos, etc. A vesícula biliar é "biāo/lǐ" (externo/interno) com o fígado. Ela é seu órgão fǔ. Após ter refletido, planejado, elaborado planos, é necessário saber decidir, julgar, fazer pender a balança para um lado ou outro, em seguida mostrar audácia, coragem para colocá-los em ação. Portanto, é a vesícula biliar que completa a ação mental do fígado. O capítulo 47 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn destaca isso: "O fígado é o general da corte imperial, ele toma suas decisões da vesícula biliar".

A reflexão é um processo yīn, a decisão é yáng. O fígado é um órgão yīn, a vesícula biliar é um órgão yáng. Zhāng Jiè Bīn ressalta perfeitamente esta complementaridade psíquica no Lèi Jīng (Clássico das classificações): "A vesícula biliar está anexada ao fígado, eles tem uma relação recíproca biāo/lǐ (externo/interno). Mesmo ele sendo forte, o qì do fígado sem a vesícula biliar não pode decidir. Fígado e vesícula biliar se auxiliam mutuamente, por consequência, a bravura[10] é perfeita[11]". Quase na mesma época um outro grande mestre, Lǐ Zhōng Zǐ, confirmou esta idéia: "A natureza da vesícula biliar é de uma retidão inflexível, é o retificador da corte imperial. De uma retidão inflexível ela tem tendência a tomar decisões. Ainda que o fígado seja bravo e vivo, sem a vesícula biliar ele não pode tomar decisões", (Nèi Jīng Zhī Yào – Conhecimentos essenciais do clássico interno).

8. O trigrama kǎn (坎) é associado ao movimento água (水).
9. Pois aqui, nesta dialética, a vesícula biliar é associada à água e não à madeira.
10. É necessário considerar o termo "bravura" no sentido de não ter medo, permitindo ter a capacidade de decidir firmemente, de ser capaz de tomar decisões corajosas.
11. Podemos dizer também que a bravura é "conseguida", "produzida" ou ainda "forte", graças aos vários sentidos do caractére chéng (成).



3- As particularidades da vesícula biliar

A- A vesícula biliar é um órgão fŭ "normal" e "extraordinário"

O capítulo 4 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn continua: "A vesícula biliar, o estômago, o intestino grosso, o intestino delgado, a bexiga e o três fogareiros, estes seis órgãos fŭ são todos yáng", enquanto o capítulo 11 diz: "O cérebro, a medula, os ossos, os vasos, a vesícula biliar, o envelope procriador da mulher, (...) são chamados órgãos extraordinários". A vesícula biliar é ao mesmo tempo um fŭ "normal" e "extraordinário". Anatomicamente ela é oca como os outros órgãos fŭ mas, fisiologicamente, ela funciona como um órgão zàng. Na verdade, ela armazena uma forma de jīng qì. Esta corresponde à definição exata dos órgãos fŭ extraordinários. Então por que o capítulo 4 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn a considera também como um órgão fŭ normal? Simplesmente porque os seis órgãos fŭ participam da transformação dos alimentos de uma maneira ou de outra. Em nenhum caso o cérebro, a medula, os ossos, os vasos, o envelope procriador da mulher permitem transportar ou transformar a água e os grãos. Por outro lado, a vesícula biliar ao excretar a bile no intestino delgado favorece a digestão, a assimilação do claro e a expulsão do turvo.



"Os cinco órgãos zàng governam o armazenamento do jīng e não evacuam, é por isso que os cinco órgãos são plenos no interior. Os seis órgãos fŭ governam a transformação das substâncias e não as armazenam, é por isso que os seis órgãos fŭ são vazios no centro. Mas a vesícula biliar em seu centro é vazia, por isso pertence aos órgãos fŭ, no entanto, ela armazena e não evacua, ao mesmo tempo ela pode ser classificada como órgão zàng. É por isso que o zù shào yáng 足少阳 é metade-externo, metade-interno. Se diz também que ela tem a função de retificador da corte imperial. Além disso, ela é um órgão extraordinário. Ela pode fazer comunicar e implantar o yīn e o yáng e os onze órgãos dependem dela", (Lèi Jīng – Clássico das classificações).

B- A vesícula biliar e o fogo ministro

Como nós explicamos no capítulo sobre os rins, o fogo ministro corresponde ao yáng original (yuán yáng 元阳) que tem o papel de transformar a água/jīng dos rins em yuán qì que é a base de todas as transformações no organismo. Desde o Nèi Jīng (Clássico interno), o fogo ministro foi associado ao shão yáng 少阳. O shão yáng corresponde ao três fogareiros e à vesícula biliar que são dois órgãos depositários do fogo ministro. A relação entre fogo ministro e vesícula biliar se expressa em diferentes direções:

Se diz que a bile armazenada pela vesícula biliar é um dos veículos do fogo ministro. Quando ela penetra

no intestino delgado, ajuda a transformação (que é sempre associada ao yáng qì) dos alimentos e a separação do claro e do turvo. Vemos aqui a função transformadora do fogo ministro, através da bile. "A vesícula biliar e o fígado juntos se ocupam do fogo ministro. O suco do fígado (isto é, a bile) é de sabor amargo, que é o sabor do fogo", (Xuè Zhèng Lùn – Tratado das síndromes do sangue).

Como o fogo ministro é associado às transformações, ele se expressa através da natureza "transformadora" do shão yáng 少阳 que é destacada por Lĭ Dōng Yuán: "A vesícula biliar é o qì ascendente da primavera do shão yáng, a primavera floresce, então, os dez mil seres são transformados serenamente", (Pí Wèi Lùn – Tratado do baço e do estômago) e também por Lĭ Shí Zhēn: "O que pertence à madeira é o fogo ministro do shão yáng que faz surgir os dez mil seres", (Běn Cǎo Gāng Mù – Compêndio de matéria médica). Esta capacidade do zù shào yáng 足少阳 se relaciona com a do fígado que é similar. Isto não deve nos surpreender uma vez que estes dois órgãos são biăo/lĭ (externo/interno) e armazenam o fogo ministro. É, provavelmente, o fogo ministro que permite à dupla de madeira manter as mesmas características da primavera, que é morna, ascendente e que faz jorrar a vida. No universo, o que gera as transformações é o qì, é o yáng, é o fogo.

Existe também uma outra razão que explica a relação entre a vesícula biliar e o fogo ministro. Para isto é preciso recordar os princípios de geração dos cinco movimentos: "A vesícula biliar é o fogo ministro, a madeira gera o fogo", (Xuè Zhèng Lùn – Tratado das síndromes do sangue). Uma vez que o fogo através dos movimentos do qì permite as transformações que geram a vida e uma vez que é a madeira que gera o fogo, é perfeitamente lógico que a vesícula biliar "gere" o fogo ministro, o fogo criador, ou pelo menos que o permite se manifestar.

Fígado e vesícula biliar são, ambos, depositários do fogo ministro. O zàng da madeira corresponde ao fogo ministro ascendente que favorece a subida do qì do baço. O fŭ da madeira corresponde ao fogo ministro descendente que favorece a descida do qì do estômago. Por esta complementaridade, eles auxiliam a regularização dos mecanismos do qì, de subida e descida. O fato que a dupla do movimento madeira seja responsável pelo fogo ministro é claramente afirmado nos clássicos: "O fogo ministro depende e está situado no fígado e na vesícula biliar", (Běn Cǎo Gāng Mù – Compêndio de matéria médica). "A vesícula biliar e o fígado juntos se ocupam do fogo ministro", (Xuè Zhèng Lùn – Tratado das síndromes do sangue). "O fígado e a vesícula biliar são biăo/lĭ, eles são os depósitos do fogo ministro", (Běn Cǎo Shù Gōu Xuán – Matéria médica conforme sondagem obscura).

Divergências de opiniões parecem existir na tradição médica chinesa em relação ao sentido do movimento da vesícula biliar. Eu penso que a contradição é apenas aparente. De acordo com alguns textos, o fogo ministro da vesícula biliar favorece a subida do qì. Por exemplo, para Táng Zōng Hăi: "O fogo ministro no interior da vesícula biliar, se não é excessivo e violento, é o yáng claro do qì da madeira, ele faz subir (o qì do)

12. Zhōng Yī Shēng Jiàng Xué 中医升降学 de Kòu Huá Shèng 寇华胜 publicado em 1990 e publicado nas edições científicas e técnicas do Jiang Xi (江西科学技术出版社).

estômago, a terra/estômago recebe a difusão e desenvolvimento, a água e os grãos são transformados; Se ele está excessivo então o yáng claro está contido e em sobrepressão, o baço e o estômago não estão em harmonia", (Xuè Zhèng Lùn – Tratado das síndromes do sangue). É preciso contextualizar esta idéia. Pois aqui o estômago representa a dupla baço/estômago e a vesícula biliar a dupla fígado/vesícula biliar. É um atalho comum nos clássicos. De acordo com outros textos, o fogo ministro da vesícula biliar favorece a descida do qì: "A vesícula biliar é um órgão yáng, o fígado é um órgão yīn. O yīn necessariamente sobe, o yáng necessariamente desce. O qì do fígado sobe à esquerda, o fogo da vesícula biliar desce à direita", (Yī Xué Qiú Shì – Verdadeiras pesquisas sobre a medicina). "O fogo da vesícula biliar é apto a fazer descer", (Yī Xué Zhōng Zhōng Cān Xī Lù – Coletânea de ensinamento médico sobre a união da [medicina] chinesa e ocidental).

Na realidade, a vesícula biliar possui dois movimentos: subida e descida. É o professor Kòu Huá Shèng (寇华胜) que ilustra esta ideia em Zhōng Yī Shēng Jiàng Xué[12] (Ensinamento sobre a subida e a descida em medicina chinesa): "A subida do baço e a descida do estômago dependem da subida-difusão e do giro-pivô da vesícula biliar. A descida do yáng e a subida do yīn dependem da subida-difusão e do giro-pivô da vesícula biliar". A natureza ascendente de madeira da vesícula biliar faz subir o qì e sua função de pivô faz descender o qì (ver a teoria de abertura/fechamento/pivô no capítulo do yīn yáng). Para ser mais exato, e é Táng Zōng Hǎi que esclarece este ponto, a vesícula biliar faz subir o claro e descer o turvo: "A vesícula biliar é o órgão fǔ do fígado, ela pertence à madeira. Ela governa a subida do claro e a descida do turvo", (Yī Xué Jiàn Néng – Percepções das capacidades da medicina). É esta função de pivô do yáng qì que lhe permite ter os dois movimentos simultaneamente.

C- Outras citações sobre a vesícula biliar

- "O órgão fígado, fundamentalmente sobe à esquerda, o órgão vesícula biliar, fundamentalmente desce à direita", (Zhāng Yù Qīng Yī Àn – Casos clínicos de Zhang Yu Qing).

- "A vesícula biliar não é como os intestinos ou o estômago que recebem e transportam os dejetos (*alimentares*), pois ela armazena o líquido quintessencial em seu centro", (Huáng Dì Nèi Jīng Tài Sù – Grande simplicidade do clássico interno do imperador amarelo).

- "A vesícula biliar tem a função de retificador da corte imperial, [é] o órgão fǔ da clareza, ela gosta da tranquilidade, detesta a agitação, gosta de flexibilidade e harmonia, não gosta de acúmulo e sobrepressão. Na verdade [*ela possui*] a virtude do leste, o qì morno e harmonioso do shǎo yáng 少阳[13]", (Gǔ Jīn Míng Yī Fāng Lùn – Tratado das prescrições médicas dos tempos antigos e modernos).

13. O shǎo yáng 少阳 é o pequeno yáng, que quer dizer o yáng nascente, a primavera.
14 Trata-se de uma alusão ao fato da vesícula biliar estar associada ao fogo ministro. Portanto, isto não contradiz o fato dela pertencer ao movimento madeira.

- "A vesícula biliar pertence ao fogo[14], o fígado pertence à madeira. O suco da vesícula biliar (*Isto é, a bile*) é uma transformação da madeira, pois a madeira gera o fogo. A bile transforma as matérias pois a madeira pode drenar o baço", (Zhōng Xī Huì Tōng Yī Jīng Jīng Yì – Essência do clássico da medicina chinesa combinada com a medicina ocidental).

- "Os canais do fígado e da vesícula biliar governam a primavera, governam o nascimento, governam o morno, governam a madeira, governam a subida", (Shāng Hán Dì Yī Shū – Primeiro livro sobre [o tratado] das lesões pelo frio).

- Deve-se ressaltar que nem todas as duplas zàng fǔ unidas pela relação biǎo/lǐ (externo/interno) possuem uma intimidade tão forte. O fígado e a vesícula biliar, ao nível de suas anatomias, de suas fisiologias, de suas patologias, de suas terapêuticas são extremamente próximos. O Wēn Bìng Tiáo Biàn (Análise detalhada das doenças mornas) destaca esta característica: "O fígado e a vesícula biliar são unidos e fazem um só. A vesícula biliar está localizada próxima ao fígado no interior. O fígado se movimenta, então a vesícula biliar se movimenta também, a vesícula se movimenta então o fígado imediatamente a segue".

4- Relações entre o órgão e os canais da vesícula biliar



Para compreender bem a fisiologia do órgão vesícula biliar e o funcionamento de seus canais, assim como a ação de alguns pontos de acupuntura, é essencial conhecer as relações existentes entre estes diferentes aspectos. Os dados a seguir não pretendem descrever o trajeto dos canais, mas destacar os diferentes tecidos, órgãos e pontos de acupuntura que tem relação com "a rede da vesícula biliar". É essencial compreender que a fisiologia dos zàng fǔ, ocorre graças à e com a ajuda da trama de canais. É esta rede muito particular que faz do organismo uma globalidade.

O canal principal (经脉)

RELAÇÕES COM OUTROS CANAIS:

- Se relaciona com o canal principal do fígado para formar a dupla biǎo/lǐ (externo/interno) do movimento madeira graças ao ramo que liga VB 41 (zú lín qì 足临泣) à F 1 (dà dūn 大敦). É através desta conexão que a vesícula biliar transmite seu qì ao fígado, segundo a ordem de circulação do qì nutritivo nos canais.

- Se relaciona com o canal principal do três fogareiros para formar o eixo shǎo yáng 少阳. Ele recebe o qì do canal principal do três fogareiros por um ramo interno que parte de TF 23 (sī zú kōng 丝竹空) e que se junta à VB 1 (tóng zǐ liáo 瞳子髎).
- Cruza o vaso governador (dū mài 督脉) em VG 14 (dà zhuī 大椎), VG 1 (cháng qiáng 长强).
- Cruza o canal principal do intestino delgado em ID 17 (tiān róng 天容), ID 19 (tīng gōng 听宫), ID 12 (bǐng fēng 秉风).
- Cruza o canal principal do estômago em E 30 (qì chōng 气冲), E 12 (qūe pén 缺盆), E 7 (xià guān 下关), E 6 (jiá chē 颊车), E 5 (dà yíng 大迎).
- Cruza o canal principal do três fogareiros em TF 17 (yì fēng 翳风), TF 20 (jiāo sūn 角孙), TF 22 (ěr hé liáo 耳和髎).
- Cruza o canal principal do envoltório do coração em EC 1 (tiān chí 天池).
- Cruza o canal principal do fígado em F 13 (zhāng mén 章门).
- Cruza o canal principal da bexiga em B 31 (shàng liáo 上髎), B 32 (cì liáo 次髎), B 33 (zhōng liáo 中髎), B 34 (xià liáo 下髎).

RELAÇÃO COM OS ÓRGÃOS ZÀNG E FǓ:

Se relaciona com os seguintes órgãos:
- fígado;
- vesícula biliar.

ZONAS DO CORPO ATRAVESSADAS:

- Canto externo do olho
- Zona temporal
- Ouvido
- Zona parietal
- Maxilar inferior
- Nuca
- Face lateral do pescoço
- Trapézio
- Coluna vertebral ao nível de C7/T1
- Fossa supra-espinhosa
- Fossa supraclavicular
- Tórax
- Diafragma
- Costelas falsas
- Virilha
- Quadril
- Sacro
- Períneo
- Face externa do membro inferior
- Dorso do pé
- Quarto artelho e hálux

O canal divergente (经别)

RELAÇÕES COM OUTROS CANAIS:

- Se relaciona com o canal divergente do fígado e principal da vesícula biliar em VB 1 (tóng zǐ liáo 瞳子髎) para formar a segunda união[15] (èr hé 二合).
- Cruza o canal divergente do fígado em VC 2 (qū gǔ 曲骨).
- Cruza o canal principal do fígado em F 13 (zhāng mén 章门).
- Cruza o canal vaso concepção (rèn mài 任脉) em VC 2 (qū gǔ 曲骨).

RELAÇÃO COM OS ÓRGÃOS ZÀNG E FǓ:

Se relaciona com os seguintes órgãos:
- vesícula biliar;
- fígado;
- coração.

ZONAS DO CORPO ATRAVESSADAS:

- Quadril
- Órgãos genitais externos
- Púbis
- Abdome (região do baixo ventre – shǎo fù 少腹).
- Costelas flutuantes (11ª e 12ª)
- Tórax
- Garganta
- Maxilar inferior
- Face
- Canto externo do olho
- Cérebro



Canal da vesícula biliar - zù shào yáng 足少阳
Extraído do Rén Tǐ Jīng Mài Tú - 人体经脉图
(Ilustrações dos canais do corpo humano)
Autor desconhecido, dinastia Qing,
durante o reinado Kangxi (1662-1722)

O canal tendíneo (经筋)

RELAÇÕES COM OUTROS CANAIS:

- Cruza o canal principal do estômago em E 32 (fú tù 伏兔), E 12 (qūe pén 缺盆).
- Cruza o vaso governador (dū mài 督脉) em VG 20 (bǎi huì 百会).

15. A segunda união (èr hé 二合) é uma das conexões que permitem formar os seis pares de canais de acordo com a relação biāo/lǐ (externo/interno).

- Cruza os canais tendíneos da bexiga e do estômago na região de ID 18 (quán liáo 顴髎).
- Cruza o canal principal do intestino delgado e ID 18 (quán liáo 顴髎).

ZONAS DO CORPO ATRAVESSADAS:

- Quarto artelho
- Maléolo externo
- Face externa do joelho, da perna e da coxa
- Quadril
- Sacro
- Costelas flutuantes
- Hipocondrio
- Região torácica lateral
- Axila
- Fossa supraclavicular
- Face lateral do pescoço
- Região parietal
- Região temporal
- Maxilar inferior
- Bochecha
- Nariz
- Canto externo do olho

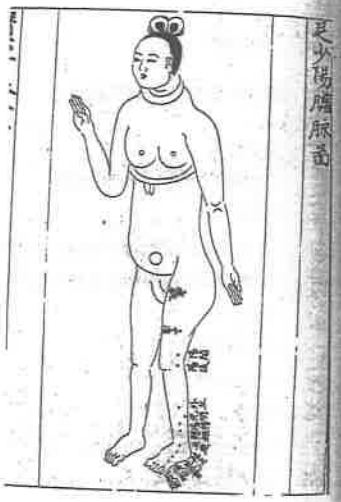
O vaso de conexão (络脉)

RELAÇÕES COM OUTROS CANAIS:

- Ele se relaciona com o canal principal do fígado, de acordo com a relação biāo/lǐ (externo/interno) por um ramo que parte de VB 37 (guāng míng 光明) e que se une ao F 3 (tài chōng 太冲)[16].

ZONAS DO CORPO ATRAVESSADAS:

- Face externa da parte inferior da perna
- Dorso do pé



Pontos proibidos do canal da vesícula biliar no 2° mês lunar de gestação
Extraído do Ishinpo (Japon)
(Prescrições do coração da medicina)
Escrito por Yasuyori Tanba em 1854 no Japão

O órgão fǔ (腑)

O órgão da vesícula biliar é atravessado pelos seguintes canais:

- Canal principal da vesícula biliar
- Canal divergente da vesícula biliar
- Canal principal do fígado
- Canal divergente do fígado

16. Os clássicos geralmente não definem com precisão onde chegam os vasos de conexão. No entanto, é comumente admitido que eles atingem o canal alvo ao nível do ponto yuán-fonte.

Quadro sintético:

- A vesícula biliar estoca e excreta a bile
- A vesícula biliar governa a tomada de decisão
- A vesícula biliar está relacionada à coragem do indivíduo
- A vesícula biliar é um órgão fǔ "normal" e "extraordinário"
- A vesícula biliar está associada ao fogo ministro
- A vesícula biliar gosta da tranquilidade, da flexibilidade e da harmonia
- A vesícula biliar detesta a agitação e a sobrepressão

胆

PÁNG GUĀNG

BEXIGA

膀胱

"A bexiga é simbolizada pela água, ela governa no inverno, o zù tài yáng (足太阳) é seu canal, ela é o órgão fŭ dos rins",
(Zhū Bìng Yuán Hòu Zōng Lùn – Tratado geral sobre a origem e os sinais de todas as doenças).



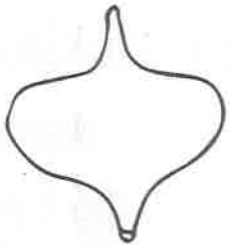
Bexiga e uretra
(na parte de baixo da gravura)
Extraído do Tài Sù Zhāng Shén Xiān Mài Jué Xuán Wēi Gāng Lǐng Zōng Tǒng
酞素张神仙脉诀玄微纲领宗统
(Doutrina sutil do segredo do pulso da escola do imortal Tai Su Zhang)
de Zhāng Tài Sù 张酞素, *1599*

INTRODUÇÃO

膀胱

Quando os líquidos são absorvidos pelo organismo, a parte clara é assimilada, a parte turva é evacuada. Intestino grosso e bexiga expulsam os líquidos inassimiláveis. No imaginário chinês que consiste em comparar o organismo a um governo imperial, a bexiga é encarregada das províncias e capitais e armazena os líquidos. A bexiga é o aspecto yáng do movimento água. Bem mais do que um simples reservatório, ela armazena os líquidos que são transformados em transpiração e em qì defensivo pela transformação do qì dos rins. Ela é também o órgão fŭ dos rins com os quais ela colabora dentro da relação biăo/lĭ (externo/interno). "Os rins e a bexiga são biăo/lĭ (externo/interno), estes dois qì são unidos e formam um só qì", (Xìng Mìng Fă Jué Míng Zhĭ – Instruções claras sobre os métodos para a natureza inata e a força vital). Seu canal é o zù tài yáng (足太阳) que junto com o shŏu tài yáng (手太阳), formam a abertura do yáng.

1- Anatomia da bexiga



Prancha anatômica extraída do Zhēn Jiǔ Dà Chéng (Compêndio de acupuntura e moxabustão) apresentando a bexiga

Como a medicina chinesa, em seu desenvolvimento teórico e clínico, se apoiou mais no aspecto funcional do corpo do que no aspecto físico, a anatomia não foi muito aprofundada. Finalmente o sistema médico chinês raramente usa o conhecimento da morfologia das diferentes partes do corpo. Esta ideia pode ser chocante para a mente ocidental analítica e materialista. É preciso, simplesmente, se colocar no contexto correto e saber que a medicina chinesa nos propõe uma outra maneira de estudar o ser humano. Trata-se de um ponto de vista diferente, de uma outra perspectiva, tão válida quanto a visão científica moderna se a julgarmos a partir de seus resultados clínicos. É por esta razão que não serão desenvolvidos aqui os dados anatômicos do sistema chinês. Tal apresentação não nos parece útil e poderia, inclusive, gerar confusões.

A única coisa que devemos reter é que a bexiga está situada no fogareiro inferior abaixo dos rins, no baixo ventre (xiāo fù 小腹). Enfim, eu gostaria de ressaltar que a bexiga "chinesa" só corresponde parcialmente à bexiga "ocidental". Estes são dois conceitos diferentes ainda que os nomes sejam iguais. Assim, é preciso considerar estes órgãos como duas coisas distintas. A bexiga possui vários nomes. Niào bāo (尿胞), envoltório da urina. Pāo (脬), bexiga. Niào pāo (尿脬), bexiga. Páng guāng (膀胱), bexiga. Bāo náng (胞囊), envoltório-vesícula...

2- Fisiologia da bexiga

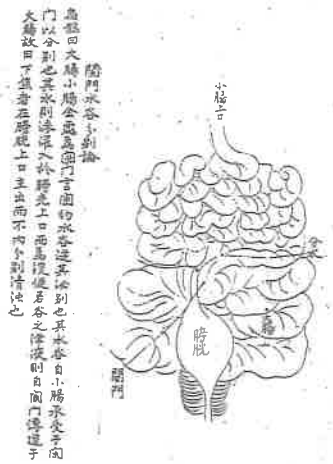
膀胱藏津液

A- A bexiga armazena os líquidos (Páng Guāng Cáng Jīn Yè - 膀胱藏津液)

De acordo com o Nèi Jīng (Clássico interno) a bexiga armazena os líquidos: "A bexiga é encarregada das províncias e das capitais[1], ela armazena os líquidos", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn – capítulo 8); "A bexiga é o palácio dos líquidos", (Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū (capítulo 2). Na verdade, é preciso contextualizar esta idéia. Primeiro, devemos nos lembrar que a bexiga recebe líquidos de duas origens diferentes. A primeira: dos rins. A segunda: do intestino delgado. Na verdade, quando os líquidos claros distribuídos pelo pulmão já impregnaram, umidificaram e nutriram todos os órgãos e tecidos, o excedente que não foi assimilado é recuperado pelos rins e depois enviado à bexiga. Por outro lado, quando o intestino delgado recebe o "mingau nutritivo", ele evacua eventuais líquidos excedentes em direção à bexiga.

1. A expressão exata é "zhōu dū 州都". Na administração imperial antiga, zhōu designa um território administrativo, que inicialmente era uma província, enquanto dū designa as capitais destas províncias.

Para a medicina chinesa antiga, a primeira função da bexiga é armazenar os líquidos turvos ou em excesso, aguardando que eles sejam transformados para serem excretados ou reutilizados. Somente quando são evacuados é que são chamados "urina" (niào yè 尿液). É a razão pela qual o Nèi Jīng e também outros clássicos dizem que a bexiga não armazena urina, mas líquidos (jīn yè 津液). "A bexiga permanece na parte inferior, em uma cavidade interna, é por isso que ela armazena os líquidos jīn yè. Quando eles obtém a transformação do qì do mar do qì[2], então a urina flui", (Sù Wèn Bìng Jī Qì Yí Bāo Mìng Jí – Coletânea sobre os mecanismos das doenças e as atitudes do qì para proteger o destino de acordo com as questões simples). "Os rins governam a água, a bexiga é o palácio dos líquidos jīn yè", (Tài Píng Shèng Huì Fāng – Fórmulas sábias e benevolentes da grande harmonia).



Intestino delgado, intestino grosso, bexiga, os três órgãos principais da descida do turvo Extraído do Líng Mén Chuán Shòu Tóng Rén Zhī Xué 凌门传授铜人指穴 (Ensinamento da porta de gelo sobre os pontos [de acupuntura] do homem de bronze) Autor desconhecido, desenho à tinta da dinastia Qing

Logicamente alguns clássicos dizem que o líquido estocado na bexiga é a urina, como por exemplo o Zhū Bìng Yuán Hòu Zǒng Lùn (Tratado geral sobre a origem e os sinais clínicos de todas as doenças): "Os líquidos jīn yè (津液) excedentes entram na bexiga, é a urina". Mas estes textos são minoritários. Além do mais, considerar que são líquidos e não urina o que a bexiga armazena é útil para compreender as outras funções da bexiga. Por razões citadas mais adiante, é importante manter na memória este conceito: "o que é guardado na bexiga, são os líquidos dos rins, o que é excretado pela bexiga, é a urina".

Para serem evacuados os líquidos devem ser transformados em urina. Isto se faz sob a égide da transformação do qì (qì huà 气化). "Os líquidos são armazenados na bexiga, eles não podem sair espontaneamente. É preciso o mecanismo do qì para transmitir (*isto é, transportar*) e transformar, então os líquidos saem, é a urina", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn Wú Zhù – Comentários de Wu [Kun] sobre as questões simples do clássico interno do Imperador Amarelo). A bexiga não se limita a estocar os líquidos, ela também os excreta. No entanto, esta ação se faz sob a impulsão dos rins que governam os dois orifícios inferiores. Podemos dizer que o metabolismo dos líquidos depende do baço, do pulmão, do intestino delgado, do intestino grosso, do três fogareiros, dos rins e da bexiga. Mas é o yáng qì dos rins que sustenta a ação de todos estes zàng fǔ para assimilar e excretar os líquidos. É graças à função de transformação do qì (qì huà 气化) que os rins transformam os líquidos turvos em urina no momento de sua evacuação. São os rins que dão, por intermédio do qì huà (气化), a ordem à bexiga para excretar ou reter a urina.

2. Pois os rins recuperam o claro dentro do turvo, o vaporizam a fim de que ele suba para o pulmão para ser redistribuído no sistema.

Quando a excreção da urina pela bexiga não se faz corretamente, há oligúria, anúria, disúria. Se a bexiga não retém convenientemente a urina, há incontinência urinária, enurese, gotejamento pós-micção. "A bexiga não escoa, então é a anúria, ela não retém, então é a incontinência", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn – capítulo 23). Logicamente os desequilíbrios da bexiga vem frequentemente de uma deficiência dos rins pois o qì dos rins comanda a retenção ou a excreção da urina. Para ser mais preciso, é a função de "transformação do qì" dos rins e da bexiga que gera a água e a urina. "[Na] pessoa idosa ou na pessoa fria, a urina é abundante, porque a água é abundante, uma vez que a transformação de qì é deficiente. Na idade adulta, a urina é pouco abundante, a transformação do qì é importante e assim a água é pouco abundante", (Xìng Mìng Fǎ Jué Míng Zhǐ – Instruções claras sobre os métodos para a natureza inata e a força vital). Um vazio de qì dos rins provoca um frio vazio da bexiga que não pode assumir corretamente suas funções. "A bexiga é o órgão fǔ dos líquidos, [se este] órgão fǔ é vazio e frio, o yáng qì é fraco, [a bexiga] não pode reter a água, é por isso que há enurese", (Zhū Bìng Yuán Hòu Zǒng Lùn – Tratado geral sobre a origem e os sinais clínicos de todas as doenças). Como a urina é um produto derivado dos líquidos, existe uma relação estreita entre o estado dos jīn yè (津液) e a urina. Quando os líquidos são insuficientes, as micções se tornam raras. Quando as micções são muito abundantes e frequentes, pode resultar em uma lesão dos líquidos. Além disso, quando se absorve líquidos em excesso, as micções aumentam como consequência.

膀胱之气化

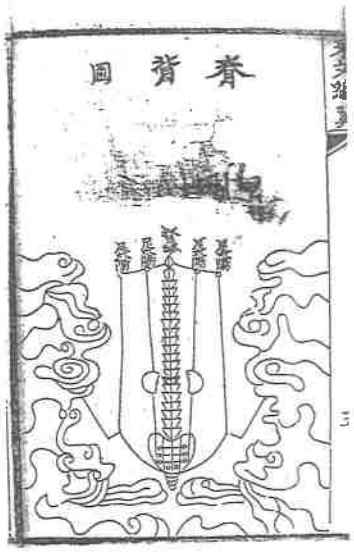
B- A transformação do qì da bexiga (Páng Guāng Zhī Qì Huà - 膀胱之气化)

Para refinar a relação existente entre a "transformação do qì" e a bexiga, nós devemos estudar este conceito. Como é frequente no caso de noções importantes, qì huà (气化), corresponde a diferentes fenômenos que possuem um vínculo entre eles.

Primeiramente, qì huà (气化) designa o conjunto de mudanças que resultam dos movimentos incessantes do qì. As "transformações do qì" podem ser consideradas como a causa e o motor das metamorfoses de todos os fenômenos no universo. Aplicada ao corpo humano, a transformação do qì se refere ao conjunto de mudanças que permitem ao organismo se manter em equilíbrio. Isto inclui diferentes realidades como por exemplo a capacidade de gerar o qì, o sangue, o jīng, os líquidos, o fato de estes diferentes substratos se transformarem em uma dessas substâncias (o jīng se transforma em sangue, o qì se transforma em jīng, o sangue se transforma em forma, etc), a possibilidade de eliminar os dejetos que nascem destas transformações incessantes, etc. (ver capítulo sobre o qì).

Além disso qì huà (气化) corresponde à capacidade do fogo ministro de vaporizar e transformar a água dos rins. O fogo transforma a água em qì. Esta transformação de água é chamada "transformação do qì" pois ela gera um qì, um qì particular que nada mais é do que o qì original: yuán qì (元气). "A água que se dispersa é qì, o qì que se acumula é água", (Yī Dēng Xù Yàn – A lâmpada médica que continua a brilhar). Para melhor compreender isso, é preciso se lembrar que a água dos rins aqui se relaciona com o yīn/jīng. Na verdade, o fogo ministro transforma o jīng dos rins em yuán qì que é o qì que está na origem das outras transformações no organismo.

Enfim, num senso mais restrito, qì huà (气化) corresponde à transformação dos líquidos no três fogareiros e, em particular, ao nível da bexiga graças ao yáng qì dos rins. Chén Niàn Zǔ em uma de suas obras, nos relembra este fato: "A bexiga é encarregada das províncias e das capitais, ela armazena os líquidos, de onde pode emanar a transformação do qì. No entanto, [se] o qì dos rins é suficiente então [há] transformação, [se] o qì dos dos rins é insuficiente [não há] transformação". Neste contexto qì huà tem relação com a transformação e a regularização dos líquidos pelo qì dos rins. Fala-se precisamente da função de vaporização dos líquidos.



Os quatro ramos dorsais de canais da bexiga em que dois deles passam pelos rins, evidenciando a relação biāo/lǐ
Extraído do Cǎi Ài Biān Yì - 采艾编翼 (Caderno do colhedor de artemísia) Escrito por Yè Chá Shān 叶茶山 e publicado em 1805 na dinastia Qing

"O que se chama de transformação do qì (气化) é o qì no interior dos rins, é o fogo no interior do yīn. [Se] não há yáng no interior do yīn então o qì não pode transformar, o que faz a via das águas não circular, transborda e torna-se edema", (Yī Xué Cóng Zhòng Lù - Coletânea de medicina seguindo a tradição popular). "A fonte da transformação do qì se encontra no dān tián (丹田) que é chamado mar inferior do qì. (...) Se o qì original é suficiente o transporte e a transformação são normais, a via das águas é naturalmente livre", (Lèi Jīng – Clássico das classificações). Para evitar confusão, nós devemos lembrar que quando se fala em água dos rins, se faz alusão tanto aos líquidos estocados pela bexiga, quanto ao jīng armazenado nos órgãos rins em si. É preciso sempre definir o referencial utilizado. Aqui precisamente, trata-se da transformação dos líquidos jīn yè (津液) dos rins que são localizados na bexiga.

A bexiga, fonte da transpiração

O qì huà (气化) que se manifesta na bexiga permite gerar dois tipos de líquidos. O primeiro é simplesmente a urina, que torna-se urina quando é excretada. O segundo é a transpiração. Na verdade, a parte clara (qīng 清) dos líquidos que são estocados na bexiga é primeiramente vaporizada até o pulmão que a envia, em seguida, para a pele e para os pelos, em parte sob a forma de transpiração. "O qì da água fria do tài yáng (太阳) segue o shǒu shǎo yáng (手少) três fogareiros em ascendência, ele sai pela pele e pelos, é a transpiração, ele segue o shǒu shǎo yáng (手少阳) três fogareiros em descendência, ele flui para a bexiga, é a urina", (Shāng Hán Fā Wēi – Elucidação [do tratado] das lesões pelo frio). Aqui o autor inclui o três fogareiros que é o grande invólucro no qual o conjunto de transformações acontece. Além disso, devemos nos lembrar que o fogo ministro, o fogo transformador, é associado ao três fogareiros.

O mesmo autor, em outra obra, insiste na relação transpiração/urina/bexiga: "A água fria do tài yáng

(太阳) segue o três fogareiros para baixo em direção à bexiga, é a urina. Graças à vaporização do yáng dos rins que transforma a bexiga, ela (*a água da bexiga /tài yáng*) sai pela pele e pelos, é a transpiração. Assim, a urina e a transpiração tem a mesma origem", (Jīn Guì Fā Wēi – Elucidação [do manual] do cofre de ouro). Táng Zōng Hǎi já tinha destacado este ponto de vista: "A transpiração, é a água da camada do qì, sua origem vem da bexiga", (Xuè Zhèng Lùn – Tratado das síndromes do sangue).



É comumente aceito que a transpiração é gerada pela parte "clara" dos líquidos turvos recebidos pela bexiga no final do processo, quando todos os órgãos e tecidos foram umedecidos e nutridos. Por outro lado, a urina é constituída do turvo do turvo. Esta fonte particular de transpiração não contradiz o fato de que este fluido corporal seja também associado ao sangue e ao coração. Na verdade, a transpiração possui duas fontes: os líquidos da bexiga e o sangue (particularmente o do coração). A primeira tem mais relação com a defesa do corpo (ver mais adiante), a segunda com a nutrição e a regulação da temperatura corporal.

Diagrama da bexiga
Extraído do Zhēn Jiǔ Jù Yīng 针灸聚英
(Coletânea do melhor da acupuntura e moxabustão)
Escrito por Gāo Wǔ 高武 *e publicado em 1537 na dinastia Ming*

Bexiga, a origem inferior do qì defensivo

Alguns autores chineses concordam que a água que é transformada pelos rins não gera somente urina ou transpiração. Na verdade, a transformação dos líquidos da bexiga, faz nascer um qì especial: wèi qì (卫气), o qì defensivo. Pois ainda que muitos clássicos, incluindo o Sù Wèn (capítulo 43) e o Líng Shū (capítulo 71), concordem com o fato de que o qì defensivo venha do qì dos alimentos ao nível do fogareiro central, o próprio Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū (no capítulo 18) cita a origem inferior deste qì: "O [qì] defensivo sai do fogareiro inferior".

Na sequência outros textos confirmaram este conceito: "A transformação do qì no centro da água da bexiga tài yáng (太阳) sobe e se espalha para o exterior, é o yáng do [qì] defensivo do exterior", (Shāng Hán Lùn Qiǎn Zhù – Comentários elementares sobre o tratado das lesões pelo frio). "o qì transformado no centro da bexiga tài yáng (太阳), segue o mar do qì, circula nos cruzamentos do qì[3], ao longo das membranas gordurosas no alto do tórax e o diafragma, entra no pulmão, sai pelo nariz e torna-se o qì da expiração. O qì

3. Trata-se do termo qì jiē (气街) que corresponde aos caminhos que o qì utiliza para circular pelo corpo. Jiē significa cruzamento, mais precisamente "cruzamento de quatro caminhos". De acordo com o Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū sobre os cruzamentos do qì que são em número de quatro: o tórax, o abdomen, a cabeça e os membros inferiores ...

da transformação da bexiga, ao mesmo tempo, atravessa o interior das membranas gordurosas, sai pelos músculos e pelas carnes, se espalha na pele e nos pelos, é o qì da defesa exterior", (Shāng Hán Lùn Qiǎn Zhù – Comentários elementares sobre o tratado das lesões pelo frio). "[No] corpo humano, os rins e a bexiga pertencem à água. O yáng na água, [é] a transformação do qì que sobe. Ela (isto é, a transformação do qì que o faz subir) sai pela boca e nariz, é a respiração. Ela preenche a pele e os pelos, é o qì defensivo", (Běn Cǎo Wèn Dá – Perguntas e respostas sobre a matéria médica). "O qì do canal do tài yáng (太阳) que permanece no exterior, é o qì do yáng defensivo (wèi yáng 卫阳[4]). E este qì surge do centro da água fria da bexiga", (Shāng Hán Lùn Qiǎn Zhù – Comentários elementares sobre o tratado das lesões pelo frio).



O qì defensivo (wèi qì 卫气*)*
Tem origem no fogareiro inferior

É o yáng dos rins que produz o qì defensivo a partir dos líquidos contidos na bexiga. Esta produção é o resultado da transformação do qì. Há, portanto, de acordo com os tratados antigos duas fontes de wèi qì (卫气): central e inferior. A origem central vem do qì dos alimentos assimilados pelo baço e estômago. A origem inferior vem dos líquidos ao nível da bexiga.

Isto explica porque, de acordo com o Shāng Hán Lùn (Tratado das lesões pelo frio) o canal da bexiga, o tài yáng (太阳), é o que tem relação com a defesa do corpo e é o local da luta entre o qì correto e o qì perverso. "A bexiga corresponde ao tài yáng (太阳), se diz que é o yáng no centro da água, ela espalha o qì defensivo para o exterior", (Xuè Zhèng Lùn – Tratado das síndromes do sangue). "A água da bexiga se vaporiza e se agita, então se transforma em qì, ele se espalha para o exterior, é o qì defensivo. A transformação do qì do yáng dos rins é o [qì] defensivo, ele segue o canal tài yáng para se disseminar pelo exterior", (Shāng Hán Lùn Qiǎn Zhù – Comentários elementares sobre o tratado das lesões pelo frio).

Ainda mais explícito, Jīng Dōng Yáng diz: "Os líquidos jīn yè (津液) são a fonte da transpiração, a transformação do qì da bexiga permite a saída da transpiração, é por isso que Zhāng Zhòng Jǐng provoca transpiração[5] utilizando o tài yáng[6]", (Sōng Yá Zūn Shēng Quán Shū - Livro completo de Song Ya para honrar a vida). Podemos dizer que a bexiga estoca os líquidos que servirão à produção de wèi qì (卫气) e que seu canal, o tài yáng (太阳), auxilia seu transporte para o exterior. Além disso, parece haver uma estreita ligação entre a transpiração que é produzida pelo qì huà (气化) ao nível dos líquidos da bexiga e o qì defensivo: "O yáng da bexiga transforma a água em qì, ela sai verticalmente pelo alto, pela boca, pelo

5. Em caso de ataque da superfície por perversos externos, estes tendem a lesar as partes yáng do corpo como, por exemplo, a parte posterior que é protegida pelo tài yáng (太阳) que faz o papel de "muro de defesa". Neste caso, o princípio terapêutico adequado, destacado por Zhāng Zhòng Jǐng no Shāng Hán Lùn (Tratado das lesões pelo frio), é a sudorificação. A sudorificação corresponde a um método que visa provocar uma transpiração, fazendo com que os liquídos expulsem (transportem) os perversos para fora do corpo.
6. Zhāng Zhòng Jǐng propõe pontos da bexiga para eliminar os perversos externos para fora do corpo.



nariz e sai horizontalmente pelas membranas internas, se espalha pelos músculos e pelas carnes e se difunde pela pele e pelos, então é a transpiração. A transpiração é uma transmutação/transformação da água em qì defensivo, ela pertence à camada do qì", (Shāng Hán Lùn Qiǎn Zhù – Comentários elementares sobre o tratado das lesões pelo frio). Sem esquecer o fato de que os líquidos jīn (津) circulam com o wèi qì (卫气) na superfície do corpo.

Pontos localizados sobre os ramos dorsais do canal da bexiga.
Os ramos internos passam pelos rins
Extraído do Luó Yí Biān 罗遗编
(Coletânea De Omissões Agrupadas)
Escrito por Chén Tíng Quán 陈廷铨 *enm1763 - dinastia Qing*

3- Outras citações sobre a bexiga

- *Relação entre a bexiga e o três fogareiros em relação aos líquidos:*
  "A bexiga é encarregada das províncias e capitais, ela armazena os líquidos. O três fogareiros é encarregado pela fluidez nos cursos de água, de onde emana a via das águas. A bexiga governa o armazenamento, o três fogareiros governa a saída", (Sù Líng Wēi Yùn – Mistérios sutis das questões simples e do eixo espiritual).

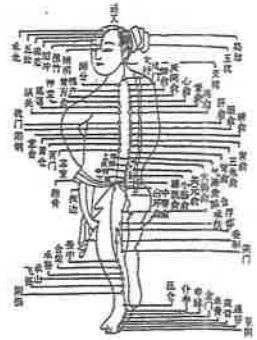
- Deve-se destacar que em muitos clássicos a bexiga é considerada como o órgão fǔ da água fria (hán shuǐ 寒水). "A bexiga e o canal do zù tài yáng (足太阳) são a água fria", (Shāng Hán Shuō Yì – Explicações das idéias [do tratado] das lesões pelo frio). "A bexiga tài yáng é o palácio da água fria", (Shāng Hán Lùn Qiǎn Zhù – Comentários elementares sobre o tratado das lesões pelo frio). Na verdade, trata-se simplesmente do simbolismo relacional dos cinco movimentos por trás desta idéia: "No céu é o frio, na terra é a água, no homem é a bexiga", (Sì Shèng Xīn Yuán – Espírito original dos quatro sábios). "Os rins e a bexiga governam o armazenamento, governam a água, governam o frio, governam a imersão (chén 沉)", (Shāng Hán Dì Yī Shū – Primeiro livro sobre [o tratado] das lesões pelo frio).

- *Relação bexiga e camada wèi:*
  "A bexiga governa a água, governa o qì, pertence à camada wèi (wèi fèn 卫分)[7]",
  (Shāng Hán Lùn Qiǎn Zhù – Comentários elementares sobre o tratado das lesões pelo frio).

7. A camada wèi (wèi fèn 卫分) é a parte mais superficial do organismo, a superfície, ligada ao qì defensivo (wèi qì 卫气).

A bexiga pertence à abertura dos yáng:
"O tài yáng (太阳) é a abertura, se diz que seu yáng qì jorra para o exterior (*do corpo*), é a superfície (*biǎo* 表) dos três [canais] yáng", (Lèi Jīng – Clássico das classificações). "A bexiga tài yáng (太阳), sua transformação do qì sobe e se espalha para o exterior, ela preenche a pele e os pelos para que a defesa exterior seja firme, é por isso que o tài yáng governa a abertura", (Zhōng Xī Huì Tōng Yī Jīng Jīng Yì – Essência do clássico da medicina chinesa combinada com a medicina ocidental).

4- Relações entre o órgão e os canais da bexiga



Para compreender bem a fisiologia do órgão bexiga e o funcionamento de seus canais, assim como a ação de alguns pontos de acupuntura, é essencial conhecer as relações existentes entre estes diferentes aspectos. Os dados a seguir não pretendem descrever o trajeto dos canais mas destacar os diferentes tecidos, órgãos e pontos de acupuntura que tem relação com a "rede da bexiga". **É essencial compreender que a fisiologia dos zàng fǔ, acontece graças à e com a trama dos canais. É esta rede muito particular que faz do organismo uma globalidade.**

O canal principal (经脉)

RELAÇÕES COM OUTROS CANAIS:

- Tem relação com o canal principal dos rins para formar a dupla biǎo/lǐ (externo/interno) do movimento madeira graças ao ramo que une o B67 (zhì yīn 至阴) à R 1 (yǒng quán 涌泉). É através desta conexão que a bexiga transmite seu qì aos rins de acordo com a ordem de circulação do qì nutritivo nos canais.

- Tem relação com o canal principal do intestino delgado para formar o eixo tài yáng 太阳. Recebe o qì do canal principal do intestino delgado por um ramo que parte de ID 18 (quán liáo 颧髎) e que se une ao B 1 (jīng míng 睛明).

- Cruza o canal do vaso governador (dū mài 督脉) no VG 24 (shén tíng 神庭), VG 20 (bǎi huì 百会), VG 17 (nǎo hù 脑户), VG 14 (dà zhuī 大椎), VG 13 (táo dào 陶道).

- Cruza o canal principal da vesícula biliar em VB 15 (tóu lín qì 头临泣), VB 8 (shuài gǔ 率谷), VB 7 (qū bìn 曲鬓), VB 10 (fú bái 浮白), VB 11 (tóu qiào yīn 头窍阴), VB 12 (wán gǔ 完骨), VB 30 (huán tiào 环跳).

RELAÇÃO COM OS ÓRGÃOS ZÀNG E FǓ:

Se relaciona com os seguintes órgãos:
- rins;
- bexiga.

ZONAS DO CORPO ATRAVESSADAS:

- Canto interno do olho
- Fronte
- Vértice da cabeça
- Cérebro
- Occipício
- Nuca
- Coluna vertebral (ao nível de C7 – T1)
- Dorso
- Lombar
- Sacro
- Glúteos
- Face posterior da coxa e da perna
- Fossa poplítea
- Maléolo externo
- Borda externa do pé e quinto artelho



Canal da bexiga - zù tài yáng 足太阳
Extraído do Rén Tǐ Jīng Mài Tú - 人体经脉图
(Ilustrações dos canais do corpo humano)
Autor desconhecido, dinastia Qing, durante o reinado Kangxi (1662-1722)

O canal divergente (经别)

RELAÇÕES COM OUTROS CANAIS:

- Se relaciona com o canal principal da bexiga e o canal divergente dos rins no B 10 (tiān zhù 天柱) para formar a primeira união[8] (yī hé 一合).

RELAÇÃO COM OS ÓRGÃOS ZÀNG E FŬ:

Se relaciona com os seguintes órgãos:
- rins;
- bexiga;
- coração.

ZONAS DO CORPO ATRAVESSADAS:

- Fossa poplítea
- Ânus
- Sacro
- Lombar
- Dorso
- Nuca

8. A primeira união (yī hé 一合) é uma das conexões que permitem formar os seis pares de canais de acordo com a relação biāo/lǐ (externo/interno).

O canal tendíneo (经筋)

RELAÇÕES COM OUTROS CANAIS:

- Cruza o canal tendíneo da vesícula biliar na região do VB 34 (yáng líng quán 阳陵泉), VB 20 (fēng chí 风池).
- Cruza o canal principal do intestino grosso no IG 15 (jiān yú 肩髃).
- Cruza os canais tendíneos da vesícula biliar e do estômago na região do ID 18 (quán liáo 颧髎).

ZONAS DO CORPO ATRAVESSADAS:

- Borda externa do quinto artelho
- Maléolo externo
- Calcâneo, calcanhar
- Face externa da perna até a cabeça da tíbia
- Tendão calcâneo
- Face posterior da perna e da coxa
- Glúteos
- Lombar
- Dorso
- Nuca
- Língua
- Occipício
- Vértex da cabeça
- Fronte
- Canto interno do olho
- Borda do nariz
- Pálpebra superior
- Cavidade orbitária
- Pálato
- Escápula
- Ombro
- Axila
- Tórax
- Fossa sub-clavicular
- Mastóide
- Bochecha



Pontos proibidos sobre o canal
da bexiga no 10° mês lunar de gestação
Extraído do Ishinpo (Japão)
(Prescrições do coração da medicina)
Escrito por Yasuyori Tanba em 1854 no Japão

O vaso de conexão (络脉)

RELAÇÕES COM OUTROS CANAIS:

- Ele alcança o canal principal dos rins por um ramo que parte do B 58 (fēi yáng 飞扬) e que chega ao nível do R 3 (tài xī 太溪)[9].

ZONAS DO CORPO ATRAVESSADAS:

- Face posterior da panturrilha

O órgão fǔ (腑)

O órgão da bexiga é atravessado pelos seguintes canais:

- Canal principal da bexiga
- Canal principal da bexiga
- Canal divergente da bexiga
- Canal principal dos rins

Quadro sintético:

- A bexiga armazena os líquidos
- A bexiga excreta a urina
- A bexiga permite a transformação do qì
- A transformação do qì na bexiga gera a transpiração
- A transformação do qì na bexiga gera o qì defensivo
- A bexiga é o palácio da água fria

膀胱

9. Os clássicos geralmente não definem onde chegam os vasos de conexão. No entanto, é comumente aceito que eles atingem o canal alvo ao nível do ponto yuán-fonte.

CAPÍTULO 13

SĀN JIĀO
TRÊS FOGAREIROS
三焦

"O três fogareiros: o fogareiro superior é como uma bruma, o fogareiro central é como uma maceração, o fogareiro inferior é como um curso d'água. Ele tem nome mas não tem forma, ele governa todos os qì, ele simboliza as três potências (céu-terra-homem)",
(Yī Guàn – Penetração da medicina).



Canal do três fogareiros
Extraído do Rén Tǐ Jīng Mài Tú - 人体经脉图
(Ilustrações dos canais do corpo humano)
Autor desconhecido, dinastia Qing, durante o reinado Kangxi (1662-1722)

INTRODUÇÃO

三焦

O três fogareiros é um grande invólucro que contém todos os outros órgãos e onde acontecem todas as transformações. É por isso que ele também é chamado de o grande órgão fǔ (dà fǔ 大腑). Como sua natureza é diferente daquela dos outros zàng fǔ e como originalmente não fazia dupla com nenhum outro órgão, é chamado também de órgão solitário (gū fǔ 孤腑). O três fogareiros é composto de três partes: o fogareiro superior, o fogareiro central e o fogareiro inferior. É um dos seis órgãos fǔ.

No imaginário chinês que consiste em comparar o organismo a um governo imperial, o três fogareiros é encarregado da fluidez do curso da água, de onde emana a via das águas. Ele tem um papel essencial no transporte dos líquidos, do qì, do yuán qì e do fogo ministro no corpo todo. É um órgão fǔ, yáng, de natureza fogo, é o local dos múltiplos

movimentos e transformações do qì. Os canais do três fogareiros e do envoltório do coração são ligados pela relação biāo/lĭ. Seu canal é o shŏu shào yáng 手少阳 que junto com o zù shào yáng 足少阳 formam o pivô do yáng.

O termo jião (焦) significa literalmente queimado, calcinado, carbonizado e, também, foco central (no sentido de ponto de convergência, como na expressão jião diăn 焦点). Eu prefiro traduzir por "fogareiro" mais do que por "aquecedor" pois este órgão não corresponde à três locais que aquecem o corpo, mas três centros onde ocorrem transformações. O termo fogareiro remete também à lareira onde queima a madeira, onde a madeira se transforma em fogo. Além disso, esta ideia corresponde a um ideograma que é próximo de jião tanto em termos de pronúncia[1] quanto de grafia: qiáo (樵). Ele significa lenha ou cozinhar em fogo de madeira. Etmologicamente significa precisamente a madeira (木) que queima na lareira (焦).

O termo "aquecedor" frequentemente utilizado em francês (e em português NT) é incorreto pois o ideograma chinês não tem o sentido de esquentar ou reaquecer e, sobretudo, porque este órgão particular não tem como função aquecer. Por outro lado, nas obras de Zhōu Zì Xián 周自闲, Chén Niàn Zŭ 陈念祖 e Chéng Zhī 程知, todos os três da dinastia Qing, o caractére Jião (焦) significa calor, fogo ou um fogo que queima, mas não a panela que aquece. Poderíamos, então, traduzir por "três fogos", no sentido de fogo transformador. Finalmente, se olharmos o significado literal de jião nos melhores dicionários chineses, a tradução mais correta de sān jião seria eventualmente "três queimadores". Esta é a tradução mais comum em inglês (three burner). No entanto, este termo é equivocado e, a meu ver, ele deturpa a ideia original. Sendo a expressão "três fogareiros" difundida e aceitável, eu abandonei o projeto de propor uma nova tradução. Eu gostaria de insistir no fato de que não se deve considerar jião (焦) como um local onde alguma coisa aquece ou queima. O conceito é mais amplo. É um local de transformação. Evidentemente, onde há transformação, frequentemente há um pouco de calor ou tepidez, mas não devemos mais cometer o erro de acreditar que jião é a mesma coisa que aquecedor ou mesmo queimador.

Eu digo "O" três fogareiros e não "OS" três fogareiros pois é preciso considerar o "sān jião" como um só e único órgão e não três órgãos. Dizemos "O" três fogareiros como se diz "UM" quatro por quatro (4X4) quando falamos de um veículo com tração nas quatro rodas.

Por outro lado, no Nèi Jīng (Clássico interno), o três fogareiros não era claramente associado ao envoltório do coração enquanto órgão, o que fazia dele o único órgão a não estar em dupla com outro. A expressão órgão solitário (gū fŭ 孤腑) é utilizada pela primeira vez no capítulo 2 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū. É preciso destacar o termo fŭ (府) utilizado neste texto e que significa literalmente palácio, residência. No entanto, é muito frequente ver nos clássicos este termo no lugar de seu homônimo fŭ (腑) que quer dizer órgão fŭ. Zhāng Jiè Bīn, por exemplo, faz frequentemente esta substituição de homônimos. Eu acredito que a ideia é mesmo "órgão solitário" e não "residência solitária"...

1. A romanização pinyin nem sempre é escrita da forma como se pronuncia. As sílabas qiao e jiao tem uma pronunciação parecida para um ouvido ocidental.

Desde sempre, grandes mestres da medicina chinesa retomam os ensinamentos do Nèi Jīng (Clássico interno) para aprimorá-los, comentá-los ou simplesmente transmití-los. Assim, dentro do que nos interessa aqui, Huà Tuó em Huà Shì Zhōng Zàng Jīng (Canon central do mestre Hua) e Sūn Sī Miăo em Qiān Jīn Yào Fāng (Principais prescrições das mil onças de ouro) retomam a ideia de "órgão solitário" utilizando o termo fŭ (腑 órgão) em lugar de fŭ (府 residência). Posteriormente outros grandes arquitetos da medicina chinesa fizeram o mesmo como, por exemplo, Sūn Yī Kuí na dinastia Ming e também outros na dinastia Qing. Portanto, não há nenhuma ambiguidade, o três fogareiros é sim o órgão solitário.

1- Anatomia do três fogareiros



A- Três fogareiros: com ou sem forma?

Existe uma diferença de opinião entre o Nèi Jīng (Clássico interno) e o Nán Jīng (Clássico das dificuldades) sobre o fato de considerar o três fogareiros como sendo um órgão materialmente concreto (com uma forma) ou não (sem forma).

Na verdade, a descrição do três fogareiros no Nèi Jīng (Clássico interno) parece lhe atribuir uma forma concreta: "Os bravos (...) [tem] um três fogareiros com a textura grossa, os covardes (...) [tem] um três fogareiros com a textura relaxada", (Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū – capítulo 50). "[Se] a pele é espessa, o três fogareiros é espesso, [se] a pele é fina, o três fogareiros é fino", (Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū – capítulo 47). Se o três fogareiros não fosse considerado no Nèi Jīng (Clássico interno) como tendo uma forma (*ou seja, uma manifestação material concreta*), como ele teria uma textura grossa, relaxada ou fina? Ainda mais que o capítulo 4 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn o apresenta como um órgão fŭ completo como os outros cinco: "A vesícula biliar, o estômago, o intestino grosso, o intestino delgado, a bexiga e o três fogareiros, todos os seis órgãos fŭ são yáng". Enfim, o capítulo 2 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū o descreve como sendo "o órgão do canal central de onde emana a via das águas". Um canal que veícula água é algo bem palpável ...

Mais tarde, grandes mestres como, por exemplo, Yú Tuán em Yī Xué Zhèng Chuán (Transmissão ortodoxa da medicina) descreveram o três fogareiros como uma cavidade, uma membrana gordurosa ou como um grande invólucro que engloba todos os outros zàng, "O três fogareiros está separado dos órgãos zàng fŭ, ele está no interior do corpo e envolve os órgãos, é o maior órgão cavidade" (Zhāng Jiè Bīn em Lèi Jīng - Clássico das classificações)

Para o Nán Jīng (Clássico das dificuldades), a anatomia do três fogareiros é particular pois ele o descreve como tendo "um nome[2] mas não uma forma". Para este clássico, ainda que o três fogareiros tenha uma

2. O termo empregado nos clássicos para esta expressão é míng (名) que significa nome. É o nome íntimo que está relacionado às qualidades, atribuições de um ser ou de uma coisa. É também um nome que qualifica a função do objeto. Portanto, quando se diz que o três fogareiros tem um nome, isto significa que ele tem uma função bem específica uma vez que ele é nomeado.

realidade fisiológica, não tem uma existência física concreta como os outros órgãos. Ele corresponde mais a um conjunto de funções do que à uma estrutura material tangível. Na 25ª dificuldade ele diz: "O governador do coração (*isto é, o envoltório do coração*) e o três fogareiros são biāo/lǐ (externo/interno), ambos possuem um nome mas não possuem forma". Na 38ª dificuldade, ele diz: "O três fogareiros (...) governa todos os qì, ele tem um nome mas não uma forma, seu canal pertence ao shǒu shào yáng 手少阳".

Posteriormente muitos mestres consolidaram esta idéia. Huà Tuó sob a dinastia Han, em Huà Shì Zhōng Zàng Jīng (Canon central do mestre Hua), diz: "O três fogareiros (...) tem um nome mas não uma forma". Sūn Sī Miāo sob a dinastia Tang em Qiān Jīn Yào Fāng (Principais prescrições de mil onças de ouro) diz: "O três fogareiros é um nome e três barreiras. (...) que, unidas (*ou seja os três fogareiros*), formam um, ele tem um nome mas não uma forma". Mais tarde, sob a dinastia Yuan, Huá Shòu, um dos famosos comentaristas do Nán Jīng (Clássico das dificuldades), é ainda mais preciso no Nán Jīng Běn Yì (Sentido original do clássico das dificuldades): "O três fogareiros tem um canal no exterior, mas no interior não tem forma". Sūn Yī Kuí, na dinastia Ming, em Yī Zhī Xù Yú (Introdução sobre as intenções da medicina) diz algo semelhante ao que escreveu Huá Shòu. No entanto, é Lǐ Chān, também na dinastia Ming, em Yī Xué Rù Mén (Rudimentos da medicina) que explica mais claramente este ponto de vista: "O três fogareiros é como uma bruma, como uma maceração e como um canal, ainda que tenha um nome ele não tem uma forma. Ele governa o qì, governa os alimentos, governa os excrementos, ainda que não tenha forma ele tem uma função (*execução - yòng* 用)".



Prancha anatomica extraída do Lèi Jīng Tú Yì
(Complemento ilustrado do clássico das classificações)
apresentando o três fogareiros

Pessoalmente, eu noto que se escreve todos os órgãos em chinês com o ideograma de carne: 肉 (月). Nós temos fígado (肝), vesícula biliar (胆), pulmão (肺), intestino grosso (大肠), intestino delgado (小肠), baço (脾), estômago (胃), rins (肾), bexiga (膀胱). No entanto, existem três exceções: coração (心), envoltório do coração (心包) e o três fogareiros (三焦). Isto significa que estes três órgãos são à parte. Na verdade, o coração possui um status especial, é o monarca, ele está acima de todos os outros. Seu nome vem da deformação da palavra fogo (火). É verdade que ele representa o fogo no organismo, em particular o fogo do espírito, o fogo monarca. O nome do envoltório do coração vem diretamente de sua função e de sua localização anatômica, ao redor do coração. É uma extensão do coração. É por isso que seu papel e seu nome fogem do comum. Dito isto, no capítulo 8 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn, o envoltório do coração possui outro nome, dàn zhōng 膻中, que contém o ideograma carne. Enfim, o três fogareiros também é um órgão especial pois ele não pode ser visto em caso de dissecção do corpo. Existe uma realidade, mas esta não parece ser física, concreta,

material pois, caso contrário, seu nome seria escrito com o ideograma carne. Isto combina com o fato de que há uma função mas não uma forma.

B- Localização e composição do três fogareiros

Como acabamos de ver, a anatomia do três fogareiros é especial pois segundo o Nèi Jīng (Clássico interno) ele tem uma forma (ou seja, uma estrutura material tangível) enquanto que no Nán Jīng (Clássico das dificuldades) não tem. Em qualquer caso, ele não é descrito tão precisamente quanto os outros órgãos (tamanho, peso, aparência). Isto indica, segundo meu entendimento, que o três fogareiros corresponde mais à uma realidade fisiológica do que à uma realidade física concreta. Trata-se mais de um conjunto de funções do que de uma estrutura material palpável. Por outro lado, sua localização simbólica é especificada pelos clássicos.

De acordo com a descrição do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū (capítulo 18) o fogareiro superior está situado acima do diafragma, o fogareiro central na região do estômago e o fogareiro inferior abaixo do estômago. De acordo com a 31a dificuldade do Nán Jīng (Clássico das dificuldades) o fogareiro superior está localizado acima do diafragma na região do coração, o fogareiro central na região do estômago, o fogareiro inferior na região inferior do abdome. Xǔ Jùn em Dōng Yī Bǎo Jiàn (Espelho precioso da medicina do Leste) ampliando a localização do três fogareiros: "da cabeça até o coração é o fogareiro superior, do coração até o umbigo é o fogareiro central, do umbigo até o pé é o fogareiro inferior". Aqui Xǔ Jùn estende o três fogareiros ao corpo todo, da cabeça aos pés enquanto que os clássicos anteriores tinham tendência à só citar o tórax e o abdome. Nós podemos resumir a anatomia do três fogareiros da seguinte maneira[3]:

- Fogareiro superior: do alto da cabeça até o diafragma.
- Fogareiro central: do diafragma até o umbigo.
- Fogareiro inferior: do umbigo até os pés.

O três fogareiros é o que acolhe todos os outros órgãos zàng fǔ. Existe um certo consenso a respeito da localização dos zàng fǔ neste grande orgão, que pode ser resumida assim:

- O fogareiro superior contém o coração e o pulmão.
- O fogareiro central contém o baço, o estômago, o fígado e a vesícula biliar.
- O fogareiro inferior contém os rins, a bexiga, o intestino delgado e o intestino grosso.

Existe no entanto uma divergência ao nível do fígado. Na verdade, de acordo com o capítulo 35 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū, de acordo com o comentário de Wáng Bīng sobre o capítulo 4 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn e de acordo com a localização do pulso no Mài Jīng (Clássico do pulso), o fígado está localizado no fogareiro central. Por outro lado, de acordo com Sūn Sī Miāo em Qiān Jīn Yào Fāng (Principais prescrições de mil onças de ouro), de acordo com um outro comentário de Wáng Bīng sobre o capítulo 74 do Huáng

3. Eu concordo com a descrição de Xǔ Jùn que é bem mais ampla e mais próxima daquela das correntes taoístas.

Dì Nèi Jīng Sù Wèn, de acordo Wú Táng em Wēn Bìng Tiáo Biàn (Análise detalhada das doenças mornas), o fígado está localizado no fogareiro inferior. Chén Niàn Zǔ confirma esta ideia em uma de suas obras: "[no] fogareiro superior residem o coração e o pulmão, [no] fogareiro central residem o baço e o estômago, [no] fogareiro inferior residem o fígado, os rins, o intestino grosso, o intestino delgado e a bexiga". De fato, se estudarmos atentivamente a fisiologia, a patologia e as relações do fígado, com um olhar sobre o órgão madeira, podemos dizer que o aspecto yáng (qì) do fígado é mais associado ao fogareiro central enquanto o aspecto yīn (sangue) do fígado está associado ao fogareiro inferior.



O três fogareiros
Extraído do Biǎn Què Mài Shū Nán Jīng 扁鹊脉书难经
(Clássico sobre as dificuldades do livro de pulso de Biǎn Què)
De Xióng Qìng Hù 熊庆笏, *dinastia Qing, 1817*
Ilustração e descrições das funções e características de cada um dos três fogareiros.

2- Fisiologia do três fogareiros



A- O três fogareiros faz circular yuán qì
(Sān Jiāo Tōng Xíng Yuán Qì - 三焦通行元气)
O três fogareiros governa todos os qì
(Sān Jiāo Zhǔ Chí Zhū Qì - 三焦主持诸气)

De um lado o três fogareiros engloba todos os órgãos e, portanto, mantém uma relação permanente com eles; de outro lado, ele é considerado como uma via de comunicação, ele permite transmitir a todos os zàng fǔ e aos canais um certo número de substratos essenciais. O primeiro entre eles é o yuán qì, o qì original (元气). Se yuán qì, em relação estreita com os rins, é uma transformação do jīng pelo fogo ministro, ele também necessita de uma rede de distribuição para atingir todas as estruturas orgânicas. O três fogareiros serve de circuito de distribuição. "O três fogareiros é o emissário especial do qì fonte (原气 *isto é, qì original*), ele governa a circulação dos três qì[4], ele atravessa os cinco órgãos zàng e os seis órgãos fǔ", 66ª dificuldade do Nán Jīng (Clássico das dificuldades).

4. De acordo com alguns comentaristas, os três qì aqui correspondem à zōng qì (qì confluente/torácico), à wèi qì (qì defensivo), à yíng qì (qì nutritivo), para outros trata-se do qì do fogareiro superior, central e inferior.

Graças às múltiplas conexões que o três fogareiros possui com a rede de canais, ele permite fazer o yuán qì circular no corpo todo e em todos os órgãos.

O três fogareiros permite transportar yuán qì, mas também todos os qì fundamentais. É por isso que é dito na 38ª dificuldade do Nán Jīng (Clássico das dificuldades): "O três fogareiros (...) governa[5] todos os qì". Huà Shì Zhōng Zàng Jīng (Canon central do mestre Hua) dá uma boa descrição da importância do três fogareiros para a circulação de qì: "O três fogareiros é o qì das três origens do homem. Ele é conhecido como o órgão fǔ da clareza central, cônsul geral do qì dos cinco órgãos zàng, dos seis órgãos fǔ, do nutritivo (yíng qì), do defensivo (wèi qì), dos canais, do interior e do exterior, do alto e do baixo, da direita e da esquerda. O três fogareiros circula, então o interior, o exterior, a esquerda, a direita, o alto, embaixo, tudo circula. Ele flui por todo o corpo, ele irriga o corpo, harmoniza o interior, regulariza o exterior, nutre a esquerda, enriquece a direita, comunica o alto, circula embaixo, ele é ilimitado".



O três fogareiros é o local de produção e emanação dos três qì
zōng qì 宗气, *yíng qì* 营气, *wèi qì* 卫气

O três fogareiros constitui a "via", o local onde os mecanismos do qì acontecem, em particular os movimentos de entrada e de saída, de subida e descida, assim como as múltiplas transformações incessantes. "O três fogareiros é o local onde começa e termina o qì", 31ª dificuldade do Nán Jīng (Clássico das dificuldades). Podemos dizer que ele torna possível os movimentos e as transformações. É a razão pela qual se fala de "transformação do qì do três fogareiros" e, pelo fato de ser o local onde se operam todas as transformações do qì, é que se diz que o três fogareiros governa o qì.



B- O três fogareiros transporta a água e os grãos
(Sān Jiāo Yùn Xíng Shuǐ Gǔ - 三焦运行水谷)

Da mesma forma que os outros órgãos fǔ, o três fogareiros participa das transformações e do transporte do bolo alimentar. Como ele engloba todos os órgãos fǔ, pode-se dizer que ele toma parte de todas as etapas do transporte e da transformação dos alimentos. O fogareiro central recebe os alimentos e os transforma em mingau. O fogareiro inferior separa o turvo e o claro, e evacua o turvo. O fogareiro superior recebe o claro e o difunde.

Foi o capítulo 9 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn o primeiro a citar esta função do três

5. A expressão zhǔ chí (主持) significa assumir o controle, governar...

'fogareiros: "O três fogareiros (...) é a raiz do celeiro público[6], a residência do nutritivo (*yíng qì*), (...), ele é capaz de transformar os dejetos, ele transporta os sabores, a entrada e a saída". A 31ª dificuldade do Nán Jīng (Clássico das dificuldades) é ainda mais explícita a este respeito: "O três fogareiros é a via da água e dos grãos (...) O fogareiro central se encontra no centro do estômago (...) governa a fermentação e o cozimento da água e dos grãos. (...) O fogareiro inferior (...) governa a separação do claro e do turvo".



C- O três fogareiros transporta os líquidos (Sān Jiāo Yùn Xíng Shuǐ Yè - 三焦运行水液)

O três fogareiros é explicitamente considerado pelo capítulo 8 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn como o responsável pelo transporte dos líquidos no organismo. Se diz que ele faz-circular os líquidos na via das águas: "O três fogareiros é encarregado da fluidez no curso de água, de onde emana a via das águas" (sān jiāo zhě jué dú zhī guān shuǐ dào chū: 三焦者, 决渎之官, 水道出). Nesta fase, a palavra jué (决) significa fazer escoar a água, abrir uma passagem para água, conduzir água num canal[7]... Dú (渎) significa grande curso de água, canaleta, dique, canal... O três fogareiros é, portanto, o oficial responsável pela manutenção e pela boa circulação dos cursos d´água, essenciais às comunicações e à irrigação do reino.

O capítulo 2 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū confirma esta função: "O três fogareiros é o órgão do canal central de onde emana a via das águas". A partir daí, o três fogareiros foi considerado por simplificação como a via das águas uma vez que ele engloba todos os órgãos que geram e transportam os líquidos (principalmente o estômago, o baço, o pulmão, os rins, os intestinos e a bexiga). Os líquidos são um yīn qì, frio, calmo, inerte. Eles tem necessidade do yáng qì para se deslocar eficazmente. "O qì circula então a água circula". Se diz tradicionalmente que o três fogareiros é um órgão yáng que governa o qì. É pelo fato do três fogareiros permitir a circulação, o movimento e a transformação do qì que os líquidos são mobilizados e transportados. "O qì do três fogareiros está em ordem, então os canais e as conexões estão desobstruídos e a via das águas está livre, é por isso que se diz que ele é responsável pela fluidez do curso d´água", (Yī Xué Sān Zì Jīng – Clássico médico em três caractéres).

Se a circulação dos líquidos não é fluida na via das águas, isto pode gerar acúmulos de líquidos que provocarão mucosidades, ascites, retenções de água ou edemas. Para Zhāng Jiè Bīn, os três principais órgãos que gerenciam os líquidos são o pulmão no fogareiro superior, o baço no fogareiro central e os rins no fogareiro inferior. Ele resume os desequilíbrios da circulação de líquidos no três fogareiros da seguinte maneira: "O fogareiro superior não está em ordem, então a água transborda na fonte superior, o

6. O celeiro público é uma alusão à função do baço e do estômago apresentada no capítulo 8 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn que é encarregado da gestão dos alimentos.
7. Trata-se do significado utilizado no Nèi Jīng (Clássico interno). É Sūn Sī Miǎo que nos ensina lá atrás ao explicar o que representa o três fogareiros, ele retoma os termos do capítulo 8 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn e associa o ideograma jué (决), o ideograma tōng (通) que significa também abrir uma passagem, desobstruir, fazer circular, fazer comunicar ... A expressão exata é "O três fogareiros (...) faz fluir e desobstrui a via das águas – jué tōng shuǐ dào 决通水道", (Qiān Jīn Yào Fāng – Principais prescrições de mil onças de ouro).

fogareiro central não está em ordem, então a água se acumula na cavidade central (*isto é, no estômago*), o fogareiro inferior não está em ordem, então a água desorganiza as duas excreções", (Lèi Jīng – Clássico das classificações).



D- Diferenciação das funções em cada fogareiro

a- O fogareiro superior é como uma bruma (Shàng Jiāo Rú Wù - 上焦如雾)

O capítulo 18 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū diz: "O fogareiro superior é como uma bruma". Para compreender esta idéia, é preciso se lembrar que o pulmão recebe do baço os líquidos claros e o jīng wēi (精微) dos alimentos que são substâncias leves, sutis, voláteis que parecem bruma. Os líquidos vaporizados pelos rins no fogareiro inferior e que sobem de volta para o pulmão estão também na forma de vapor. Além disso, o termo wù (雾) significa também névoa, vapor, fino, leve... É este vapor sutil, como bruma leve que o pulmão, graças à sua função de difusão/descida, vai distribuir para todo o organismo. "O fogareiro superior se abre e jorra, ele difunde os sabores dos cinco grãos, aquece a pele, preenche o corpo, umidifica os pelos, como a rega da bruma do orvalho", (Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū – capítulo 30). Uma vez que o fogareiro superior recebe os líquidos claros e o jīng wēi dos alimentos, se diz que "O fogareiro superior governa a recepção (nà 纳)", (Yī Xué Rù Mén – Rudimentos da medicina).



b- O fogareiro central é como uma maceração (Zhōng Jiāo Rú Òu - 中焦如沤)

O capítulo 18 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū diz: "O fogareiro central é como uma maceração". Alguns autores traduzem os termo òu (沤) por "pântano em decomposição" ou ainda por "caldeirão borbulhante". É lindo, mas isto não corresponde à nenhuma definição deste ideograma nos dicionários chineses... Onde (沤) significa literalmente: Mergulhar em um líquido para suavizar, fermentar, macerar... Estamos longe do caldeirão e do pântano!

O fogareiro central é o local estratégico de múltiplas transformações que consistem em assimilar o jīng sutil (jīng wēi 精微) dos alimentos e os líquidos claros a fim de produzir o qì, o sangue, o jīng, os líquidos. Durante estas transformações, uma das etapas é a fermentação e o cozimento da água e dos grãos que acontece no estômago. E o que faz o Nán Jīng (Clássico das dificuldades) dizer na 31ª dificuldade: "[No] fogareiro central se encontra o estômago (...) ele governa a fermentação e o cozimento da água e dos grãos". No estômago os alimentos são umidificados, embebidos, amolecidos e depois fermentados e cozidos a fim de produzir o mingau nutritivo (shí mí 食糜). É a partir deste mingau nutritivo que o intestino delgado faz a separação entre o claro e o turvo e que o claro (*o jīng wēi dos alimentos e dos líquidos claros*) é utilizado para produzir os substratos essenciais. "O fogareiro central (...) é o que recebe o qì [*dos alimentos*], excreta os dejetos, vaporiza os líquidos jīn yè (津液), transforma o jīng wēi 精微, o faz subir e derrama no canal do pulmão, em seguida o transforma em sangue, a fim de nutrir e gerar o corpo", (Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū – capítulo 18).

Uma vez que o fogareiro central está na origem do transporte e da transformação dos líquidos e dos alimentos, se diz que "o fogareiro central governa o transporte", (Lèi Jīng – Clássico das classificações) e que "o três fogareiros (...) no centro, governa a transformação", (Shèng Jì Zǒng Lù – Compilação da sábia assistência).

下焦如渎

c- O fogareiro inferior é como um curso d'água (Xià Jiāo Rú Dú - 下焦如渎)

O capítulo 18 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū diz: "O fogareiro inferior é como um curso d´água". O termo dú (渎) também poderia ser traduzido por canaleta ou canal. Eu prefiro me manter coerente com a tradução do capítulo 8 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn que descreve o três fogareiros como o responsável pela fluidez no curso d´água (ver mais acima). Por outro lado, eu não compartilho de forma nenhuma com a ideia de que "dú" (渎) possa significar "esgoto". Segundo os dicionários chineses este significado não é atribuído à este ideograma.

Uma das missões do fogareiro inferior, graças à ação do intestino grosso e da bexiga é evacuar os dejetos, líquidos e sólidos. Pois se o claro deve ser assimilado pelo corpo, o turvo deve ser transportado para fora do mesmo. É a bexiga e o intestino grosso que se encarregam disso. Eles podem ser vistos como um curso d´água, um canal de evacuação de dejetos. "O qì do pulmão transporta e faz circular, a água segue e é escoada, é por isso que [o pulmão] draga e regulariza a via das águas. [A água] é conduzida para baixo em direção á bexiga, é por isso que o fogareiro inferior é como um curso d´água (*canal*)", (Nèi Jīng Zhī Yào – Conhecimentos essenciais do clássico interno).

O capítulo 8 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū apresenta o fogareiro inferior como o instrumento de excreção de urina e fezes. Uma vez que o fogareiro inferior é encarregado da evacuação de dejetos, da expulsão do turvo, se diz que "o fogareiro inferior governa a saída", (Yī Xué Rù Mén – Rudimentos da medicina). O três fogareiros regulariza a via das águas, é verdade, mas sob o comando dos mestres da água: os rins. E por isso que Táng Zōng Hǎi diz: "os rins governam a água, mas é o órgão fǔ que faz circular a água, ou seja o três fogareiros", (Xuè Zhèng Lùn – Tratado das síndromes do sangue).



Prática interna chamada destilar e aumentar o fogo (抽添火)
Para tratar a desarmonia nos três fogareiros
Extraído do Xiū Zhēn Mì Yào 修真秘要
(Principais segredos para cultivar a Realidade [Perfeição])
Texto de origem desconhecida redescoberto e publicado em 1513
com prefácio de Wáng Cài Hé 王蔡和, dinastia Míng

E- Três fogareiros: a concepção contemporânea de Wáng Ju Yì (王居易)

Wáng Jū Yì (王居易) é um acupunturista contemporâneo. Sua experiência clínica, a observação atenta de seus pacientes, seus conhecimentos dos clássicos lhe permitem ter um olhar um pouco diferente sobre alguns conceitos antigos.

Segundo ele, alguns autores para descrever a forma do três fogareiros falaram de espaço aberto, de abertura, de fenda, de fissura: xì 隙. Se o três fogareiros pode ser considerado como o invólucro que recobre os outros órgãos, ele assume necessariamente a forma destes últimos e entre eles, há espaços não ocupados, cavidades, fissuras. Mais que um invólucro, ele representaria estes espaços entre os órgãos. Está, sem dúvida, relacionado com a expressão: o três fogareiros é "o espaço oco dos cinco zàng e dos seis fǔ". Atenção, não se trata de um espaço vazio, mas preenchido por tecidos conjuntivos e líquidos intersticiais. São estes elementos que tem o papel de unir os diferentes órgãos e estruturas do corpo. Além disso, estes espaços de conexão se estendem não somente aos zàng fǔ mas também aos músculos, nervos, vasos, membros. De acordo com este ponto de vista, para ser mais preciso, o três fogareiros é especialmente composto de espaços intersticiais do tecido conjuntivo banhado em líquidos intersticiais e linfa. O tecido conjuntivo e os líquidos intersticiais se encontram entre o interno (órgãos) e a superfície da pele. Eles estão entre o interno e o externo. Eles são como o shào yáng, na verdade são uma parte do sistema shào yáng, o shǒu shǎo yáng 手少阳.

O três fogareiros é, muito provavelmente, uma zona mais ampla que a representação clássica das três zonas do tronco em fogareiro superior, central e inferior. De acordo com Wáng Jū Yì (王居易), ele se estende por todas as regiões do corpo, em particular na superfície onde há espaços livres em que circulam os líquidos intersticiais. Nesta visão, o órgão três fogareiros fornece um espaço que é a tela de fundo de todos os canais. Isto não significa que o três fogareiros representa todos os canais, mas que ele é, simplesmente, o espaço, o local onde o sistema se manifesta. É por isso que o canal do três fogareiros possui sua própria localização.

Podemos dizer que no corpo, há espaços que são chamados "três fogareiros". Os canais principais utilizam estes espaços de acordo com caminhos relativamente precisos, para transportar qì, sangue, informações e perversos nos órgãos zàng fǔ. Estas informações são transportadas através dos canais que atravessam esses espaços preenchidos por líquidos intersticiais. Podemos dizer que o conteúdo dos canais é transportado graças à esses líquidos.

Portanto, podemos dizer que o conceito de "três fogareiros", no plano anatomico, corresponde à duas coisas diferentes e complementares:

1- Os três espaços do tórax e abdome (sem uma real forma física) que contêm todos os órgãos zàng fǔ.
2- Os espaços do tecido conjuntivo preenchido de líquidos intersticiais que são a tela de fundo de todos os canais.

Nós devemos manter em mente que o três fogareiros nessa visão está ligado aos líquidos intersticiais. Estes últimos são onipresentes, se espalham por todos os lugares. São estes líquidos que favorecem a circulação do qì, da informação e dos perversos na rede de canais. É muito provavelmente esta relação com este tipo especial de líquidos da qual fala o capítulo 8 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn: "O três fogareiros é encarregado da fluidez nos cursos de água, de onde emana a via das águas" e o capítulo 2 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū: "O três fogareiros é o órgão do canal central, de onde emana a via das águas". Mais tarde alguns clássicos associaram este órgão com a via das águas e a boa circulação dos canais: "O qì do três fogareiros está em ordem, então os canais e as conexões estão desobstruídos e a via das águas está livre, é por isso que se diz que ele é encarregado da fluidez no curso de água", (Yī Xué Sān Zì Jīng – Clássico médico em três caractéres).

Portanto o três fogareiros pode ser visto como um órgão sem forma precisa, que corresponde aos espaços intersticiais em torno dos órgãos, dos músculos e dos vasos. Espaços preenchidos de líquidos fisiológicos e de linfa que são disseminados em todos o corpo, que são onipresentes, que se espalham por todo lado e que se constituem na estrutura na qual os canais se manifestam. No momento do agulhamento, a informação que é enviada viaja nesta rede de espaços e líquidos intersticiais que é, provavelmente, mais próxima da verdadeira realidade que os canais, em relação ao conceito de linhas. A representação habitual sob a forma de linhas não leva em conta a realidade anatômica dos canais.

F- O três fogareiros está associado ao envoltório do coração

O canal shǒu shào yáng 手少阳 três fogareiros foi associado pela relação biǎo/lǐ (externo/interno) ao canal shǒu jué yīn 手厥阴 envoltório do coração desde o Nèi Jīng (Clássico interno) e, apesar da explicação do Nán Jīng (Clássico das dificuldades) na 25ª dificuldade, apenas tardiamente é que os dois "órgãos" sān jiāo e xīn bāo foram associados. Até a dinastia Ming são frequentes nos clássicos alusões ao fato de o três fogareiros não ter "zàng" e ser solitário: "nos doze órgãos, o três fogareiros é o grande solitário, ele não tem zàng e não tem companheiro, por isso o chamamos de órgão solitário (gū fǔ 孤腑)", (Lèi Jīng – Clássico das classificações).

É verdade que na fisiologia, nada liga verdadeiramente o três fogareiros ao envoltório do coração, exceto seus respectivos papéis ao nível do fogo ministro. A dupla zàng/fǔ três fogareiros/envoltório do coração parece relativamente artificial. No entanto, hoje em dia, nós os associamos dizendo que o envoltório do coração é um órgão zàng, que pertence ao yīn e governa o interno (lǐ), enquanto o três fogareiros é um órgão fǔ, que pertence ao yáng e governa o externo (biǎo). Os dois canais principais do envoltório do coração e do três fogareiros são ligados para formar a dupla biǎo/lǐ (externo/interno) graças a um ramo que sai de EC 8 (láo gōng 劳宫) e que se conecta ao canal do três fogareiros na extremidade do dedo anular. É por esta conexão que o canal do envoltório do coração transmite seu qì ao canal do três fogareiros.

Alguns antigos encontram como justificativa para eles serem biǎo/lǐ (externo/interno) o fato de que tanto o três fogareiros quanto o envoltório do coração sejam invólucros. É o que faz Yú Tuán em Yī Xué Zhèng Chuán (Transmissão ortodoxa da medicina) dizer: "O três fogareiros (...) seu corpo é uma membrana gordurosa, ele se encontra no interior como uma grande cavidade, é o envoltório exterior dos cinco órgãos zàng e dos seis órgãos fǔ. O envoltório do coração é uma membrana que envolve o coração, é o revestimento exterior do coração. E por isso que a rede do envoltório do coração é ligada à rede do três fogareiros".


十二經藏腑手足陰陽表裏圖

Ilustração mostrando as relações biǎo-lǐ entre os 6 pares zàng fǔ
O três fogareiros está ligado ao envoltório do coração (5ª coluna)
Extraído do Shān Zhù Mài Jué Guī Zhèng 删注脉诀规正
(Correções do segredo do pulso simplificado e anotado)
Escrito por Shěn Jìng 沈镜, *publicado em 1909 (fim dos Qing)*



G - O três fogareiros, o fogo ministro, a porta da vida e os rins

Desde o Nèi Jīng (Clássico interno) o três fogareiros tem sido associado ao fogo ministro. Este último não pode funcionar sem a ajuda do três fogareiros. É por isso que se diz que o três fogareiros governa o fogo ministro: "O shào yáng do alto (*isto é, shǒu shào yáng* 手少阳 *três fogareiros*) governa o fogo ministro", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn - capítulo 66). O fogo ministro é o fogo (fisiológico) do três fogareiros. Originalmente o primeiro órgão que foi associado ao fogo ministro foi o três fogareiros. Mais tarde sob a dinastia Jin do Norte, Liú Wán Sù relembrando que o envoltório do coração e o três fogareiros são biǎo/lǐ (externo/interno), considerou que estes dois órgãos correspondem ao fogo ministro. Em Sù Wèn Xuán Jī Yuán Bìng Shì (Regras dos mecanismos e da fonte de doenças baseadas nas questões simples) ele explica: "O calor do fogo ministro shǒu shào yáng 手少阳, é o qì do envoltório do coração e do três fogareiros". Zhāng Cóng Zhèng, logo após Liú Wán Sù, confirmou que o fogo ministro pertencia ao três fogareiros. Lǐ Dōng Yuán estudou a noção de fogo ministro através das idéias do Nèi Jīng (Clássico interno) mas também de seus ilustres predecessores (Wáng Bīng, Liú Wán Sù, Zhāng Cóng Zhèng). Uma leitura atenta de seus textos permite dizer que ele acreditava que o fogo ministro dependia do três fogareiros, do envoltório do coração e da porta da vida (mìng mén 命门).

Posteriormente outros grandes mestres associaram claramente o fogo ministro ao três fogareiros tais como Zhū Dān Xī, Shí Shòu Táng, Zhāng Wén Fǔ, Zhāng Xí Chún. Este último retoma a ideia de Lǐ Dōng Yuán e declara: "Todo o fogo ministro do três fogareiros e do envoltório do coração é gerado pela porta da vida (mìng mén 命门)", (Yī Xué Zhōng Zhōng Cān Xī Lù – coletânea do ensino médico sobre a união da

[medicina] chinesa e ocidental). Após todos estes e outros grandes mestres, o fogo ministro está indiscutivelmente relacionado ao três fogareiros, ao envoltório do coração, ao fígado, à vesícula biliar e aos rins.

No entanto, cada um destes órgãos tem uma função específica em relação ao fogo ministro. O três fogareiros representa a via de distribuição, de difusão do fogo ministro (da mesma forma que o envoltório do coração), enquanto que o fígado, a vesícula biliar e os rins são como entrepostos. O três fogareiros transporta o fogo ministro por todo o organismo. Vemos aqui sua função básica de "transmissor" de substâncias essenciais no organismo. E por isso que Zhāng Yuán Sù dizia: "o fogo ministro utiliza o três fogareiros para disseminar o qì original da porta da vida (mìng mén 命门)". O três fogareiros representa também o local onde todas as transformações se efetuam graças ao fogo ministro. "O fogo ministro do corpo humano passeia e circula no interior da cavidade, entre o alto e o baixo da membrana gordurosa [cujo] o nome é três fogareiros que, por sua vez, é unido aos cinco órgãos zàng e aos seis órgãos fǔ", (Yī Xué Zhèng Chuán - Transmissão ortodoxa da medicina).

É importante destacar que, muito cedo, se associou a porta da vida (mìng mén 命门) e os rins (pelo menos o rim direito) ao três fogareiros. Isto ressalta o papel deste último em relação ao qì, ao yáng, ao fogo ministro. Por exemplo, Chén Yán em Sān Yīn Jí Yī Bìng Zhèng Fāng Lùn (Formulário das doenças segundo as três causas) sob a dinastia Song do Sul destacava: "os antigos diziam que o rim esquerdo era o órgão zàng e seu órgão fǔ era a bexiga, o rim direito era a porta da vida (mìng mén 命门) e seu órgão fǔ era o três fogareiros".

Encontramos este laço entre rins e três fogareiros desde o Nèi Jīng (Clássico interno), em particular no capítulo 47 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū. Yú Tuán, na dinastia Ming, se inspirando nos ensinamentos de Wáng Shū Hé, confirma a ideia em Yī Xué Zhèng Chuán (Transmissão ortodoxa da medicina): "O três fogareiros está unido à porta da vida (mìng mén 命门), eles são biǎo/lǐ (externo/interno)". Táng Zōng Hǎi, na dinastia Qing, é muito explícito: "A porta da vida é a raiz do fogo ministro, o três fogareiros está enraizado na porta da vida, é por isso que ele se ocupa do fogo ministro e pertence aos rins. Os rins são o instrumento da água e do fogo, eles são unidos ao três fogareiros", (Xuè Zhèng Lùn – Tratado das síndromes do sangue).



Diagnóstico do três fogareiros pelo pulso
A posição proximal chǐ 尺 à direita se relaciona ao três fogareiros e a porta do destino (mìng mén 命门) destacando a relação entre o fogo ministro e os três fogareiros
Extraído do Zēng Bǔ Wáng Shū Hé Mài Jué Tú Zhù Dìng Běn - 增补王叔和脉诀图注定本
(Edição final das ilustrações e comentários das regras de pulsologia de Wáng Shū Hé aumentada)
Comentado por Tóng Yáng Xué 童养学, publicado na dinastia Ming entre 1573 e 1620

Além disso, lembremos que o ponto mù-coleta (募) do três fogareiros é o VC 5 (shí mén 石门) que é localizado e ligado ao dān tián (丹田) e ao fogo ministro. Isto significa que o fogo ministro do três fogareiros pode ser reativado através do VC 5 (shí mén 石门). Enfim, deve-se destacar que ao nível da localização dos órgãos no pulso radial, Wáng Shū Hé em Mài Jīng (Clássico do pulso), coloca juntos fogo ministro, rim direito e três fogareiros na posição "pé" (chǐ 尺[8]) direita, enquanto que Zhāng Jiè Bīn em Lèi Jīng (Clássico das classificações) reuniu, na mesma posição, mìng mén, rim direito e três fogareiros.

3- Outras citações sobre o três fogareiros

- "O três fogareiros (...) seu outro nome é via das águas do mar de jade", (Huà Shì Zhōng Zàng Jīng – Canon central do mestre Hua).
- "O três fogareiros se chama órgão da clareza central, um nome diferente é mar de jade", (Qiān Jīn Yào Fāng – Principais prescrições de mil onças de ouro).
- "Na teoria dos cinco movimentos, há sobre a terra cinco movimentos: madeira, fogo, terra, metal e água, há no céu seis qì: vento, calor, umidade, secura, frio e fogo, há no homem o céu e a terra, os cinco órgãos zàng e os seis órgãos fǔ do corpo. (...) É por isso que quando está no domínio do céu o vento, na terra é a madeira e no homem é o fígado e a vesícula biliar; quando está no domínio do céu o calor, na terra é o fogo e no homem o coração e o intestino delgado; quando está no domínio do céu a umidade, na terra (dì 地) é a terra (tǔ 土) e no homem é o baço e o estômago; quando está no domínio do céu a secura, na terra é o metal, no homem é o pulmão e o intestino grosso; quando está no domínio do céu o frio, na terra é a água e no homem são os rins e a bexiga. Fora os "cinco[9]", há o fogo ministro que se manifesta entre o céu e a terra, no centro da união do qì de ambos, no alto e embaixo. O fogo ministro do corpo humano se manifesta também no interior de uma cavidade, no interior de uma membrana, no alto e embaixo, chamado três fogareiros, que é igualmente unido aos cinco órgãos zàng e aos seis órgãos fǔ. O Nèi Jīng (Clássico interno) diz que o envoltório do coração é um órgão zàng, ele é unido ao três fogareiros, são os sextos órgãos zàng e fǔ, no total [*existem*] doze canais.", (Yī Xué Zhèng Chuán – Transmissão ortodoxa da medicina).
- "O três fogareiros é a defesa exterior dos órgãos zàng fǔ, o envoltório do coração é a defesa exterior do imperador (*isto é o coração*)", (Lèi Jīng – Clássico das classificações).
- "O três fogareiros, ou seja, a cavidade, é como a muralha da capital, onde tanto o imperador como os ministros residem. O envoltório do coração, ou seja, o 'dàn zhōng (膻中)', é como a muralha do palácio, onde só o imperador reside. A muralha do palácio fica no interior, a muralha da capital fica no exterior. O interior é yīn, o exterior é yáng, é por isso que o três fogareiros corresponde à um

8. Chǐ 尺 que nós traduzimos por "pé" é uma antiga medida chinesa e, aqui, também se refere a uma das três localizações fundamentais do pulso utilizada para o diagnóstico.
9. Quer dizer fora desta classificação dos cinco movimentos.

órgão fǔ e o envoltório do coração corresponde à um órgão zàng. Como o três fogareiros é uma cavidade, ele tem uma forma, ele tem canais",
(Yī Biǎn – Marcha [para acessar] a medicina).

- "Fogareiro (jiāo 焦) é símbolo do fogo, sua cor é o vermelho, ele pertence ao yáng", (Yī Xué Shí Zài Yì – Ensinamentos completos e fáceis da medicina).

- "No centro dos dois rins [há] uma longa membrana gordurosa, é a porta da vida (mìng mén 命门), em outras palavras, a fonte do três fogareiros", (Xuè Zhèng Lùn – Tratado das síndromes do sangue).

- "O três fogareiros é a implementação (yòng 用) do fogo ministro, (...), ele governa o qì, a subida, a descida, a saída, ele se manifesta no alto e embaixo, engloba os cinco órgãos zàng, os seis órgãos fǔ, o nutritivo (*yíng qì*), o defensivo (*wèi qì*), os canais e as conexões, o qì do interior, do exterior, do alto, do baixo, da esquerda, da direita, seu nome é órgão da clareza central, no alto ele governa a recepção, no centro ele governa a transformação e embaixo ele governa a saída", (Shèng Jì Zǒng Lù – Compilação da sábia assistência).

- "O três fogareiros está ligado ao qì dos rins, os rins dirigem o qì fonte (*isto é, o qì original*) principal, o três fogareiros dirige o qì fonte que se separa[10] (*isto é, aquele que deixa sua origem no fogareiro inferior e que circula em todo o organismo*), o três fogareiros governa o qì de todo o corpo",
(Tú Zhù Bā Shí Yī Nán Jīng – Comentários ilustrados das 81 dificuldades do clássico das dificuldades).

- "O três fogareiros (...) é biāo/lǐ com a porta da vida (mìng mén 命门)", (Yī Guàn – Penetração da medicina).

- "O qì original (yuán qì) é o qì do três fogareiros. O três fogareiros e o envoltório do coração governam o fogo ministro", (Nán Jīng Zhèng Yì – Sentido correto do clássico das dificuldades).

- "O fogareiro superior recebe do qì o fogareiro central e o fogareiro inferior recebe o qì do fogareiro superior. Quando o yáng original no centro dos rins não é correto, então as transformações e transportes do baço e do estômago não são rápidas, o fogareiro central recebe o qì do fogareiro inferior", (Jīn Guì Yào Lüè Xīn Diǎn – Canon sobre a essência do manual do cofre de ouro).

- "A natureza da água é de fluir para baixo, ela preenche o fogareiro inferior, é por isso que ele é como um curso d´água. O qì, por natureza, sobe, o qì preenche o fogareiro superior, é por isso que ele é como uma bruma. O fogareiro central é a reunião do qì e da água, é por isso que ele é como uma maceração", (Sù Líng Wēi Yùn – Mistérios sutis das questões simples e do eixo espiritual).

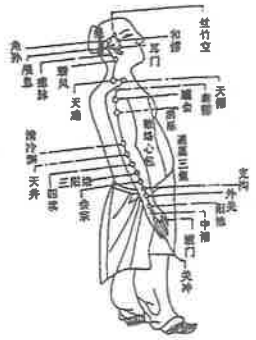
10. Os rins constituem a fonte principal de yuán qì, localizado ao nível do Ming Men, enquanto o três fogareiros representa mais a via de distribuição do yuán qì.

- "O três fogareiros é o emissário do qì original (yuán qì), aquele que é o fogo no centro da água, enraizado nos rins, limitado [*no alto*] pelo pulmão, sobe e desce graças ao baço. É por isso que o fogareiro inferior é administrado pelos rins, o fogareiro central é administrado pelo baço e o fogareiro superior pelo pulmão", (Běn Cǎo Shù Gōu Xuán – Matéria médica conforme sondagem obscura).

- "No corpo humano a transformação do qì se encontra no fogareiro inferior, o qì fonte (*isto é, yuán qì*) sai do centro da água. A transformação da água se encontra no fogareiro superior, além disso a água é a origem do qì", (Běn Cǎo Shù Gōu Xuán – Matéria médica conforme sondagem obscura).

- "O três fogareiros é o órgão fǔ do envoltório do coração e da porta da vida (mìng mén 命门), ele pertence à água e ao fogo, governa a mobilização da água e a transformação do qì, conduz o yīn e distribui o yáng", (Yī Xué Jiàn Néng – Percepções das capacidades da medicina).

4- Relações entre o órgão e os canais do três fogareiros



Para melhor compreender a fisiologia do órgão três fogareiros e o funcionamento de seus canais assim como a ação de alguns pontos de acupuntura, é essencial conhecer as relações existentes entre estes diferentes aspectos. Os dados a seguir não pretendem descrever o trajeto dos canais mas sim destacar os diferentes tecidos, órgãos e pontos de acupuntura que estão relacionados à "rede do três fogareiros". **É essencial compreender que a fisiologia dos zàng fǔ, acontece graças à e com a trama de canais. É esta rede particular que faz do organismo uma globalidade.**

O canal principal (经脉)

RELAÇÕES COM OUTROS CANAIS:

- Se relaciona com o canal principal do envoltório do coração para formar a dupla biāo/lǐ (externo/interno) do movimento fogo[11] graças ao ramo que une EC 8 (láo gōng 劳宫) ao TF 1 (guān chōng 关冲). E através desta conexão que o envoltório do coração transmite seu qì ao três fogareiros de acordo com a ordem de circulação do qì nutritivo nos canais.

- Se relaciona com o canal principal da vesícula biliar para formar o eixo shǎo yáng 少阳. Ele transmite seu qì ao canal principal da vesícula biliar por um ramo interno que parte de TF 23 (sī zú kōng 丝竹空) e que encontra o VB 21 (jiān jǐng 肩井).

11. Existem dois tipos de fogos fisiológicos no organismo. A dupla coração/intestino delgado é associada ao fogo monarca, a dupla envoltório do coração/três fogareiros é associada ao fogo ministro.

- Cruza o vaso governador (dū mài 督脉) no VG 14 (dà zhuī 大椎).
- Cruza o vaso concepção (rèn mài 任脉) no VC 12 (zhōng wǎn 中脘), VC 17 (dàn zhōng 膻中).
- Cruza o canal principal do intestino delgado no ID 12 (bǐng fēng 秉风), ID 18 (quán liáo 颧髎), ID 19 (tīng gōng 听宫).
- Cruza o canal principal do estômago no E 12 (quē pén 缺盆).
- Cruza o canal principal da vesícula biliar em VB 21 (jiān jǐng 肩井), VB 14 (yáng bái 阳白), VB 11 (tóu qiào yīn 头窍阴), VB 6 (xuán lí 悬厘), VB 5 (xuán lú 悬颅), VB 4 (hàn yàn 颔厌), VB 3 (shàng guān 上关), VB 1 (tóng zǐ liáo 瞳子髎).
- Cruza o canal principal da bexiga no B 11 (dà zhù 大杼), B 39 (wěi yáng 委阳).

RELAÇÃO COM OS ÓRGÃOS ZÀNG E FǓ:

Se relaciona com os seguintes órgãos:
- envoltório do coração;
- três fogareiros.

ZONAS DO CORPO ATRAVESSADAS:

- Anular (borda interna)
- Dorso da mão
- Punho (face posterior)
- Antebraço (face posterior)
- Cotovelo (ápice do olécrano)
- Braço (face posterior)
- Ombro (face posterior)
- Escápula (borda superior)
- Trapézio
- Coluna vertebral [no nível do VG 14 (dà zhuī 大椎)]
- Fossa supraclavicular
- Tórax
- Diafragma
- Epigástrio
- Hipogástrio
- Pescoço (face lateral)
- Orelha (atrás, acima, à frente e no interior)
- Têmpora



Pontos principais do três fogareiros - shǒu shǎo yáng 手少阳
Extraído do Líng Mén Chuán Shòu Tóng Rén Zhī Xué - 凌门传授铜人指穴
(Ensinamento da porta de gelo sobre os pontos [de acupuntura] do homem de bronze)
Autor desconhecido, desenho à tinta da dinastia Qing

- Maxilar inferior
- Órbita (bordo inferior)
- Olho (ângulo externo)
- Sobrancelha (extremidade externa)

O canal divergente (经别)

RELAÇÕES COM OUTROS CANAIS:

- Se relaciona com o canal principal e divergente do envoltório do coração para formar a quinta união[12] (wǔ hé 五合).
- Cruza o vaso governador (dū mài 督脉) em VG 20 (bǎi huì 百会).
- Cruza o canal principal do estômago em E 12 (quē pén 缺盆).

RELAÇÃO COM OS ÓRGÃOS ZÀNG E FǓ:

Se relaciona com os seguintes órgãos:
- envoltório do coração;
- três fogareiros.

ZONAS DO CORPO ATRAVESSADAS:

- Face parietal da cabeça acima da orelha
- Vértice
- Pescoço (face lateral)
- Fossa supraclavicular
- Tórax
- Epigástrio
- Hipogástrio

O canal tendíneo (经筋)

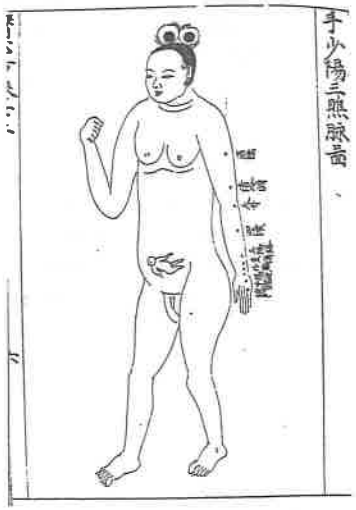
RELAÇÕES COM OUTROS CANAIS:

- Cruza os canais tendíneos do intestino delgado e do intestino grosso na região de VB 13 (běn shén 本神).
- Cruza o canal principal da vesícula biliar em VB 13 (běn shén 本神).

12. A quinta união (wǔ hé 五合) é uma das conexões que permitem formar os seis pares de canais segundo a relação biǎo/lǐ (externo/interno).

ZONAS DO CORPO ATRAVESSADAS:

- Anular (borda interna)
- Dorso da mão
- Punho (face posterior)
- Antebraço (face posterior)
- Cotovelo (ápice do olécrano)
- Braço (face posterior)
- Ombro (face posterior)
- Escápula (bordo superior)
- Trapézio
- Pescoço (face lateral)
- Língua (raiz)
- Orelha (à frente)
- Têmpora
- Órbita (ângulo externo)
- Sobrancelha (extremidade externa)
- Região frontoparietal



Pontos proibidos sobre o canal do três fogareiros no 4º mês lunar da gestação
Extraído do Ishinpo (Japão)
(Prescrições do coração da medicina)

O vaso de conexão (络脉)

RELAÇÕES COM OUTROS CANAIS:

- Se relaciona com o canal do envoltório do coração segundo a relação biāo/lǐ (externo/interno) por um ramo que parte de TF 5 (wài guān 外关) e que se une à EC 7 (dà líng 大陵)[13].

RELAÇÃO COM OS ÓRGÃOS ZÀNG E FǓ:

Se relaciona com os seguintes órgãos:
- envoltório do coração.

ZONAS DO CORPO ATRAVESSADAS:

- Antebraço (face posterior)
- Cotovelo (ápice do olécrano)
- Braço (face pósterolateral)
- Ombro (face posterior)
- Tórax

O órgão fǔ (腑)

Considerando que o três fogareiros é o grande invólucro que contém todos os órgãos, todos os canais principais e divergentes, assim como os vasos de conexão do baço, intestino grosso, intestino delgado, estômago e envoltório do coração atravessam este órgão fǔ.

Quadro sintético:

- Segundo o Nèi Jīng (clássico interno) o três fogareiros tem uma forma
- Segundo o Nán Jīng (clássico das dificuldades) o três fogareiros não tem forma
- Fogareiro superior: do topo da cabeça até o diafragma
- Fogareiro central: do diafragma até o umbigo
- Fogareiro inferior: do umbigo até os pés
- O fogareiro superior contém o coração e o pulmão
- O fogareiro central contém o baço, o estômago, o fígado e a vesícula biliar
- O fogareiro inferior contém os rins, a bexiga, o intestino delgado e o intestino grosso
- O três fogareiros faz circular o qi original (yuán qì 元气)
- O três fogareiros governa o qi
- O três fogareiros transporta a água e os grãos
- O três fogareiros transporta os líquidos
- O fogareiro superior é como uma bruma
- O fogareiro central é como uma maceração
- O fogareiro inferior é como um curso d água
- O três fogareiros e o envoltório do coração constituem os dois envoltórios do corpo
- O três fogareiros transporta o fogo ministro por todo o organismo

三焦

13. Os clássicos geralmente não definem onde chegam os vasos de conexão. No entanto, é comumente aceito que eles encontram o canal alvo ao nível do ponto yuán-fonte.

CAPÍTULO 14

QÍ HÉNG ZHĪ FŬ

OS ÓRGÃOS FŬ EXTRAORDINÁRIOS

奇恒之腑

Como nós havíamos dito no capítulo de introdução sobre as manifestações dos órgãos (zàng xiàng / zàng fŭ), os órgãos fŭ extraordinários são em número de seis: o cérebro, a medula, os ossos, os vasos, a vesícula biliar e o útero. Eles são chamados "extra" ordinários pois possuem características anatomicas de órgãos fŭ (são ocos) e características fisiológicas dos órgãos zàng (armazenam jīng qì ou substâncias relacionadas ao jīng). Portanto, eles saem do ordinário, do comum. Considerando que nós já estudamos a vesícula biliar, vamos desenvolver neste capítulo o cérebro, a medula, os ossos, os vasos e o útero.

O CÉREBRO - Nǎo



Características

O cérebro se localiza na caixa craniana. É delimitado no alto pelo topo do crânio[1] em VG 20 (bǎi huì 百会) e embaixo por VG 16 (fēng fŭ 风府) acima da primeira vértebra cervical. Segundo o Nèi Jīng (Clássico interno), ele corresponde a um acúmulo de medula (suĭ 髓). É por isso que é chamado de mar da medula (suĭ hǎi 髓海): "A medula se reúne no cérebro", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn – capítulo 10); "O cérebro é o mar da medula", (Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū – capítulo 33). Para ser mais preciso, a medula circula em toda a coluna vertebral a partir do sacro e cóccix até o cérebro, que constitui sua reserva mais importante. "O cérebro é o mar da medula. A medula pertence ao cérebro. No alto ela alcança o cérebro, embaixo ela alcança o cóccix", (Yī Xué Rù Mén - Rudimentos da medicina).

É por isso que nós a chamamos também de não suĭ (脑髓), medula cerebral ou ainda tóu suĭ (头髓), medula da cabeça. Ela é considerada como um dos seis orgãos fŭ extraordinários cuja uma de suas caracteristicas é armazenar o jing ou uma transformação especial do jing. Neste caso, o cérebro armazena a medula que é uma transformação direta do jing dos rins. O capítulo 17 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn confirma: "A cabeça é o palácio do jīng luminoso (jīng míng 精明[2])". Em outras palavras, o cérebro é um acúmulo de medula gerada pelo jīng.

---

1. O topo do crânio também é chamado tiān líng gài (天灵盖), literalmente o "dossel da inteligência celestial".
2. Jīng míng 精明 poderia ser traduzido também por "o brilho do jīng".

Funções sensoriais

As funções do cérebro são múltiplas. Primeiramente ele exerce um papel fundamental ao nível dos sentidos e do equilíbrio da marcha. Ele permite ver, ouvir, sentir odores, caminhar. Foi, provavelmente, Wáng Qīng Rèn quem descreveu mais claramente estas funções cerebrais. De qualquer forma, elas já haviam sido descritas no Nèi Jīng (Clássico interno). "Os dois ouvidos se comunicam com o cérebro, os sons percebidos chegam ao cérebro. (...) Os dois olhos são ligados ao cérebro por um longo fio, a visão das coisas chega ao cérebro. (...) O nariz se comunica com o cérebro, os odores chegam ao cérebro", (Yī Lín Gǎi Cuò – Correção dos erros da floresta médica). "O qì do cérebro (...) é encarregado de ver, ouvir, falar, se movimentar", (Yī Yì Yī Lǐ - Medicina e [clássico] das mutações, um [mesmo e único] princípio). "O corpo humano pode tomar consciência das sensações, se movimentar e se lembrar do antigo e do novo (...) isto nada mais é do que o poder do cérebro", (Yī Yì Yī Lǐ - Medicina e [clássico] das mutações, um [mesmo e único] princípio).

Zhāng Jiè Bīn explica que é graças ao jīng que o cérebro permite sentir, ouvir e ver: "O jīng qì dos cinco órgãos zàng e dos seis órgãos fǔ sobe e se infiltra na cabeça a fim de realizar as funções dos sete orifícios. É por isso que a cabeça é o palácio do jīng luminoso", (Lèi Jīng – Clássico das classificações).

Se o cérebro é deficiente, ele não assume mais sua tarefa e, por causa disso, numerosos desequilíbrios são desencadeados: "O mar da medula está insuficiente, então o cérebro transmite acúfenos, as pernas estão doloridas, há vertigens, os olhos não podem ver ..." (Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū – capítulo 33). "O qì do alto está insuficiente, o cérebro não está pleno, os ouvidos sofrem de acúfenos, a cabeça sofre de inclinação, os olhos sofrem de vertigens", (Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū – capítulo 28). "No início da vida de uma criança, o cérebro ainda não está completo (isto é, terminado), a fontanela é mole, os olhos não são vivos e móveis, os ouvidos não ouvem, o nariz não sente, a língua não fala", (Yī Lín Gǎi Cuò – Correções dos erros da floresta médica). "O mar da medula está insuficiente, então o cérebro transmite acúfenos, as pernas estão doloridas, há vertigens, os olhos não enxergam, há fraqueza com vontade de dormir", (Yī Shù – Exposição sobre a medicina). Podemos concluir que o bom estado do mar da medula é capital para os sentidos da visão, olfato, audição e para o equilíbrio da marcha.

Funções cognitivas

O cérebro possui uma ligação com o pensamento, a inteligência, a memória. Se muitas correntes médicas atribuem as funções intelectuais ao coração, outras as associam ao cérebro. Wāng Áng, que podemos dificilmente acusar de ter sido influenciado pelo saber ocidental, foi um dos primeiros a associar claramente cérebro e memória: "A memória do homem se encontra completamente no centro do cérebro", (Běn Cǎo Bèi Yào – Essencial da matéria médica). Mais tarde Chéng Wén Yòu destacou um novo ponto de vista: "A memória do homem se encontra no centro do cérebro", (Yī Shù – Exposição sobre a medicina). Na mesma época Wáng Qīng Rèn confirmou esta idéia: "A inspiração (astúcia)[3] e a memória não se encontram no coração, elas se encontram no cérebro", (Yī Lín Gǎi Cuò – Correção dos erros da floresta médica). Um pouco mais tarde Lín Pèi Qín detalha: "O cérebro é o palácio do espírito original (yuán shén 元神), o mar do jīng e da medula sobre a qual a memória se apóia", (Lèi Zhèng Zhì Cái – Discernimento terapêutico pela classificação das síndromes).

3. Poderíamos também traduzir por "inteligência".



Segundo alguns textos, a memória depende do estado do mar da medula. Se ela é deficiente ou se ainda lhe falta maturidade na criança, a memória é falha: "O bebê não tem memória porque a medula do cérebro não está plena. A pessoa idosa fica sem memória porque a medula do cérebro fica progressivamente vazia.", (Yī Lín Gǎi Cuò – Correção dos erros da floresta médica).

Assim como o espírito e o fogo monarca, o cérebro precisa de calma para assumir suas funções: "O cérebro gosta da tranquilidade e detesta a agitação e as perturbações. [Se] a clareza luminosa é tranquila, o interno é governado. [Há] agitação e perturbações, então ocorrem a dispersão e a desordem", (Qí Xiào Liáng Fāng – Fórmulas excelentes com resultados extraordinários).

O cérebro e o espírito (shén - 神)

O cérebro é considerado por algumas correntes médicas e taoístas a residência do espírito (shén - 神) e mais precisamente do espírito original (yuán shén 元神). Entre os médicos, são relativamente numerosos os que confirmam esta idéia. Por exemplo Lǐ Shí Zhēn (李时珍) diz: "O cérebro é o órgão (fǔ) do espírito original", Zhào Tái Dǐng (赵台鼎) diz: "O cérebro é o campo de cinabre superior, a morada do espírito original", Wú Qiān (吴谦) confirma: "O cérebro é o palácio (órgão) do espírito original", Zhāng Xí Chún (张锡纯) diz: "No homem o espírito original se encontra no cérebro. E preciso ressaltar que desde a dinastia Han, já se fazia uma alusão a este princípio: "A cabeça é o palácio do espírito (jīng shén 精神)", (Zhōu Lǐ – Os ritos dos Zhou) e sob os Tang o famoso Sūn Sī Miǎo ensina: "A cabeça é o local onde o espírito circula (ou se concentra)[4]", (Qiān Jīn Yào Fāng – Principais prescrições de mil onças de ouro). Como a cabeça é essencialmente constituída do cérebro, pode-se dizer que estes dois últimos textos tinham igualmente indicado que o espírito estava alojado nesta parte do corpo.

Segundo os textos taoístas, o cérebro é constituído de nove partes, chamadas nove "palácios". Um entre eles é o campo de cinabre superior chamado pílula de lama (ní wán 泥丸)[5] onde reside o espírito original.

4 Poderíamos também traduzir por: "A cabeça é o local onde o espírito do ser se concentra".
5. Para uma descrição detalhada do corpo segundo as correntes taoístas, ver "Le Xiu Zhen Tu - Taoïsme et corps humain" de Catherine Despeux, Guy Trédaniel Editeur, Paris, 1994.

O Zǐ Qīng Zhǐ Xuán Jí (Coletânea do [mestre] da claridade púrpura apontando para a origem misteriosa) texto da dinastia Song que pertence ao canon taoísta, explica: "Na cabeça, há nove palácios que repercutem no alto, nos nove céus. No centro (dos nove palácios) o primeiro palácio se chama pílula de lama (ní wán 泥丸), (...) o espírito original (yuán shén 元神), vive neste palácio". Alguns textos médicos também vão neste sentido: "O [campo] de cinabre superior produz o palácio da pílula de lama, onde os cem espíritos se acumulam", (Sān Yīn Jí Yī Bìng Zhèng Fāng Lùn – Formulário das doenças segundo as três causas). "A cabeça é a reunião de todos os yáng, o campo de cinabre superior gera o palácio da pílula de lama, onde os cem espíritos se acumulam", (Pǔ Jì Fāng – Formulário de ajuda universal). De acordo com outra abordagem, todo o cérebro é o campo de cinabre superior. "O cérebro é o mar da medula, o campo de cinabre superior", (Dōng Yī Bǎo Jiàn – Espelho precioso da medicina do Oriente). Deve-se notar que ní wán (泥丸) vem do sânscrito "nirvana".

Sabemos que o espírito é ancorado, nutrido pelo jīng. O cérebro é um dos locais onde acontece esta relação entre shén e jīng. O mar da medula é um acúmulo de jīng no qual o espírito se enraíza, o que lhe permite assumir suas funções mentais: "O espírito yáng sobe para se reunir na cabeça, o jīng da medula sobe para se acumular no cérebro, é por isso que a cabeça é o palácio do jīng da medula e da clareza do espírito (shén míng 神明). [Se] o mar da medula está insuficiente, então a cabeça se inclina, o qì do espírito se enfraquece", (Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū Jí Zhù – Anotações sobre o eixo espiritual do clássico interno do Imperador Amarelo). "O cérebro é o mar da medula, também chamado palácio do espírito original (yuán shén 元神). A água[6] é suficiente, a medula está plena, então o espírito original é claro, límpido com uma memória forte que não esquece", (Qián Zhāi Yī Xué Cóng Shū – Coleção médica de Qian Zhai).

Como o cérebro acolhe o espírito e este último é comandante de todo o organismo, o bom estado do cérebro pode ter influência direta sobre a saúde do indivíduo. Alguns textos taoístas vão neste mesmo sentido como, por exemplo, Yún Jí Qī Qiān (Sete fichas de bambu da caixa de nuvens): "O cérebro está pleno então o espírito é perfeito[7], o espírito é perfeito, então o qì é perfeito, então a forma (corpo físico) é perfeita".

O cérebro e o coração

É evidente que a função mental do coração corresponde ao cérebro tal como é concebida no ocidente. Se algumas correntes de medicina chinesa negligenciam o vínculo entre coração e cérebro, outras a colocam em evidência. Por exemplo, Chéng Wén Yòu cita a relação dos dois órgãos no processo de pensamento, tanto no plano fisiológico quanto patológico: "[Há] um pensamento então o qì do coração ascende para se comunicar com o alto do crânio. A medula do cérebro está plena então os pensamentos ocorrem facilmente. [Se há] um excesso de pensamento, então o fogo do coração queima no cérebro", (Yī Shù –

6. A água neste contexto significa "jīng dos rins".
7 O termo é "quán" (全) que corresponde a um estado de "plenitude", de perfeição, de integridade, portanto boa saúde física e espiritual.

Exposição sobre a medicina). Já Zhāng Xí Chún vê na inteligência uma cooperação entre cérebro e coração: "A função da clareza do espírito (shén míng 神明) tem como fonte o coração e o cérebro que complementam um ao outro", (Yī Xué Zhōng Zhōng Cān Xī Lù – Coletânea de ensinamento médico sobre a união da [medicina] chinesa e ocidental). "O coração e o cérebro estão intimamente ligados, assim a clareza do espírito é espontaneamente calma e desperta", (Yī Xué Zhōng Zhōng Cān Xī Lù – Coletânea de ensino médico sobre a união da [medicina] chinesa e ocidental).

Na verdade, segundo os textos médicos e, sobretudo, os taoístas, a diferença entre coração e cérebro no plano da esfera mental é que o coração tem mais relação com o espírito do conhecimento (shí shén 识神[8]) e o cérebro é a residência do espírito original (yuán shén 元神[9]). É novamente Zhāng Xí Chún em seu Yī Xué Zhōng Zhōng Cān Xī Lù (Coletânea de ensino médico sobre a união da [medicina] chinesa e ocidental) que explica mais claramente a diferença entre estas duas entidades: "O espírito original é armazenado no cérebro[10], ele não tem pensamento, nem reflexão, naturalmente [ligado] ao poder espiritual (líng 灵[11]) e ao vazio. O espírito do conhecimento (shí shén 识神) emana do coração, com o pensamento, com a reflexão, [é ligado] ao poder espiritual mas não ao vazio".

Tián Hé Lù (田合禄), um médico contemporâneo, em sua obra "zhōng yī nèi shāng huǒ bìng xué - 中医内伤火病学" (Estudo sobre as lesões internas das doenças do fogo da medicina chinesa[12]) resume perfeitamente o vínculo entre o espírito, o cérebro e o coração. Segundo ele, o cérebro, enquanto mar da medula gerado pelo jīng, constitui o "corpo" do espírito e o coração representa o armazenamento (a aplicação, o aspecto funcional) do shén (神). Antes dele, Zhāng Xí Chún tinha feito a mesma relação utilizando a clareza do espírito, ou seja, a manifestação do espírito: "A clareza do espírito (shén míng 神明) tem um corpo (tǐ 体) e uma função (yòng 用). O corpo da clareza do espírito é o cérebro. A função da clareza do espírito sai do coração", (Yī Xué Zhōng Zhōng Cān Xī Lù – Coletânea de ensino médico sobre a união da [medicina] chinesa e ocidental). Wú Kè Qián incluindo a relação coração/rins, shén/jīng em Dà Zhòng Yī Yào (medicinas populares) expressa um ponto de vista similar: "Graças à união mútua entre o coração e os rins, a assistência entre água e fogo, o espírito funciona bem. O coração pertence ao fogo, o fogo pode iluminar os seres e descender para iluminar os rins. Os rins são água. A água pode refletir as coisas e ascender para para se comunicar com o coração. O yáng agita, o yīn umedece. O fogo utiliza [*agita*], a água nutre. Eles se mantêm mutuamente, eles são ligados um ao outro e não podem se separar. A água dos rins que nutre e gera é o corpo do cérebro. A inteligência e a luz do fogo do coração é a função do cérebro".

8. Este espírito representa o mental, o intelecto, mas também a consciência oposta ao estado de sono.
9. Este espírito é o "supraconsciente", o espírito mais universal, o mais celestial. Ele se relaciona com a verdadeira natureza do nosso ser.
10. Seria lógico, segundo nossa concepção científica moderna, atribuir o espírito do conhecimento ao cérebro e o espírito original ao coração. Isto é o que fazem alguns autores chineses. No entanto, até agora, todas as minhas pesquisas nos textos antigos mostram o contrário. Ora, em um domínio delicado assim, me parece mais sábio seguir a tradição.
11. Líng (灵) faz parte dos conceitos chineses extremamente complexos por causa de seus múltiplos significados. Líng, segundo o contexto, pode corresponder à diferentes fenômenos. Às vezes, é o poder espiritual do universo que transcende todo o espírito. No ser humano, ele poderia corresponder ao princípio espiritual que subsiste após a morte. O espírito original (yuán shén 元神) seria o representante do poder espiritual do universo no homem. Em outras situações, é a manifestação da força do espírito, o resultado de sua presença.
12. Obra publicada em 1993 nas edições científicas e técnicas do Shan XI (山西科学技术出版社).

O cérebro, o jīng e os rins

O capítulo 10 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū explica claramente que o cérebro é uma transformação do jīng: "No início da geração de um ser, primeiro é produzido o jīng, o jīng é produzido, então o cérebro é formado". Mais precisamente, o cérebro é um acúmulo de medula que é o produto da transformação do jīng dos rins. "A água[13] que se encontra no dān tián (丹田) se transforma em qì, ele sobe até a pílula de lama (ní wán 泥丸) e tonifica a medula do cérebro", (Rù Yào Jìng – Espelho da absorção do remédio). Cérebro e rins mantêm uma relação estreita. O bom funcionamento do cérebro depende diretamente do estado do jīng dos rins. Se o cérebro está ligado ao coração no aspecto funcional, ele está associado ao jīng dos rins no plano estrutural. Táng Zōng Hǎi mostra claramente este princípio: "O jīng dos rins é suficiente, então ele entra na coluna vertebral onde se transforma em medula. Ela sobe e entra no cérebro, desta forma é a medula do cérebro. A medula é uma reunião de jīng qì. A medula é suficiente (...) é por isso que temos consciência e podemos nos movimentar", (Zhōng Xī Huì Tōng Yī Jīng Jīng Yì – Essência do clássico da medicina chinesa combinada com a medicina ocidental). O bom estado do cérebro é de tal maneira ligado ao bom estado do jīng dos rins que, quando este último torna-se deficiente, rins e mar da medula ficam simultaneamente deficientes. "Embaixo se encontram os rins. No alto se encontra o cérebro. Quando há vazio, então os dois estão vazios", (Yī Biǎn - Marcha [para acessar] a medicina).

Nada de conclusão precipitada

É evidente que a relação cérebro/coração/pensamento e memória é relativamente recente na história da medicina chinesa. Ela se desenvolveu em parte, provavelmente, sob a influência da medicina ocidental. No entanto, não podemos negar o fato que, desde as mais antigas origens, o sentido do olfato, da audição, da visão dependem do cérebro e que, de acordo com os antigos, ele é o palácio do espírito original (yuán shén 元神). "O cérebro é o grande governador do corpo humano e nós o chamamos palácio do espírito original", (Yī Yì Yī Lǐ - Medicina [clássico] das mutações, um [mesmo e único] princípio).

Resumo: O que se deve reter em relação ao cérebro

- O cérebro reside na caixa craniana.
- O cérebro é o mar da medula (suǐ hǎi 髓海) que é uma transformação direta do jīng dos rins.
- O bom funcionamento do cérebro depende do estado do jīng dos rins.
- O cérebro nos permite ver, ouvir, sentir (odores), caminhar.
- O cérebro possui ligação com o pensamento, a inteligência e a memória.
- O cérebro é um acúmulo de jīng no qual o espírito se enraíza.

13. Aqui a água é sinônimo de jīng dos rins.

- O cérebro é a residência do espírito original (yuán shén 元神).
- Se o cérebro é ligado ao coração no aspecto funcional, ele está associado ao jīng dos rins no plano estrutural.
- O cérebro necessita de calma para assumir suas funções.

MEDULA - SUǏ



Características

A medula é uma substância de aparência gordurosa. Corresponde à medula óssea, espinhal e ao mar da medula (cérebro). É uma transformação do jīng dos rins. "O jīng qì dos rins gera e nutre a medula óssea", (Zhòng Guǎng Bǔ Zhù Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn – Acréscimos sobre as questões simples do clássico interno do Imperador Amarelo). Antes do nascimento, ela é gerada pelo jīng do céu anterior. Após o nascimento, é produzida pela combinação do jīng do céu anterior e o do céu posterior. A medula óssea preenche os ossos. "A medula preenche os ossos", (Lèi Jīng – Clássico das classificações). A medula espinhal preenche a coluna vertebral. Ela sobe em direção ao cérebro onde ela se acumula para formar a medula cerebral (não suǐ 脑髓 isto é, o cérebro). É por isso que o capítulo 33 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū diz: "O cérebro é o mar da medula". Zhāng Xí Chún explica como é veiculada a medula produzida pelos rins: "A medula sobe e segue o dū mài (督脉) (*vaso governador*) e se acumula no cérebro", (Yī Xué Zhōng Zhōng Cān Xī Lù – Coletânea do ensinamento médico sobre a união da [medicina] chinesa e ocidental).

Funções da medula e estado do jīng dos rins

A medula óssea tem como função nutrir os ossos. A medula espinhal tem como função nutrir a coluna vertebral. O mar da medula tem como função abrigar o espírito e permitir a visão, o olfato e a audição, assim como o equilíbrio para a marcha.

O estado da medula depende diretamente do estado do jīng dos rins. "Os rins governam a medula óssea do corpo", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn – capítulo 44). "Os rins armazenam o qì da medula óssea", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn – capítulo 18). Quando o jīng dos rins é abundante, a medula óssea, a medula espinhal e o mar da medula são produzidos generosamente. Quando a medula óssea é abundante, então os ossos são firmes e sólidos e se desenvolvem normalmente. Quando a medula espinhal é abundante, a memória é boa, o pensamento é vivo, os órgãos dos sentidos funcionam corretamente, a marcha é estável. "A medula é gerada pelo jīng dos rins. O jīng é suficiente então a medula é suficiente. A medula se encontra

no interior dos ossos, a medula é suficiente, então os ossos são duros", (Zhōng Xī Huì Tōng Yī Jīng Jīng Yì - Essência do clássico da medicina chinesa combinada com a medicina ocidental).

Deve-se notar que se a medula é uma transformação do jīng dos rins, o yáng dos rins ajuda, igualmente, a produzí-la e nutrí-la: "a porta da vida (mìng mén 命门), no interior dos rins, é o qì original que gera a medula e que nutre o cérebro. O jīng qì do jīng (*dos rins*) sobe para nutrir o cérebro e o espírito, os líquidos leves do jīng nutrem os cem ossos. O líquido sai do cérebro, pela nuca, passa pelo vaso governador (dū mài 督脉), coluna vertebral e se conecta ao corpo todo", (Yī Jīng Yù Xiè - Manuscritos refinados dos clássicos médicos).

Quando o jīng dos rins é insuficiente, a medula torna-se deficiente. Se a medula óssea é insuficiente, ocorre fraqueza e fragilidade óssea, atrofia de membros, crescimento imperfeito dos ossos, fechamento tardio de fontanela. Se a medula espinhal é insuficiente, ocorrem desvios da coluna vertebral, dores nas costas e na região lombar. Se a medula cerebral é insuficiente, ocorrem perdas de memória, diminuição das faculdades mentais, cefaléias, vertigens, instabilidade na marcha, acúfenos, cabeça inclinada... "Os rins não produzem, então a medula não pode ser preenchida (*ou seja nutrida*)", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn – capítulo 34).

Resumo: o que se deve reter sobre a medula

- A medula se refere à: medula óssea, medula espinhal e o mar da medula.
- A medula é uma transformação do jīng dos rins.
- A medula óssea preenche os ossos.
- A medula espinhal preenche a coluna vertebral.
- O mar da medula preenche o crânio.
- A medula óssea tem como função nutrir os ossos.
- A medula espinhal tem como função nutrir a coluna vertebral.
- O mar da medula tem como função abrigar o espírito e permitir a visão, o olfato e o equilíbrio para a marcha.
- O estado da medula depende diretamente do estado do jīng dos rins.

Os Ossos - Gǔ



Características

Os ossos constituem o esqueleto humano. Suas descrições, dimensões e formas foram apresentadas minunciosamente no Nèi Jīng (Clássico interno) no capítulo 14 (Gǔ dù 骨度 – Medida dos ossos) do Líng Shū que lhes é totalmente dedicado. O capítulo 60 (Gǔ kōng 骨空 – Cavidades ósseas) do Sù Wèn, por sua vez, descreve os ossos do crânio e das escápulas. Os antigos diziam que havia 365 ossos ou articulações. Em medicina chinesa, o termo "osso" também integra as articulações e as partes moles como cartilagens e ligamentos que são inseridos nos ossos. Os ossos são ocos no interior onde reside a medula óssea, é por isso que ele diz que "Os ossos são o palácio da medula", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn – capítulo 17).



Osso do sacro e cóccix
Extraído de Jīng Xué Huì Jiě - 经穴汇解
(Coletânea de explicações sobre os pontos dos canais)
De Hara Masakatsu (Japão), 1807

Função dos ossos

Os ossos são, por natureza, firmes e duros. O capítulo 10 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū diz: "os ossos são uma proteção[14]". A primeira função do esqueleto é proteger os órgãos internos, os tecidos moles, o cérebro. Podemos também dizer que eles sustentam o corpo. Além disso, graças às articulações, eles permitem ao corpo se deslocar e aos membros se mover. Logicamente, os músculos e os tendões estão implicados na mobilidade mas, segundo a medicina chinesa, os ossos também tem participação. Se os ossos são fracos, a mobilidade e os deslocamentos são falhos. "[Se] não podemos ficar em pé muito tempo, [se] ao andar nós trememos (*tremor durante a marcha*), [*é porque*] os ossos estão, provavelmente, esgotados", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn – capítulo 17). "As cinco fraquezas (wǔ sǔn 五损) esgotam os ossos, os ossos atrofiados não podem nos fazer sair da cama", 14ª dificuldade do Nán Jīng (Clássico das dificuldades).

Os ossos e os rins

Os ossos são nutridos pela medula óssea que é a mesma gerada pelo jīng dos rins. O bom estado dos ossos depende do jīng dos rins. É por isso que se diz: "os rins geram a medula óssea", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn –

14. Poderíamos igualmente traduzir o termo gān (干) por manutenção, suporte...

capítulo 5), e também: "os rins governam os ossos", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn – capítulo 23). A nutrição, o crescimento, a manutenção do esqueleto estão sob a tutela dos rins, principalmente graças ao jīng. Zhāng Jiè Bīn resume o vínculo entre os rins, ossos e medula da seguinte maneira: "Os rins pertencem à água, os rins armazenam o jīng, os ossos armazenam a medula; jīng e medula são de mesma natureza, por isso os rins são ligados aos ossos", (Lèi Jīng – Clássico das classificações). Táng Zōng Hǎi é ainda mais direto: "Os rins armazenam o jīng, o jīng gera a medula, a medula gera os ossos, é por isso que os ossos são ligados aos rins", (Zhōng Xī Huì Tōng Yī Jīng Jīng Yì – Essência do clássico da medicina chinesa combinada com a medicina ocidental).

Se o jīng dos rins é fundamental para o crescimento, a nutrição e a manutenção dos ossos, o qì dos rins é igualmente importante para a força dos ossos: "Os rins governam os ossos. Os ossos tem qì, é por isso que nos levantamos com leveza, eles não tem qì, é por isso que nos levantamos com dificuldade", (Féng Shì Jīn Náng Mì Lù – Coletânea secreta do saco de brocado do mestre Feng). "O qì dos rins é abundante então os ossos são firmes e plenos, mas também leves e livres", (Sì Shèng Xīn Yuán – Espírito original dos quatro sábios).

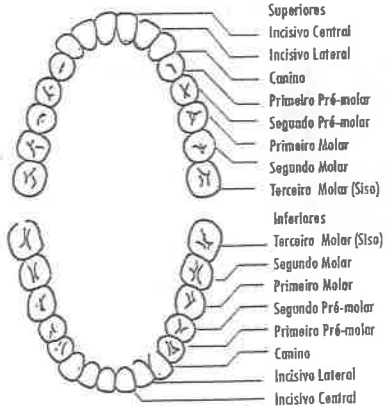
Se o jīng dos rins é abundante, os ossos tem um crescimento normal, são fortes, sólidos e os membros são móveis e vigorosos. Por outro lado, se o jīng dos rins é insuficiente na criança, a medula óssea é deficiente e ocorre um crescimento ósseo deficiente, uma fontanela que se fecha tardiamente, ossos frágeis com pouca força, atraso na aquisição da posição ortostática e da marcha. Isto também pode induzir deformações do esqueleto como o "peito de pombo" (jī xiōng 鸡胸) ou seja, uma proeminência na parte anterior da caixa torácica, "dorso de tartaruga" (guī bèi 龟背), ou seja, gibosidade dorsal ou ainda alterações da coluna vertebral (cifose, hiperlordose...)

Na pessoa idosa que sofre "naturalmente" de um vazio de jīng dos rins, os ossos não são bem nutridos. Daí resulta uma fraqueza óssea que favorece as dores principalmente ao nível da região lombar e dos joelhos, mas também uma grande dificuldade em andar e permanecer em pé por muito tempo, uma maior tendência às fraturas, com ossos que se regeneram com maior dificuldade. "Os ossos são secos e a medula está diminuída, isto provoca atrofia dos ossos", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn – capítulo 44). "O qì dos rins está lesado, os grandes ossos se deterioram", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn – capítulo 3). "Os rins são a água (*isto é, o jīng*) e eles geram os ossos. [Se] os rins não os produzem então a medula não pode preenchê-los, é por isso que o frio vai até os ossos", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn – capítulo 34). "O qì dos rins nutre os ossos. Os rins estão enfraquecidos, é por isso que o corpo está cansado ao extremo", (Zhòng Guǎng Bǔ Zhù Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn (Acréscimos sobre as questões simples do clássico interno do Imperador Amarelo).

Os dentes são o excedente dos ossos

Deve-se notar que os dentes são considerados como um "sub-produto" dos ossos. Para ser mais exato, eles são o excedente dos ossos. "Os rins governam os ossos, os dentes são o excedente dos ossos. O qì dos rins é fraco, o jīng não nutre mais, é por isso que os cabelos caem e os dentes ressecam", (Zhòng Guǎng Bǔ Zhù Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn (Acréscimos importantes sobre as questões simples do clássico interno do Imperador Amarelo). "Os rins governam os ossos, os dentes são a manifestação exterior dos ossos, a medula os nutre", (Yī Guàn – Penetração da medicina). Eles dependem da nutrição do jīng qì dos rins e são o reflexo do estado dos rins. Se o jīng qì dos rins é abundante, os dentes são firmes, sólidos, não amolecem e não caem. "O qì dos rins é próspero, os dentes se renovam (...) O qì dos rins é equilibrado, é por isso que o crescimento e o desenvolvimento dos dentes verdadeiros[15] está no seu máximo", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn – capítulo 1). Por outro lado, se o jīng qì dos rins é insuficiente, então os dentes não são corretamente nutridos, eles estão se deteriorando, se tornando amarelados e desvitalizados, amolecem e caem. "O qì dos rins é fraco, os cabelos caem, os dentes se tornam careados", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn – capítulo 1). Na pessoa idosa o vazio do jīng dos rins favorece a retração da gengiva e a perda dos dentes.

Na verdade, três órgãos são responsáveis pelos dentes: os rins, o estômago e o intestino grosso. A distribuição exata deles é descrita no Yī Fāng Yī Pán Zhū (Prescrições médicas [valendo] uma bandeja de pérolas): "Todos os dentes pertencem ao canal zú shào yīn (足少阴) dos rins. Em cima eles pertencem [*também*] ao canal zú yáng míng (足阳明) do estômago, embaixo eles pertencem [*também*] ao canal shǒu yáng míng (手阳明) do intestino grosso". Os rins asseguram a nutrição dos dentes e das gengivas graças ao jīng. Os canais do estômago e do intestino grosso transmitem os nutrientes até os dentes e os mantêm firmemente no lugar. Na verdade, embora os dentes estejam sob o controle principalmente dos rins, os canais do yáng míng (阳明), estômago e intestino grosso, também tem papel na saúde deles: "Os dentes são o excedente dos ossos, eles pertencem aos rins. Os dois yáng míng (阳明) (*isto é, estômago e intestino grosso*) os mantêm, penetrando por entre eles", (Běn Cǎo Shù Gōu Xuán – Matéria médica conforme sondagem obscura).



Os dentes são chamados nos textos antigos chǐ (齿) e também yá (牙), ou ainda "portas" (hù mén 户门). Os incisivos são chamados "dentes da porta" (mén chǐ 门齿). Os caninos são chamados "dentes de tigre" (hǔ chǐ 虎齿). Os molares são chamados "dentes da manjedoura" (cáo chǐ 槽齿) ou "dentes do pilão" (jiù chǐ 臼齿). Os dentes do siso são chamados "dentes verdadeiros" (zhēn yá 真牙), ou "dentes da sabedoria" (zhì yá 智牙).

15. Tratam-se dos dentes do Siso e da segunda dentição em oposição aos dentes de leite.

Resumo: o que se deve lembrar sobre os ossos e os dentes

- Os ossos constituem o esqueleto humano.
- Os ossos são ocos no interior onde reside a medula óssea.
- Os ossos protegem os órgãos internos, os tecidos moles e o cérebro.
- Os ossos sustentam o corpo.
- Os ossos permitem ao corpo se deslocar e aos membros se mover (com músculos e tendões).
- Os rins armazenam o jīng, o jīng gera a medula, a medula gera os ossos.
- O bom estado dos ossos dependem do jīng dos rins.
- O qì dos rins dá a força dos ossos (ao nível da mobilidade).
- Os dentes são o excedente dos ossos.
- Os dentes são nutridos pelo jīng dos rins.
- Os dentes refletem os estado dos rins.
- Três órgãos são responsáveis pelos dentes: os rins, o estômago e o intestino grosso.
- Os rins asseguram a nutrição dos dentes.
- Os canais do estômago e do intestino grosso transmitem os nutrientes até os dentes e os mantêm firmemente no lugar.

Os vasos - Mài



Características

Quando se fala em vasos, trata-se dos vasos sanguíneos (xuè mài 血脉). Mas na verdade, em medicina chinesa, ele englobam um conceito mais amplo. Eles representam os canais de circulação onde se desloca o sangue, mas também o qì nutritivo (yíng qì): "O sangue circula no centro dos vasos", (Lèi Jīng – Clássico das classificações). "O [qì] nutritivo se encontra no centro dos vasos", (Zhōng Xī Huì Tōng Yī Jīng Jīng Yì – Essência do clássico da medicina chinesa combinada com a medicina ocidental).

Eles são considerados como a residência principal do sangue: "Os vasos são o palácio do sangue", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn – capítulo 17). Mas eles são bem mais que isso, uma vez que eles veiculam o jīng sutil (jīng wēi 精微) da água e dos grãos, o sangue, o qì nutritivo e os líquidos, no interior dos cinco órgãos zàng e dos seis órgãos fǔ, no exterior nos quatro membros, nas cem articulações e na pele. Na verdade, eles

transportam as substâncias nutritivas para todo o corpo. Os vasos são um dos órgãos fǔ extraordinários porque eles contêm um líquido sutil e precioso que é o resultado da transformação do jīng do céu anterior (via rins) ou do céu posterior (via baço). Nós chamamos de sangue. São também uma das cinco formas corporais associadas aos cinco órgãos zàng segundo as características dos cinco movimentos e descritos no capítulo 5 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn.

O coração e os vasos

O coração é o mestre do sangue e dos vasos sanguíneos. "A união do coração são os vasos", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn – capítulo 18). "O coração governa os vasos sanguíneos do corpo", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn - capítulo 44). O qì do coração se constitui na força motriz que faz circular o sangue nos vasos. "O coração armazena o qì dos vasos sanguíneos", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn – capítulo 18). "O qì do coração é abundante então os vasos e as conexões[16] estão desobstruídas e liberadas[17]", (Sì Shèng Xīn Yuán – Espírito original dos quatro sábios).

As impulsões do qì do coração são reveladas pelos batimentos cardíacos que são incessantes para ativar o sangue em toda a rede vascular. Junto com o coração, os vasos sanguíneos formam um circuito fechado e independente que controla a mobilização e a distribuição do sangue. Coração, sangue e vasos sanguíneos representam as três partes interdependentes do sistema cardiovascular. Logicamente, as patologias do coração podem repercutir nos vasos como confirma Sūn Sī Miǎo: "Os vasos são governados pelo coração. O coração se reflete nos vasos. Os vasos e o coração são unidos. O coração tem uma doença, ela surge através dos vasos", (Qiān Jīn Yào Fāng – Principais prescrições de mil onças de ouro). Yè Lín bem mais tarde apóia esta idéia: "O coração está esgotado, então os vasos não circulam", (Nán Jīng Zhèng Yì – Sentido correto do clássico das dificuldades).

O pulmão e os vasos

Se o qì do coração mobiliza o sangue nos vasos, isto não é feito sem a ajuda do pulmão e do qì torácico/confluente (zōng qì 宗气). O coração é o monarca. O monarca ordena, mas ele não age ou age pouco. É por isso que o qì do coração necessita de ajuda. Esta ajuda vem do pulmão que é o "grande conselheiro" (primeiro ministro) do monarca no capítulo 8 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn. O pulmão está na origem da produção do qì torácico/confluente (zōng qì) que se concentra no centro do peito e uma das principais funções é auxiliar o coração a propulsar o sangue dentro dos



Técnica taoísta para nutrir os vasos sanguíneos
Extraído do Dáo Yǐn Tú 导引图 (Diagramas de Dao yīn)
Escrito por Kūn Lán 昆岚 publicado em 1875, dinastia Qing

16. Neste contexto, luò 络 (conexão) corresponde aos pequenos vasos do sistema cardiovascular : capilares e vênulas.
17. Isto significa que o coração permite uma circulação eficaz nos vasos.

vasos. Ora, este qì torácico/confluente não está no coração, mas no pulmão. É por isso que, segundo o capítulo 21 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn todos os vasos vão para o pulmão (fèi cháo bǎi mài 肺朝百脉), para se beneficiar da força motriz do qì torácico/confluente. Na verdade, para que os vasos transportem corretamente o sangue, é necessário que o qì do coração seja auxiliado pelo qì torácico/confluente que se localiza no pulmão, razão pela qual todos os vasos vão para o órgão metal. "Os vasos são o corpo do sangue, o qì é sua mobilidade", (Mài Shuō – Teorias do pulso).

Os vasos, fator de unidade do organismo

Da mesma forma que os canais, os vasos participam da unidade/globalidade do organismo. A malha vascular permite unir todas as regiões do corpo. Ao fazerem circular o qì, sangue, jīng e os líquidos através do corpo todo, os vasos transportam não só nutrientes, mas também informações de uma região à outra. É como se o sangue que é propulsado em todo o sistema visitasse os órgãos, tecidos, estruturas e guardasse isso na memória. Esta propriedade foi compreendida muito cedo pelos antigos que a usaram para se informar sobre o estado do organismo apalpando artérias específicas. Sabemos, por exemplo, que a pulsação da artéria radial ao nível do punho reflete o estado de todos os órgãos zàng e fǔ. De acordo com seu ritmo, sua forma, sua velocidade, sua profundidade, sua espessura, sua largura, etc., podemos determinar os desequilíbrios orgânicos eventuais. Algumas artérias informam sobre regiões mais específicas. Por exemplo, a carótida, ao nível do pescoço e do ponto E 9 (rén yíng 人迎), informa sobre o qì do coração. A artéria dorsal do pé, ao nível do ponto E 42 (chōng yáng 冲阳), informa sobre o qì do estômago. A artéria tibial posterior localizada atrás do maléolo interno ao nível do ponto R 3 (tài xī 太溪) informa sobre as doenças dos ossos. A artéria femoral, no alto da coxa e no ponto F 10 (zú wǔ lǐ足五里) informa sobre as doenças do fígado, etc.

Resumo: o que é preciso reter sobre os vasos

- Os vasos sanguíneos são os canais onde circulam o qì nutritivo e o sangue.
- Os vasos são o palácio do sangue.
- Os vasos transportam as substâncias nutritivas para o corpo todo.
- O coração governa os vasos sanguíneos.
- As patologias do coração podem se repercutir nos vasos.
- Todos os vasos vão para o pulmão.
- Os vasos transportam o sangue graças ao qì do coração e ao qì torácico/confluente que se localiza no pulmão.
- Os vasos participam da unidade/globalidade do organismo, fazendo com que as diferentes zonas do corpo se comuniquem entre elas.
- Alguns vasos (artérias) refletem o estado dos órgãos ou de tecidos.

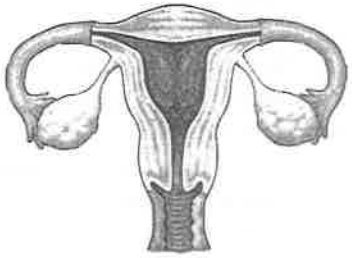
O ÚTERO - Nǚ Zī Bāo



Características

É importante saber que o termo útero tem vários sinônimos em chinês: nǚ zī bāo (女子胞), literalmente envelope das crianças da mulher, zǐ gōng (子宫), literalmente o palácio das crianças, zǐ zāng (子脏), literalmente órgão de crianças, zǐ chù (子处), literalmente a residência das crianças, tāi bāo (胎胞) literalmente o envelope do feto ou ainda xuè zàng (血脏), literalmente o órgão do sangue. Por outro lado, a palavra mais frequente nos textos antigos é simplesmente bāo (胞). Ela não pode ser traduzida por "útero" pois os antigos diziam que os homens também tinham um "bāo". Dificilmente podemos afirmar que os homens tem um útero. Os chineses não fariam um erro tão grosseiro.

Na verdade, este termo designa tanto o invólucro no qual a mulher recebe, protege e nutre o feto, como a "câmara do esperma" no homem. É por isso que eu optei pela tradução "envelope procriador" para designar bāo (胞). Zhāng Jiè Bīn guiou esta escolha: "o envelope procriador (bāo) é a mesma coisa que o palácio das crianças (zǐ gōng). O homem e a mulher possuem um. No homem é a câmara do esperma jīng shì (精室), na mulher é o mar de sangue (*que aqui quer dizer útero*)", (Lèi Jīng – Clássico das classificações). Duas outras expressões podem ser encontradas nos textos: bāo gōng (胞宫), o palácio do envelope procriador e bāo zàng (胞脏), literalmente órgão do envelope procriador.



O útero está situado no baixo ventre entre a bexiga e o reto. Sua abertura inferior (colo do útero) chamado porta das crianças, zǐ mén (子门) ou ainda porta do envelope procriador bāo mén (胞门), se comunica com a vagina yīn dào (阴道). Se diz que ele tem a forma de uma pera invertida.

Função do útero

É o órgão reprodutor da mulher. Sua função principal é receber a vida, proteger e nutrir o feto durante a gestação. "O yīn e o yáng se unem, então um feto se concretiza e é armazenado num local chamado palácio das crianças (*útero*)", (Lèi Jīng – Clássico das classificações). Ele é preenchido regularmente por uma substância relacionada ao jīng: o sangue reprodutivo jīng xuè (精血), ou seja o sangue que serve à procriação. Este sangue é carregado de jīng que nutre o feto. Quando não ocorre a fecundação, o sangue reprodutivo se transforma em sangue menstrual que é evacuado para fora do corpo pelo útero e pela vagina. "O sangue no útero, uma vez a cada mês, o velho (*sangue*) é eliminado e o novo é produzido", (Xuè Zhèng Lùn - Tratado das síndromes do sangue). Portanto, as duas principais funções do útero são a recepção da vida e a evacuação do sangue menstrual. Ele tanto armazena o jīng xuè (精血) como um órgão zàng, quanto evacua e drena como um órgão fǔ (parto ou menstruação). É por isso que ele é classificado entre os órgãos extraordinários, pois funciona em alternância como um zàng e depois como um fǔ.

O útero e os rins

O útero está pronto para receber o feto unicamente quando o jīng dos rins é abundante. A fertilidade depende então do estado do jīng dos rins. O capítulo 1 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn explica que a partir de 14 anos a mulher tem um jīng dos rins em quantidade suficiente para se transformar em qì dos rins.

Quando o jīng e o qì dos rins são abundantes, uma substância especial aparece: o tiān guǐ (天癸). "O tiān guǐ é o yīn/jīng. Todo o jīng do homem e da mulher é governado pela água dos rins", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn Zhù Zhèng Fā Wēi – Elucidação das questões simples do clássico interno do Imperador Amarelo). É uma substância derivada do jīng e do qì dos rins que dá início à fertilidade e ao início da menstruação. "A mulher (...) à duas vezes sete anos, o tiān guǐ chega, o rèn mài (任脉) circula (ou seja está ativo), o chōng mài (冲脉) é próspero, a menstruação pode descer, é a razão pela qual há crianças[18]", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn - capítulo 1). "A água gerada no centro dos rins entra na câmara do envelope procriador, é o tiān guǐ", (Zhōng Xī Huì Tōng Yī Jīng Jīng Yì – Essência do clássico da medicina chinesa combinada com a medicina ocidental). Por outro lado, com o envelhecimento o jīng qì dos rins diminui ao ponto de não poder mais produzir o tiān guǐ provocando a parada da menstruação e o fim da fertilidade. "A mulher à sete vezes sete anos, o rèn mài está vazio, o chōng mài (冲脉) está fraco, o tiān guǐ esgotado, a via da terra não se comunica mais (isto é, a menstruação cessa), é por isso que a aparência física se deteriora e que não há mais criança[19]", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn - capítulo 1).

O útero, o vaso penetrador (chōng mài 冲脉) e o vaso concepção (rèn mài 任脉)

O vaso penetrador (chōng mài 冲脉) e o vaso concepção (rèn mài 任脉) são dois canais especiais que não estão ligados a nenhum órgão específico (contrariamente aos 12 canais ditos regulares). Eles fazem parte dos vasos extraordinários (ou seja, que saem da norma). Eles tem funções específicas no organismo. Estes dois canais nascem no útero e tomam parte da fisiologia da menstruação. Segundo o capítulo 1 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn, a mulher após os 14 anos possui um jīng qì dos rins abundante que se transforma em tiān guǐ. Este flui para o chōng mài onde ele se transforma em sangue. Quando o chōng mài está pleno, a menstruação flui através do útero. "O chōng mài está pleno então a menstruação desce, podemos ver que o chōng mài é a base da menstruação", (Jīng Yuè Quán Shū – Obra completa de Jing Yuè).

O rèn mài nutre o útero. É este canal que faz da matriz um "palácio para as crianças". Se diz que ele governa o útero. "O rèn (mài) governa o envelope do feto", (Lèi Jīng – Clássico das classificações). E o mais yīn de todos os canais, portanto o mais feminino. Estes dois vasos extraordinários são, portanto, muito importantes na fisiologia feminina. Nos textos se fala também de bāo mài (胞脉), vaso do envelope procriador, e bāo luò (胞络), ligação do envelope procriador, que designa essencialmente a parte do chōng mài e do rèn

18. A expressão é yǒu zǐ (有子), literalmente: há crianças. Isto significa, simplesmente, que a jovem mulher pode engravidar.
19. A expressão é wú zǐ (无子), literalmente: não há criança. Isto significa, simplesmente, que a mulher não é mais fértil.

mài que se comunica com o útero. Portanto, não se trata de vasos adicionais. Deve-se notar que um outro vaso extraordinário, o vaso da cintura (dài mài) é também conectado ao útero. Ele permite à este último controlar os fluidos vaginais e o sangue uterino fora do período menstrual. "O dài mài está ligado embaixo ao palácio do envelope procriador", (Xuè Zhèng Lùn - Tratado das síndromes do sangue)

Vaso Chōng Mài - 冲脉



Vaso Rèn Mài - 任脉



Extraídos do Rén Tǐ Jīng Mài Tú - 人体经脉图
(Ilustrações dos canais do corpo humano)
Autor desconhecido, dinastia Qing, Règne Kangxi (1662-1722)

O útero e os quatro órgãos zàng

É a menstruação que une os quatro órgãos zàng ao útero. Uma das funções do envelope procriador é permitir a evacuação do sangue menstrual. Nós vimos que a fisiologia da menstruação depende dos rins, do chōng mài (冲脉) e do rèn mài (任脉). No entanto, quatro outros órgãos são necessários à gestão do sangue. Primeiramente, para que haja menstruação é preciso qì e sangue. Deve haver sangue suficiente, senão ocorre oligomenorréia ou até amenorréia. Deve haver qì suficiente para que o tiān guǐ amadureça, é preciso que o qì dos rins seja nutrido pelo jīng qì do céu posterior. É o baço e o estômago que produzem o qì e o sangue a partir do jīng da água e dos grãos. Se diz que se a água e os grãos são abundantes no estômago então o sangue também é abundante no chōng mài. Se o mar de sangue é pleno então a menstruação pode se desencadear normalmente.

Além disso, o baço tem como missão reunir o sangue, ou seja, mantê-lo dentro dos vasos e controlar para que o fluxo menstrual não seja nem excessivo ou que não haja metrorragias crônicas. O fígado exerce um papel importante na fisiologia da menstruação na medida em que o ciclo menstrual é uma alternância entre o armazenamento e a evacuação. Primeiro, o armazenamento do tiān guǐ pelos rins e do sangue pelo fígado, depois a liberação graças às funções de livre circulação e liberação[20]. Se o fígado está em harmonia a menstruação flui com facilidade, sem entraves, nem excessos. Se o qì do fígado estagna, ocorrem numerosas desordens menstruais, implicando frequentemente em sofrimento uterino (dismenorréia).

Embora o papel deles não seja tão direto quanto o dos rins, fígado e baço, é preciso não esquecer o coração e o pulmão. Na verdade, o coração governa o sangue enquanto o pulmão governa o qì. É por isso que se o pulmão não distribui corretamente o qì, se o coração não distribui normalmente o sangue, pode haver perturbações da circulação do qì e do sangue e, com isso, consequências patológicas sobre o processo menstrual. Por outro lado, o coração armazena o espírito. Em caso de perturbação emocional afetando o coração, a circulação do qì e do sangue pode ser afetada induzindo desregramentos uterinos e menstruais. Deve-se notar, também, que os canais do útero, bāo mài (胞脉) ou bāo luò (胞络) pertencem ao coração, ou seja, que estão sob sua tutela. "O bāo luò (胞络) pertence ao coração e este canal de conexão vai para o centro do envelope procriador", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn – capítulo 33). É o qì do coração que dá o impulso descendente do sangue em direção ao útero. Se o qì do coração não circula, pode resultar em oligomenorréia ou amenorréia.

O equivalente do útero no homem: a câmara do esperma (Jīng Shì)

De acordo com os antigos, tanto a mulher quanto o homem tem um envelope procriador (bāo 胞). "O envelope procriador é um palácio, tanto o homem como a mulher possuem um", (Shí Shì Mì Lù – Coletânea secreta da câmara de pedra). Na mulher isto corresponde ao útero (nǚ zǐ bāo 女子胞) e no homem à câmara do esperma (jīng shì 精室). "O envelope procriador (...) no homem é a câmara do esperma, na mulher é a câmara do sangue", (Lèi Jīng – Clássico das classificações). A câmara do esperma se chama também jīng fáng 精房 (literalmente o cômodo do esperma) ou ainda nán zǐ bāo 男子胞 (literalmente o envelope das crianças do homem) ou, finalmente, jīng náng 精囊 (literalmente a bolsa de jīng).

A câmara do esperma corresponde à um envelope situado aproximadamente no mesmo local do útero na mulher: "ela se localiza em frente ao reto, atrás da bexiga, entre VC 4 (guān yuán 关元) e VC 6 (qì hǎi 气海)", (Lèi Jīng Fù Yì – Complemento anexado do clássico das classificações). De acordo com os autores contemporâneos e alguns clássicos a câmara do esperma também corresponde aos testículos, ao epidídimo, à próstata e à vesícula seminal.

Se o chōng mài (冲脉) e o rèn mài (任脉) emergem do útero na mulher, eles nascem na câmara do esperma no homem. Uma passagem do Nèi Jīng (Clássico interno) confirma esta ligação. Na verdade, segundo o capítulo 65 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū a castração dos eunucos gera uma lesão do chōng mài, provando

20. O termo xiè (泄) significa deixar escapar, liberar, espalhar, descarregar, soltar. A ideia é a liberação de uma massa líquida que, em seguida, se espalha sem restrição. Isto simboliza bem a função de livre circulação, de movimento "fluido", mas também do processo da vinda da menstruação.

que ao suprimir a câmara do esperma (neste caso, os testículos) se corta uma parte do chōng mài.

A função da câmara do esperma é armazenar o líquido seminal (jīng yè 精液) e assegurar sua produção. É por isso que alguns textos a associam aos rins, à porta da vida (mìng mén 命门), como a 39ª dificuldade do Nán Jīng (Clássico das dificuldades): "Os rins possuem dois órgãos, à esquerda é o rim, à direita é a porta da vida (mìng mén 命门). Mìng mén é a casa do jīng. No homem ele armazena o esperma, na mulher ele está ligado ao envelope procriador".

Resumo: O que se deve reter a respeito do útero e da câmara do esperma

- O útero protege e nutre o feto.
- O útero evacua o sangue da menstruação
- O útero pode abrigar o feto quando o jīng e o qì dos rins estão suficientemente abundantes
- para produzir tiān guǐ (天癸).
- Chōng mài (冲脉) e rèn mài (任脉) nascem no útero.
- Chōng mài (冲脉) e rèn mài (任脉) participam da fisiologia da menstruação com o útero.
- O equivalente do útero no homem é a câmara do esperma (jīng shì 精室).
- A câmara do esperma armazena o líquido seminal (jīng yè 精液) e assegura sua produção.
- Chōng mài (冲脉) e rèn mài (任脉) nascem na câmara do esperma.

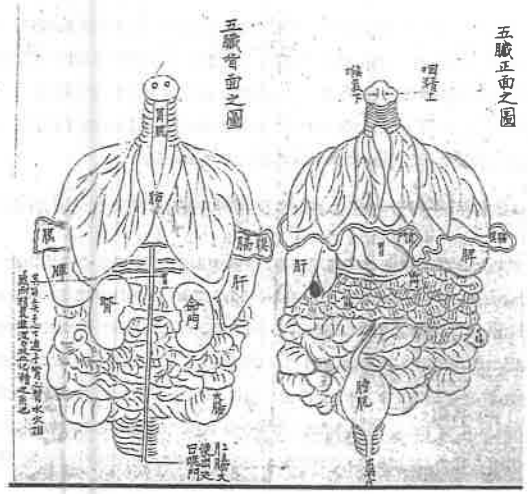
奇恒之腑

CAPÍTULO 15

ZĀNG FǓ ZHĪ JIĀN DE GUĀN XÌ

RELAÇÕES ENTRE OS ÓRGÃOS ZÀNG FǓ

脏腑之间的关系



Os órgãos zàng fǔ
Extraído do Líng Mén Chuán
Shòu Tóng Rén Zhī Xué
凌门传授铜人指穴
(Ensinamento da porta de gelo sobre os pontos [de acupuntura] do homem de bronze)
Autor desconhecido, desenho à tinta da dinastia Qing

Para se ter uma imagem mais dinâmica da fisiologia dos zàng fǔ é essencial observar a evolução de uns em relação aos outros. Este capítulo tenta oferecer uma visão mais dinâmica do funcionamento dos órgãos. Evidentemente esta tentativa ainda está longe da realidade, uma vez que estudamos relações bilaterais enquanto que os vínculos são multilaterais e multidimensionais. O corpo humano é uma globalidade. "Os qì dos cinco órgãos zàng são ligados uns aos outros", (Lǔ Shān Táng Lèi Biàn – Diferenciação das categorias de Lu Shan Tang). Todas as funções dos órgãos acontecem simultaneamente. Mas é impossível representar esta complexidade num livro. É por isso que devemos nos lembrar que quando citamos um órgão, os outros continuam a existir e são indispensáveis ao seu bom funcionamento.

Por exemplo, quando se fala do fígado, não se deve esquecer que ele depende da interação que nutre

com os outros zàng fŭ: "O fígado (...) sua embibição[1] depende totalmente da água dos rins, o líquido sanguíneo umidifica, o pulmão metal o equilibra graças à sua descida, o qì da terra do grande monte do palácio central o cultiva", (Lín Zhèng Zhĭ Nán Yī Àn – Guia clínico com casos médicos). Além disso, é essencial manter em mente que a maioria das colaborações entre órgãos são possíveis graças à rede de canais que une o organismo como um todo. O estudo aprofundado das ligações entre os órgãos, tecidos e canais é objeto de uma outra obra dedicada à rede de canais.



1- Relações entre os órgãos zàng

A- O coração (心) e o pulmão (肺)

a- Fisiologia

Coração/Pulmão/Qì/Sangue

As relações entre o coração e o pulmão são dominadas pelo papel essencial que estes dois órgãos possuem respectivamente sobre o sangue e o qì. Finalmente, estudar os laços entre coração e pulmão, é estudar os laços entre o sangue e o qì. O coração e o pulmão estão ambos situados no fogareiro superior. O coração governa o sangue. O pulmão governa o qì. O coração governa a circulação do sangue. O pulmão governa a difusão/descida do qì. "Todo o sangue pertence ao coração, todo o qì pertence ao pulmão", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn – capítulo 5).

O qì pertence ao yáng, o sangue pertence ao yīn. O qì e o sangue constituem um dos fundamentos yīn e yáng do funcionamento do organismo. "No qì há o sangue, no sangue há o qì. O qì e o sangue não podem se separar, nem por um instante. Nada mais é do que o enraízamento mútuo entre o yīn e o yáng", (Nán Jīng Běn Yì – Sentido original do clássico das dificuldades). Sem um equilíbrio entre estes dois substratos as doenças aparecem. É por isso que o papel do coração e do pulmão, a relação harmoniosa entre ambos é essencial ao corpo inteiro. O qì é o comandante do sangue: ele o mobiliza, o produz, o mantém, o aquece. O sangue é a mãe do qì: ele o enraíza, o transporta. Sem o qì o sangue estagna. É o processo patológico da estase de sangue (xuè yū 血瘀). Sem o sangue o qì perde a raiz, se dispersa, escapa. É o processo patológico da inversão do qì (qì nì 气逆) ou do escape do qì (qì tuō 气脱).

Existe, portanto, uma relação yīn/yáng, sangue/qì entre coração e pulmão. "O yáng qì é o pai, o yīn sangue é a mãe. O sangue do coração e o qì do pulmão simbolizam o pai e a mãe", (Nèi Jīng Yào Lüè – Manual sobre o clássico interno). "O coração é um órgão masculino, é o yáng no yáng, o pulmão é um órgão feminino, é o yīn no yáng", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn Zhù Zhèng Fā Wēi – Elucidação das questões simples do clássico interno do Imperador Amarelo). "O pulmão gera o qì, o coração governa o sangue, eles são os símbolos do pai e da mãe", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn Wú Zhù – Comentários de Wu [Kun] sobre as questões simples do clássico interno do Imperador Amarelo).

1. Trata-se do termo hán 涵 que significa embeber, embibição. Isto corresponde diretamente à função da água/Yin dos rins que nutre o fígado.

O qì do pulmão, por favorecer os movimentos de entrada e saída do qì, por estar na origem da produção do qì torácico/confluente (zōng qì 宗气) e por reunir os cem vasos, possui uma forte implicação na circulação do sangue do coração. Na verdade, uma vez que o coração é o monarca que ordena, mas que não executa, requer ajuda de seu ministro para auxiliá-lo. Uma vez que o sangue é uma substância yīn, relativamente inerte, ele necessita de uma força motriz exterior para ativá-lo. O ministro é o pulmão, a força motriz é o qì. Além disso, sabemos que o coração faz o sangue circular nos vasos. No entanto, todos os vasos passam pelo pulmão. Quando o sangue do coração entra no pulmão este, com a ajuda do qì torácico/confluente, vai estimular a circulação sanguínea, auxiliando o qì do coração. Em seguida, a função de difusão/descida do pulmão permite uma distribuição eficaz do líquido sanguíneo para a superfície e todo o organismo.

Em outras palavras, uma vez que o sangue do coração passa, inevitavelmente, pelo pulmão, uma vez que este último produz o qì torácico/confluente que estimula a circulação em todo o sistema de canais, uma vez que o órgão metal ajuda na difusão do sangue em todo o organismo, a circulação do sangue do coração é fortemente influenciada pelo qì do pulmão. "O pulmão governa o qì que transporta e faz circular o líquido sanguíneo, [*o pulmão*] regulariza seu fluxo (*isto é, a circulação do sangue*) em todo o corpo", (Dān Xī Xīn Fǎ Fù Yú – Anexos suplementares do coração dos métodos de Dan Xi).

Além disso, o sangue do coração transporta o qì torácico/confluente, que ele capta no pulmão, para nutrir o organismo. Em parte, o corpo é nutrido pelo zōng qì 宗气 graças ao sangue do coração. Podemos ver que um laço especial une coração e pulmão, é o zōng qì 宗气, o qì torácico/confluente. Este qì favorece a circulação do sangue do coração, do qì do pulmão e a respiração. "O qì torácico/confluente se acumula no centro do peito, sai pela garganta, penetra nos vasos do coração e ativa a respiração", (Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū – capítulo 71).

Coração/Pulmão/ Yíng Qì/Wèi Qì

Nos lembraremos também que existe uma outra ligação particular entre pulmão e coração. Na verdade, o qì nutritivo, yíng qì 营气, circula no interior junto com o sangue governado pelo coração, enquanto o qì defensivo, wèi qì 卫气, circula no exterior com o qì governado pelo pulmão. A saúde também depende da harmonia entre yíng e wèi. O coração favorece a difusão do qì nutritivo e a nutrição do organismo. O pulmão favorece a difusão do qì defensivo e a defesa do corpo. Estes dois órgãos são, portanto, essenciais à harmonia do qì nutritivo e do qì defensivo. "O coração e o pulmão se encontram no alto, eles fazem circular o [qì] nutritivo e o [qì] defensivo", (Wèi Shēng Bǎo Jiàn – Espelho precioso da higiene). "O coração governa o sangue, o sangue é o nutritivo, o pulmão governa o qì, o qì é o defensivo", (Nán Jīng Jí Zhù – Anotações do clássico das dificuldades).

Fogo do coração/ Yīn do pulmão

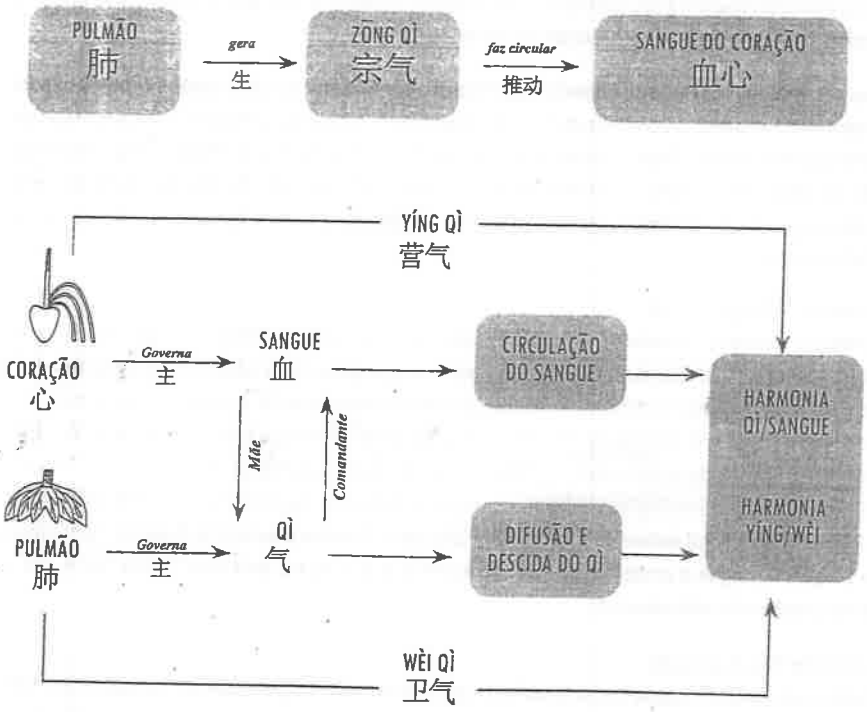
Deve-se notar que um interessante mecanismo implicando o coração e o pulmão é evidenciado pelo Běn Cǎo Shù Gōu Xuán (Matéria médica conforme sondagem obscura): "O yīn do pulmão desce, então o fogo do coração desce". A natureza do fogo o faz subir. Nós já sabíamos que para contrapor este movimento natural e fazer o fogo monarca descer, a parte yīn do coração tem um papel fundamental. A mesma obra assinala: "O coração é o fogo lí (离)[2], [que é] yīn no interior e yáng no exterior". Para auxiliar o yīn/sangue

do coração a fazer descer o fogo do coração[3], o yīn do pulmão acrescenta seu movimento descendente. Nós já havíamos visto que o baço e o estômago representavam o eixo em torno do qual os quatro movimentos de base se manifestam. Do que podemos deduzir que o fogo do coração descende graças ao qì descendente do centro (*isto é, o estômago*) auxiliado pelo sangue /yīn do coração e o yīn do pulmão. O mecanismo desta colaboração nos dá uma ideia mais global do funcionamento dos órgãos, sabendo que aqui apenas um movimento é descrito: a descida do yáng qì do coração.

b- Rede de canais

Uma grande parte das relações existentes entre os órgãos é possível graças a rede de canais. As principais conexões entre coração e pulmão são:

- O canal principal do coração atravessa o órgão pulmão.
- Os canais tendíneos do coração e pulmão se cruzam.
- O órgão coração é atravessado pelo canal principal do pulmão.



2.Trata-se do trigrama lí (☲) associado ao coração, ao fogo, ao fogo monarca que é constituído de duas linhas cheias yáng em-baixo e em cima (exterior) e uma linha quebrada yīn no centro (interior).
3. Trata-se do fogo do coração fisiológico, o fogo monarca e não o fogo patológico do coração.



c- Patologia

Quando o qì do pulmão é deficiente ou sua função de difusão/descida está desregulada, o sangue do coração circula menos eficazmente, o que provoca, por exemplo, opressão do tórax, desregulamento do ritmo cardíaco e, em casos mais severos, cianose dos dedos, artelhos, lábios, língua violácea... características de uma estase de sangue do coração.

Por outro lado, mesmo que raro clinicamente, um vazio de sangue do coração pode induzir um pior enraízamento do qì do pulmão. Isto provoca, então, uma inversão do qì do órgão metal e com isso: tosse, asma, dispnéia... Uma das funções fundamentais da Radix Angelicae Sinensis (Dāng Guī), um dos medicamentos chave para nutrir o sangue, é tratar a inversão do qì do pulmão com tosse e asma.

Deve-se notar também que uma estase do sangue do coração no canal do pulmão pode promover um entrave à circulação, à difusão e à descida do qì do pulmão, induzindo uma nova inversão do qì e, por isso, tosse, asma, dificuldades respiratórias acompanhadas de sinais de estase de sangue: palpitações cardíacas, cianose labial, língua violácea ...

O vazio de qì de um destes órgãos tende a induzir a deficiência de qì do outro. Estes dois órgãos apoiam-se mutuamente. Em caso de vazio de qì do coração, este não pode apoiar a função de difusão do pulmão induzindo um enfraquecimento do qì do pulmão. Se o qì do pulmão é deficiente, o qì torácico/confluente não é produzido adequadamente. Se este faltar, o qì do coração não será suficientemente apoiado e se torna enfraquecido.

De acordo com os princípios dos cinco movimentos, o fogo controla o metal. O coração é o controlador e o pulmão é o controlado. Por causa desta relação, as patologias do coração podem se transmitir ao pulmão.

O mecanismo patológico mais comum é quando o fogo do coração se transmite ao pulmão e o queima. Disso resulta uma lesão do yīn do pulmão com disforia do coração, insônia, tosse, hemoptise, escarro sanguinolento ou ainda síndrome diabética com sede abundante ...

"O shào yīn 少阴 (*neste caso, o coração*) é o qì do fogo monarca, seu qì está em excesso então ele causa lesão ao metal (*neste caso, o pulmão*) (...) O fogo está em excesso então ele explora (chéng 乘) o pulmão", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn Wú Zhù – Comentários de Wu [Kun] sobre as questões simples do clássico interno do Imperador Amarelo). "As doenças do coração que se prolongam no tempo se transmitem ao pulmão, o pulmão recebe o perverso do fogo, então a respiração não é fluida e se acelera (*ou seja, dispnéia e polipnéia*), (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn Wú Zhù – Comentário de Wu [Kun] sobre as questões simples do clássico interno do Imperador Amarelo). "O coração e os rins não estão unidos, o coração se inflama e explora o metal, VC 22 (tiān tū 天突) é tensionado e começa a coçar, não se consegue cuspir, (Lǐ Xū Yuán Jiàn – Reflexão para regularizar o vazio original). "O qì do fogo se inflama então metal não pode descender", (Sù Líng Wēi Yùn – Mistérios sutis das questões simples e do eixo espiritual).



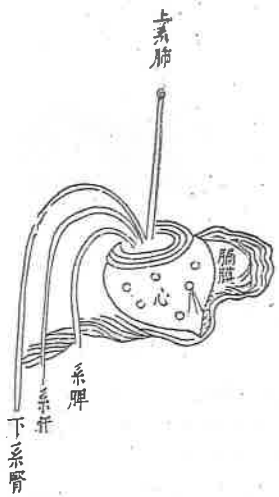
B- O coração (心) e o baço (脾)

a- Fisiologia

Coração/Baço/Sangue

A principal ligação que une o coração e o baço, mesmo que não seja a única, é o sangue. Na verdade, o coração governa o sangue, enquanto o baço, de um lado, é a fonte da produção e da transformação do qì e do sangue e, de outro, reúne o sangue. Esta relação se exprime em duas diferentes direções.

Primeiramente, para que o coração possa corretamente governar o sangue, este último deve ser abundante. É sob esta condição que o coração pode fazer o sangue circular adequadamente em todo o organismo. Como nos ensina o capítulo 30 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū, o baço e o estômago são uma das fontes primordiais do sangue: "O fogareiro central recebe o qì, de onde ele toma o suco, que torna-se vermelho e que nós chamamos de sangue". Sob a dinastia Ming, Wǔ Zhī Wàng reformulou esta ideia de maneira mais explícita associando-a diretamente ao coração: "O qì do baço[4] entra no coração e se transmuta em sangue", (Jì Yīn Gāng Mù – Compêndio para resgatar o yīn [*ou seja, as mulheres*]).



O coração é ligado ao baço
Extraído do Shòu Shì Nèi Jìng Tú Shuō - 寿世内镜图说
(Manual ilustrado do espelho interno da longevidade).Dinastia Qing, 1693
Quatro vasos saindo do coração. Cada um o liga aos quatro órgãos zàng.

4. É preciso compreender aqui que o "qì do baço" se refere ao resultado da ação do qì do baço sobre os alimentos para extrair o jīng, que se transforma depois em sangue do coração.

Por fim, quando o zàng da terra transporta e transforma corretamente o jīng sutil dos alimentos (jīng wēi 精微), este se transforma em sangue no coração. Táng Zōng Hǎi em Xuè Zhèng Lùn (Tratado das síndromes do sangue) demonstra claramente a associação entre o baço e o coração na produção de sangue: "O qì dos alimentos entra no estômago, [no] canal do baço ele se transforma em suco, [o baço] o faz ascender e lhe oferece o fogo do coração, o fogo do coração o transforma em vermelho, é o que chamamos de sangue. É por isso que para tratar o sangue, é preciso tratar o baço". Coração e baço se associam para produzir o sangue.

Além disso, para que o coração possa impulsionar corretamente o sangue para todo o organismo, este último deve absolutamente circular nos vasos. Se ele sair dos canais, não haverá mais difusão e ele se estagna, produzindo o que chamamos de estase de sangue (xuè yū 血瘀). É o baço que mantém o líquido vermelho nos vasos. "O baço tem a capacidade de reunir o sangue, assim o sangue circula naturalmente ao longo dos canais, caso contrário [*se o baço não assegurar esta função*] ele está em desordem", (Xuè Zhèng Lùn – Tratado das síndromes do sangue). Juntos, coração e baço, permitem ao sangue se propagar com harmonia por todo o corpo.

Uma vez que "o baço e o estômago são a raiz do céu posterior, a fonte da produção e da transformação do qì e do sangue", o qì do coração e sua função de propulsão do sangue dependem também do estado do qì do baço. Nós vimos anteriormente que o coração é auxiliado pelo pulmão e pelo zōng qì 宗气, o qì torácico/confluente. Mas o qì do pulmão depende diretamente do qì do baço, pois a terra gera o metal. Além disso, zōng qì é produzido a partir do qì do céu e da terra, o que significa, novamente que ele depende do baço. Por todas estas razões, o qì do baço é fundamental para o qì do coração.

Coração/Baço /Shén/Yì

Sobre um outro plano, o coração armazena o espírito (shén 神), enquanto o baço armazena o yì (意). Estes dois espíritos governam a atividade mental e intelectual, num sentido amplo (memorização, reflexão, aprendizagem, experimentação...). O bom estado do coração e do baço, em particular do sangue do coração e do qì nutritivo, são essenciais para a boa expressão destas duas entidades psíquicas. "O espírito é a raiz da vida e da morte do homem. O espírito reside no coração. O coração é o fogo, é por isso que o fogo é a fonte da vida. Wù (戊)[5] e guǐ (癸)[6] transformam (isto é, produzem) o fogo. Wù é a terra, guǐ é a água. A água[7] é o céu anterior, a terra[8] é o céu posterior. Os dois céus são a fonte da transformação (*produção*) do fogo (*isto é, fogo monarca, isto é espírito*)", (Shèn Zhāi Yí Shū – Livro póstumo de Shen Zhai).

Coração/Baço/cinco movimentos

Um outro laço entre coração e baço é aquele enunciado pelos princípios dos cinco movimentos. O movimento fogo é a mãe do movimento terra. O fogo gera a terra. O coração auxilia o baço. "O coração

5. Wù (戊) é o quinto dos dez troncos celestes. Ele é associado ao yáng do baço.
6. Guǐ (癸) é o décimo dos dez troncos celestes. Ele é associado ao yīn dos rins.
7. A água representa aqui o jīng dos rins que ao se transformar em yuán qì (元气) favorece o fogo do coração, o yáng do coração, o espírito do coração.
8. A terra representa aqui o yáng qì do baço que, ao produzir o sangue, nutre o fogo do coração.

é a mãe do baço, o fogo gera a terra", (Běn Cāo Shù Gōu Xuán – Matéria médica conforme sondagem obscura). Não é óbvio, de início, perceber qual processo fisiológico faz o coração "gerar" o baço.

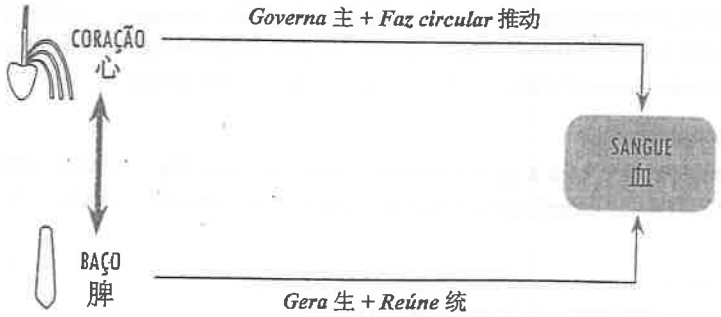
Na verdade, Hé Mèng Yáo, da dinastia Qing, parece dar uma explicação tangível deste processo: "O qì permite ao baço transportar a água e os grãos. [Se] o qì é frio então há coagulação e estagnação, e ele não circula mais. O fogo do coração é morno, isto permite sustentar e transportar continuamente [*o baço*], é este o coração/fogo que gera o baço/terra", (Yī Biǎn – Marcha [para acessar] a medicina. O coração é o fogo monarca cuja radiação yáng aquece o baço. Zhāng Xí Chún confirmou esta ideia em Yī Xué Zhōng Zhōng Cān Xī Lù (Coletânea do ensinamento médico sobre a união da [medicina] chinesa e ocidental): "O fogo monarca emana do centro do coração, é o fogo no centro do yáng. Seu calor ajuda embaixo. Este fogo é capaz de aquecer o baço e o estômago, ele mantém a eficácia da digestão. Este fogo está fraco, [então] imediatamente a força da digestão diminui".

Logicamente a geração do baço pelo coração se faz também no aspecto "yīn" da terra, uma vez que o sangue do coração nutre continuamente o yīn do baço. O capítulo 9 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn nos fala sobre este assunto: "O coração gera o sangue, o sangue gera o baço". Mais concretamente, em termos clínicos, devemos nos lembrar que o sangue do coração nutre e favorece o ancoramento do espírito do baço, o yì (意). Qualquer que seja a situação, nós guardamos o princípio geral: "O coração é a mãe do baço, [se] tonificamos a mãe então o filho é vigoroso", (Lǐ Yuè Pián Wén – Prosa paralela da regularização e da pacificação).

b- Rede de canais

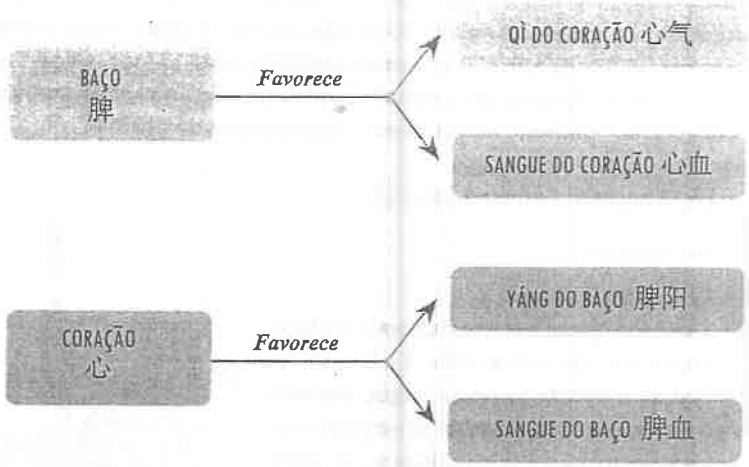
Uma grande parte das relações existentes entre os órgãos é possível graças à rede de canais. Eis as principais conexões entre coração e baço:

- O canal principal do baço é conectado ao canal principal e ao órgão coração
- O canal divergente do baço é conectado ao órgão coração









c- Patologia

Quando o baço não produz suficientemente qì, o qì do pulmão se enfraquece, o qì torácico/confluente decresce e assim o qì do coração torna-se deficiente. O resultado são sintomas de vazio do qì do baço, pulmão e coração: fadiga, desordens digestivas, respiração curta, transpiração espontânea, palpitações cardíacas, sensação de vazio no coração, pulso sem força (wú lì 无力)...

Se o vazio de qì do baço promove uma produção insuficiente do sangue é o sangue do coração que será deficiente. Em caso de vazio de sangue do coração, o espírito não será corretamente nutrido induzindo desordens psíquicas. O aspecto puramente cardíaco da função do coração também é afetado. Isto se traduz por sintomas de vazio de qì do baço, acompanhados de problemas psíquicos e cardíacos: fadiga, distensão abdominal, inapetência, fadiga pós-prandial, insônia, sonhos abundantes, perda de memória, dificuldade de concentração, palpitações cardíacas, pulso sem força (wú lì 无力) e fino (xì 细)... Esta síndrome é geralmente descrita como um "duplo vazio de coração e baço: xīn pí liǎng xū 心脾两虚".

Se o baço não reúne o sangue nos vasos, este não pode circular normalmente e o coração não pode assumir corretamente sua função de propulsão. A origem deste problema é novamente baseada em um vazio de qì. Ele se manifesta por sintomas de vazio de qì, estase de sangue e sangramentos: fadiga, desordens digestivas, sangramentos, palpitações cardíacas, cor violácea em algumas partes do corpo (língua, dedos, em qualquer região envolvida num sangramento ...)

Se o fogo do coração não aquece o baço ocorre, de acordo com os clássicos, uma diminuição das funções de transporte/transformação do baço provocando uma estagnação de qì no fogareiro central. Disso resultam sintomas de vazio do yáng do coração, vazio de qì do baço e estagnação de qì no centro: tez pálida, mãos frias, palpitações cardíacas, sensação de vazio no coração, fadiga pós prandial, distensão abdominal, flatulências, borborigmos ...

Existe um outro mecanismo, ausente nos manuais de medicina chinesa contemporâneos e que, no entanto, é apresentado em alguns clássicos. A partir dos ensinamentos sobre o fogo yīn (yīn huŏ 阴火) de Lǐ Dōng Yuán, Tián Hé Lù (田合禄), um médico erudito da nossa época, desenvolveu a síndrome "fogo do coração aquece o centro e se inflama para o alto" em seu notável "zhōng yī nèi shāng huŏ bìng xué 中医内伤火病学 (Estudo sobre as lesões internas das doenças do fogo da medicina chinesa). De acordo com o princípio dos cinco movimentos "a doença da mãe pode atingir o filho". Concretamente, neste caso o fogo do coração ataca o baço e perturba o centro. O desequilíbrio do fogo se transmite à terra. O calor do coração transita por um ramo interno do canal principal e divergente do baço que liga coração, estômago e baço.

De certo modo o fogo yīn (*isto é, o fogo monarca excessivo induzido por um vazio de sangue*) invade a terra e a agride com seu calor. Esta síndrome se manifesta por: dispnéia, corpo quente, disforia do coração, sensação de calor nos quatro membros, cefaléia, disforia com sede[9], face quente, boca e garganta secas, boca amarga, queimação no estômago, pulso amplo (hóng 洪), grande (dà 大) ou então flutuante (fú 浮), grande (dà 大) e em corda (xián 弦) nas posições do baço e do estômago.



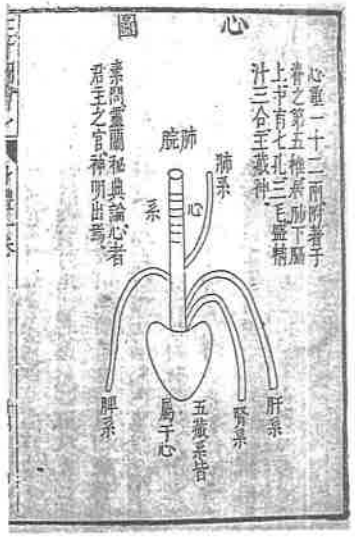
C- O coração (心) e o fígado (肝)

a- Fisiologia

Coração/Fígado/Sangue

O coração governa o sangue e o fígado o armazena. Então, o coração ativa o sangue, o fígado regula sua quantidade circulante no corpo. Juntos, eles controlam os movimentos do sangue no organismo. Esta relação foi claramente evidenciada em um comentário de Wáng Bīng a respeito do capítulo 10 do Sù Wèn: "O fígado armazena o sangue, o coração o mobiliza, o homem se movimenta então o sangue circula nos canais, o homem está calmo então o sangue retorna ao fígado", (Zhòng Guǎng Bǔ Zhù Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn – Acréscimos importantes sobre as questões simples do clássico interno do Imperador Amarelo). Outros clássicos expõem esta complementaridade: "O coração gera o sangue, o fígado mobiliza o sangue", (Shì Yī De Xiào Fāng – Prescrições eficazes de uma velha linhagem médica). "A pessoa se movimenta então o sangue circula nos canais, se ela está calma o sangue é armazenado no fígado, é por isso que o fígado é o mar de sangue. Além disso, o coração o transporta e o mobiliza no interior, é [por isso que] o coração governa o sangue", (Yī Xué Rù Mén - Rudimentos da medicina). Estes dois zàng tem, portanto, um vínculo especial em relação ao sangue.

Como ressaltam alguns clássicos, é o fogo do coração[10] (o fogo monarca) que gera o sangue no coração: "O qì dos alimentos entra no estômago, [no] canal do baço ele se transforma em suco, [o baço] o faz subir e o oferece ao fogo do coração, o fogo do coração o torna vermelho, é o que chamamos de sangue", (Xuè Zhèng Lùn – Tratado das síndromes do sangue). Ora, de acordo com o princípio dos cinco movimentos é a madeira que gera o fogo, é o fígado que gera o fogo do coração. Foi Táng Zōng Hǎi, novamente, que chamou atenção para este mecanismo: "O fogo do coração gera o sangue, o fígado/madeira gera o fogo", (Běn Cǎo Wèn Dá – Questões-respostas sobre a matéria médica).



O coração é ligado ao fígado
Extraído de Sān Cái Tú Huì 三才图会
(Compilação de ilustrações sobre as três potências).
De Wáng Sī Yì 王思义 *Dinastia Míng, 1607*
Quatro vasos saem do coração.
Cada um o liga aos quatro outros órgãos zàng.

Coração/Fígado/ Shén/Hún

Sobre outro aspecto, o coração armazena o espírito shén (神) enquanto o fígado armazena o hún (魂) e governa a livre circulação e a liberação das emoções. A atividade mental e emocional é governada pelo coração ou mais exatamente pelo espírito alojado pelo coração. No entanto, como nos confirma o capítulo 5 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn, as emoções são uma forma de qì que emana dos cinco órgãos zàng: "No homem, há cinco zàng que produzem cinco qì e controlam a alegria, a raiva, o pensamento, a melancolia, o medo". Se o espírito do coração governa estes "qì do espírito", o fígado lhes permite circular livremente, se manifestar naturalmente. Quando a função de livre circulação e de liberação é normal, os zàng fŭ estão em harmonia assim como seus qì emocionais. Neste caso, o pensamento é claro e ágil, o coração está em paz, o espírito está descontraído e as emoções equilibradas.

9. Trata-se de uma expressão fán kě 烦渴 que se refere a uma sensação de calor e mal-estar sentidas no peito e que é acompanhada de sede. Trata-se de um sinal relacionado à uma doença fán zào 烦躁 (disforia/agitação) ou do sintomas xīn fán 心烦 (disforia do coração).

10. Quando nós falamos do fogo do coração aqui, trata-se do fogo fisiológico do coração, o fogo monarca, o yáng qì do coração e não o fogo patológico.

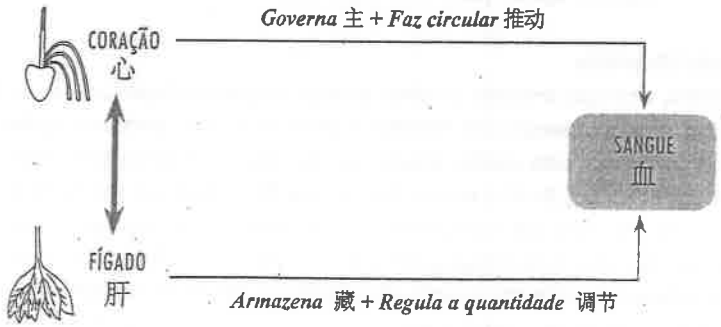
Além disso, o hún, o espírito do fígado, é uma das manifestações do shén. Sua atividade é estreitamente ligada ao espírito. Tradicionalmente dizemos que o hún segue as idas e vindas do shén. Ele é o promotor da astúcia intelectual, da acuidade espiritual e da mais elevada expressão do espírito. "O fígado armazena o hún (魂), o hún é o assistente da clareza de espírito, é por isso que se diz que ele é o primeiro ministro[11]", (Yī Xué Rù Mén - Rudimentos de medicina). Se o hún não estiver de acordo com o shén, a vida do indivíduo torna-se desorganizada, perturbada, sem orientação. "O hún segue o espírito, se o espírito está perturbado, então o hún vagueia", (Lèi Jīng – Clássico das classificações). Shén (coração) e hún (fígado) estão intimamente ligados. Shén e hún são abrigados respectivamente no sangue do coração e no sangue do fígado. O sangue é, novamente, o vínculo fundamental entre estes dois órgãos.

Enfim, deve-se ressaltar que o coração abriga o fogo monarca enquanto o fígado abriga o fogo ministro. Estes dois órgãos tem, portanto, tendência a gerar e sofrer de excesso de fogo. Esta relação é particularmente visível em caso de desordens emocionais. Quando o fogo do coração está agitado por razões emocionais, o fogo monarca tende a a agitar o fogo ministro, provocando hiperatividade deste fogo no fígado, o que leva ao fogo do fígado.

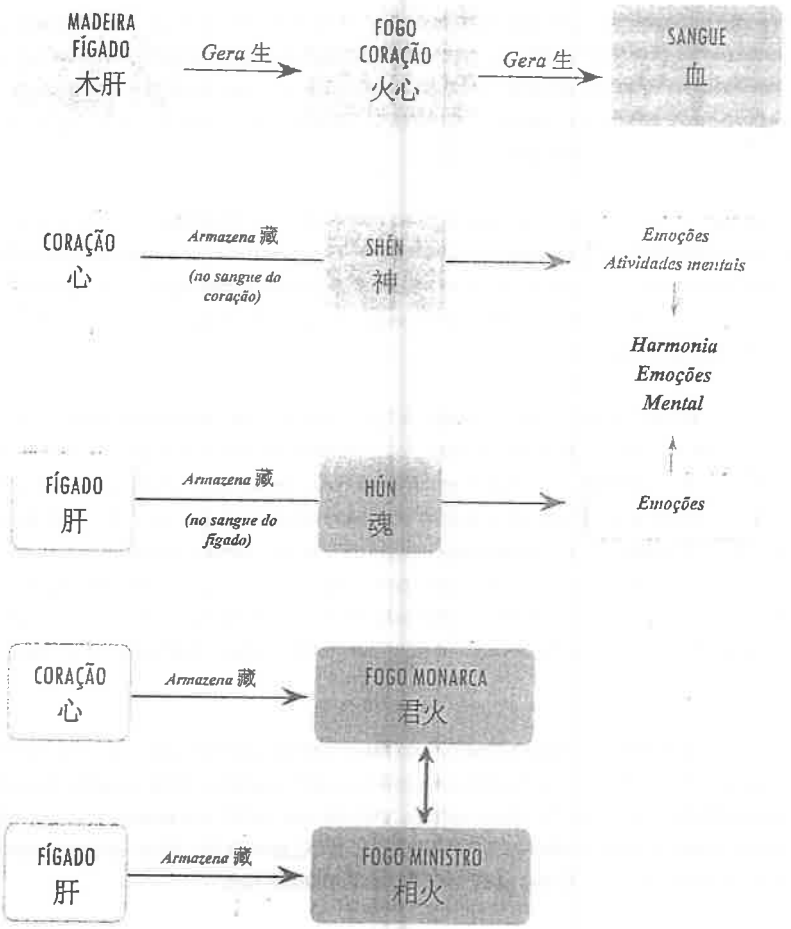
b- Rede de canais

Grande parte das relações existentes entre os órgãos se torna possível graças à rede de canais. Eis as principais conexões entre fígado e coração:

- O canal principal do fígado está conectado ao canal do envelope do coração que possui uma relação muito estreita com o coração.
- O canal divergente do fígado atravessa o órgão coração



11. A expressão é "zǎi xiàng" (宰相) que significa primeiro ministro na administração da China feudal.



c- Patologia

No plano patológico, os dois órgãos que mais frequentemente sofrem de vazio de sangue são o coração e o fígado. Além disso, a síndrome de "vazio de sangue" (xuè xū 血虚) nada mais é do que uma conhecida mistura de sintomas de vazio de sangue do coração: insônia, sonhos abundantes, palpitações cardíacas, perdas de memória... e de vazio de sangue do fígado: dormência dos membros, oligomenorréia, amenorréia, unhas pálidas, dor surda na região torácica lateral, visão turva... Deve-se notar que um vazio de sangue de um destes dois órgãos, cedo ou tarde, favorece o vazio de sangue do outro. Considerando que madeira é mãe de fogo, que o fígado é a mãe do coração, que o fígado armazena o sangue, o vazio de sangue do fígado é mais rápido em gerar um vazio de sangue do coração.

Se o vazio de sangue acomete mais particularmente o aspecto espiritual do fígado e do coração, as perturbações psíquicas aparecerão. Elas são acompanhadas de sinais gerais de vazio de sangue. Em caso de vazio de sangue do fígado, o hún (魂) não é mais corretamente ancorado, ele flutua. Isto provoca sintomas diversos tais como sonhos abundantes, sono agitado, sonambulismo, soniloquismo, raiva, tristeza, medo, às vezes até loucura[12]... Em caso de vazio de sangue do coração o shén (神) não é adequadamente enraízado, ele se agita. Isto provoca: insônia, sonhos abundantes, palpitações cardíacas, perdas de memória, dificuldade de concentração, agitação mental, tristeza[13]... Logicamente, não é raro de ver na prática clínica as duas síndromes simultaneamente, uma vez que o vazio de sangue do coração e do fígado de um lado e shén e hún de outro estão intimamente ligados. "O fígado é a mãe do coração, no caso de doença do fígado, o coração tem falta de nutrição, então o espírito não é preservado em sua morada, é por isso que durante o sono ocorrem aparições (visões), (...), vemos demônios (guǐ 鬼)", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn Wú Zhù – Comentários de Wu [Kun] sobre as questões simples do clássico interno do Imperador Amarelo).

Ainda no plano emocional, os desequilíbrios do fígado e do coração podem favorecer um excesso do fogo e um vazio de yīn. Efetivamente, se diz que "as cinco emoções se transformam em fogo: (wǔ zhì huà huǒ 五志化火)". Neste caso, este "fogo emocional" queima o sangue /yīn do fígado e do coração gerando um calor vazio ao nível deste dois órgãos. Disso resulta uma ascensão do yáng do fígado [por exemplo vertigens, acúfenos, cefaléia, face vermelha, laterais da língua vermelhas, pulso fino (xì 细) e em corda (xián 弦)...] e um fogo vazio do coração [disforia, calor dos cinco palmos, insônia, agitação mental, palpitação cardíaca, transpiração noturna, pulso rápido (shuò 数)...]. Para ser enquadrado nesta condição clínica específica, é preciso que esta sintomatologia seja precedida por um excesso emocional qualquer, relativamente claro.

De acordo com o princípio de geração dos cinco movimentos, "a doença da mãe atinge o filho"[14]. O fígado é o órgão mãe do coração. "O coração e o fígado são órgãos filho e mãe", (Běn Cǎo Shù Gōu Xuán – Matéria médica conforme sondagem obscura). É a razão pela qual os perversos do fígado tendem a se transmitir facilmente ao coração. Isto é particularmente verdade em caso de fogo do fígado. Este último sobe e agita o coração/espírito, de onde resultam sintomas de fogo do fígado: vertigens, cefaléia, acúfenos, raiva, boca amarga e garganta seca ... e de fogo do coração: agitação mental, insônia, palpitações cardíacas... "O fígado transmite seu calor ao coração, então é a morte", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn – capítulo 37). Wáng Bīng comenta esta passagem do Sù Wèn dizendo: "Os dois yáng se unem um ao outro, o fogo e a madeira flamejam juntos, é por isso que [quando] o calor do fígado entra no coração então é a morte", (Zhòng Guǎng Bǔ Zhù Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn – Acréscimos importantes sobre as questões simples do clássico interno do Imperador Amarelo).

12. De acordo com a minha própria observação clínica, podemos também acrescentar sensações de flutuação do corpo como se a pessoa estivesse parcialmente separada ou ao lado de seu corpo físico.
13. De acordo com a minha própria observação clínica, nós podemos também acrescentar uma forma de depressão mental "agitada" cuja maioria dos sintomas é de vazio de sangue.
14. Nós poderíamos também traduzir por "a doença da mãe se transmite ao filho", pois jí (及) possui igualmente o sentido de "transmissão hereditária colateral"...

Por outro lado, um fogo do coração pode perfeitamente se transmitir ao fígado. Os sintomas são similares aos do desequilíbrio anterior. "O fogo do coração pode perfeitamente se transmitir ao fígado e induzir um fogo do coração e do fígado. "O fogo do coração é excessivo, à esquerda ele é transferido ao fígado/madeira", (Pí Wèi Lùn – Tratado do baço e estômago). "[Há] o coração/fogo, o fígado/madeira. O fogo e a madeira são filho e mãe. O fogo explora (chéng 乘) a madeira, o filho faz pressão sobre a mãe, então os dois órgãos zàng tendem a ficar em plenitude", (Huáng Dì Sù Wèn Xuān Míng Lùn Fāng – Fórmulas e esclarecimentos a partir das questões simples do Imperador amarelo).

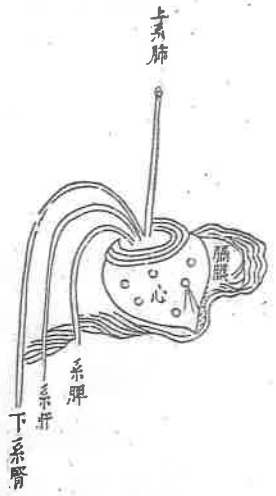


D- O coração (心) e os rins (肾)

a- Fisiologia

Coração/Rins/Troca Água-Fogo

Dentro do pensamento chinês cita-se um importante processo que é o da descida do fogo (céu) e da subida da água (terra). Quando a subida se efetua corretamente, no seu apogeu ela dá lugar à descida. Quando a descida acontece normalmente, no seu apogeu ela dá lugar à subida. Em medicina chinesa, este conceito fundamental é abordado pela primeira vez pelo capítulo 68 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn que diz: "A subida é alcançada[15] então ocorre a descida, a descida é o céu; a descida é alcançada, então ocorre a subida, a subida é a terra. O qì do céu desce para baixo[16], o qì [do céu] flui sobre a terra. O qì da terra sobe para o alto, o qì [da terra] se eleva para o céu. E por isso que o alto e o baixo se convocam mutuamente, a subida e a descida se induzem mutuamente".



O coração está ligado aos rins
Extraído de Shòu Shì Nèi Jīng Tú Shuō - 寿世内镜图说
(Manual ilustrado do espelho interno da longevidade).
Dinastia Qing, 1693
Quatro vasos saem do coração. Um deles conecta-se aos rins.

Mais tarde, Zhāng Jiè Bīn desenvolveu mais esta lei universal: "O alto inevitavelmente desce, o baixo inevitavelmente sobe, o caminho do céu é a troca. O yáng inevitavelmente convoca o yīn, o yīn inevitavelmente convoca o yáng, a união do yīn e do yáng é a ordem[17]. Assim, [porque] o alto e o baixo se convocam mutuamente, então há subida e descida. Se há a subida e descida então o forte e o fraco se sucedem, assim as transmutações acontecem", (Lèi Jīng – Clássico das classificações). Pois é justamente da união entre céu e terra, do alto e do baixo que nascem os dez mil seres.

15. Trata-se do caractére yǐ (已). Aqui a ideia é de um processo que chega ao seu final. E o apogeu do yáng que dá lugar ao yīn. É o yáng excessivo que se transforma em yīn. Quando um estado alcança seu máximo, seu apogeu, ele se transforma em um estado oposto ...
16. Sim: "descer para baixo" e mais à frente "subir para cima" são pleonasmos, mas aqui nós respeitamos a estrutura da frase chinesa.
17. O caractére é lǐ (理). Nós podemos também traduzir esta parte do texto por: "a união do yīn yáng é a norma ou é a regra ..."

Isto é claramente definido no Yì Jīng (Clássico das mutações) no comentário do décimo primeiro hexagrama "tài 泰": "O céu e a terra estão unidos, assim os dez mil seres se comunicam (*funcionam bem*)". Tài 泰 é composto embaixo pelo trigrama qián 乾 associado ao céu e em cima pelo trigrama kūn 坤 associado à terra. O céu está embaixo pois ele descende em direção à terra. A terra está no alto pois ela sobe em direção ao céu. Os movimentos estão em ordem, céu e terra se comunicam. A união do céu e da terra origina os dez mil seres. É a harmonia.

Se esta reunião não acontece, é o contrário, como exprime a definição do décimo segundo hexagrama "pǐ 否": "O céu e a terra não estão unidos então os dez mil seres não se comunicam (*não funcionam bem*)". Pǐ 否 é composto no alto pelo trigrama qián 乾 e embaixo pelo trigrama kūn 坤 associado à terra. O movimento do céu está no alto. Ele não está em seu lugar. O movimento terra está embaixo, ele não está em seu lugar. Céu e terra não se encontram, não há criação, produção... É a desarmonia.

Este vai e vem permanente entre o alto e o baixo, esta troca incessante entre céu e terra, estes movimentos contínuos de subida e descida, esta colaboração constante entre o yīn e o yáng, estão na origem das transformações. No ser humano, esta troca entre yīn e yáng é controlada pelo coração e os rins. É isto que Huà Tuó, autor presumido de Huà Shì Zhōng Zàng Jīng (Canon central de mestre Hua) queria dizer: "O fogo vai à porta de kǎn (坎)[18], a água alcança a porta de lí (离)[19], o yīn e o yáng reagem um ao outro e, por consequência, há harmonia e equilíbrio". Este encontro entre água e fogo é o que permite a vida: "A água sobe e o fogo desce, é o que chamamos de união. A união é [o hexagrama] jì jì (既济). A ausência de união é [o hexagrama] wèi jì (未济). A união é o símbolo da vida, a ausência de união é o símbolo da morte", (Yī Zōng Bì Dú – Leituras médicas indispensáveis).



水火既济

Jì jì (既济) é o 63º hexagrama do Yì Jīng (Clássico das mutações). É composto do trigrama kǎn (坎) situado acima do trigrama lí (离). Ele simboliza a troca entre o yīn e o yáng, entre a água e o fogo que permite a realização dos fenômenos. Wèi jì (未济) é o 64º hexagrama. Ele é composto do trigrama lí situado acima do trigrama kǎn. Ele simboliza a não efetivação da troca entre o yīn e o yáng, entre água e fogo, não permitindo a realização dos fenômenos.

18. Kǎn (坎) é o trigrama associado à água, aos rins, à água /yīn dos rins.
19. Lí (离) é o trigrama associado ao fogo, ao coração, ao fogo /yáng do coração.

União do fogo do coração e a água dos rins

De acordo com a dialética dos cinco movimentos, o coração pertence ao fogo e se encontra no alto, que pertence ao yáng. Os rins pertencem à água e se encontram embaixo, que pertence ao yīn. Tudo no universo manifestado se encontra dentro de uma dinâmica de troca entre o alto e o baixo, entre o céu e a terra, entre o yáng e o yīn. No ser humano é a mesma coisa, todos os fenômenos se operam graças à troca entre o fogo e a água, ou seja entre o fogo do coração e a água dos rins, ou ainda entre o yáng do coração e o yīn dos rins.

Concretamente, o fogo do coração desce para se unir aos rins e a água dos rins sobe para se unir ao coração.

É o que chamamos de "união entre coração e rins[20]" (xīn shèn xiāng jiāo 心肾相交) ou ainda "assistência mútua entre água e fogo" (shuǐ huǒ xiāng jì 水火相济). Do que nós conhecemos, a primeira expressão apareceu pela primeira vez no Shèn Zhāi Yí Shū (Livro póstumo de Shen Zhai) sob os Ming. Enquanto a segunda já havia sido apresentada no Qiān Jīn Yào Fāng (Principais prescrições de mil onças de ouro) de Sūn Sī Miǎo: "O coração é o fogo, os rins são a água, água e fogo se auxiliam mutuamente". Às vezes, em algumas representações gráficas taoístas do corpo humano, o coração e os rins são conectados por um conduto, o que ressalta a importância desta ligação.

Fisiologicamente, o fogo do coração desce em direção aos rins. Ele auxilia o yáng dos rins a aquecer o yīn dos rins. Graças a isto, a água dos rins não é fria, nem estagnante. Ao contrário, ela é transformada, vaporizada e pode subir. "Os rins estão sem fogo, então o frio e a água se coagulam embaixo", (Wú Yī Huì Jiǎng – Compilação e explicação da medicina pelo [Senhor] Wu). Paralelamente e ao mesmo tempo, a água sobe para auxiliar o coração[21]. Ela auxilia o yīn do coração a umedecer e nutrir o yáng do coração. Graças a isso, o fogo do coração não é excessivo, ele é equilibrado, calmo e pode descender. "O coração está sem água, então o fogo solitário sobe e se inverte", (Wú Yī Huì Jiǎng – Compilação e explicação da medicina por [Senhor] Wu).

Em uma dialética que não é oposta à precedente mas complementar, consideramos que o yáng do coração corresponde ao espírito, o aspecto mais yáng no coração. O yīn dos rins tem relação com o jīng, o aspecto mais yīn nos rins. O equilíbrio fisiológico depende de uma troca entre o espírito (yáng/fogo do coração) e o jīng (yīn/jīng dos rins). Nós temos uma confirmação desta idéia, por exemplo, em Sì Shèng Xīn Yuán (Espírito original dos quatro sábios): "O espírito emana do coração e se une aos rins, então o espírito é claro e não está agitado", "O jīng é armazenado nos rins, ele se une ao coração, então o jīng é morno e não se vai (não escapa)". Nós a reencontramos em Qí Xiào Liáng Fāng (Fórmulas excelentes com

20. Xīn shèn xiāng jiāo (心肾相交) poderia também ser traduzido por "intersecção entre o coração e os rins", "troca mútua entre o coração e os rins"...
21. Podemos também interpretar este processo como sendo a transformação do jīng (água) dos rins em sangue; que é o principal constituinte do yīn do coração, a "nutrição" do fogo monarca.

resultados extraordinários): "A água dos rins deseja subir e irrigar o coração, o fogo do coração deseja descer e nutrir os rins, então kǎn (坎) e lí (离) se unem, o yīn e o yang estão em harmonia, o fogo não se inflama para o alto então o espírito está automaticamente claro[22], a água não escorre para baixo, então o jīng naturalmente é fixo[23]".

As obras taoístas confirmam este ponto de vista: "O yáng qì sobe, emerge e mobiliza o coração/espírito, o coração/espírito desce, é a união da água e do fogo", (Dà Dào Zhēn Chuán – Verdadeira transmissão sobre o Dào). "O jīng que se combina ao espírito é chamado a união da água e do fogo", (Xìng Mìng Fǎ Jué Míng Zhǐ – Instruções claras sobre os métodos para a natureza inata e a força vital). "O fogo do espírito desce, a água dos rins é afetada pelo calor e se vaporiza, a transformação do qì a faz subir, então o coração e os rins estão unidos um ao outro", (Xìng Mìng Fǎ Jué Míng Zhǐ – Instruções claras sobre os métodos para a natureza inata e a força vital). "Kǎn (坎) e lí (离) são o coração e os rins. O espírito e o qì são as aplicações de kǎn e lí. No centro de lí (离) há o armazenamento do espírito que é a natureza inata, no centro de kǎn (坎) há o armazenamento do qì que é a força vital. (...) A força vital é o qì original", (Xìng Mìng Fǎ Jué Míng Zhǐ – Instruções claras sobre os métodos para a natureza inata e a força vital).

Huáng Yuán Yù, em uma de suas obras, refina esta idéia: "O jīng se une ao espírito, o espírito retorna ao jīng, então o fogo não se inflama em ascendência, a água não descende umedecendo", (Sù Líng Wēi Yùn – Mistérios sutis das questões simples e do eixo espiritual). Isto significa que o jīng (água) sobe para nutrir o espírito, que o espírito (fogo) desce para dar vivacidade ao jīng. A união do espírito e do jīng evita uma subida excessiva do fogo do coração ou uma estagnação da água dos rins embaixo. Um pouco mais tarde, Yè Lín, será ainda mais explícito: "O espírito é a mesma coisa que o fogo do coração, ele tem a ajuda do yīn dos rins, então o coração está em paz, a clareza de espírito se manifesta", (Nán Jīng Zhèng Yì – Sentido correto do clássico das dificuldades).

Podemos também ilustrar esta troca água/fogo pelas teorias do fogo monarca. O fogo monarca desce para dar suas ordens ao fogo dos rins, ou seja, o fogo ministro a fim que este transforme a água, ou seja, o jīng dos rins, em qì original (yuán qì 元气). Este qì pode, em seguida, vaporizar os líquidos dos rins para que eles nutram o corpo todo, incluindo o yīn do coração. Além disso, yuán qì, gerado pelo fogo ministro (*por ordem do fogo monarca*) é a fonte das transformações e, em particular, da produção do sangue, que é essencial para a nutrição e o equilíbrio do fogo monarca. Finalmente, o jīng dos rins produz a medula que gera o mar da medula, esta constitui o cérebro, que é o palácio do espírito original. Yuán shén 元神 é nutrido e ancorado pelo jīng, o que permite que ele se manifeste com harmonia. Assim, o alto comanda o baixo, o baixo nutre o alto.

Por que a água sobe e o fogo desce?

Na natureza, uma simples observação demonstra que a tendência da água é descer e a do fogo é subir. Como explicar que o fogo do coração desce e que a água dos rins sobe? A resposta nos é dada pelo Yì Jīng

22. "Claro" significa aqui que o espírito está em paz e funciona harmoniosamente.
23. "Fixa" corresponde à capacidade dos rins de manter o jīng armazenado, evitando escapes espontâneos.

(Clássico das mutações), quando se estuda a representação dos oito trigramas do céu posterior (o universo manifestado). É interessante se conhecer os elementos de base da teoria do Clássico das Mutações no capítulo sobre o yīn yáng, para compreender bem a essência desta demonstração.

No mundo do Yì Jīng, representamos o universo e seu potencial num diagrama octogonal a partir dos oito trigramas. Na realidade, existem dois trigramas. O primeiro é aquele do céu anterior que simboliza o mundo não manifestado. Ele é considerado como o equilíbrio perfeito. Os oito trigramas são colocados de tal maneira que estão em harmonia entre si. O segundo é aquele do céu posterior que simboliza o mundo manifestado. Ele é julgado como desequilibrado e imperfeito. Os oito trigramas estão colocados de tal forma que se encontram em desarmonia. Do perfeito equilíbrio do primeiro nasce a perfeição e a vacuidade. Do desequilíbrio do segundo nasce o movimento e as múltiplas transformações que tornam possíveis a vida e a morte.

Nesta última configuração, é graças ao fato dos trigramas (que representam as energias do universo em ação) procurarem reencontrar o equilíbrio original (aquele do céu anterior) que há movimento, troca, transformação e, portanto, manifestações concretas).



DIAGRAMA DO CÉU ANTERIOR



DIAGRAMA DO CÉU POSTERIOR

Uma vez que os seres humanos se situam no céu posterior é a partir dele que se deve raciocinar. Neste último, em medicina, o trigrama kǎn (坎) é yīn e é associado à água (yīn/jīng dos rins) e o trigrama lí (离) é yáng e associado ao fogo (yáng do coração).





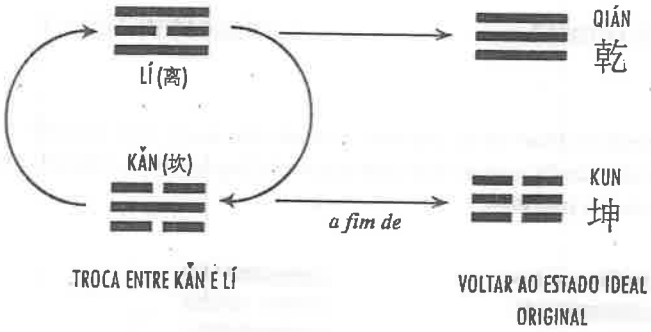


Diagrama mostrando a troca entre kǎn (坎) e lí (离)
Que visam reencontrar o equilíbrio original de qián 乾 e kūn (坤), segundo o Dào Yǎng Quán Shū (Livro completo sobre o Dao da nutrição)

O interior do trigrama kǎn (坎), ou seja a linha yáng, corresponde ao aspecto fogo na água dos rins que lhe permite subir (*ou seja, o yáng dos rins, o fogo ministro*). O interior do trigrama lí (离), ou seja a linha yīn, corresponde ao aspecto água no fogo do coração que lhe permite descer (*ou seja, o sangue / yīn do coração*). Como dissemos anteriormente, os diagramas do céu posterior estão em equilíbrio imperfeito e evoluem de forma a reencontrar o equilíbrio original do céu anterior. "O fogo do coração desce, a água dos rins sobe, [pois] no centro do fogo de lí (离), há água verdadeira que desce, no centro da água dos rins, há fogo verdadeiro que sobe", (Lè Yù Táng Yǔ Lù – Coletânea de palavras do palácio do ensinamento feliz).

Kǎn (坎) ☵ que é um trigrama yīn imperfeito (ele possui uma linha yáng em seu centro) procura se transformar em um trigrama kūn (坤) ☷ que é um yīn perfeito. Lí (离) ☲ que é um trigrama yáng imperfeito (ele possui uma linha yīn em seu centro) procura se transformar em um trigrama qián (乾) ☰ que é um yáng perfeito. Para conseguir isto kǎn tenta trocar sua linha yáng pela linha yīn de lí. Este mecanismo gera movimentos de subida e descida que favorecem as transformações e são a origem da fisiologia.

A união dos rins e do coração é a união dos contrários, é a união da água e do fogo, de kǎn (坎) e lí (离), do yīn e do yáng. Logicamente, tudo isto se faz com a ajuda do centro, dos movimentos de subida e descida do baço e do estômago (ver capítulo sobre o baço). A união e a troca de kǎn (坎) e lí (离) é também chamada "pequena circulação celeste", nas práticas taoístas.



A troca da linha yáng de kǎn pela linha yīn de lí gera o movimento para a transformação entre o yīn puro kūn e o yáng puro qián.

De maneira mais simples, muitos clássicos explicaram a razão da subida da água e da descida do fogo. Por exemplo, Yán Yòng Hé, na dinastia Song, justifica o processo com a ajuda do Yì Jīng (Clássico das mutações): "a água gosta de subir e fertilizar o coração, o fogo gosta de descer e aquecer os rins. É como [os trigramas] kǎn (坎) e lí (离) do hexagrama jì jì (既济). O yīn e o yáng estão em harmonia, o fogo não se inflama e o espírito está naturalmente claro, a água não escoa e o jīng está naturalmente firme", (Jì Shēng Fāng – Fórmulas para resgatar a vida).

Zhōu Shèn Zhāi, na dinastia Ming, deu uma explicação notável sobre a razão da descida do fogo do coração e a subida da água dos rins. "Os rins pertencem à água. A água por natureza umidifica em descendência. Porque ela sobe? A causa é que no centro da água, há o yáng verdadeiro. É porque a água segue o yáng que ela sobe até o coração, produzindo então o fogo no centro do coração. O coração pertence ao fogo. O fogo por natureza se inflama em ascendência. É porque o fogo segue o yīn que ele desce até os rins, produzindo então a água no centro dos rins", (Shèn Zhāi Yí Shū – Livro póstumo de Shen Zhai).

Mais tarde, sob a dinastia Qing, Liú Ruò Jīn foi no mesmo sentido e explicou o mecanismo em sua notável obra Běn Cǎo Shù Gōu Xuán (Matéria médica conforme sondagem obscura): "O qì dos rins, é o fogo/calor no centro da água. O sangue do coração é a água no centro do fogo. O qì dos rins sobe ao coração, então a água segue o fogo e sobe. O sangue do coração desce para os rins, então o fogo segue a água e desce também".

Resumindo:

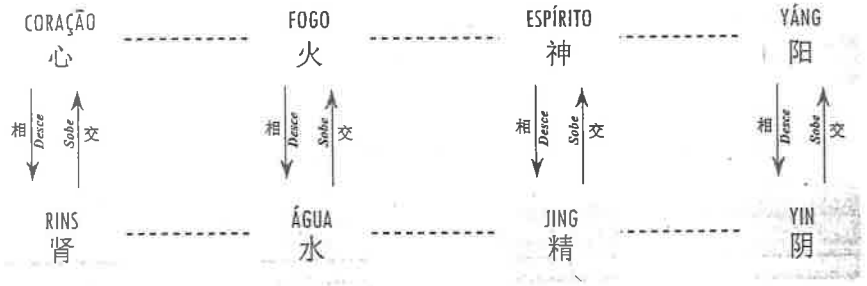
- O yáng do coração / fogo do coração / fogo monarca / trigrama lí (离) representa o espírito que organiza a vida do ser: é a consciência vital.
- O yīn dos rins / água dos rins / trigrama kǎn (坎) representa o jīng que condiciona a vitalidade do ser: é a estrutura do ser.
- Entre estes dois pólos opostos e complementares, nasce uma troca, movimentos, uma atividade que nada mais é do que o qì que aciona os metabolismos vitais do ser: é o dinamismo vital.

b- Rede de canais

Grande parte das relações existentes entre os órgãos é possível graças à rede de canais. Eis aqui as principais conexões entre coração e rins:

- O canal principal dos rins é conectado ao canal principal do coração.
- O canal principal dos rins é conectado ao órgão coração

Assistência mútua (相济)



União mútua (相交)

c- Patologia

Uma vez que a relação fisiológica entre coração e rins é baseada no encontro, na união, na troca, a patologia e eles associada nasce do inverso: da desunião. Estes desequilíbrios são chamados: "coração e rins não estão unidos" (xīn shèn bù jiāo 心肾不交), ou ainda "água e fogo não conseguem se auxiliar" (shuǐ huǒ shī jì 水火失济). "心肾不交 - xīn shèn bù jiāo" é frequentemente traduzido pelo coração e rins não se comunicam. O problema é que 交 jiāo não significa "comunicar". Nos dicionários chineses, esta palavra quer dizer trocar, se cruzar, se encontrar, se unir, junção, encontro, intersecção, união, etc. Não há o sentido de comunicação, mas sim união/encontro.

Esta desarmonia pode ter diferentes causas, as duas principais são vazio de yáng do coração ou vazio de yīn dos rins.

No primeiro caso, o fogo do coração não é suficientemente potente para descer e aquecer o yáng dos rins. Nesta situação, a água/yīn dos rins não é aquecida e transformada. Ela torna-se incapaz de subir e nutrir o coração e tende a estagnar na parte de baixo do corpo. A troca entre o sul e o norte é rompida. Daí decorrem sintomas como: palpitações cardíacas, membros frios, frilosidade, ausência de sede, vontade de dormir, dor lombar... No extremo, a água dos rins não é transformada e transborda para o alto agredindo o coração. Isto leva à uma síndrome chamada "o qì da água ofende o coração" (shuǐ qì líng xīn 水气凌心). Os sintomas chave são os mesmos, acrescidos de edema e urina pouco abundante e clara ...

No segundo caso, a água dos rins é que está insuficiente. Ela não pode subir e nutrir o yīn do coração. Então o fogo/yáng do coração não é umedecido e equilibrado. Ele torna-se excessivo e ascendente, o que impede de descer para os rins. A troca entre o coração e os rins é rompida. Ocorrem sintomas como: palpitações cardíacas, agitação mental, insônia, sonhos abundantes, perdas de memória, às vezes afta ou glossite, transpiração noturna, fogachos, dores lombares e fraqueza de pernas, espermatorréia, sonhos eróticos, acúfenos, garganta seca... Estamos no quadro típico da síndrome "coração e rins não estão unidos". "Se é durante o dia que não se dorme, são os rins que não estão unidos ao coração. Se é durante a noite que não se dorme, é o coração que não está unido aos rins. Se não se dorme nem de dia, nem de noite, o coração e os rins estão ambos desunidos", (Biàn Zhèng Lù – Coletânea sobre a diferenciação de síndromes).

O texto que segue é uma perfeita ilustração dos princípios terapêuticos a serem aplicados em caso de desunião entre coração e rins: "A água que não sobe é uma doença. [É necessário então] regular o yáng dos rins. O yáng qì está em abundância, [então] a água segue este qì que sobe. O fogo que não desce é uma doença. [É necessário então] nutrir o yīn do coração. O yīn qì está pleno, [então] este fogo segue o qì e desce. A partir daí a água enraíza o yáng, o fogo enraíza o yīn. É o yáng no interior de kǎn (坎) que faz subir, é o yīn no interior de lí (离) que faz descer", (Wú Yī Huì Jiǎng – Compilação e explicação da medicina por [Senhor] Wu).

Além disso, quando o yīn do coração está deficiente então o fogo monarca está em excesso. Quando o yīn dos rins está insuficiente então o fogo ministro está em excesso. O fogo monarca sendo ligado ao espírito, quando ele se agita, aparecem perturbações do shén (神). O fogo ministro sendo ligado às funções sexuais, quando ele se agita, perturbações envolvendo a esfera sexual aparecem. "A água dos rins não sobe, o fogo do coração não desce, chegam as espermatorréias e os sonhos. A água dos rins não sobe, então qì não está fixo[24] e o yīn está vazio. O fogo do coração não desce, então ele divaga, se agita e o fogo ministro o segue[25]. O yáng está florescente, o yīn está vazio, então a água e o fogo não estão unidos", (Féng Shì Jīn Náng Mì Lù – Coletânea secreta do saco de brocado do mestre Feng). "A perda de memória é uma doença do coração e rins que não estão unidos. O coração não desce para se unir aos rins, então o fogo turvo agita a clareza de espírito. Os rins não sobem para se unir ao coração, então o jīng qì está escondido[26] e não é utilizado".

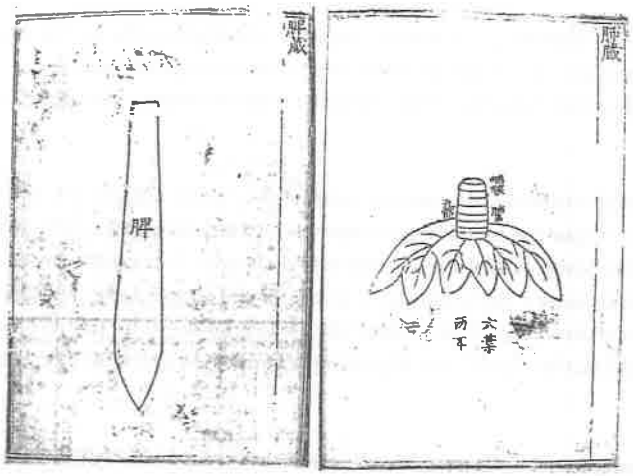


E- O pulmão (肺) e o baço (脾)

a- Fisiologia

O pulmão governa o qì e a respiração. Ele assimila o qì claro do céu. O baço é fonte da produção e da transformação do qì e do sangue. Ele assimila o jīng qì da terra. O pulmão governa a dragagem e a regularização da via das águas. O baço governa o transporte e a transformação dos líquidos. É por isso que o pulmão e o baço estão de mãos dadas em duas frentes: a do qì e a dos líquidos.

24. Isto faz alusão à função de retenção do qì dos rins que normalmente retém o esperma no homem e o sangue do útero na mulher.
25. Ou seja, o fogo ministro segue o fogo do coração em sua agitação. Se o fogo monarca se agita, o fogo ministro de agita também.
26. O jīng fica no fogareiro inferior e permanece como que enterrado, escondido em relação ao coração que está no fogareiro superior.



Pulmão e Baço
Extraído do Zhēn Jiŭ Jù Yīng
针灸聚英
(Coleção do melhor sobre a acupuntura e a moxabustão)
De Gāo Wŭ 高武, *1537*

Pulmão/Baço/Zōng Qì

Juntos, eles estão na origem de um dos qì mais fundamentais: o qì torácico/confluente (zōng qì 宗气). O pulmão assimila o qì claro do céu. O baço assimila o jīng qì da terra. Quando estes dois qì, vindos do ambiente, se misturam no pulmão produzem zōng qì. Este último se acumula no centro do tórax e participa de muitas atividades metabólicas e funções orgânicas tais como respiração, a força da voz, olfato, ritmo cardíaco, circulação sanguínea, aquecimento e a força dos membros, etc.

É preciso ressaltar que o pulmão assume um outro papel, em associação com o baço, na produção do qì. Na verdade, o pulmão é o local (via coração) para onde o baço envia o jīng qì da água e dos grãos a partir do qual são formados o qì nutritivo e o qì defensivo. É no órgão metal que estes dois qì são diferenciados. Além disso, é também o pulmão que os distribui por todo o corpo. Podemos, também, acrescentar o fato de que, para uma boa circulação do qì no corpo todo é preciso que este esteja em quantidade abundante. A abundância do qì depende do baço (que assimila o qì da terra), dos rins (que é o depositário do jīng qì do céu anterior) e do pulmão (que assimila o qì do céu). É preciso, igualmente, que seja propagado e distribuído com dinamismo e este é, sobretudo, o papel do pulmão. Finalmente, lembremos que existe um laço estreito entre o qì, as funções respiratória e de distribuição do pulmão e as funções de transporte/transformação do baço.

Pulmão/Baço /Wèi Qì

O baço e o pulmão tem uma relação com um outro qì: o qì defensivo. Na verdade, a função de transporte/transformação do baço é uma das duas fontes de produção do wèi qì (卫气). O pulmão, por sua vez, difunde ao nível da superfície, que ele governa. E por isso que a resistência aos perversos externos depende em boa parte destes dois órgãos. "O baço governa o qì do centro, o pulmão governa a pele e os pelos. Mas

se eles estão vazios, então os còu lĭ (腠理)[27] não estão estreitados (*densos*), o vento perverso penetra-os facilmente. Se o baço e o pulmão não estão vazios, como o perverso penetraria?", (Féng Shì Jīn Náng Mì Lù – Coletânea secreta do saco de brocado do mestre Feng). De outra maneira, LĬ Dōng Yuán, muito antes, havia dito: "[*Se*] o pulmão metal é atacado pelos perversos é porque o baço e o estômago estão vazios e fracos e não são capazes de gerar o pulmão", (Pí Wèi Lùn – Tratado do baço e do estômago).

Pulmão/Baço/Líquidos

Em relação aos líquidos, um assimila e o outro distribui. Na verdade, o baço com a ajuda do estômago recepciona, aquece e transforma as bebidas. Com a ajuda do intestino delgado, ele separa os líquidos turvos dos líquidos claros. Em seguida, ele faz estes últimos subirem para o pulmão, no fogareiro superior. Lá, o órgão pulmão, graças ao seu movimento de difusão/descendência, os distribui em toda a superfície (biāo) e no interior (lĭ), através da via das águas. "O pulmão ressoa o céu e governa o qì, é a razão pela qual ele draga e regulariza a via das águas e transporta para baixo [a água] em direção à bexiga. É por isso que se diz que o qì da terra que sobe é a nuvem, o qì do céu que desce é a chuva", (Sù Wèn Líng Shū Hé Zhù – Comentários reunidos das questões simples e do eixo espiritual).

As nuvens são o qì da terra que sobe. Trata-se do jīng sutil sob forma de nevoeiro que é elevado pelo baço. A chuva é o qì do céu que desce. Tratam-se dos líquidos que são enviados para baixo pelo pulmão. Deve-se notar, no entanto, que o trabalho do baço e do pulmão se faz com a ajuda do yáng dos rins que estimula as transformações e as funções destes dois órgãos. No final, não esqueçamos que existe um vínculo estreito entre os líquidos, a função de dragagem e a regularização das vias das águas do pulmão e a função do baço de transporte/transformação da água e dos líquidos.

Pulmão/Baço/Pele/Carnes

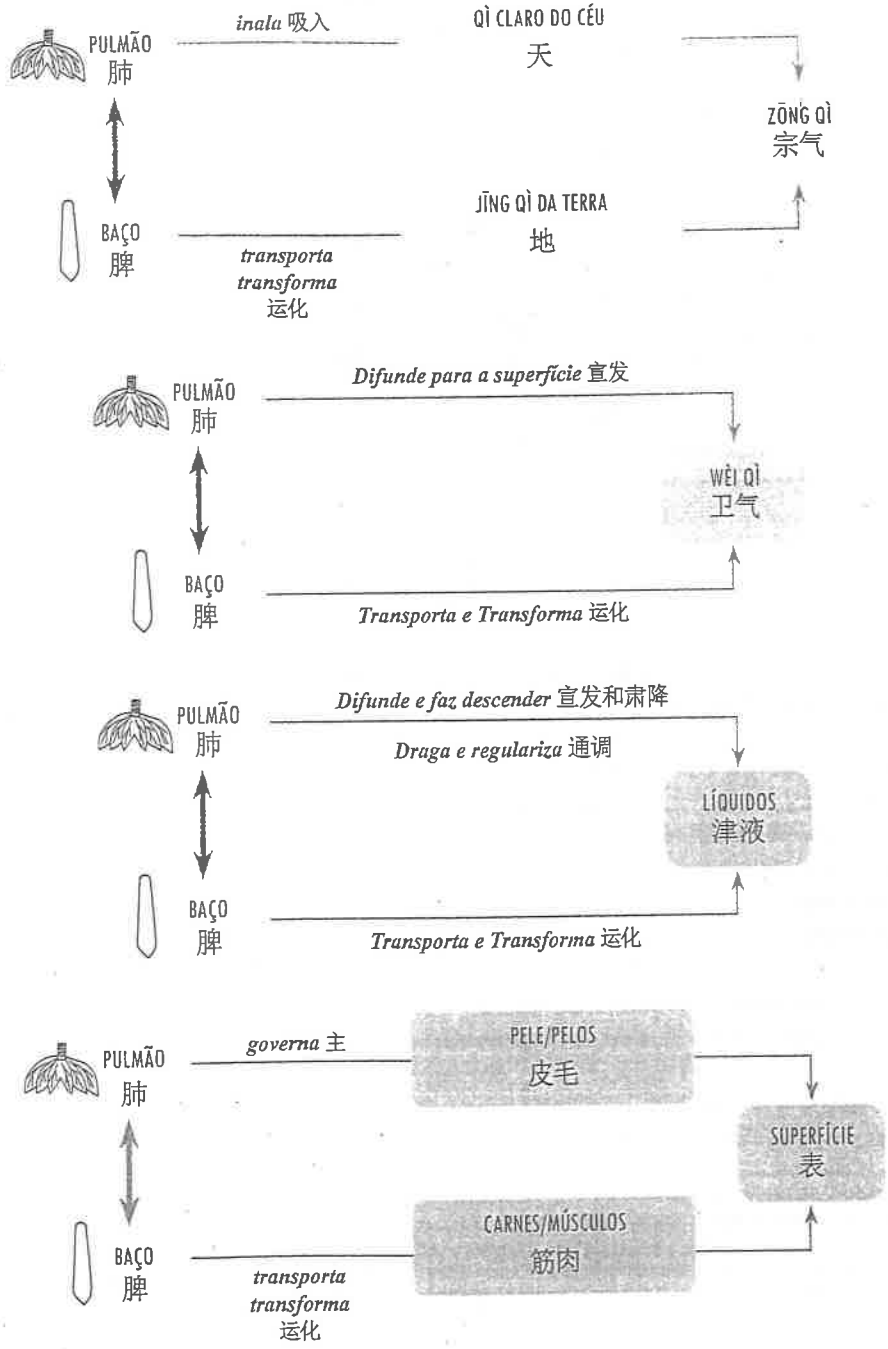
Deve-se ressaltar igualmente que o baço governa as carnes, enquanto o pulmão governa a pele e os pelos. "O pulmão governa o qì, sua manifestação é na pele e nos pelos, o baço governa os músculos e as carnes", (Tài Píng Shèng Huì Fāng – Fórmulas sábias e benevolentes da grande harmonia). Baço e pulmão são frequentemente implicados nas doenças de pele e dos músculos.

b- Rede de canais

Grande parte das relações existentes entre os órgãos é possível graças à rede de canais. Eis aqui as principais conexões entre baço e pulmão:

- O canal principal do pulmão se relaciona com o canal principal do baço para formar o eixo tài yīn (太阴). Um ramo secundário do canal do baço parte de Ba 20 (zhōu róng 周荣) e se conecta ao canal do pulmão ao nível de P 1 (zhōng fŭ 中府).
- Canal principal do baço se conecta ao órgão pulmão[28].

27. Còu lĭ (腠理) é uma entidade anatômica que designa tanto a zona entre a pele e os músculos assim como os poros da pele pelos quais suor e yáng claro são difundidos.
28. Contrariamente ao Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū, o Zhēn Jiŭ Jiă Yĭ Jīng (Clássico do ABC da acupuntura e da moxabustão) no terceiro capítulo afirma que o canal principal do baço se une ao órgão pulmão.



c- Patologia

De acordo com os princípios dos cinco movimentos, a terra gera o metal, o baço gera o pulmão. O capítulo 5 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn define este vínculo da seguinte maneira: "O baço gera as carnes, as carnes geram o pulmão". Se o baço é incapaz de nutrir convenientemente o pulmão este torna-se deficiente. O qì e os líquidos sofrem as consequências.

Se o baço está vazio de qì, pode ocorrer um vazio de qì do pulmão. Aparecem, então, sintomas digestivos e de vazio de qì (associados ao baço): inapetência, distensão abdominal, fezes moles, fadiga, fraqueza dos membros, fadiga pós-prandial ... e de sintomas respiratórios e da superfície (associados ao pulmão): tosse fraca, dispnéia, respiração curta, transpiração espontânea, temor do vento, tendências a resfriados, gripes ...

Uma vez que o pulmão tem como missão distribuir os líquidos, se o seu qì está deficiente por causa de um vazio de qì do baço, é também possível ver os líquidos se acumularem e provocarem edemas. "O baço é a mãe dos dez mil seres, o pulmão é a mãe do qì. O baço e o estômago estão vazios, o qì do pulmão, como consequência, está esgotado. O baço não fortalece nem transporta mais, por isso perdemos a vontade das bebidas e dos alimentos (*inapetência*). As bebidas e os alimentos diminuem, então o [qì] nutritivo e o defensivo também não são nutridos. O baço governa os músculos e as carnes e, neste caso, o corpo emagrece e a tez torna-se amarelada. O pulmão governa a pele e os pelos e, neste caso, a pele engrossa e os pelos caem. O baço e o pulmão estando vazios, os pulsos chegam finos (xì 细) e fracos (ruǎn 软)", (Yī Fāng Jí Jiě – Coletânea com interpretações de prescrições médicas). Deve-se notar que o que chamamos de síndrome do "vazio de qì", nada mais é do que a soma de um vazio de qì do baço e do pulmão.

É importante ressaltar que o pulmão tendo como missão distribuir o qì pelo corpo, se ele se desregula pode ocasionar um vazio de qì do baço, ainda que este mecanismo seja menos frequente que o primeiro. "O homem recebe o qì dos grãos, os grãos entram no estômago, [o jīng qì dos grãos] é transportado até o pulmão. Se o pulmão está doente, os qì dos grãos não circula, por isso o estômago não está claro", (Lèi Jīng – Clássico das classificações). "Se o pulmão está vazio então a mãe baço está fraca também", (Xiāo Ér Wèi Shēng Zǒng Wēi Fāng Lùn – Tratado das fórmulas gerais para higiene das crianças).

O pulmão tira sua nutrição e sua umidificação a partir da vaporização dos líquidos feita pelos rins e, em grande parte, pelo baço: "As bebidas entram no estômago, o yáng do baço as vaporiza, as ativa e as transforma, formando a névoa que sobe até o pulmão", (Sù Líng Wēi Yùn – Mistérios sutis das questões simples e do eixo espiritual). Se os líquidos são mal transformados pelo baço e mal transportados para o pulmão, este se resseca. Isto significa um vazio de qì do baço e um vazio de yīn do pulmão: fadiga, inapetência, fezes soltas, distensão abdominal, sede, lábios secos, rubor malar com tez pálida e opaca, tosse fraca e seca, garganta seca ...

Mais frequente que a síndrome anterior, o pulmão pode sofrer de um acúmulo de mucosidade em razão

de uma má transformação de líquidos pelo baço. Isto é ilustrado pelo famoso ditado: "O baço é a fonte da produção de mucosidade, o pulmão é o recipiente que estoca a mucosidade" (pí wéi shēng tán zhī yuán, fèi wéi zhù tán zhī qì: 脾为生痰之源, 肺为贮痰之器). Quando o baço não transforma os líquidos, a umidade se acumula. Se esta se concentra e se coagula, ela gera a mucosidade que tem a tendência a se depositar no pulmão. O qì deste último se desregula e se inverte. Ocorrem sintomas de vazio do qì do baço, mucosidade e problemas respiratórios associados ao desregulamento do qì do pulmão: inapetência, fadiga, rinorréia crônica, catarro esbranquiçado, tosse crônica com expectoração esbranquiçada, asma, sibilos ...

Deve-se notar que o fato de se reforçar o baço para tonificar o pulmão vai muito além de uma simples tonificação do metal, como nos mostra Zhōu Shèn Zhāi: "Auxiliar o baço equivale a proteger o pulmão, a terra é capaz de gerar o metal. Proteger o pulmão é a mesma coisa que equilibrar o fígado pois o metal é capaz de controlar a madeira", (Shèn Zhāi Yí Shū – Livro póstumo de Shen Zhai). Ao tonificar o baço, atenuamos a plenitude do fígado (*via pulmão*) que geralmente ataca transversalmente e enfraquece a terra. Zhōu Shèn Zhāi detalha o processo patológico que pode se desencadear a partir de um vazio de qì do baço e do pulmão: "o qì do pulmão está fraco, então o fígado está forte[29], o fígado está vigoroso então ele explora (chéng 乘) a terra", (Shèn Zhāi Yí Shū – Livro póstumo de Shen Zhai).

Nós devemos, também, nos lembrar que estes dois órgãos tem seus movimentos principais opostos. De fato, o baço faz subir, ele tem relação com o trigrama kūn (坤), a terra. O pulmão faz descer, ele tem relação com o trigrama qián (乾), o céu. Suas posições participam do equilíbrio dos movimentos de subida e descida. Se a terra e o metal estão desregulados, a subida e descida estão também. "O baço e o pulmão estão doentes então o qì da subida e da descida não circula mais", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn Wú Zhù – Comentários de Wu [Kun] sobre as questões simples do clássico interno do Imperador Amarelo).



F- O pulmão (肺) e o fígado (肝)

a- Fisiologia

Pulmão/Fígado/Qì

O vínculo maior que une o pulmão e o fígado é o qì. Na verdade, estes dois órgãos participam ativamente da regularização da subida e da descida e, também, da circulação do qì em todo o organismo.

Quando estudamos os quatro movimentos de base do qì, os cinco órgãos zàng são comparados à uma roda com um eixo. O pulmão e o fígado constituem a parte mais externa da roda. Na verdade, o qì do pulmão tende a descer, enquanto o do fígado tende a subir. Para ser mais preciso, se diz que o qì do fígado

29. Pois nesse caso o fígado é menos controlado (kè 克) pelo pulmão.



Pulmão e Fígado
Extraído de Yī Fāng Lèi Jù - 医方类聚
(Reunião de prescrições médicas classificadas)
Obra coreana escrita por diversos médicos de 1443 à 1477

sobe à esquerda e o do pulmão desce à direita[30]. "O fígado se ocupa da subida do qì da terra, o pulmão se ocupa da descida do qì do céu", (Běn Cǎo Shù Gōu Xuán – Matéria médica conforme sondagem obscura).

De acordo com os critérios da medicina chinesa, a esquerda é yáng. Além disso, o fígado é o pequeno yáng no centro do yīn". Ora, o yáng governa a subida. E por isso que se diz que o fígado sobe à esquerda. De acordo com a medicina chinesa a direita é yīn. Além disso, "o pulmão é o pequeno yīn no centro do yáng". Ora, o yīn governa a descida. É por isso que se diz que o pulmão desce à direita. Estes dois movimentos auxiliam respectivamente o qì do baço a subir e o qì do estômago a descer[31]. O fígado embaixo no fogareiro inferior favorece a subida; enquanto o pulmão no alto favorece a descida.

Este papel dos órgãos madeira e metal é destacado por Yè Tiān Shì: "O mecanismo do qì do corpo humano é unido naturalmente ao céu e à terra. O fígado à esquerda sobe, o pulmão à direita desce, [assim] a subida e a descida ocorrem de forma correta e o mecanismo do qì se desenvolve. O transporte, a fluidez, a circulação do jīng qì no corpo humano se faz graças ao pivoteamento do fígado e do pulmão. A subida do fígado o envia para o alto para alcançar a cabeça e os orifícios superiores, a descida do pulmão o envia para

30 Tradicionalmente representamos os cinco zàng num diagrama onde o baço está no centro, o coração no alto, os rins embaixo, o fígado à esquerda e o pulmão à direita. Cada órgão é associado à um trigrama específico: o coração à lí (离) ao sul, os rins à kǎn (坎) ao norte, o fígado à zhèn (震) à leste, o pulmão à duì (兑) à oeste. Trata-se, portanto, de uma orientação simbólica sem relação com a real anatomia física. "[No] corpo humano, o coração está no alto, os rins embaixo, o pulmão à direita, o fígado à esquerda, o baço e o estômago permanecem sozinhos no centro", (Lǐ Xū Yuán Jiàn – Reflexão para regularizar o vazio original).
31. E ao contrário, o baço e o estômago auxiliam os movimentos do fígado e do pulmão.

baixo para alcançar os órgãos, os tendões e ossos, isto faz com que o qì e o sangue circulem livremente e os órgãos estejam calmos e em harmonia".

Portanto, fígado e pulmão tem um papel crucial nos movimentos do qì, da mesma forma que o baço e o estômago, ainda que estes últimos sejam os iniciadores destes movimentos graças à suas posições centrais. Eles são o eixo do mecanismo do qì, enquanto fígado e pulmão são a roda externa (wài lún: 外轮) da subida e da descida.

Além disso, sabemos que um dos papéis fundamentais do fígado é permitir uma circulação fluida do qì em todo o organismo. Isto torna-se possível graças à sua função de livre circulação e de liberação. Ele contribui para o bom funcionamento dos mecanismos do qì. Se diz que ele regulariza os mecanismos do qì. No entanto, para assumir corretamente esta tarefa, a madeira é auxiliada pelo metal. Enquanto o fígado tende a favorecer a circulação de baixo para cima, o pulmão a favorece de cima para baixo, juntos, a subida e a descida se equilibram, se produzem mutuamente, se auto-regulam. Por outro lado, o pulmão governa a respiração. Graças ao ritmo regular de entrada e saída do qì do ar durante a respiração, os quatro movimentos de base estão regularizados no corpo todo. A entrada estimula a descida, a saída estimula a subida. A descida, em seu auge, se transmuta em subida que auxilia a saída. A subida, em seu auge, se transmuta em descida e favorece a entrada. Os quatro movimentos são solidários, eles geram e influenciam uns aos outros. No entanto, é o ciclo ritmado da respiração que dá a cadência.

É por isso que uma boa circulação do qì depende do fígado, mas também do pulmão. Mais precisamente o pulmão dá força à circulação do qì e o fígado lhe permite circular sem entraves e com mais eficácia. Estes dois órgãos são os dois motores essenciais da circulação do qì e por consequência dos líquidos, do sangue ... "No homem, o que sobe à esquerda pertence ao fígado, o que desce à direita pertence ao pulmão. Os dois harmonizam o qì e o sangue", (Lín Zhèng Zhǐ Nán Yī Àn – Guia clínico com casos médicos).

Pulmão/Fígado/Sangue

Por outro lado, sabemos que o qì é o comandante do sangue. Como estes dois órgãos tem uma ação determinante sobre a energia, certamente eles influenciam a gestão do sangue. Logicamente é o coração que governa o sangue e que se encarrega de sua circulação. No entanto, o pulmão governa o qì e distribui o sangue para todo o corpo. Ele participa da produção do qì confluente/torácico (zōng qì 宗气) que é essencial para auxiliar o coração a fazer o sangue circular. Quanto ao fígado, ele armazena e regula o volume deste precioso líquido vermelho no corpo. Os zàng do metal e da madeira contribuem na gestão do sangue (circulação, distribuição, armazenamento, regulação do volume) graças ao qì de cada um.

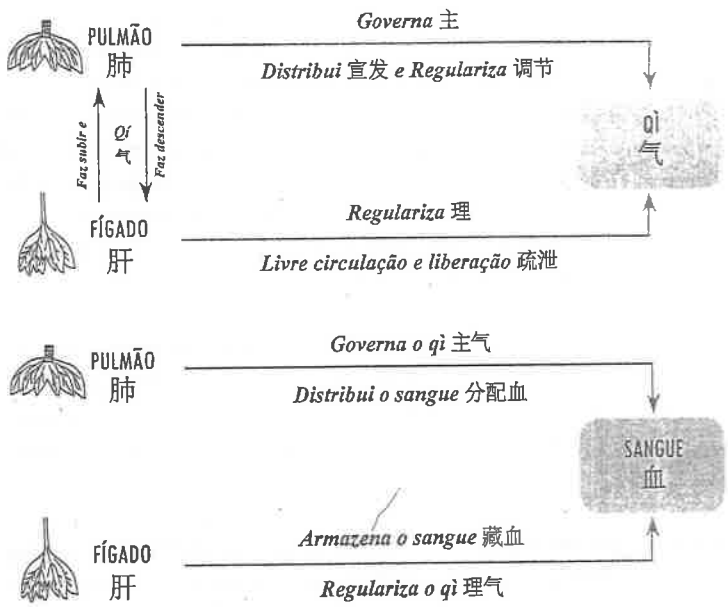
Pulmão/Fígado/Cinco Movimentos

Enfim, não esqueçamos que, de acordo com os cinco movimentos, o pulmão controla o fígado. É importante compreender que o pulmão ao equilibrar a subida do fígado, favorece a harmonia deste último. De uma certa maneira o pulmão regulariza o qì do fígado e assim o seu bom funcionamento. "O metal se inclina (*isto é, descende*) então a madeira está luxuriante (*isto é, funciona corretamente*)", (Sù Líng Wēi Yùn – Mistérios sutis do Su Wen e do Ling Shu).

b- Rede de canais

Grande parte das relações existentes entre os órgãos é possível graças à rede de canais. Eis as principais conexões entre o pulmão e o fígado:

- O canal principal do fígado está conectado ao canal principal do pulmão.
- O canal principal do fígado atravessa o órgão pulmão.
- O canal principal do pulmão atravessa o órgão fígado.



c- Patologia

De acordo com os princípios dos cinco movimentos, o pulmão controla o fígado. De fato, graças aos seus movimentos opostos, estes dois órgãos se equilibram mutuamente. Se um dos dois movimentos é excessivo ou insuficiente, ocorre um desregulamento.

Quando o fígado sobe de maneira abusiva e/ou quando o pulmão não desce suficientemente, entramos numa situação onde a madeira insulta o metal. O yáng do fígado tende a subir e a queimar o pulmão no alto do corpo. Neste caso, o pulmão não é forte o suficiente para controlar a subida do fígado. É o que chamamos também de "fogo do fígado ataca o pulmão" (gān huǒ fàn fèi 肝火犯肺). Isto se traduz por um desequilíbrio do qì do pulmão, desordens respiratórias e sintomas de fogo do fígado: tosse, expectorações

de catarro amarelo e pegajoso, às vezes hemoptise, dor no peito e na região lateral do tórax, irritabilidade, boca amarga, vertigem ... "A região inferior pertence ao fígado e aos rins. A raiz está deficiente de yīn, a medula está oca (*isto é deficiente.*), [então] o fogo se inverte até o pulmão, as folhas do pulmão são queimadas e ressecadas", (Yī Shù – Exposição sobre a medicina). "A causa da tosse do canal do fígado tem origem no inchaço [NT] e na sobrepressão do qì. O fogo do fígado se agita, o fogo prospera (*isto é, torna-se excessivo*) agride o metal, então ocorre a dispnéia e a tosse", (Zhèng Yīn Mài Zhì – Sintomas, causas, pulsos e tratamentos).

É necessário também ressaltar que se o qì do pulmão é harmonioso, ele pode controlar um excesso de subida do fígado, de acordo com o princípio de que o metal controla a madeira. "A raiva provoca uma subida do qì do fígado, [se] o qì do pulmão está regularizado, então o metal é capaz de controlar a madeira e equilibrar o fígado, [assim] a madeira não controla [*excessivamente*] a terra e o baço está em harmonia", (Běn Cǎo Bèi Yào – Essencial da matéria médica). No caso contrário, se o qì do pulmão descende mal, ele não auxilia o fígado a fazer o qì circular de maneira fluida. Ocorre uma sobrepressão do fígado. O quadro se manifesta por sintomas de inversão ou vazio do qì do pulmão [tosse, asma, dispnéia, transpiração espontânea, fadiga ...] e por sintomas de sobrepressão e obstrução do qì do fígado [irritabilidade, raiva, distensão da região torácica lateral, suspiros frequentes, vontade de se esticar e bocejar, pulso em corda (xián 弦)]. Este último mecanismo é raramente citado nos manuais contemporâneos de medicina chinesa e, no entanto, no meu ponto de vista, bastante frequente na prática clínica.

De acordo com os princípios dos cinco movimentos, quando o controle (kè 克) torna-se excessivo, ele se transforma em exploração (chéng 乘) e quando o controle se volta contra o controlador, é um insulto (wǔ 侮). Na prática clínica, é mais frequente que o fígado insulte (wǔ 侮) o pulmão. Existem poucos casos onde o pulmão explore o fígado. No entanto, alguns clássicos destacam algumas situações patológicas que se relacionam a este mecanismo patológico:

"O pulmão explora o fígado, imediatamente isto torna-se um abcesso e tumefação", (Mài Jīng – Clássico do pulso). "[Há] tristeza então o qì do pulmão se desloca para o fígado, o fígado é agredido pelo perverso, como consequência o pulmão explora [*o fígado*]", (Zhū Bìng Yuán Hòu Zǒng Lùn – Tratado geral sobre a origem e os sinais clínicos de todas as doenças). "O qì do fígado é muito deficiente, então o qì do pulmão explora [*o fígado*]", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn Zhù Zhèng Fā Wēi – Elucidação das questões simples do clássico interno do Imperador Amarelo). "O picante entra no pulmão. [Em caso de] um excesso de picante o pulmão explora o fígado. O fígado governa os tendões, é por isso que os canais e tendões tornam-se afrouxados", (Lèi Jīng – Clássico das classificações). "O qì do metal coleta[32] demasiadamente, então a madeira não se desenvolve", (Sù Líng Wēi Yùn – Mistérios sutis das questões simples e do eixo espiritual). "A água é [demasiado] fria, então o fogo se apaga, o metal é [demasiado] seco, então a madeira é ferida", (Sù Líng Wēi Yùn – Mistérios sutis das questões simples e do eixo espiritual).

NT – esta é uma expressão bastante estranha para o vocabulário contemporâneo e, mesmo na China, ninguém a utiliza mais. Mas esta citação é de uma obra muito antiga e cuja terminologia corresponde à época em que foi escrita.
32 Trata-se do termo shōu (收) que é uma das características do metal, (Ver os cinco movimentos).

肺 – 腎

F- O pulmão (肺) e os rins (腎)

a- Fisiologia

O pulmão e os rins se associam para gerar duas substâncias diferentes: o qì no processo da respiração e os líquidos.



Pulmão e Rins
Extraído do Yī Fāng Lèi Jù - 医方类聚
(Reunião de prescrições médicas classificadas)
Obra coreana escrita por vários médicos de 1443 à 1477

Pulmão/Rins/Líquidos

O pulmão é a fonte superior dos líquidos, enquanto os rins governam os líquidos. Os rins tem relação com o movimento "água" enquanto que o pulmão é "metal", o movimento que gera a água. Os rins dão o impulso para a transformação dos líquidos. Na verdade, o fogo da porta da vida estimula o yáng do estômago, do baço e do intestino delgado. "O qì da terra que sobe é subordinado aos rins, dessa forma são gerados os líquidos jīn yè (津液)", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn – capítulo 61). O qì da terra ao subir (*as nuvens*) simboliza os líquidos claros que são transformados e depois enviados para cima pelo baço, em direção ao pulmão. Aqui é dito claramente que o processo depende dos rins. Além do mais, eles vaporizam os líquidos claros que se encontram nos líquidos turvos da bexiga. O pulmão, por sua vez, graças à sua função de difusão/descendência, permite a distribuição dos líquidos claros para a superfície e para o interior.

O pulmão é considerado como a origem superior da água (*isto é, dos líquidos*). "O pulmão é a origem superior da água, o qì do pulmão circula, então a água circula", (Xuè Zhèng Lùn – Tratado das síndromes do sangue). Se diz que ele governa a dragagem e a regularização da via das águas. Isto quer dizer que ele permite a circulação fluida dos líquidos através do triplo fogareiro em todo o corpo.

Em conclusão, um é a origem da transformação, o outro é a origem da distribuição. Um faz a água subir, o outro a faz descer. Um é a origem superior da água, o outro a origem inferior[33]. Pulmão e rins constituem um eixo importante da transformação e da difusão dos líquidos. O pulmão representa o cume (biāo 标) e os rins a raiz (běn 本) do sistema de líquidos. O Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn (capítulo 61) diz a este respeito: "A raiz está nos rins, o cume está no pulmão, ambos acumulam (*armazenam*) a água". O Yī Biān (Marcha [para acessar] a medicina) completa a ideia de complementaridade destes dois órgãos em relação aos líquidos da seguinte maneira: "os rins são yīn, o pulmão é yáng, o yáng se une ao yīn e os líquidos são transformados".

Pulmão/Rins/Respiração

Pulmão e rins administram a respiração. Se o pulmão é o principal responsável pela respiração, ele não pode assumi-la sem a ajuda dos rins. O pulmão inspira o qì do ar. Mas como a natureza do qì do ar é celestial, yáng, ele tem a tendência a subir, se dispersar. Para ajudar o pulmão a "domar" o qì, forçá-lo a entrar e descer para o sistema orgânico, os rins reforçam a descida do qì do ar. Se diz que os rins recebem o qì (nà qì 纳气). Isto significa que o pulmão, ao inspirar o qì do ar, faz entrar o qì claro e depois o faz descer até os rins. Os rins facilitam a descida e recepcionam o qì que vai se unir ao organismo como um todo.

O local onde os rins recepcionam o qì é chamado campo de cinabre (dān tián 丹田). Se o pulmão é considerado como o governador da respiração, os rins são considerados como a raiz da mesma. "O pulmão é o governador do qì, os rins são a raiz do qì. O pulmão governa a saída, os rins governam a recepção do qì. O yīn e o yáng se unem um ao outro, a respiração é harmoniosa", (Lèi Zhèng Zhì Cái – Discernimento terapêutico pela classificação de síndromes). Esta última citação significa que a expiração depende mais do pulmão e a inspiração depende mais dos rins. Na realidade, o pulmão é tão importante para a expiração quanto para a inspiração, mas os rins são preponderantes para esta última.

Pulmão/Rins/Som da voz

Por outro lado, se o pulmão é considerado como a "porta" do som (da voz), os rins são sua raiz. "Os rins são a raiz dos sons", (Féng Shì Jīn Náng Mì Lù – Coletânea secreta do saco de brocado do mestre Feng). "Os sons saem do pulmão mas são enraízados nos rins", (Nán Jīng Zhèng Yì – Sentido correto do clássico das dificuldades). Da mesma forma que a respiração depende tanto do pulmão quanto dos rins, o som da voz também depende destes dois órgãos. O jīng dos rins sobe utilizando o trajeto interno dos rins até a raiz da língua. Lá, o jīng qì aciona os sons e paralelamente o pulmão, com a ajuda do qì confluente/torácico (zōng qì 宗气), dão o vigor à voz (e, portanto, às palavras). Logicamente todos os outros órgãos zàng tem um papel na fonação[34], mas pulmão e rins são os mais diretamente envolvidos. "Os sons do homem saem

33. O baço e o estômago também são considerados como a origem central dos líquidos.
34. Ver o trecho sobre a voz no capítulo "Formas corporais. Postos e orifícios - Corpo".

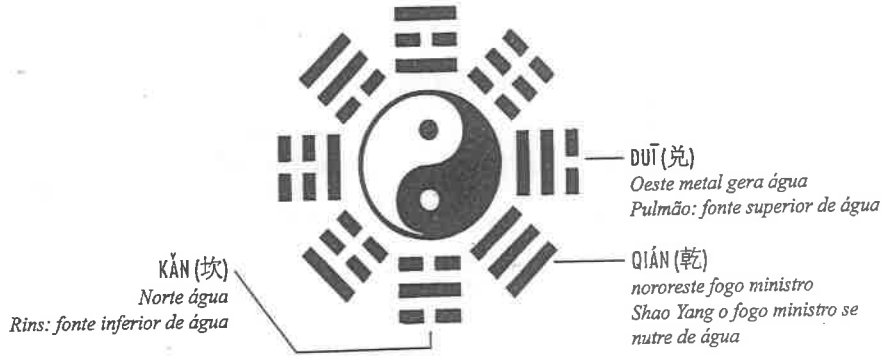
naturalmente do pulmão metal, o claro e o turvo, o agudo e o grave, o dān tián (丹田) é associado", (Gù Sōng Yuán Yī Jìng – Espelho médico de Gu Song Yuan).

Pulmão/Rins /Yīn

Os rins e o pulmão possuem igualmente uma relação especial ao nível do yīn. Na verdade, o pulmão pertence ao metal, os rins pertencem à água. O metal gera a água e os rins são a base do yīn verdadeiro. O pulmão faz os líquidos descerem aos rins para umedecê-los. O pulmão transporta o jīng (extraído pelo baço e estômago) em direção aos rins, fazendo com que sejam nutridos. Os rins vaporizam os líquidos para que eles subam em direção ao pulmão para que estes sejam umedecidos. Desta forma, o yīn do pulmão e dos rins se produzem mutuamente. É a razão de um antigo ditado: "Geração mútua do metal e da água" (jīn shuǐ xiāng shēng 相生金水). Alguns autores utilizam a dialética dos cinco movimentos e alguns princípios filosóficos para explicar a geração do yīn dos rins pelo pulmão: "O qì é a mãe da água, o qì se acumula então a água é gerada. E por isso que o qì do pulmão ao descer gera a água dos rins", (Gù Sōng Yuán Yī Jìng – Espelho médico de Gu Song Yuan).

Pulmão/Rins/Fogo Ministro

Enfim, se consideramos que o fogo ministro é uma emanação dos rins, os órgãos do metal e da água tem uma relação especial suplementar. Se diz que o fogo ministro é um fogo que vem do céu e que não tem forma. "O fogo do coração tem forma. O fogo ministro não tem forma[35]", (Yī Guàn – Penetração da medicina). Ele é associado ao trigrama qián (乾). No diagrama do céu posterior (aquele onde nós nos situamos concretamente), qián se encontra à noroeste. À sua esquerda, ao norte, há o trigrama kǎn (坎) que governa a água e os rins. À sua direita, à oeste, há o trigrama duī (兑) que governa a água do pulmão. "Qián é o céu. À esquerda de qián é a água kǎn, à sua direita é a água duī", (Yī Yuán – fontes da medicina). O pulmão é a fonte superior da água, os rins são a fonte inferior da água. O fogo ministro /qián (乾) se encontra entre as duas principais fontes de líquidos. Eles possuem um estreito laço com a água governada pelos rins /kǎn (坎) e gerada pelo pulmão /duī (兑). O fogo ministro é um fogo que se nutre da água para gerar qì. Este qì é o yuán qì (元气), o qì original.

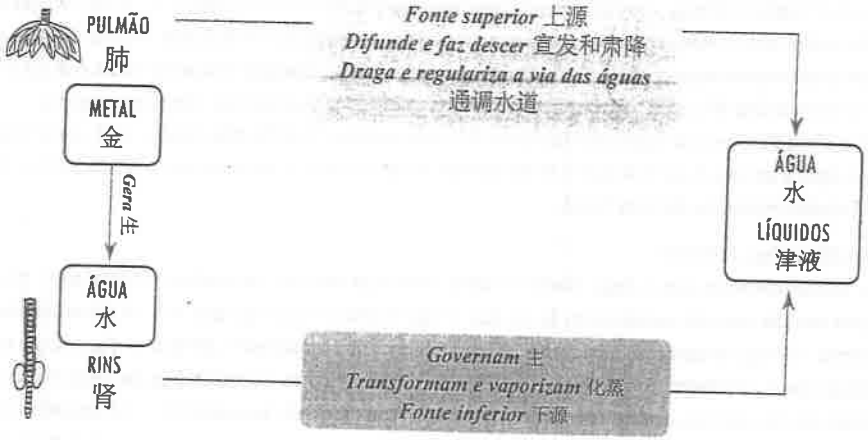


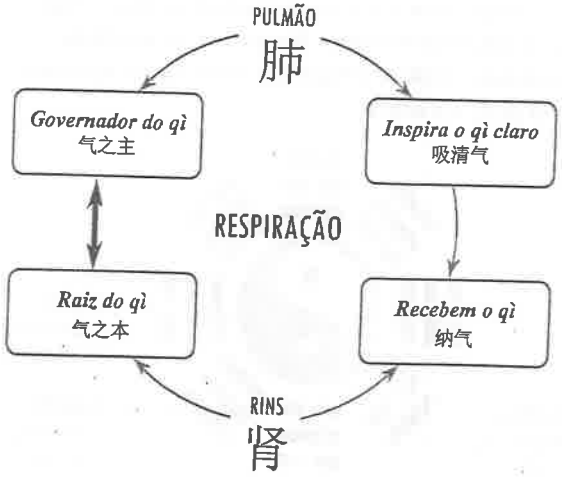
35. Na verdade, o fogo monarca é associado à camada do sangue que possui uma forma, enquanto o fogo ministro é associado ao qì que não tem forma.

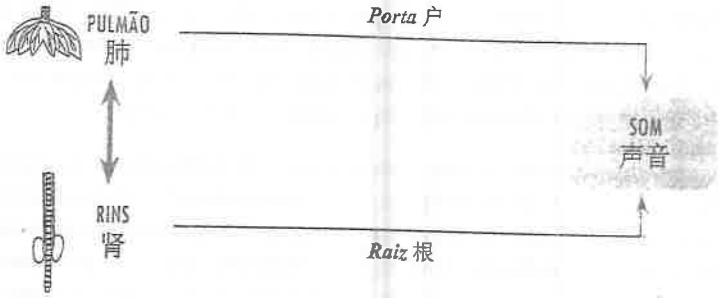
b- Rede de canais

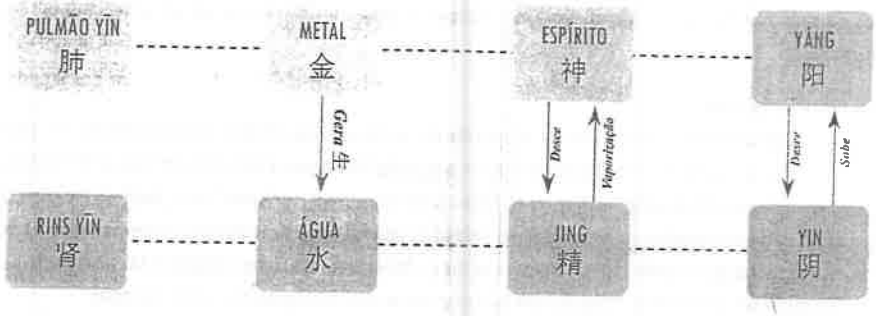
Grande parte das relações existentes entre os órgãos é possível graças à rede de canais. Eis as principais conexões entre pulmão e rins:

- O canal principal dos rins está conectado ao órgão pulmão.









c- Patologia

Quando os líquidos circulam mal na via das águas por causa de um desregulamento do pulmão e dos rins, eles se acumulam. Isto pode provocar tanto um edema, quando eles se acumulam nas carnes, quanto dispnéia quando a pessoa se deita ou tosse, se eles se estagnam no pulmão e se transformam em mucosidade ... Os líquidos e a mucosidade que são acumulados no pulmão fazem o qì estagnar e entravam sua descendência, induzindo dificuldades respiratórias. Os sintomas chave desta síndrome são: tosse, dispnéia, mucosidade fluida, fina, branca, olhos e face edemaciados, às vezes oligúria, dispnéia e polipnéia quando a pessoa se deita, vertigens, aversão ao frio, membros frios... Esta síndrome é geralmente chamada: "frio e água jorram no pulmão" (shuĭ hán shè fèi 水寒射肺). "O perverso obstrui o pulmão, então [o pulmão] não é capaz de gerar a água dos rins, a água dos rins é vazia e fraca, [portanto] ela se derrama e espalha nos quatro membros", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn Zhù Zhèng Fā Wēi – Elucidação das questões simples do clássico interno do Imperador Amarelo).

O bom estado do qì do pulmão e dos rins é fundamental para que a respiração seja regular e fluida. Quando o qì dos rins é insuficiente, a recepção do qì vindo do pulmão pode ser perturbada provocando problemas respiratórios. Se diz então que "os rins não recebem o qì". O qì não descendo corretamente

tende a subir em contracorrente e provocar a dispnéia, tosse crônica, asma com mais expiração do que inspiração... "O pulmão é o governador do qì, os rins são a raiz do qì.

O pulmão governa a saída, os rins governam a recepção do qì. O yīn e o yáng se unem um ao outro, a respiração é harmoniosa. No caso em que a saída, a recepção, a subida e a descida não estão normais, a dispnéia aparece", (Lèi Zhèng Zhì Cái – Discernimento terapêutico pela classificação de síndromes). A tradição afirma que as desordens respiratórias relacionadas ao pulmão são do tipo plenitude ou externa, enquanto que os rins estão implicados nas situações de vazio ou interno. "A dispnéia por um acometimento externo (wài gǎn 外感) vem do pulmão. A dispnéia por uma lesão interna (nèi shāng 内伤) vem dos rins", (Yī Wù – Compreender a medicina). É por isso que se diz em relação às doenças respiratórias: "[*Em caso*] de doença inicial, [*é necessário*] tratar o pulmão, [*em caso*] de doença prolongada (*crônica*), [*é necessário*] tratar os rins".

Sabemos que o "metal e a água geram um ao outro". Como o pulmão é a fonte superior dos líquidos e que o metal gera a água, o umedecimento e a nutrição yīn dos rins depende em parte do pulmão. Se o yīn do pulmão é deficiente, com o tempo o yīn dos rins também pode tonar-se deficiente. "Se o metal é fraco então a água é fraca", (Lèi Jīng – Clássico das classificações). "O pulmão está vazio, então a água não é produzida, é por isso que os líquidos jīn yè (津液), no interior, estão diminuídos". (Shāng Hán Lùn Jí Zhù – Anotações do tratado das lesões pelo frio). Além disso, o yīn dos rins se constitui no que chamamos o yīn verdadeiro, ou seja, a reserva yīn do organismo. E como pulmão e rins são ligados ao nível da "camada de água", se os rins estão vazios de yīn, o pulmão é menos umedecido, menos nutrido e também passa a sofrer de vazio de yīn.

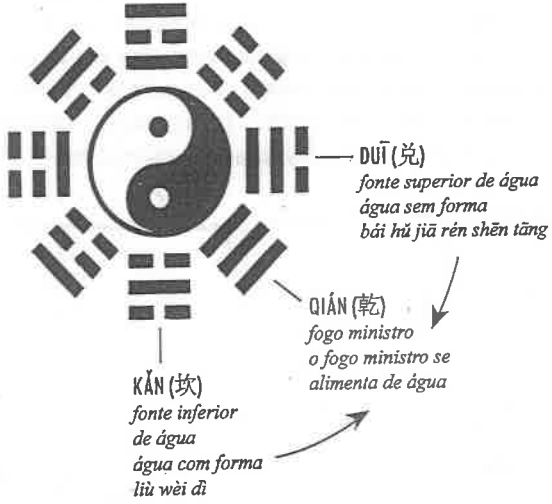
Os dois mecanismos patológicos levam à uma síndrome de vazio do yīn do pulmão e dos rins. Ele se manifesta por: tosse com pouco catarro, às vezes catarro com estrias de sangue, boca e garganta seca, afonia, garganta dolorida, dor e fraqueza lombar e de joelhos, agitação mental, sensação de vaporização nos ossos[36], febre contínua, transpiração noturna, rubor malar... "O pulmão metal sofre uma lesão, então a origem da água dos rins está esgotada. O canal dos rins chega à garganta, o fogo vazio sobe e se inflama, é por isso que a garganta é dolorida. O fogo sobe e queima o pulmão, é a razão da dispnéia e da tosse", (Yī Fāng Jí Jiě – Coletânea com interpretações das prescrições médicas).

O último vínculo que vamos estudar é o que une pulmão e rins ao nível do fogo ministro e de seu tratamento quando ele está excessivo. De acordo com Zhào Xiàn Kě em Yī Guàn (Penetração da medicina), o melhor meio de controlar o fogo ministro que emana dos rins, o fogo sem forma, é utilizar a água sem forma:

"O fogo ministro é um fogo sem forma. O fogo sem forma (*o fogo ministro*) no interior esquenta os líquidos que tornam-se secos. Nos cinco movimentos, há a água /duī (兑) que não tem forma e que controla [*este fogo*]. No corpo, há naturalmente um lago superior de água verdadeira, cujo qì é sem forma. [Podemos] levar esta água sem forma para irrigar o fogo sem forma[37] de maneira prolongada".

36. Trata-se de gǔ zhēng (骨蒸) que descreve uma sensação de calor que vem do interior dos ossos.

O que Zhào Xiàn Kě quer dizer é que para controlar o fogo sem forma, para equilibrá-lo, é necessário uma água sem forma. No organismo, ele a associa ao pulmão que é simbolizado pelo trigrama duī (兑) e não aos rins. O trigrama duī corresponde à um tanque, um lago, ou ainda à um névoa luminosa sem forma. O pulmão, é como um lago de água no alto do corpo. A água do pulmão é comparável à uma névoa, ela não tem forma. Ao tonificar a água sem forma, atenua-se o fogo sem forma. Quando o fogo ministro começa a se tornar excessivo, é sempre possível atenuá-lo tonificando o yīn dos rins com, por exemplo, liù wèi dì huáng wán (Pílula dos seis sabores com Radix Rehmanniae). Mas uma vez que o fogo ministro está extremo, isto não é suficiente e é necessário empregar a fonte verdadeira da água, a água sem forma, aquela do pulmão. Para isso é preconizado bái hǔ jiā rén shēn tāng (Decocção do tigre branco mais Radix Panacis Ginseng) que clareia e faz descer o qì do pulmão. Esta fórmula, eventualmente, pode ser associada à liù wèi dì huáng wán.



No diagrama do céu posterior, à esquerda de qián (乾), o fogo ministro, há a água dos rins do trigrama kǎn (坎), à direita de qián, há a água do pulmão do trigrama duī (兑). Se o fogo ministro é excessivo, a água não alimenta o fogo e este queima a água do pulmão e dos rins. Isto dá origem às duas seguintes síndromes:

O fogo ministro queima o yīn do pulmão: tosse seca com pouco catarro, catarro com estrias de sangue, febre contínua, transpiração noturna, asma, hemoptise, sangramento do nariz, boca amarga e garganta seca ..."A água é insuficiente então o fogo ministro queima ardentemente, ele sobe e queima o pulmão metal, o metal é castigado pelo fogo", (Yī Shù – Exposição sobre a medicina).

37. O excesso de fogo ministro pode vir de uma insuficiência de água. Aumentando a água, nutrimos o fogo ministro que, assim, se acalma. É que Zhào Xiàn Kě quer dizer.

O fogo ministro queima o yīn dos rins: rubor malar, febre contínua, transpiração noturna, dor lombar e da coluna vertebral, pulso profundo (chén 沉) e fino (xì 细)... "O coração está esgotado (láo 劳) por isso a pessoa pensa sem refletir, além disso os desejos não são moderados, então o fogo ministro se agita. [O fogo ministro] se agita, então a água dos rins é consumida, a água é consumida então o fogo queima ardentemente", (Qí Shì Yī Àn – casos clínicos do mestre Qi).



G- O fígado (肝) e o baço (脾)

a- Fisiologia

Fígado/Baço/Controle Kè

As relações entre o fígado e o baço são regidas pelo princípio do controle (kè 克) dos cinco movimentos. Na verdade, a madeira controla a terra, o fígado controla o baço. Concretamente isto significa que o fígado graças à sua função de livre circulação e liberação favorece a circulação do qì no fogareiro central auxiliando a função de transporte/transformação do baço. O transporte e a transformação do órgão terra necessitam do dinamismo e do movimento que o órgão madeira lhe fornece. "O baço/terra recebe a livre circulação e a liberação do fígado/madeira e, assim, as bebidas e os alimentos são transformados (...) é por isso que o fígado é o governador do baço", (Zhōng Xī Huì Tōng Yī Jīng Jīng Yì – Essência do clássico da medicina chinesa combinada com a medicina



Fígado e Baço
Extraído do Yī Fāng Lèi Jù - 医方类聚
(Reunião de prescrições médicas classificadas)
Obra coreana escrita por vários médicos de 1443 à 1477

ocidental). A livre circulação e a liberação evitam principalmente as estagnações do qì no centro que são um grande obstáculo à transformação e ao transporte do jīng sutil (jīng wēi 精微) dos alimentos. É o que Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn queria dizer no capítulo 25: "A terra recebe a madeira e assim ela se desenvolve". Isto significa que, quando o baço recebe a ajuda do qì do fígado, ele pode funcionar corretamente e se manifestar plenamente. Também é dito no capítulo 68: "sob a terra, o qì da madeira a sustenta".

De acordo com este ponto de vista, o princípio de controle não é unicamente uma restrição, uma limitação, mas é também uma colaboração ativa. O fígado cede um pouco de seu qì ao baço para que ele funcione melhor. "Muitas pessoas dizem que o fígado/madeira excessivamente próspero é capaz de controlar o baço/terra lesionando-o e, por causa disso, este último não pode dissipar os alimentos (*digerir*). Poucos sabem que um fogo do fígado excessivamente fraco não consegue drenar e desobstruir o baço e que, assim, ele não poderá dissipar os alimentos", (Yī Xué Zhōng Zhōng Cān Xī Lù – Coletânea do ensinamento médico sobre a união da [medicina] chinesa e ocidental). Para completar esta relação, devemos nos lembrar que o fígado produz a bile que, derramada no intestino delgado, favorece a segunda fase da digestão, especialmente ao nível da separação do claro e do turvo.

Fígado/Baço/Subida do claro, do jīng qì

Esta participação ativa da madeira sobre a terra, se manifesta sobre um outro plano. Na verdade, o baço que tem como missão fazer subir o jīng qì dos alimentos e dos líquidos claros em direção ao fogareiro superior é auxiliado pelo fígado graças ao seu qì ascendente. O fígado possui a característica dinâmica e ascendente da primavera. O capítulo 22 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn explica: "O fígado é ligado ao qì da primavera e do nascimento, ele governa a subida e a difusão". É por isso que a madeira ajuda a terra a subir. Mas isto não é tudo, a madeira possui uma natureza transformadora e procriadora. Isto é confirmado em muitos clássicos:

"O fígado madeira reina na direção do leste e governa o desabrochar da vida, é por isso que seu qì produz à esquerda", (Lèi Jīng – Clássico das classificações). "O fígado governa a produção incessante[38]", (Nèi Jīng Zhī Yào – Conhecimentos essenciais do clássico interno). "O fígado é a origem da produção incessante", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn Wú Zhù – Comentários de Wu [Kun] sobre as questões simples do clássico interno do Imperador Amarelo). "O fígado governa o desabrochar da vida", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn Zhù Zhèng Fā Wēi – Elucidação das questões simples do clássico interno do Imperador Amarelo).

Se é o baço a raiz do céu posterior e a fonte de produção e da transformação do qì e do sangue, isto não ocorre sem a ajuda da natureza procriadora do qì do fígado. Concluindo, devemos lembrar que se a função de livre circulação e liberação do fígado é harmoniosa, a de transporte/transformação do baço também será. O bom funcionamento do baço depende em boa parte do bom funcionamento do fígado.

38. A expressão exata é "shēng shēng" (生生). Segundo o budismo, ela significa "renascimentos sucessivos", o que nós chamamos comumente de reencarnação. De acordo com a filosofia chinesa ela também significa "produção incessante dos seres" ou "produção incessante".

Fígado/Baço/Sangue

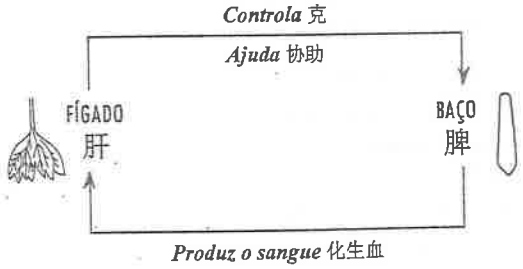
Por outro lado, para estar em harmonia o qì deve ser enraízado pelo sangue. Se o sangue é deficiente, o qì tende a ficar estagnado ou a se desprender do corpo. No fígado, este equilíbrio qì/sangue é essencial. O fígado armazena o sangue e sua função de livre circulação e liberação depende do bom estado do sangue no fígado. Se este último faltar, o qì estagna ou então sobe em excesso. Por outro lado, é o baço que assimila o jīng sutil (jīng wēi 精微) dos alimentos que será transformado depois em sangue do coração. O coração faz o sangue circular em todo o organismo e o excedente é armazenado no fígado. Podemos dizer que o baço é a principal fonte do sangue. Se o órgão da terra produz sangue suficiente, a forma do fígado é bem nutrida e seu qì é harmonioso. A harmonia do qì e do sangue do fígado depende, portanto, do baço.

Se o baço necessita da ajuda do fígado, o fígado também necessita de ajuda do baço para funcionar bem. "No homem comum o estômago/terra desce à direita, enquanto ele espera[39] as bebidas e os alimentos; o baço/terra sobe à esquerda enquanto ele transforma a água e os grãos. O estômago desce [assim] a madeira/jiǎ (甲)[40] não se inverte, o baço sobe [assim] a madeira/ yǐ (乙)[41] não afunda", (Sù Líng Wēi Yùn – Mistérios sutis das questões simples e do eixo espiritual). "O qì do fígado harmonioso sobe. Sem o qì ascendente do baço/terra então o qì do fígado não pode subir. O fogo da vesícula biliar harmonioso desce. Sem o qì descendente do estômago, o fogo da vesícula biliar não pode descer", (Yī Xué Zhōng Zhōng Cān Xī Lù – Coletânea do ensinamento médico sobre a união da [medicina] chinesa e ocidental).

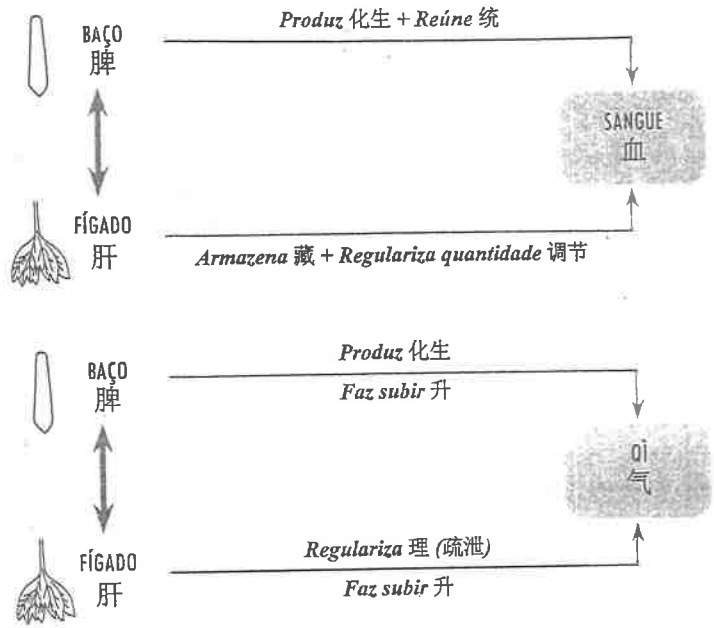
b- Rede de canais

Grande parte das relações existentes entre os órgãos é possível graças à rede de canais. Eis as principais conexões entre fígado e baço:

- Os canais principais do baço e do fígado se cruzam em F 14 (qī mén 期门), em Ba 6 (sān yīn jiāo 三阴交), em Ba 12 (chōng mén 冲门) e em Ba 13 (fù shě 府舍).
- Os canais tendíneos do baço e do fígado se cruzam em VC 3 (zhōng jí 中极).



39. Ele "espera" as bebidas e os alimentos, isto quer dizer que ele pode recepcioná-los.
40. Jiǎ (甲) é o primeiro dos dez troncos celestes. Ele corresponde ao aspecto yáng da madeira, neste caso corresponde à vesícula biliar.
41. Yǐ (乙) é o segundo dos dez troncos celestes. Ele corresponde ao aspecto yīn da madeira, neste caso corresponde ao fígado.



c- Patologia

Se a função de livre circulação e liberação do fígado está desregulada, o qì central estagna e o transporte e a transformação do baço se enfraquecem. É o que chamamos de desarmonia fígado/baço (gān pí bù hé 肝脾不和), fígado e baço não equilibrados [*ou em desacordo*] (gān pí bù tiáo 肝脾不调) ou ainda madeira não dispersa a terra (mù bù shū tǔ 木不疏土). Os sintomas chave são: dor e distensão da região torácica e/ou do abdomen, inapetência, fadiga, fezes moles, irritabilidade, raiva ... que se resumem à manifestações de estagnação e de obstrução do qì do fígado e a um vazio de qì do baço. "O qì do fígado, muito facilmente, explora o baço/terra, ocorrendo dor, depois distensão e, se vigorosa, vem a diarréia", (Zhī Yī Bì Biàn – Diferenciação confiável do conhecimento médico).

Este equilíbrio se explica mais frequentemente através da relação de controle de madeira sobre a terra. Um fígado em plenitude não assegura corretamente sua função de livre circulação e liberação. Isto provoca uma estagnação do qì do baço e a lentificação de suas funções. Muitos clássicos fazem alusão a este fenômeno: "O qì do fígado não está equilibrado, ele subjuga a terra pelo controle (kè 克), o baço está em sobrepressão e não pode mais circular, (...) A obstrução ganha o qì do órgão zàng, o qì do órgão fŭ não é distensionado, então o estômago fica em distensão e em plenitude", (Sān Yīn Jí Yī Bìng Zhèng Fāng Lùn

– Formulário das doenças de acordo com as três causas). "O fígado é o agressor (*ou vencedor - zéi* 贼[42]) do baço, dispersamos o fígado e o baço se acalma", (Lǐ Yuè Pián Wén – Prosa paralela da regularização e da pacificação). "O qì é duplo no fígado (ou seja, está em excesso), então [o fígado] explora o baço e produz inquietude (yōu 忧), o baço está vazio", (Lèi Jīng – Clássico das classificações).

O baço é a principal fonte da produção de sangue. Em caso de vazio de qì do baço, o sangue não é produzido de forma correta. Isto desencadeia um vazio de sangue que geralmente atinge em especial coração e fígado. Estes são os dois órgãos que mais dependem do sangue. No caso em que o vazio de sangue atinge mais o fígado, temos o quadro de vazio de qì do baço que induz vazio de sangue do fígado. É o que chamamos de "vazio do baço atingindo o fígado". Os sintomas de vazio de qì do baço, tais como fadiga, inapetência, distensão e fadiga pós prandial, fezes soltas, etc., acompanham pouco a pouco manifestações de vazio de sangue do fígado: vertigens, visão turva, dormência muscular, tiques ou espasmos tendíneo-musculares, oligomenorréia, unhas e lábios pálidos...

Visto a interdependência das funções do fígado e do baço, é muito frequente na prática clínica observar um dos mecanismos descritos acima originando o aparecimento do outro, como destaca Huáng Yuán Yù em Sì Shèng Xīn Yuán (Espírito original dos quatro sábios): "A madeira é gerada pela água e desenvolvida pela terra. O qì da terra é harmonioso então madeira segue a subida do baço, a vesícula biliar segue a descida do estômago, a madeira está luxuriante e não em sobrepressão. A terra é fraca e não pode desenvolver a madeira, então o qì da madeira está obstruído e em sobrepressão. O fígado doente se afunda e a vesícula biliar doente se inverte para o alto. A perversidade da madeira ataca transversalmente, a terra sofre um estrago (zéi 贼 – ver mais acima). O baço não consegue subir e o estômago não consegue descer".

Em caso de vazio de qì do baço, a função de transporte/transformação se enfraquece, os líquidos mal gerados se acumulam e se transformam em umidade perversa. Ao longo do tempo esta umidade se acumula e se transforma em calor, resultando em umidade-calor no fogareiro central. O calor se transmite ao fígado e à vesícula biliar. Além disso, a estagnação do qì que nasce desta estagnação de umidade entrava a livre circulação e liberação do fígado. Os dois mecanismos provocam um fluxo anormal da bile no intestino delgado e sua difusão nas carnes induz uma icterícia. Os outros sintomas são: dores e distensão da região torácica lateral, distensão abdominal, diarréia, inapetência... Esta síndrome é também chamada "terra obstruída e madeira em sobrepressão" (tǔ yōng mù yù 土壅木郁).

42. "Zéi 贼" tem um significado muito preciso. O uso deste termo se situa no contexto do princípio de exploração chéng 乘. Chéng é uma ação anormal, patológica do princípio de controle kè 克. Em outras palavras, é um kè desregulado. O termo chéng descreve a relação patológica, anormal, mas não diz no que ela resulta. Ela não expressa claramente se há vitória ou derrota do controlador sobre o controlado. Na verdade, zéi 贼, é mais preciso a este respeito: é um chéng no qual há um vencedor e uma derrota. Se a madeira que ataca a terra, consegue vencer (derrota da terra), há "zéi", ou seja "estrago" (isto é, ação de um conquistador que invade uma cidade, a pilha e destrói) ou "vencedor" (que é um outro sentido de zéi).

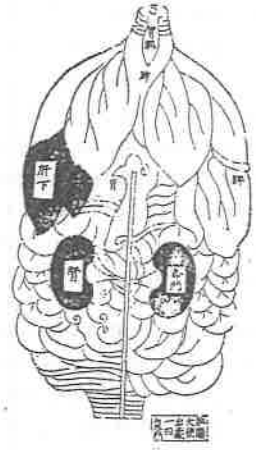
肝－腎

H - O fígado (肝) e os rins (腎)

a- Fisiologia

Fígado/Rins/Sangue/ Jīng/Yīn

O fígado armazena o sangue e os rins armazenam o jīng. Através do sangue e do jīng estes dois órgãos mantém um estreito vínculo. Esta relação é tão tênue que a tradição diz: "O fígado e os rins vem da mesma fonte" (gān shèn tóng yuán 肝肾同源). A expressão original é: "Yǐ (乙) e guǐ (癸) vem da mesma fonte" (yǐ guǐ tóng yuán 乙癸同源). Yǐ (乙) designa o segundo tronco celeste que corresponde em medicina chinesa ao aspecto yīn da madeira (ou seja, do fígado). Guǐ (癸) designa o décimo tronco celeste que corresponde em medicina chinesa ao aspecto yīn da água (ou seja, os rins). Na verdade, é o yīn do fígado e dos rins que vem da mesma fonte. E se quisermos ser ainda mais precisos no plano fisiológico, é o sangue do fígado e o jīng dos rins que vem da mesma fonte. Sangue e jīng se completam para constituir o yīn do fígado e dos rins. É a razão pela qual se utiliza a expressão "o jīng e o sangue vem da mesma fonte" (jīng xuè tóng yuán 精血同源). Ver mais adiante, após a seção sobre patologia, o anexo: "Os dez troncos celestes e os doze ramos terrestres".



内境背面圖

O fígado e os rins
Extraído de Huáng Dì Bā Shí Yī Nán Jīng Zuǎn Tú Jù Jiě
黃帝八十一难经纂图句解
(Ilustrações e explicações sobre o clássico das oitenta e uma dificuldades do Imperador Amarelo).
De Lǐ Jiōng 李駉, *dinastia Song, século XIII*

Fígado, rins, sangue, jīng tem uma relação íntima para constituir o yīn da origem inferior. O yīn do fígado (em particular o sangue do fígado) e o yīn dos rins (em particular o jīng dos rins) se auxiliam e se completam mutuamente. Como a água gera a madeira, o jīng dos rins é transmitido ao fígado para se transformar em sangue. Zhāng Lù em Zhāng Shì Yī Tōng (Comunicações do mestre Zhang) nos confirma este processo: "O jīng que não fluiu, retorna [sob a forma de] jīng ao fígado e é transformado em sangue claro".

Podemos ir mais longe e dizer que é o yáng (fogo ministro) que transforma o jīng (água) em sangue: "O sangue do órgão fígado, sua origem é a água e ela é formada pelo fogo", (Běn Cǎo Shù Gōu Xuán – Matéria médica conforme sondagem obscura). "A água dos rins é aquecida[43] e sobe, então ela se transforma em sangue do fígado", (Sù Líng Wēi Yùn – Mistérios sutis das questões simples e do eixo espiritual). Em outras palavras, o fogo ministro, que é abrigado pelo fígado e pelos rins, transforma o jīng dos rins em sangue do fígado. Nós nos colocamos na lógica do princípio da geração dos cinco movimentos. Se a água "embebe" a madeira então a madeira é luxuriante. Se a mãe é próspera então o filho é forte.

43. Aqui a água dos rins corresponde ao jīng dos rins. O aquecimento faz referência à transformação do jīng/água dos rins pelo fogo dos rins (fogo ministro).

Logicamente, o contrário também ocorre, o sangue do fígado pode se transformar em jīng dos rins em caso de necessidade. O filho também apóia a mãe. A mãe e o filho geram um ao outro. É por isso que um vazio de jīng dos rins é frequentemente associado a um vazio de sangue do fígado e vice versa. A mútua produção entre eles faz com que o vazio de um promova o vazio do outro, o bom estado de um induza ao bom estado do outro.

Fígado/Rins/Fogo Ministro

Fígado e rins tem outro ponto em comum: o armazenamento do fogo ministro. "Os rins governam o fechamento e o armazenamento. O fígado tem a responsabilidade da livre circulação e liberação. O fogo ministro está nestes dois órgãos", (Gé Zhì Yú Lùn – Tratado suplementar do estudo dos fenômenos da natureza). "O fogo ministro é ligado ao fígado e aos rins", (Lǐ Xū Yuán Jiàn – Reflexão para regularizar o vazio original). Na verdade, ainda que não sejam os únicos órgãos a acolher o fogo ministro, eles representam a principal residência deste fogo fisiológico. O fogo ministro no fígado é a origem dos mecanismos de subida/difusão do fígado, das manifestações do hún (魂), da função de livre circulação e liberação. O fogo ministro nos rins é a origem da transformação do jīng em qì original (yuán qì 元气), é o que faz a água dos rins subir para se unir ao fogo do coração, é a base da potência e do desejo sexual.

Alguns clássicos vão além e dizem que este vínculo é uma outra manifestação do princípio: "o fígado e os rins vem da mesma fonte". O Yī Zōng Bì Dú (Leituras médicas indispensáveis) por exemplo cita a relação fígado/rins e fogo ministro da seguinte maneira: "Os antigos diziam que yǐ (乙) e guǐ (癸) vinham da mesma fonte, que os rins e o fígado tem o mesmo tratamento. Por que eles diziam isso? O fogo é dividido em um fogo monarca e um ministro. O fogo monarca reside no alto e governa a calma. O fogo ministro está situado embaixo e governa o movimento. O fogo monarca é governado apenas pelo coração. O fogo ministro [é governado] por dois [órgãos], os rins e o fígado. Os rins ressoam ao norte, ao rén (壬)[44] guǐ (癸), ao trigrama kǎn (坎), à imagem do dragão, ao dragão que está escondido no fundo do mar[45], o dragão que se levanta e que é seguido pelo fogo. O fígado ressoa ao leste, ao jiǎ (甲)[46] yǐ (乙), ao trigrama zhèn (震), à imagem do trovão, o trovão que é guardado no pântano do centro, o trovão que se levanta e que é seguido pelo fogo".

Constatamos que o fígado e os rins, não são próximos apenas no aspecto yīn mas também ao nível do yáng. E como sempre acontece, o yīn e o yáng se equilibram mutuamente. O sangue /jīng/yīn do fígado e dos rins nutrem e ancoram o fogo ministro, enquanto que este último está na origem das transformações que geram o sangue e o jīng do céu posterior, que nutrem o fígado e os rins.

44. Rén (壬) designa o nono tronco celeste associado ao décimo tronco (guǐ 癸) e corresponde ao aspecto yáng da água (ou seja, dos rins). Portanto guǐ (癸) e rén (壬) constituem respectivamente ao yīn e ao yáng dos rins.
45. O dragão escondido no fundo do mar é a linha yáng do trigrama kǎn (坎) entre duas linhas yīn. Ele simboliza o fogo escondido no centro da água, o que corresponde ao fogo ministro que, na água dos rins e a partir dela, produz o yuán qì (元气).
46. Jiǎ (甲) designa o primeiro tronco celeste associado ao segundo tronco (yǐ 乙) e corresponde ao aspecto yáng da madeira (ou seja, ao fígado). Portanto, yǐ (乙) e jiǎ (甲) constituem o yīn e o yáng do fígado.

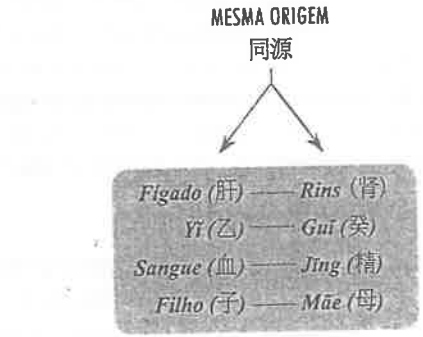
Fígado/Rins/Liberação/Fechamento

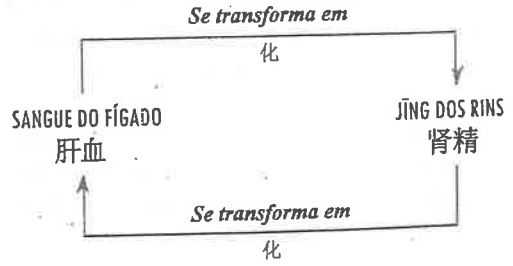
Enfim, o fígado governa a livre circulação e a liberação enquanto os rins governam o fechamento/armazenamento (shèn zhǔ bì cáng 肾主闭藏). O fígado favorece o movimento e a expulsão. Os rins favorecem a retenção e o controle. Na verdade, o fígado é animado pelo movimento dinâmico e expansivo da primavera enquanto os rins são animados pelo movimento de introspecção e de armazenamento do inverno. Podemos dizer que estes dois movimentos são opostos e se equilibram mutuamente. Esta complementaridade se manifesta, por exemplo, na mulher e no homem na área genital. De fato, o equilíbrio destas duas funções permite o início e depois a parada das menstruações na mulher. O sangue menstrual é o sangue reprodutivo, subproduto do jīng, capaz de dar a vida. Esta complementaridade permite também reter e, depois, expulsar o esperma durante o ato sexual. O esperma é um subproduto do jīng capaz, ele também, de dar a vida.

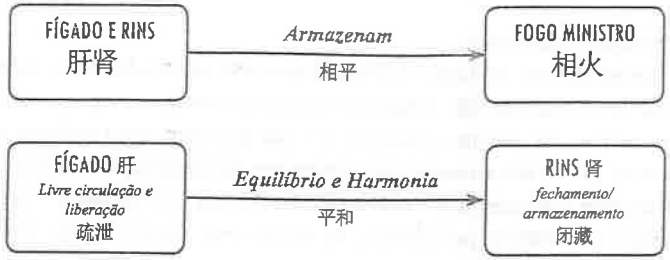
b- Rede de canais

Grande parte das relações existentes entre os órgãos é possível graças à rede de canais. Eis os principais conexões entre fígado e rins:

- Os canais principais do fígado e dos rins se cruzam ao nível do Ba 6 (sān yīn jiāo 三阴交).
- Os canais tendíneos do fígado e dos rins se cruzam ao nível ao VC 3 (zhōng jí 中极).
- O canal principal dos rins é conectado ao órgão fígado.







c- Patologia

O yīn do fígado e dos rins são interdependentes e auxiliam um ao outro. Quando o yīn de um dos dois está em falta, o outro é utilizado para contrabalancear a insuficiência. Se a carência perdura, ela desencadeia fatalmente um vazio do yīn tanto do fígado quanto dos rins. Os sintomas chave desta síndrome são constituídos de sinais específicos do fígado (visão turva, hemelaropia, espasmos dos tendões, dormência ou espasmos dos membros, unhas ressecadas...), sinais específicos dos rins (acúfenos, dores lombares e de joelhos, espermatorréia, queda de cabelos, dores no calcanhar...) e manifestações gerais de calor vazio devido a um vazio de yīn (boca e garganta secas, disforia, calor do cinco palmos, febre contínua, transpiração noturna ...)

Como acabamos de ver, uma das consequências clássicas de um vazio de yīn dos rins é o vazio do yīn do fígado. É o que nós chamamos "a água não embebe a madeira" (shuǐ bù hán mù 水不涵木). Nesta situação, o yīn do fígado não nutre mais, não ancora mais, não controla mais o yáng do fígado que torna-se hiperativo e que sobe. Ocorrem sintomas de vazio de yīn do fígado e dos rins (ver acima) e manifestações de subida do yáng do fígado que se apresentam principalmente ao nível da cabeça: cefaléia em distensão ou enxaqueca, vertigens, olhos vermelhos, bordas da língua vermelhas, pulso em corda (xián 弦)... "Os rins estão enfraquecidos então a madeira está ressecada e gera fogo", (Shèn Zhāi Yí Shū – Livro póstumo de Shen Zhai).

Deve-se ressaltar que o que está subjacente a um vazio de yīn do fígado é um vazio de sangue do fígado e o que está subjacente a um vazio de yīn dos rins é um vazio de jīng dos rins. É por isso que não é raro ver no mesmo quadro patológico um vazio de sangue do fígado associado a um vazio de yīn ou do jīng dos rins. Por outro lado, um vazio de sangue do fígado induz um vazio de jīng do rins que, por sua vez, provoca um vazio de sangue do fígado. Por consequência, no plano terapêutico será necessário não esquecer de enriquecer o sangue do fígado e sustentar o jīng dos rins em caso de vazio de yīn do fígado e dos rins. Isto é baseado no princípio "O jīng e o sangue geram um ao outro", (jīng xuè xiāng shēng 精血相生).

No entanto, sabendo-se que a água é a mãe de madeira, é a tonificação do yīn/jīng dos rins que deve dominar em caso de vazio de yīn/sangue do fígado ou de duplo vazio do yīn do fígado e rins. É o que queria dizer Shí Shì Mì Lù (Coletânea secreta da camara de pedra): "Os rins/água não podem nutrir o fígado,

então o fígado/madeira é reprimido, está em sobrepressão e não está descontraído. Certamente o sintoma [*principal*] será nas duas regiões torácicas laterais que estarão plenas e oprimidas. O fígado/madeira não pode gerar o fogo[47] no centro dos rins, então a água dos rins é fria. Certamente o sintoma [*principal*] é a região lombar e a coluna vertebral que tornam-se difíceis de flexionar e se endireitar. É por isso que para tonificar o fígado é necessário tonificar a água no centro dos rins, para tonificar a água no centro dos rins não se pode tonificar o fígado/madeira".

Além disso, todo o excesso de yáng ao nível do fígado (umidade calor, fogo do fígado, ascensão e hiperatividade do yáng do fígado) ou dos rins (agitação do fogo ministro) pode lesar o yīn/sangue do fígado e o yīn/jīng dos rins. Vemos então sintomas de vazio de jīng/yīn/sangue associados à sintomas de excesso de yáng que dependem do mecanismo e da síndrome em jogo. Nesse mesmo pensamento, se o yīn/sangue do fígado é insuficiente, o fogo ministro no fígado pode tornar-se excessivo. Ao contrário uma agitação do fogo ministro no fígado queima o yīn do fígado e nos rins lesa o yīn dos rins.

Se o equilíbrio da livre circulação e liberação do fígado e o fechamento/armazenamento dos rins é rompido, diversos problemas genitais podem aparecer. Um excesso de livre circulação e de liberação e uma deficiência do fechamento/armazenamento provocam na mulher um ciclo menstrual curto ou de polimenorréia e, no homem, ejaculação precoce ou espermatorréia. Uma deficiência da livre circulação e da liberação e um excesso de fechamento/armazenamento induzem na mulher um ciclo menstrual longo ou uma amenorréia e, no homem, uma incapacidade de ejacular ou priapismo (yáng qiáng 阳强).

Deve-se notar que, uma vez que o fígado governa os tendões e que os rins governam os ossos, os problemas osteotendíneos são, na grande maioria, desequilíbrios da dupla fígado/rins, em particular no aspecto yīn/sangue/jīng. "O fígado governa os tendões e armazena o sangue, os rins governam os ossos e geram a medula. O vazio e o esgotamento do sangue e da medula é o que faz com que tendões e ossos sejam lesados", (Zhū Bìng Yuán Hòu Zǒng Lùn – Tratado geral sobre a origem e os sinais clínicos de todas as doenças).

Anexo:
Os dez troncos celestes (tiān gān 天干) e os doze ramos terrestres (dì zhī 地支)

Desde a época dos Zhou (que começa em 1121 a.C.) os chineses utilizavam um calendário baseado num ciclo sexagenário (60 anos) que resulta da combinação de doze ramos terrestres (dì zhī 地支) e dez tronco celestes (tiān gān 天干). Se diz que o homem está situado entre o céu e a terra. Os ramos terrestres são as influências da terra, os troncos celestes são as influências do céu. O ser humano é banhado num fluxo de energias vindo da troca entre céu e terra. Os ramos terrestres e os dez troncos celestes representam estes movimentos do qì.

47. Não se deve esquecer que a madeira tem como característica gerar o fogo.

Cada tronco celeste possui a natureza de um dos cinco movimentos (madeira, fogo, terra, metal, água) mais aquela do yīn ou do yáng. Desta maneira, o primeiro tronco celeste jiǎ (甲) é associado à madeira e ao yáng. O segundo tronco celeste yǐ (乙) é associado à madeira e ao yīn. A combinação dois a dois dos troncos celestes de mesma essência serve para designar territórios, estações, movimentos, planetas, cores, sons, sabores, órgãos, virtudes. É uma extensão da classificação dos cinco movimentos uma vez que podemos dizer que jiǎ (甲) corresponde ao yáng do fígado (madeira) e yǐ (乙) ao yīn do fígado (madeira). Os ramos terrestres, por sua vez, são a origem das horas chinesas, dos doze meses e dos doze animais da astrologia chinesa. Em medicina chinesa eles são associados aos canais, aos climas, às energias (do tipo tài yáng 太阳, shǎo yáng 少阳, yáng míng 阳明, tài yīn 太阴, shào yīn 少阴, jué yīn 厥阴), etc.

O calendário de ciclo sexagenário permite principalmente prever as características meteorológicas de uma época e as patologias mais prováveis que cada clima tende a provocar. Este sistema pode também prever a chegada de algumas doenças. Nós todos temos observado que algumas afecções podem afetar, pontualmente, muitas pessoas: epidemias de gastroenterites, infecções pulmonares, recrudescência de dores reumáticas, etc. A triste hecatombe devida à canícula de 2003 (na França NT) era previsível pelos cálculos dos troncos e ramos. Portanto, é possível prevenir, até mesmo tratar, o mal antes que ele se desenvolva na pessoa em risco. Esta matriz permite também calcular os pontos de acupuntura mais apropriados num dado momento ou determinar os pontos mais potentes no momento do tratamento (que leva em conta a hora e o dia). Podemos, então, falar em cronoacupuntura. Deve-se ressaltar que passagens inteiras, até mesmo capítulos, citam o processo dos troncos e dos ramos na bíblia da medicina chinesa: o Nèi Jīng (Clássico interno). Estas noções são utilizadas na maioria dos sistemas médicos "esotéricos": yì jīng (易经) taoísta, qí mén dùn jiǎ (奇门遁甲), os cinco transportes e os seis qì (五运六气), dà liù rén (大六壬), etc.

	TRONCOS CELESTES	PIN YIN	YIN YÁNG	MOVIMENTO
1	甲	jiǎ	yáng	Madeira
2	乙	yǐ	yīn	Madeira
3	丙	bǐng	yáng	Fogo
4	丁	dīng	yīn	Fogo
5	戊	wù	yáng	Terra
6	己	jǐ	yīn	Terra
7	庚	gēng	yáng	Metal
8	辛	xīn	yīn	Metal
9	壬	rén	yáng	Água
10	癸	guǐ	yīn	Água

	RAMO TERRESTRE	PIN YIN	SIGNO	ESTAÇÃO	MÊS LUNAR	HORA
1	子	zǐ	Rato	inverno	11° mês (solstício de inverno)	23h-1h
2	丑	chǒu	Boi	inverno	12° mês	1h-3h
3	寅	yín	Tigre	primavera	1° mês	3h-5h
4	卯	mǎo	Coelho	primavera	2° mês (equinócio de primavera)	5h-7h
5	辰	chén	Dragão	primavera	3° mês	7h-9h
6	巳	sì	Serpente	verão	4° mês	9h-11h
7	午	wǔ	Cavalo	verão	5° mês (solstício de verão)	11h-13h
8	未	wèi	Cabra	verão	6° mês	13h-15h
9	申	shēn	Macaco	outono	7° mês	15h-17h
10	酉	yǒu	Galo	outono	8° mês (equinócio de outono)	17h-19h
11	戌	xū	Cachorro	outono	9° mês	19h-21h
12	亥	hài	Porco	inverno	10° mês	21h-23h



G- O baço (脾) e os rins (肾)

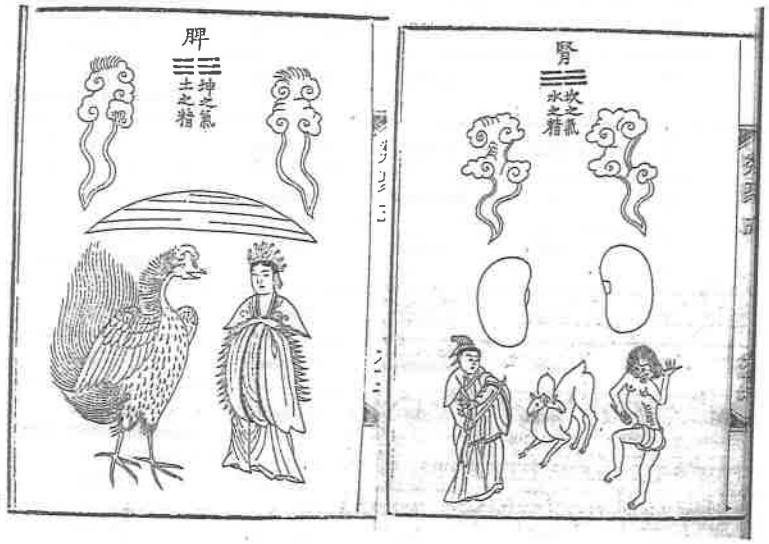
a- Fisiologia

Baço/Rins/Céu Anterior/Céu Posterior

O baço é a raiz do céu posterior enquanto os rins são a raiz do céu anterior. O céu anterior é a origem da vida enquanto o céu posterior alimenta a vida. Sabemos também que o céu anterior gera o céu posterior e que o céu posterior alimenta o céu anterior. Muitos textos confirmam isso:

"No início do [estado] fetal do ser, o céu anterior gera o céu posterior. [Após] o nascimento do ser, o céu posterior gera o céu anterior", (Xuè Zhèng Lùn – Tratado das síndromes do sangue). "O céu posterior necessariamente se enraíza no céu anterior que governa. O céu anterior necessariamente se apóia sobre o

céu posterior que nutre. Sem raiz é a morte, sem nutrição também é a morte", (Jīng Yuè Quán Shū – Obra completa de Jing Yue). "Os rins estão ligados ao yáng original do céu anterior, o baço gera o qì e o sangue do céu posterior. A água[48] é a origem dos dez mil seres, a terra é a mãe dos dez mil seres. Os dois órgãos estão calmos e em harmonia, todo o corpo está bem regulado, as cem doenças não podem nascer", (Féng Shì Jīn Náng Mì Lù – Coletânea secreta do saco de brocado do mestre Feng).



Baço e Rins
Extraído do Yī Fāng Lèi Jù - 医方类聚
(Reunião de prescrições médicas classificadas)
Obra coreana escrita por vários médicos de 1443 à 1477

"O corpo antes do nascimento é o que se chama de céu anterior. O corpo após o nascimento é o que se chama de céu posterior. O qì do céu anterior se encontra nos rins, é o armazenamento [*da herança*] do pai e da mãe. O qì do céu posterior se encontra no baço, é a transformação da água e dos grãos. O qì do céu anterior é a estrutura (tǐ 体) do qì, a estrutura governa a calma, é por isso que a criança que se encontra no centro do útero depende do sopro de sua mãe a fim de que ele a alimente e gere o qì, assim como o espírito é armazenado e seus movimentos são calmos. O qì do céu posterior é o funcionamento (yòng 用) do qì, o funcionamento governa o movimento, é por isso que após o nascimento da forma (xíng 形) a água e os grãos auxiliam a geração do corpo (shēn 身) e, assim, o espírito se difunde e se move", (Yī Zōng Jīn Jiàn – O espelho de ouro da tradição médica).

48. Trata-se aqui da água enquanto movimento. É o movimento água associado ao jing que é a origem dos dez mil seres.

Baço/Rins/Transformação /Yuán Qì

Concretamente o baço, graças à sua função de transporte/transformação, capta o jīng das bebidas e dos alimentos. Este serve para gerar líquidos, sangue e qì. O excedente de jīng é armazenado nos rins. Este tem como efeito nutrir, sustentar o jīng do céu anterior e retardar seu desaparecimento, o que sinaliza a morte. O baço mantém a vida. Para assumir corretamente esta função, o baço precisa de um yáng qì forte. Este é ajudado pelo yáng dos rins. Ele aquece o baço para favorecer sua atividade. Para ser mais exato, é o qì original (yuán qì 元气), localizado ao nível dos rins, que vai aquecer e estimular as transformações do centro. É por isso que se diz que "a raiz do yáng do baço está no yáng dos rins".

"O yáng verdadeiro é abundante, então no alto ele gera o baço, [assim] naturalmente ele pode fermentar e vaporizar a água e os grãos", (Zhèng Zhì Zhǔn Shéng – Critérios para as síndromes e os tratamentos). "O yáng qì no centro está enraizado na porta da vida (mìng mén 命门)", (Lèi Jīng – Clássico das classificações). Portanto, as capacidades do baço dependem muito do qì original dos rins. Ora, yuán qì (元气) nada mais é do que uma transformação do jīng dos rins pelo fogo ministro. É por isso que a quantidade do qì original está condicionada pelo estado do jīng dos rins que depende, parcialmente, do jīng do céu posterior captado pelo baço.

"A capacidade de produção/transformação do baço e do estômago é perfeita (*ou próspera*) graças à sua ativação do yáng qì no centro dos rins. Este yáng original é guardado como um segredo precioso. A capacidade de guardar segredo depende da produção de yīn/jīng do baço e do estômago que embebe e nutre", (Yī Mén Bàng Hè – A medicina reconduzida à razão). Na verdade, o céu anterior e posterior são interdependentes, se influenciam e se geram mutuamente. "O qì do céu posterior recebe o qì do céu anterior e, então, ele produz sem parar. O qì do céu anterior recebe o qì do céu posterior, então, ele transforma sem fim" (Yī Zōng Jīn Jiàn – O espelho de ouro da tradição médica). Um baço forte favorece a boa saúde dos rins. Os rins vigorosos levam a um baço florescente. Do contrário, um vazio do yáng dos rins pode conduzir a um vazio do yáng do baço e um vazio do yáng do baço pode levar a um vazio do yáng dos rins. "O qì dos rins é vazio [então] o qì do baço é obrigatoriamente fraco. O qì do baço é fraco [então] o qì dos rins é obrigatoriamente vazio", (Féng Shì Jīn Náng Mì Lù – Coletânea secreta do saco de brocado do mestre Feng).

Baço /Rins/Líquidos

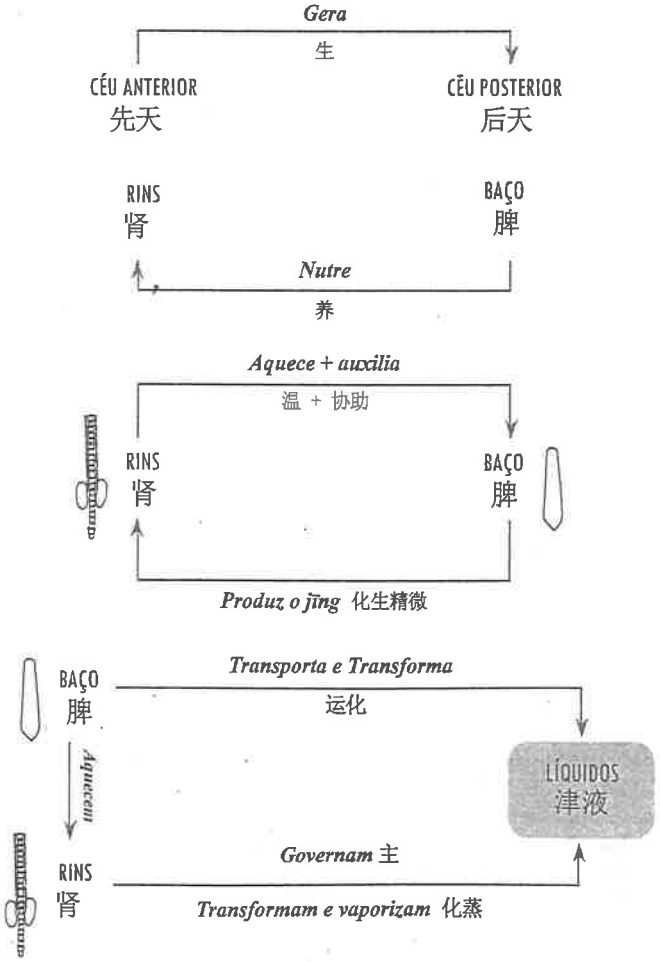
Além disso, se os rins governam a água, o baço tem a missão de transportá-la e transformá-la. A transformação dos líquidos depende principalmente destes dois órgãos. Podemos também destacar a ação do estômago que recebe os líquidos e a do o intestino delgado que separa os líquidos claros e turvos. No entanto, estes dois órgãos fǔ estão todos sob a tutela do yáng do baço e dos rins. O baço transforma as bebidas absorvidas para torná-las assimiláveis pelo organismo. Além disso, o yáng dos rins aquece o baço para auxiliá-lo a transformar as bebidas. Ele também vaporiza os líquidos claros que permanecem no turvo da bexiga. O baço e os rins são, portanto, os pilares fundamentais da transformação dos líquidos. "Os rins governam a água. O baço e o estômago governam a terra. A natureza da terra é controlar a água", (Tài Píng Shèng Huì Fāng – Fórmulas sábias e benevolentes da grande harmonia). Alguns clássicos explicam o papel do baço ao nível da água dos rins utilizando os princípios dos cinco movimentos: "A terra é a mãe

do metal, o metal nada mais é que a fonte da água. O baço está calmo, então a terra não ofende a água, a água está calma em seu trono. É por isso que se o baço está calmo, os rins estão calmos", (Féng Shì Jīn Náng Mì Lù – Coletânea secreta do saco de brocado do mestre Feng).

b- Rede de canais

Grande parte das relações existentes entre os órgãos é possível graças à rede de canais. Eis as principais conexões entre baço e rins:

- Os canais principais dos rins e do baço se cruzam no Ba 6 (sān yīn jiāo 三阴交).
- Os canais tendíneos dos rins e do baço se cruzam no Ba 9 (yīn líng quán 阴陵泉) e VC 3 (zhōng jí 中极).



c- Patologia

Por razões que citamos anteriormente, um vazio de yáng dos rins pode causar um vazio de yáng do baço. Neste caso, os rins não aquecem o baço, as funções de transporte/transformação se enfraquecem. Isto se manifesta por sintomas ligados ao baço: inapetência, distensão e/ou dor abdominal, diarréia crônica... e outros ligados aos rins: lombalgias, impotência ou diminuição da libido, acúfenos, nictúria ... com sinais gerais de frio vazio: frilosidade, mãos e pés frios, micções frequentes e claras, língua pálida, pulso lento (chí 迟)...

"O frio dos rins explora o baço, é por isso que uma há plenitude do estômago, vertigem, fezes lientéricas, um pequeno volume (pǐ 痞) sob o coração (*isto é, no estômago*)", (Zhù Jiě Shāng Hán Lùn – Comentários sobre o tratado das lesões pelo frio). "O fogo da porta da vida (mìng mén 命门) está enfraquecido, ele não pode gerar a terra, isto provoca um frio vazio do baço e do estômago, inapetência, fezes moles; a origem inferior está fria e esgotada: dor do umbigo, muita urina à noite", (Míng Yī Zá Zhù – Relatos diversos de médicos brilhantes).

Em caso de uma fraqueza do yáng do baço, o jīng qì da água e dos grãos é produzido em quantidade menos abundante. Portanto, o jīng dos rins é menos sustentado e enriquecido. Ao longo do tempo ele se torna deficiente. "Os rins pertencem à água, eles armazenam o jīng (...) O jīng é gerado pelos grãos. Os grãos não são transformados, então, o jīng não é gerado e, desta maneira, os rins estão sem suporte", Jīn Guì Fāng Yǎn Yì – Prolongamento dos princípios das prescrições do [manual do] cofre de ouro). Sintomas habituais de vazio de qì do baço (fadiga, inapetência, distensão abdominal, fezes soltas...) acompanham sintomas de vazio do jīng dos rins (fadiga lombar, acúfenos, embranquecimento precoce dos cabelos, esterilidade, diminuição das capacidades intelectuais ou, na criança, atraso no crescimento ósseo e do desenvolvimento mental...). O vazio de jīng também pode favorecer uma fraqueza da produção de yuán qì (元气) que induz um vazio de yáng dos rins. A sintomatologia será similar àquela do vazio de yáng do baço e dos rins citados anteriormente.

Se o yáng do baço e dos rins é insuficiente, é possível que a função de transformação dos líquidos seja atingida. Neste caso, a água não é mais transformada, transportada, nem vaporizada normalmente. Ela torna-se a umidade perversa que se acumula. Como a umidade é um yīn qì de natureza pesada, ela tende à escoar para o aquecedor inferior. Disso resulta tanto edemas que atingem principalmente os membros inferiores, com oligúria, ascite com abdomen esticado como a pele de um tambor, leucorréia esbranquiçada e abundante, fezes líquidas ou mesmo diarréia da quinta hora[49], ou nictúria e até incontinência urinária. Deve-se notar que o vazio do yáng do baço ou dos rins pode, por si só, induzir um acúmulo de umidade. Os dois órgãos não são sistematicamente implicados ao mesmo tempo. No entanto, na clínica, é bastante raro ver um sem o outro quando existem edemas por vazio de yáng.

49. A diarréia da quinta hora (wǔ gēng xiè 五更泄) é uma diarréia que ocorre pela manhã bem cedo ou logo ao acordar.

Enfim, baseando-se nas correspondências sazonais dos cinco movimentos e no princípio de controle, o Zhōng Lǚ Chuán Dào Jí – Coletânea sobre a transmissão do Dào de Zhōng [Lí Quán] à Lǚ [Dòng Bīn]) destaca a fragilidade dos rins por causa de sua ligação com o baço: "Na primavera o fígado é próspero e o baço é fraco, no verão o coração é próspero e o pulmão é fraco, no outono o pulmão é próspero e o fígado é fraco, no inverno os rins são prósperos e o coração é fraco. Os rins são a raiz, a base do homem. A cada estação [há] um período [onde] o baço é próspero e os rins são fracos. Os rins são os únicos a serem enfraquecidos nas quatro estações. [É por isso que] o homem tem muitas doenças", (Zhōng Lǚ Chuán Dào Jí – Coletânea sobre a transmissão do Dào de Zhōng [Lí Quán] à Lǚ [Dòng Bīn]). Este texto assinala que a prosperidade natural do baço em cada inter-estação enfraquece obrigatoriamente os rins, 18 dias em cada estação. E como os rins são a base da vida, a fraqueza deles pode induzir numerosas doenças.



2- Relações entre os órgãos zàng e fŭ

A- O coração (心) e o intestino delgado (小肠)

a- Fisiologia

O coração é um órgão zàng, yīn. O intestino delgado é um órgão fŭ, yáng. Coração e intestino delgado são biǎo/lǐ (externo/interno) e pertence ao fogo. "O coração é um órgão zàng, ele governa o interno (lǐ). O intestino delgado é um órgão fŭ, ele governa a superfície (biǎo)", (Tài Píng Shèng Huì Fāng – Fórmulas sábias e benevolentes da grande harmonia). O intestino delgado está embaixo no abdomen, o coração está no alto do tórax. Eles estão longe um do outro e, no entanto, a relação entre eles é estreita. Eles estão conectados graças à rede de canais a fim de formarem um dos pares biǎo/lǐ. Suas conexões são numerosas.

O coração corresponde a um dos pólos fundamentais do fogo no organismo. Ele é essencial ao aquecimento do sangue e participa do aquecimento do baço (ver mais acima). Ao aquecer o centro, o fogo do coração auxilia as transformações que se situam ao nível do intestino delgado, que separa o claro e o turvo. O coração transmite seu qì ao intestino delgado de acordo com a ordem de circulação do qì nutritivo (yíng qì 营气) nos canais. Do seu lado, graças à extração do claro que serve para produzir



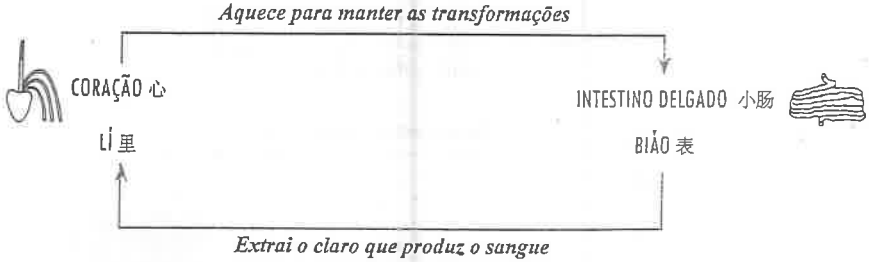
Coração e Intestino Delgado
Extraído de Shòu Shì Nèi Jìng Tú Shuō
寿世内镜图说
(Manual ilustrado do espelho interno da longevidade).
Dinastia Qing, 1693

sangue (*o líquido fundamental do coração e do fogo monarca*), podemos dizer que o intestino delgado favorece a nutrição do coração e o equilíbrio do fogo monarca. "O intestino delgado é o órgão fŭ do coração, ele pertence ao fogo, governa a transformação dos alimentos em líquidos, que sobem para ajudar o coração", (Yī Xué Jiàn Néng – Percepções das capacidades da medicina). "O intestino delgado recepciona os cinco grãos, ele os transforma em suco quintessencial (jīng zhī 精汁) e o faz subir para auxiliar o coração e que ele transforma em sangue", (Zhōng Xī Huì Tōng Yī Jīng Jīng Yì – Essência do clássico da medicina chinesa combinada com a medicina ocidental).

b- Rede de canais

Grande parte das relações existentes entre os órgãos é possível graças à rede de canais. Eis as principais conexões entre coração e intestino delgado:

- Os canais principais do coração e do intestino delgado se conectam por um ramo que une C 9 (shào chōng 少冲) à ID 1 (shào zé 少泽).
- O canal principal do intestino delgado é conectado ao órgão coração.
- O canal divergente do intestino delgado é conectado ao canal divergente do coração no órgão coração para formar a quarta união[50] (sì hé 四合).
- O canal divergente do intestino delgado é conectado ao órgão coração.
- O vaso de conexão chega ao canal principal do coração por um ramo que parte de ID 7 (zhī zhèng 支正) e que se une a C 7 (shén mén 神门).
- O vaso de conexão do coração chega no canal principal do intestino delgado por um ramo que parte de C 5 (tōng lǐ 通里) e que se une a ID 4 (wàn gǔ 腕骨).
- O canal de conexão do intestino delgado é conectado ao órgão coração.
- O canal principal do coração é conectado ao órgão intestino delgado.



50. A quarta união (sì hé 四合) é uma das conexões que permitem formar os seis pares de canais de acordo com a relação biǎo/lǐ (externo/interno). Alguns textos a localizam não ao nível do coração, mas ao nível do canto interno do olho, em B 1 (jīng míng 睛明). Um ramo do canal do intestino delgado sairia do ID 18 (quán liáo 颧髎) para encontrar o canal divergente do coração no canto do olho.

c- Patologia

As múltiplas conexões de canais entre coração e intestino delgado tornam mais propícias a transmissão das doenças de um ao outro. A mais comum é aquela em que o excesso de fogo do coração se transmite ao intestino delgado. Esta síndrome é chamada "coração transmite seu calor ao intestino delgado" ou "fogo do coração descende para o intestino delgado" ou ainda "calor plenitude do intestino delgado". O fogo não permanece no intestino delgado. Como o intestino delgado transmite os líquidos turvos à bexiga, ele elimina este calor através destes líquidos em direção a este órgão fŭ. Isso provoca urina pouco abundante (pois o calor resseca os líquidos), quente ou até fervente, vermelha (*ou amarela escura*), dolorosa. "[Quando] vemos uma síndrome com afta e glossite, urina amarela avermelhada, dor na uretra, uma estrangúria com calor sem fluxo normal, estes sintomas juntos formam a síndrome do coração que transmite seu calor ao intestino delgado", (Yī Zōng Jīn Jiàn – O espelho de ouro da tradição médica).

Ainda que raro na clínica, dizemos também que quando o intestino delgado sofre de calor, este sobe utilizando a rede de canais para encontrar o coração. Daí resulta a disforia do coração (*isto é, agitação mental*), língua vermelha, às vezes dolorosa, aftas ou glossite ... "Uma doença com febre que vem e que vai, transpiração incessante, disforia e plenitude no centro do coração, corpo pesado, aftas, é o que se chama de calor plenitude no intestino delgado", (Qiān Jīn Yào Fāng – Principais prescrições de mil onças de ouro).



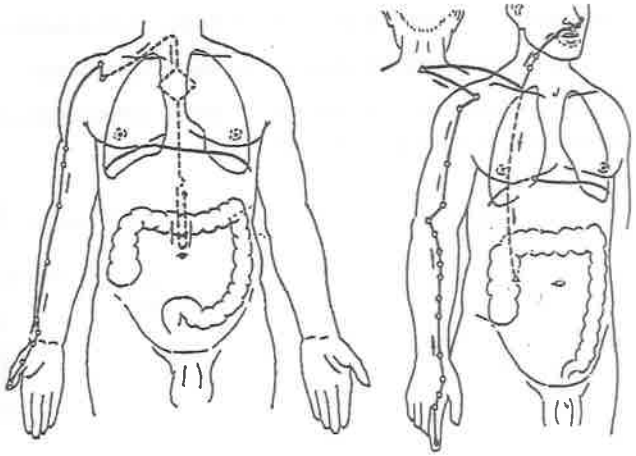
B- O pulmão (肺) e o intestino grosso (大肠)

a- Fisiologia

O pulmão é um órgão zàng, yīn. O intestino grosso é um órgão fŭ, yáng. Pulmão e intestino grosso são biǎo/lǐ (externo/interno) e pertencem ao metal. O pulmão é o órgão mais alto e o intestino grosso o mais baixo. Eles estão longe um do outro e, no entanto, a relação entre eles é estreita. Eles estão conectados um ao outro graças à rede de canais a fim de formar um dos pares biǎo/lǐ. As conexões entre eles são múltiplas (ver adiante).

Existe uma ajuda mútua entre o pulmão e intestino grosso. Ambos tem uma característica do metal que é descender. O pulmão faz descer os líquidos, o sangue, o qì, o jīng, ou seja o claro, enquanto o intestino grosso faz descer as fezes, ou seja o turvo. O pulmão ao descender estimula a descida do qì do intestino grosso. O intestino grosso ao descender favorece a descida do qì do pulmão. A saída do intestino grosso facilita a entrada do pulmão. Em outras palavras a descida do qì do intestino grosso auxilia os mecanismos da respiração, assegurados pelo pulmão e a descida do qì do pulmão auxilia a evacuação das fezes, assumida pelo intestino grosso.

"A porta do pò (魄) é o ânus. O pulmão armazena o pò (魄). O ânus se comunica no alto com o intestino grosso. O intestino grosso e o pulmão são biǎo/lǐ (externo/interno), é por isso que chamamos também



O canal do pulmão é conectado ao órgão do intestino grosso (à esquerda)

O canal do intestino grosso é conectado ao órgão pulmão (à direita)

a porta do pó (魄)" (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn Zhù Zhèng Fā Wēi – Elucidação das questões simples do clássico interno do Imperador Amarelo). "O pulmão e o intestino grosso são biǎo/lǐ e um mesmo qì. O qì do pulmão transforma os líquidos nutrindo e irrigando o intestino grosso, assim os intestinos são escorregadios e as fezes fáceis (para evacuar)", (Sù Líng Wēi Yùn – Mistérios sutis das questões simples e do eixo espiritual). "O pulmão é de cor branca, é por isso que o intestino grosso é um intestino branco" (Yī Zhī Xù Yú – Introdução sobre as intenções da medicina).

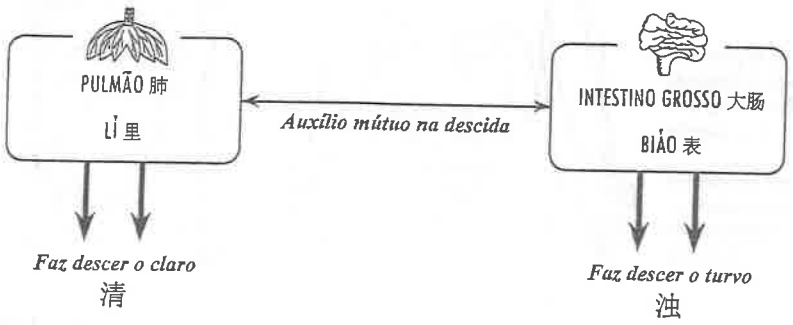
b- Rede de canais

Grande parte das relações existentes entre os órgãos é possível graças à rede de canais. Eis as principais conexões entre pulmão e intestino grosso:

- Os canais principais do pulmão e do intestino grosso se conectam por um ramo que une P 7 (liè quē 列缺) e IG 1 (shāng yáng 商阳).
- O canal principal do pulmão é conectado ao órgão intestino grosso.
- O canal divergente do pulmão é conectado ao canal principal do intestino grosso para formar a sexta união[51] (liù hé 六合).
- O canal divergente do pulmão é conectado ao órgão intestino grosso.
- O canal tendíneo do pulmão cruza o canal principal do intestino grosso em IG 15 (jiān yú 肩髃).
- O vaso de conexão do pulmão chega ao canal principal do intestino grosso por um ramo que parte de P 7 (liè quē 列缺) e que se une à IG 4 (hé gŭ 合谷).

51. A sexta união (liù hé 六合) é uma das conexões que permitem formar os seis pares de canais de acordo com a relação biǎo/lǐ (externo/interno).

- O canal principal do intestino grosso é conectado ao órgão pulmão.
- O canal divergente do intestino grosso cruza o canal principal do pulmão em IG 18 (fú tū 扶突).
- O canal divergente do intestino grosso é conectado ao órgão pulmão.
- O vaso de conexão do intestino grosso chega no canal principal do pulmão por um ramo que parte de IG 6 (piān lì 偏历) e que se une ao P 9 (tài yuān 太渊).



c- Patologia

Quando o intestino grosso sofre de calor plenitude ou de calor secura, as fezes se ressecam e estagnam. Isto entrava a circulação fluida de seu qì. Nesta caso, a descida do qì do intestino grosso não pode auxiliar a descida do qì do pulmão. Mais precisamente, a entrada do qì do pulmão (*inspiração do qì do céu*) é entravada porque a saída do qì do intestino grosso (evacuação do turvo) é ruim. Daí decorrem sintomas de calor, secura ou estagnação de qì no intestino grosso que provoca constipação, dificuldade em evacuar as fezes corretamente e sintomas de má descendência do qì do pulmão: plenitude do peito, dispnéia, tosse ou asma.

Deve-se notar que a estagnação das fezes e do qì no intestino grosso não é suficiente para produzir tosse ou asma. Por outro lado, ela seguramente agrava uma situação patológica existente. É a razão pela qual é necessário sempre prestar atenção ao estado do intestino grosso quando o pulmão está em sofrimento. É por isso, também, que muitas substâncias medicinais que fazem descender o qì do pulmão são, ao mesmo tempo, remédios que umedecem o intestino grosso e que favorecem a evacuação das fezes. Segundo alguns clássicos, todo perverso que induz uma estagnação do qì do intestino grosso é suscetível de provocar um dano ao pulmão: "Sabendo-se que no intestino grosso há umidade-calor que se acumula e estagna, então o pulmão também, obrigatoriamente, tem um perverso que estagna", (Féng Shì Jīn Náng Mì Lù – Coletânea secreta do saco de brocado do mestre Feng). "Os líquidos dos intestinos estão escassos, o pulmão está seco também", (Bǐ Huā Yī Jìng – Espelho médico de Bi Hua).

Além disso, nós sabemos que o pulmão representa a fonte superior de líquidos. Ele tem como missão fazer descer os líquidos para umedecer o corpo todo, inclusive o intestino grosso. "O qì do pulmão transforma os líquidos nutrindo e irrigando o intestino grosso, assim os intestinos são escorregadios e as fezes fáceis (*para evacuar*)" (Sù Líng Wēi Yùn – Mistérios sutis das questões simples e do eixo espiritual). Quando a fonte superior dos líquidos é deficiente por causa do calor no pulmão ou se ela é mal difundida devido a um bloqueio do qì do pulmão graças a um perverso externo, pode ocorrer uma menor umidificação/nutrição da parte inferior. Quando isto envolve o intestino grosso, que é ligado diretamente ao pulmão, ele é menos lubrificado. Se o intestino grosso está seco, o turvo circula com menor facilidade, o que provoca uma constipação ou uma dificuldade de evacuar as fezes. Ainda que não sofra de uma deficiência de líquidos, se o pulmão é acometido de um vazio de qì, este não terá a força necessária para descender e ajudar o intestino grosso a circular as fezes. Aqui, também, pode aparecer uma constipação.

No primeiro caso, trata-se de uma constipação por secura, no segundo, uma constipação por vazio de qì. "O pulmão governa o qì, o qì do pulmão não pode descender, então o intestino grosso perde a capacidade de fazer transitar (*as fezes*)", (Fù Rén Liáng Fāng Dà Quán – Grande soma de fórmulas excelentes para as mulheres). "O pulmão e o intestino grosso são biāo/lǐ, o ânus é a porta do intestino grosso. [Em caso de] calor plenitude do pulmão [há] constipação", (Fù Rén Liáng Fāng Dà Quán – Grande compilação de fórmulas excelentes para as mulheres). "O pulmão armazena o calor que fermenta e, assim, o ânus é bloqueado e obstruído", (Dān Xī Xīn Fǎ – O coração dos métodos de Dan Xi).

Deve-se notar que alguns clássicos afirmam que o calor do pulmão não se contenta em produzir constipação quando ele se transmite ao intestino grosso. Ele também pode provocar hemorróidas. É, talvez, a razão pela qual P 6 (kǒng zuì 孔最) é um grande ponto para sangramento de hemorróidas. "As hemorróidas pertencem ao intestino grosso, o intestino grosso e o pulmão são biāo/lǐ, o pulmão transmite seu calor ao intestino grosso, é a causa do vento nos intestinos[52] (cháng fēng 肠风) e hemorróidas", (Běn Cǎo Bèi Yào – Essencial da matéria médica).

Mesmo se isto não está muito explícito na literatura antiga, existe uma relação entre a pele e o estado do pulmão e do intestino grosso. Este vínculo é, no entanto, facilmente observável na prática clínica. O pulmão governa a pele. Do seu bom funcionamento depende a qualidade da pele. O intestino grosso, por sua vez, é o receptáculo do turvo que vem do bolo alimentar. Quando a alimentação é muito rica, muito gordurosa, se desenvolve a umidade-calor no yáng míng (阳明), no estômago e depois no intestino grosso. Quando esta umidade-calor impregna o intestino grosso, este transmite seu perverso ao pulmão. Este último, graças à sua relação com a superfície e seu movimento de difusão, o transmite à pele. Daí decorrem dermatoses avermelhadas, às vezes levemente purulentas (por exemplo, como a acne) que se manifestam com bastante frequência no rosto ao nível do trajeto dos canais do yáng míng (estômago/intestino grosso) e no alto das costas.

52. O vento dos intestinos – cháng fēng 肠风 – designa um sangramento de sangue fresco pelo ânus. Ele pode corresponder à uma enterorragia, uma retorragia ou um sangramento de hemorróida.

Eu acredito ver uma justificativa da relação pulmão/intestino grosso/qualidade da pele nas duas passagens do capítulo 47 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū que diz: "O pulmão está unido ao intestino grosso, o intestino grosso tem ressonância na pele" e também "A pele é espessa, o intestino grosso é espesso; a pele é fina, o intestino grosso é fino; a pele é relaxada, (...) o intestino grosso é grande e longo; a pele é contraída, o intestino grosso é contraído e curto; a pele é oleosa, o intestino grosso é liso, a pele e as carnes não se separam, o intestino está obstruído". O estado da pele parece ser o reflexo ou depender do estado do intestino grosso.



C- O baço (脾) e o estômago (胃)

a- Fisiologia

O baço é um órgão zàng, yīn. O estômago é um órgão fŭ, yáng. Baço e estômago são biăo/lĭ (externo/interno) e pertencem à terra. "O baço tài yīn (太阴), o estômago yáng míng (阳明), pertencem à terra, um é biăo, o outro é lĭ", (Lèi Jīng – Clássico das classificações). Os dois estão situados no fogareiro central e mantém uma relação muito próxima tanto no plano fisiológico quanto patológico. Se diz que eles estão ligados por uma membrana (mó 膜). "O baço e o estômago são ligados um ao outro por uma membrana", (Jīn Guì Fāng Yăn Yì – Prolongamento dos princípios das prescrições do [manual do] cofre de ouro). Esta cumplicidade é possível também graças à rede de canais. Suas conexões são múltiplas (ver mais abaixo).

O estômago governa a recepção enquanto que o baço governa o transporte. O estômago governa o cozimento/fermentação enquanto o baço governa a transformação. "O estômago é o mar da água e dos grãos, ele governa a recepção das bebidas e dos alimentos. O qì do baço mói e dissipa", (Zhū Bìng Yuán Hòu Zŏng Lùn – Tratado geral sobre a origem e os sinais clínicos de todas as doenças). Ambos constituem o pilar fundamental da recepção e da transformação da água e dos grãos para produzir o jīng sutil (jīng wēi 精微) necessário à produção dos líquidos, sangue, qì e jīng do céu posterior. É por isso que eles são a "raiz do céu posterior, a fonte da produção e da transformação do qì e do sangue". Eles são instrumentos essenciais do adquirido. "O baço e o estômago são o mar da água e dos grãos, o jīng da água e dos grãos é transformado em sangue e em qì para umedecer e nutrir o corpo, os



Relação biăo-lĭ entre baço e estômago
Extraído do Shān Zhù Mài Jué Guī Zhèng 删注脉诀规正
(Correções do segredo dos pulsos simplificado e anotado)
De Shĕn Jìng 沈镜, *1909*

dejetos são enviados para baixo", (Tài Píng Shèng Huì Fāng – Fórmulas sábias e benevolentes da grande harmonia). Suas ações complementares influenciam-se mutuamente, não pode haver uma sem a outra. É por isso que se o transporte e a transformação do baço estão enfraquecidos, a recepção e o cozimento do estômago diminuem também. Se a recepção do estômago está diminuída então a transformação do baço declina ...

A colaboração entre o estômago e o baço é baseada na oposição que lhes permite assegurar corretamente suas funções. A digestão tem como objetivo extrair e assimilar o que é necessário e aproveitável pelo organismo e expulsar o que não pode ser assimilado ou é indesejável. O que é assimilável é o claro (qīng 清). Para ser absorvido, ele deve ser direcionado para cima, para ser transformado em sangue e em qì, para que seja distribuído por todo o corpo. O que não é assimilável é o turvo (zhuó 浊). Para ser expulso, ele deve ser direcionado para baixo, em direção à bexiga e intestino grosso, que têm a função de enviá-lo para fora do organismo.

Uma parte sobe e outra desce. A digestão é baseada nestes dois movimentos opostos do baço e estômago. O baço tem como função fazer o claro subir até o coração e o pulmão. A do estômago é fazer o turvo descer para os intestinos delgado e grosso. A subida do baço permite a nutrição do corpo, a descida do estômago permite a eliminação dos dejetos. É o sentido da máxima usada por Yè Tiān Shì: "O baço está apto a fazer subir, então isto fortalece, o estômago está apto a fazer descer, então isto harmoniza", (Lín Zhèng Zhĭ Nán Yī Àn – Guia clínico com casos médicos).

Estes dois movimentos opostos se equilibram perfeitamente e influenciam um ao outro. "O baço obtém a subida então ele está forte. Ele é forte então a água e os grãos entram no estômago e ele descende. O estômago obtém a descida então ele está harmonioso. Ele está harmonioso então o baço ascende e, assim, fortalece e transporta", (Shèng Jì Zŏng Lù – Compilação do sábio socorro). Da mesma maneira que não existe yīn sem yáng ou yáng sem yīn, não pode existir a subida sem a descida, nem a descida sem a subida. Podemos até afirmar que a subida e a descida geram uma à outra: "A subida é alcançada então ocorre a descida, (...); a descida é alcançada então ocorre a subida, (...) a subida e a descida induzem uma à outra", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn – capítulo 68). "O baço governa o qì da terra, o estômago governa o qì do céu. O baço não recebe a convocação do qì do céu então o qì da terra não sobe. O estômago não recebe a harmonia do qì da terra, então o qì do céu não pode descer", (Bĕn Căo Shù Gōu Xuán – Matéria médica conforme sondagem obscura).

Se a subida do claro é eficaz, o turvo pode descer com facilidade. Se a descida do turvo ocorre de forma correta, a subida se efetua de forma eficaz. Mas, para que haja subida do claro e descida do turvo, é preciso também que haja entrada e saída. Nesta situação, trata-se da entrada de alimentos (recepção) e saída de dejetos (expulsão). Elas representam os dois outros movimentos complementares da subida e da descida. Para que o claro possa subir é necessário introduzir no sistema alguma coisa que seja apta a produzí-lo e quando o turvo desce não é possível estocá-lo de forma permanente, pois deve sair. Se a subida/descida é um movimento vertical, a entrada/saída ocorre no plano interior/exterior, centrípeto/centrífugo. Da mesma maneira que não existe subida sem descida, não existe subida/descida sem entrada/saída.

Os movimentos opostos de baço e estômago não tem impacto somente na digestão. Eles pertencem ao movimento terra em torno do qual os outros movimentos giram. O baço e o estômago estão no fogareiro central, no centro do corpo, entre o alto e o baixo. O movimento de subida/descida destes dois órgãos repercurtem em todas as atividades dos outros zàng fŭ: "O baço e o estômago são responsáveis pelo eixo da subida/descida", (Běn Cǎo Shù Gōu Xuán – Matéria médica conforme sondagem obscura). Eles são o eixo da roda em torno da qual os movimentos acontecem:

"O baço tem um corpo yīn mas também possui o yáng, o yáng qì que se agita e promove a subida. O estômago tem um corpo yáng mas também contém yīn, o yīn jīng está tranquilo, então ocorre a descida. O baço sobe e, assim, o qì do fígado sobe também, é por isso que a madeira/yǐ (乙)[53] não afunda. O estômago desce e, assim, o qì do pulmão desce também, é por isso que o metal / xīn (辛)[54] não se inverte (*para cima*)", (Sù Líng Wēi Yùn – Mistérios sutis das questões simples e do eixo espiritual).

O baço e o estômago são como uma roda que faz girar o qì dos órgãos (subida, descida, entrada e saída). "O baço tem a virtude da calma de kūn (坤) mas também o movimento da força de qián (乾), é por isso que ele é capaz de fazer descer o yáng do coração e do pulmão, de fazer subir o yīn do fígado e dos rins, assim como produzir a união do céu e da terra", (Dān Xī Xīn Fǎ – O coração do métodos de Dan Xi). Concluindo, o baço é um órgão yīn e, no entanto, ele governa a subida que é yáng. O estômago é um órgão yáng e, no entanto, ele governa a descida que é yīn.

Mas a oposição entre o baço e o estômago não se limita ao movimento de cada um deles. Para funcionar convenientemente o baço precisa da secura e o estômago da umidade. O baço pode transformar graças ao seu yáng. Mas o excesso de umidade encharca, enfraquece o yáng. O estômago deve recepcionar e cozinhar os alimentos para gerar o "mingau nutritivo" graças aos seus líquidos. O excesso de secura queima seus líquidos. Yè Tiān Shì explicava esta oposição da seguinte maneira: "[Quando] a terra/umidade tài yīn (太阴) obtém o yáng, ela pode começar a transportar. [Quando] a terra/secura yáng míng (阳明) obtém o yīn, automaticamente ela está calma. O baço gosta do duro e do seco, o estômago gosta do macio e úmido", (Lín Zhèng Zhǐ Nán Yī Àn – Guia clínico com casos médicos).

Na verdade, o baço gosta da secura e detesta a umidade. O estômago gosta da umidade e detesta a secura. A umidade é um perverso yīn que entrava o yáng do baço e, portanto, sua função de subida. O baço precisa de alguma secura para fazer subir. A secura é um perverso yáng que fere o yīn do estômago e, portanto, sua função de descida. O estômago precisa de uma certa umidificação para fazer descer. Secura e umidade se completam e se equilibram uma à outra. "O baço gosta do duro e do seco, o estômago gosta do úmido. Assim o seco e o úmido se regulam", (Yī Mén Fǎ Lù – As leis da medicina).

Os dois órgãos se equilibram em suas oposições. O baço tem a tendência a se umedecer facilmente e, assim, se enfraquecer. Para evitar que isso aconteça, o yáng do estômago controla a umidade do baço para preservá-lo deste excesso. O estômago tem fácil tendência a sofrer de secura e, assim, se enfraquecer.

53. Yǐ (乙) é o segundo dos dez troncos celestes que é associado ao yīn da madeira (fígado).
54. Xīn (辛) é o oitavo dos troncos celestes que é associado ao yīn do metal (pulmão).

Para evitar que isso ocorra, o yīn do baço controla a secura do estômago para preservá-lo deste excesso. Yè Tiān Shì, novamente, destacou este equilíbrio: "O baço pertence ao yīn, ele governa o sangue. O estômago pertence ao yáng, ele governa o qì. O estômago se resseca facilmente, ele depende totalmente do yīn do baço para se harmonizar. O baço se umedece facilmente, ele depende totalmente do yáng do estômago para transportar", (Lín Zhèng Zhǐ Nán Yī Àn – Guia clínico com casos médicos).

Finalmente, é necessário compreender que a harmonia no centro depende do equilíbrio entre a umidade e a secura: "A umidade do tài yīn (*baço*) auxilia a secura do yáng míng (*estômago*), a secura do yáng míng auxilia a umidade do tài yīn, a secura e a umidade se harmonizam, (...) É por isso que o estômago recepciona e o baço dissipa (*digere*), (Cháng Shā Yào Jiě – Comentários sobre as substâncias medicinais de Chang Sha). "A secura e a umidade estão equilibradas, então o baço sobe e consegue dissipar (*digerir*), o estômago desce e consegue receber os alimentos", (Sù Líng Wēi Yùn – Mistérios sutis das questões simples e do eixo espiritual).

Outras relações entre o baço e o estômago:

"O baço e o estômago estão ligados um ao outro por uma membrana, ambos pertencem à terra. A terra tem um yīn e um yáng. O estômago é a terra yáng, o baço é a terra yīn. O yáng governa o qì, governa o movimento. O yīn governa o sangue, governa a calma",
(Jīn Guì Fāng Yǎn Yì – Prolongamento dos princípios das precrições do [manual do] cofre de ouro).

"O baço é um órgão zàng, yīn. O estômago é um órgão fŭ, yáng. O yáng governa o exterior, o yīn governa o interior, o yáng governa o alto, o yīn governa o baixo",
(Jīn Guì Fāng Yǎn Yì – Prolongamento dos princípios das prescrições do [manual do] cofre de ouro).

"A terra é o governador de corpo, a terra está equilibrada, então todos os órgãos zàng estão equilibrados", (Yī Xué Zhèng Chuán - Transmissão ortodoxa da medicina).

"O baço e o estômago finalizam[55] os cinco órgãos zàng do céu posterior. A finalização chéng (成) é o número cinco. O cinco é o número da terra",
(Shèn Zhāi Yí Shū – Livro póstumo de Shen Zhai).

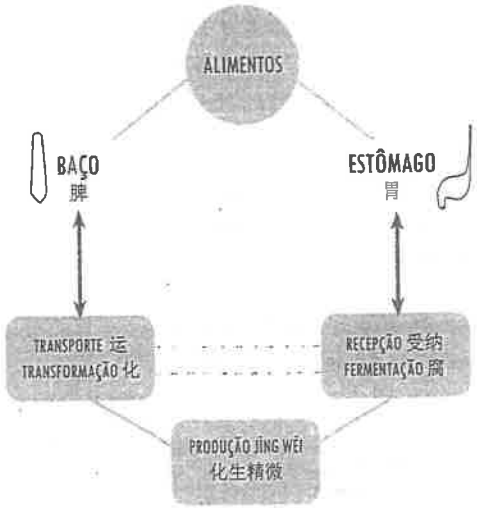
"Os dez mil seres não podem nascer sem a terra. [No] corpo humano, os cinco órgãos zàng e os seis órgãos fŭ não podem ser nutridos sem o baço e o estômago",
(Shèng Jì Zǒng Lù – Compilação da sábia assistência).

b- Rede de canais

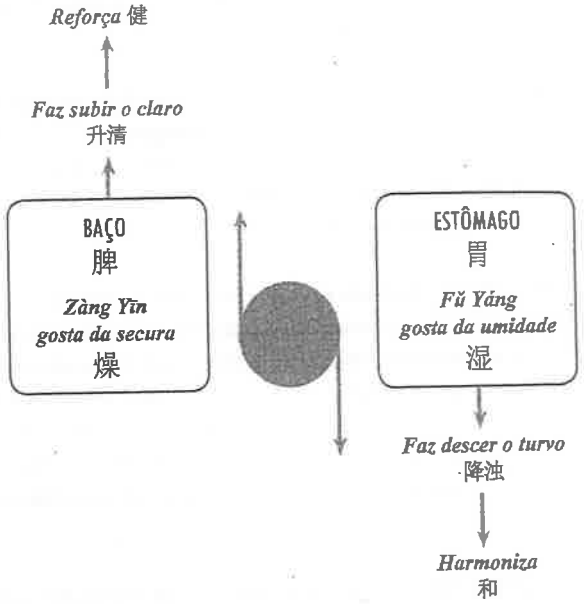
Grande parte das relações existentes entre os órgãos é possível graças à rede de canais. Eis as principais conexões entre o baço e o estômago:

55. Trata-se de chéng (成) que neste contexto ecoa seu oposto filosófico shēng (生). Shēng é a impulsão do céu, chéng é a finalização da terra. O céu impulsiona, começa. A terra finaliza, realiza.

- Os canais principais do baço e do estômago se conectam por um ramo que une E 42 (chōng yáng 冲阳) ao Ba 1 (yĭn bái 隐白).
- O canal principal do baço é conectado ao órgão estômago.
- Os canais principal e divergente do baço são conectados aos canais principal e divergente do estômago em E 9 (rén yíng 人迎) para formar a terceira união[56] (sān hé 三合).
- O canal divergente do baço cruza o canal principal do estômago em E 9 (rén yíng 人迎), E 30 (qì chōng 气冲) e E 12 (qūe pén 缺盆).
- O canal divergente do baço é conectado ao órgão estômago.
- O vaso de conexão do baço chega ao canal principal do estômago por um ramo que parte de Ba 4 (gōng sūn 公孙) e que se une à E 42 (chōng yáng 冲阳).
- O vaso de conexão do baço é conectado ao órgão estômago.
- O canal principal do estômago é conectado ao órgão baço.
- O canal divergente do estômago é conectado ao órgão baço.
- O vaso de conexão do estômago chega ao canal principal do baço por um ramo que parte de E 40 (fēng lóng 丰隆) e que se une ao Ba 3 (tài bái 太白).



56. A terceira união (sān hé 三合) é uma das conexões que permtem formar os seis pares de canais de acordo com a relação biăo/lĭ (externo/interno).



c- Patologia

Quando o baço transporta ou transforma mal, quando o estômago recepciona incorretamente, o resultado é uma má digestão dos alimentos. Isto provoca uma pior produção de qì, de sangue, de líquidos, de jīng do céu posterior. Aos sintomas puramente digestivos tais como inapetência ou apetite rapidamente saciado, distensão abdominal ou epigástrica após a refeição, fadiga pós-prandial, fezes moles ou lientéricas, náusea e até vômitos, etc., juntam-se, de acordo com o caso:

- Sintomas de vazio de qì: fadiga, fadiga dos membros, vontade de dormir ...
- Sintomas de afundamento do qì: ptose de tecidos (pálpebras, pele...), ptose ou prolapsos de órgãos (rim, estômago, reto, útero ...)
- Sintomas de vazio de sangue: tez, unhas, lábios e língua pálidos, queda de cabelos ...
- Sintomas de insuficiência do jīng dos rins: embranquecimento precoce dos cabelos, dor lombar, acúfenos, diminuição das faculdades intelectuais, queda dos cabelos ...

Se as funções digestivas do baço e do estômago estão deficientes ao ponto de não poder mais assegurar corretamente a transformação, pode também resultar no que chamamos de estagnação de alimentos (shí zhì 食滞), ou seja, uma indigestão. Isto se manifesta por uma aversão ao alimento, náuseas, vômitos, eructações com odor de alimentos (aqui é a função de recepção do estômago que está envolvida),

distensão epigástrica e abdominal com possíveis dores, fezes soltas, fétidas e lientéricas (aqui é mais a função de transformação do baço que está envolvida) ...

Outra consequência possível do desregulamento das funções digestivas do baço e do estômago é o acúmulo de umidade. Esta última pode gerar duas situações patológicas diferentes. Ela pode se espalhar pelas carnes e induzir edemas e até mesmo ascite, ou então, coagular-se e originar mucosidade-umidade que provocam náuseas, vômitos de líquidos principalmente claros com presença de escarro translúcido. Logicamente que, nos dois casos, há presença de vazio do qì do baço.

De acordo com o Sù Wèn, quando o baço não consegue fazer subir o claro e o estômago não descende o turvo, o claro que desce anormalmente para os intestinos provoca diarréia, enquanto que o turvo que permanece anormalmente no estômago provoca distensões epigástricas e até abdominais: "O qì claro se encontra embaixo, então ele produz a diarréia lientérica, o turvo que se encontra no alto provoca distensão", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn – capítulo 5). O desregulamento da subida provoca perturbação da descida e vice versa. Concretamente, se o turvo, que é pesado, obstrutivo, colante, estagna no fogareiro central, a subida do claro fica entravada. Ela torna-se lenta e pesada por causa deste yīn qì. Ocorrem três consequências:

- Primeira: claro e turvo se separam mal. Neste caso, eles são conduzidos para baixo para serem evacuados do organismo pois, mal separados, eles não podem ser assimilados pelo corpo. Isto gera diarréia (pois o claro tem característica rica e umidificante) com presença de alimentos parcialmente digeridos (prova da má transformação).

- Segunda: como o claro tem como função produzir o qì, o sangue, os líquidos, o jīng, ao longo do tempo, isto induz vazios de qì, de sangue, de líquidos, de jīng. Há um enfraquecimento progressivo do corpo.

- Terceira: como o claro sobe mal, automaticamente o turvo tem mais dificuldade em descer. Além disso, como o claro não sobe corretamente para nutrir os zàng fŭ para que eles possam assumir suas funções, ocorre uma fraqueza dos outros órgãos. Por causa disso, os movimentos de descida do qì do estômago, da vesícula biliar, do intestino delgado, do pulmão, do intestino grosso tornam-se menos eficazes, induzindo uma pior excreção do turvo.

Quando é o yáng claro que está mais perturbado:
O yáng claro não sobe para nutrir e aquecer a cabeça, os orifícios dos sentidos (*chamados também de orifícios claros ou ainda orifícios do coração*), a superfície e os membros. Ocorrem: vertigem, acúfenos, diminuição da acuidade visual, perda do paladar, anosmia, frilosidade, membros frios, que são acompanhados por sintomas clássicos de vazio de qì do baço: inapetência, fadiga, fezes soltas ...

Quando é o yīn turvo que está mais perturbado:
O yīn turvo não desce para ser expulso do corpo. Ocorrem: distensão epigástrica e abdominal, sensação de peso no epigástrio e no abdomen, inapetência, fezes soltas difíceis de evacuar, intestino lento e, às vezes, constipação, sensação de peso e de fadiga em todo o corpo e, em particular, nos membros. Aqui também sinais de vazio de qì do baço estão presentes.

As duas situações são raramente dissociadas. Uma vez que a subida do claro e a descida do turvo são interdependentes e influenciam uma à outra, não se pode falar de "predominância" do yáng claro que não sobe ou o turvo não desce.



D- O fígado (肝) e a vesícula biliar (胆)

a- Fisiologia

O fígado é um órgão zàng, yīn. A vesícula biliar é um órgão fŭ, yáng. Fígado e vesícula biliar são biǎo/lǐ (externo/interno) e pertencem à madeira. "A vesícula biliar é a madeira /jiǎ (甲), o fígado é a madeira /yǐ (乙). Fígado e vesícula biliar são biǎo/lǐ", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn Zhù Zhèng Fā Wēi – Elucidação das questões simples do clássico interno do Imperador Amarelo). Eles estão situados lado a lado e mantém uma relação muito íntima tanto no plano da fisiologia quanto na patologia. "O fígado e a vesícula biliar estão unidos e formam um (...) o fígado se movimenta então a vesícula biliar se movimenta também, a vesícula biliar se movimenta então o fígado a segue", (Wēn Bìng Tiáo Biàn – Análise detalhada das doenças mornas). "O qì do fígado e da vesícula biliar circulam lado a lado", (Yī Xué Shí Zài Yì – Ensinamentos completos e fáceis da medicina). Este vínculo estreito é possível graças à rede de canais. Suas conexões são múltiplas (ver adiante).

A vesícula biliar está anexada ao fígado, ela armazena a bile que nada mais é do que o excedente do qì do fígado. "O excedente do qì do fígado que flutua entra na vesícula biliar", (Mài Jīng – Clássico do pulso). A bile estocada na vesícula biliar, graças à sua natureza "deslizante", favorece a função de livre circulação e de liberação do fígado. Para ser mais preciso, ela ajuda, sobretudo, a circulação fluida do qì auxiliando a descida do qì do estôma-



O fígado e a vesícula biliar
Extraído do Huáng Dì Bā Shí Yī Nán Jīng Zuǎn Tú Jù Jiě
黃帝八十一难经纂图句解
(Ilustrações e explicações sobre o clássico das oitenta e uma dificuldades do Imperador Amarelo).
De Lǐ Jiōng 李駉, dinastia Song, século XIII

go, do intestino delgado e do intestino grosso. Por outro lado, a função de livre circulação e de liberação permite a excreção fluida da bile. Existe, então, uma influência mútua entre fígado e vesícula biliar por intermédio da bile.

O fígado e a vesícula biliar possuem também um vínculo no plano psíquico. Na verdade, de acordo com o capítulo 8 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn, o fígado "tem a função de general de onde emanam as estratégias e a reflexão para encontrar soluções concretas, planejar ações ou projetos. Por sua vez, a vesícula biliar é considerada, pelo mesmo capítulo do Nèi Jīng como o "retificador" da corte imperial, de onde emana a tomada de decisões". A vesícula biliar é, portanto, aquela que dá a capacidade ao indivíduo de decidir e tomar decisões.

Após ter refletido, planejado, elaborado estratégias é preciso decidir, julgar, fazer a balança pender para um lado ou para o outro, depois mostrar audácia, coragem para execução. É a vesícula biliar que completa a ação mental do fígado. O capítulo 47 do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn destaca isso: "O fígado é o general da corte imperial, ele toma suas decisões da vesícula biliar". A reflexão é um processo yīn, a decisão é yáng. O fígado é um órgão yīn, a vesícula biliar um órgão yáng. Zhāng Jiè Bīn destaca com perfeição esta complementaridade psíquica no Lèi Jīng (Clássico das classificações): "A vesícula biliar é anexada ao fígado, eles tem uma relação recíproca biǎo/lǐ (externo/interno). Mesmo que seja forte, o qì do fígado sem a vesícula biliar não pode decidir. Fígado e vesícula biliar auxiliam um ao outro e, assim, a bravura[57] é, consequentemente, perfeita[58]".

Enfim, fígado e vesícula biliar são os depositários do fogo ministro. "O fogo ministro depende e está situado no fígado e na vesícula biliar", (Běn Cǎo Gāng Mù – Compêndio da matéria médica). "O fígado e a vesícula biliar são biǎo/lǐ, eles são o local de depósito do fogo ministro", (Běn Cǎo Shù Gōu Xuán – Matéria médica conforme sondagem obscura). "A vesícula biliar e o fígado se unem para auxiliar o fogo ministro", (Xuè Zhèng Lùn – Tratado das síndromes do sangue). Eles se completam para acolher uma parte deste fogo fisiológico que lhes permite assumir suas funções. "O fígado pertence à madeira, em seu centro há o fogo, [se] ele está descontraído, circula com fluidez, [se] ele está em sobrepressão, não circula com fluidez (Fù Qīng Zhǔ Nǚ Kē – A ginecologia de Fu Qing Zhu).

Os órgãos zàng e fŭ do movimento madeira possuem a natureza da primavera que é uma estação cujas características são o nascimento, a regeneração, a produção. O calor da primavera faz jorrar a vida pois no universo o que gera as transformações é o qì, é o yáng, é o fogo. "A vesícula biliar é o qì ascendente da primavera do shǎo yáng (少阳), a primavera sobe então os dez mil seres são transformados serenamente", (Pí Wèi Lùn – Tratado do baço e do estômago). "O que pertence à madeira é o fogo ministro do shǎo yáng (少阳), que faz surgir os dez mil seres", (Běn Cǎo Gāng Mù – Compêndio de matéria médica).

57. É preciso entender o termo "bravura" no sentido de não ter medo, permitindo ter a capacidade de decidir firmemente, de ser capaz de tomar resoluções corajosas.
58 Poderíamos dizer também a bravura "é obtida" ou "é produzida" ou "é forte", tantos são os sentidos da ideograma chéng (成).

A bile estocada na vesícula biliar é o vetor do fogo ministro, que permite a este líquido precioso ajudar as transformações ao nível do estômago e do intestino delgado. "A vesícula biliar e o fígado são unidos para auxiliar o fogo ministro. O suco do fígado (*bile*) é de sabor amargo, que é o sabor do fogo", (Xuè Zhèng Lùn – Tratado das síndromes do sangue). "A vesícula biliar pertence ao fogo (...) a bile é uma transformação do fígado, a madeira gera o fogo", (Zhōng Xī Huì Tōng Yī Jīng Jīng Yì – Essência do clássico da medicina chinesa combinada com a medicina ocidental).

Fígado e vesícula biliar são, ambos, depositários do fogo ministro. O zàng da madeira corresponde ao fogo ministro ascendente que favorece a subida do qì do baço. O fŭ da madeira corresponde ao fogo ministro descendente que favorece a descida do qì do estômago. "O órgão fígado, fundamentalmente sobe à esquerda, o órgão vesícula biliar fundamentalmente desce à direita", (Zhāng Yù Qīng Yī Àn – Casos médicos de Zhang Yu Qing). "O qì do fígado sobe à esquerda. O fogo da vesícula biliar desce à direita", (Yī Xué Qiú Shì – Verdadeiras pesquisas sobre a medicina). Assim, pela complementaridade deles, ajudam igualmente a regularização dos mecanismos do qì, a subida e a descida.

b- Rede de canais

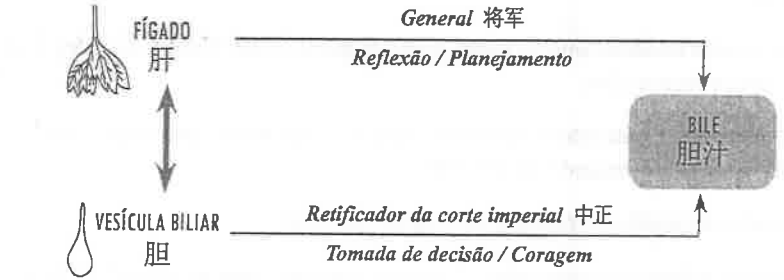
Grande parte das relações existentes entre os órgãos é possível graças à rede de canais. Eis as principais conexões entre fígado e vesícula biliar:

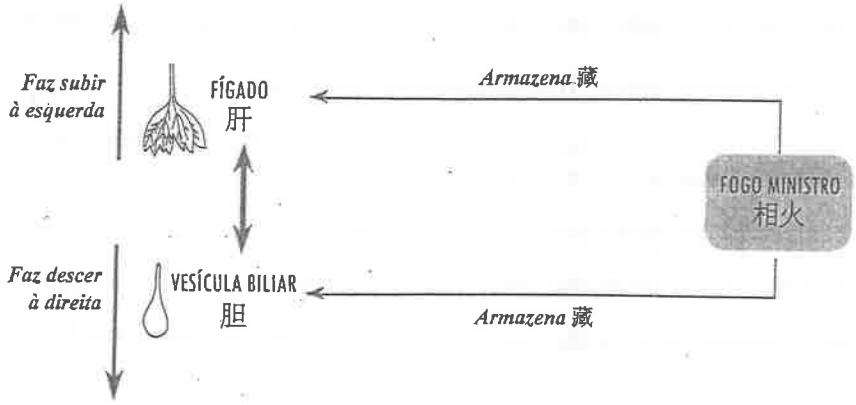
- Os canais principais do fígado e da vesícula biliar se conectam por um ramo que parte de VB 41 (zú lín qì 足临泣) e que se conecta ao F 1 (dà dūn 大敦).
- O canal principal do fígado está conectado ao órgão vesícula biliar.
- O canal principal do fígado está conectado aos canais principal e divergente da vesícula biliar no VB 1 (tóng zǐ liáo 瞳子髎) para formar a segunda união[59] (èr hé 二合).
- O canal divergente do fígado cruza o canal divergente da vesícula biliar na região do VC 2 (qū gǔ 曲骨).
- O canal divergente do fígado está conectado ao órgão vesícula biliar.
- O vaso de conexão do fígado chega ao canal principal da vesícula biliar por um ramo que parte de F 5 (lì gōu 蠡沟) e que se une ao VB 40 (qiū xū 丘墟).
- O canal principal da vesícula biliar está conectado ao órgão fígado.
- O canal divergente da vesícula biliar está conectado ao órgão fígado.
- O canal divergente da vesícula biliar cruza o canal principal do fígado no F 13 (zhāng mén 章门).

59. A segunda união (èr hé 二合) é uma das conexões que permitem formar os seis pares de canais de acordo com relação biǎo/lǐ (externo/interno).

- O canal principal do fígado e da vesícula biliar se cruzam em F 13 (zhāng mén 章门).
- O vaso de conexão da vesícula biliar chega ao canal principal do fígado por um ramo que parte de VB 37 (guāng míng 光明) e que se une ao F 3 (tài chōng 太冲).







c- Patologia

Se a vesícula biliar não excreta corretamente a bile, por causa principalmente da deficiência da função de livre circulação e liberação do fígado, a função de transformação do estômago, do baço e do intestino delgado se enfraquece, induzindo problemas digestivos tais como diminuição do apetite, aversão aos alimentos gordurosos, distensão abdominal, fezes moles, dores, distensões e dores na região torácica lateral. Se o qì (*ou o yáng, ou o fogo*) do fígado sobe exageradamente tende a provocar o mesmo da vesícula biliar. Se o qì da vesícula biliar se inverte para cima, frequentemente por causa do calor, que tem movimento ascendente, podemos ter boca amarga, náuseas, vômitos de líquido amarelo-esverdeado e amargo.

Deve-se notar que o fígado e a vesícula biliar são tão estreitamente ligados, que os desequilíbrios de um tendem a se transmitir muito facilmente ao outro. Por exemplo, o que nós chamamos de fogo do fígado que se inflama para o alto é frequentemente um fogo florescente (*excessivo*) do fígado e da vesícula biliar. Os sintomas chave são: cefaléia, vertigem, acúfenos, tez e olhos vermelhos, gosto amargo na boca, bordas da língua vermelhas, saburra amarela ... "O qì do fígado é quente, então a vesícula biliar flui para a boca que fica amarga", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn – capítulo 44). "A vesícula biliar é anexada aos lobos do fígado e seu líquido tem sabor amargo. É por isso que quando o fígado está quente, o líquido da vesícula biliar exsuda e escorre. A vesícula biliar está doente então a boca está amarga", (Zhòng Guǎng Bǔ Zhù Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn – Acréscimos importantes sobre as questões simples do clássico interno do Imperador Amarelo). Existe uma síndrome chamada "calor da vesícula biliar" que é muito parecida ao "fogo do fígado" e os medicamentos para tratá-las são idênticos ...

Quando a umidade calor impregna a madeira, estes dois órgãos são atingidos juntos. Falamos de umidade calor do fígado e da vesícula biliar. Se a umidade calor perturba a vesícula biliar, a bile transborda e se espalha na pele e nos tecidos, provocando icterícia. Os principais sintomas são: icterícia, escleróticas amareladas, dor e distensão na região torácica lateral, inapetência, boca amarga, língua vermelha com saburra amarela e gordurosa, urinas escurecidas ...

Em termos psicológicos, as duas funções psíquicas do fígado e da vesícula biliar estão muito ligadas e se influenciam mutuamente também em termos patológicos. Uma sobrepressão do fígado (*dito de outra forma, sobrepressão e obstrução do qì do fígado*) pode ser acompanhada de um vazio do qì da vesícula biliar. O primeiro desequilíbrio se manifesta mais por irritabilidade, raiva (manifesta ou não), tendência depressiva, até mesmo uma depressão mental, dificuldade em planejar ou organizar estratégias (*ou seja, solução de problemas*), enquanto a segunda se exprime por um temor, medo, falta de coragem, sobressaltos com palpitações cardíacas ao menor barulho... Além disso, o que nós chamamos "estagnação de qì da vesícula biliar" (dǎn qì zhì 胆气滞) é similar à uma sobrepressão do fígado e as manifestações concretas são parecidas: "A vesícula biliar é fundamentalmente sem orifício, [em caso de] sobrepressão severa a cólera jorra", (Shāng Hán Lùn Yì – Asas do tratado das lesões pelo frio).

Por outro lado, uma deficiência ou um excesso do fogo ministro na dupla de madeira pode induzir desequilíbrios. "A vesícula biliar e o fígado são unidos para auxiliar o fogo ministro. (...) o fogo da vesícula biliar não está próspero (*isto é, está deficiente*) então [há] temor e palpitações cardíacas. O fogo da vesícula biliar está próspero (*isto é, está em excesso*) então [há] boca amarga, vômitos, vertigem, acúfenos", (Xuè Zhèng Lùn – Tratado das síndromes do sangue). Uma deficiência do fogo ministro ao nível da vesícula biliar origina o vazio do qì da vesícula biliar. Uma deficiência do fogo ministro ao nível do fígado origina uma sobrepressão do fígado. Um excesso do fogo ministro ao nível da vesícula biliar e do fígado é a fonte de um fogo florescente (*excessivo*) do fígado e da vesícula biliar.



E- Rins (肾) e bexiga (膀胱)

a- Fisiologia

Os rins são um órgão zàng, yīn. A bexiga é um órgão fŭ, yáng. Rins e bexiga são biăo/lĭ (externo/interno) e pertencem ao movimento água. "A bexiga e os rins são biăo/lĭ, juntos eles governam a água", (Zhū Bìng Yuán Hòu Zŏng Lùn – Tratado geral sobre a origem e os sinais clínicos de todas as doenças). Estes dois órgãos estão situados no fogareiro inferior e nutrem uma relação muito próxima tanto em termos de fisiologia quanto de patologia. Este vínculo estreito é possível graças à rede de canais. As conexões são múltiplas (ver mais abaixo).

Rins e bexiga tem um papel fundamental no controle dos líquidos. Os rins governam os líquidos enquanto que a bexiga os armazena. "Os rins governam a água e a bexiga é o palácio dos líquidos jīn yè (津液)", (Tài Píng Shèng Huì Fāng – Fórmulas sábias e benevolentes da grande harmonia). Os rins através do qì original (yuán qì 元气) estimulam e aquecem o estômago, o intestino delgado, o baço e o pulmão, a fim de que os líquidos sejam recepcionados, aquecidos, separados (claro/turvo), transportados e, depois, distribuídos em todo o corpo. Além disso, os rins recuperam a pequena parte clara que reside nos líquidos turvos ao nível da bexiga e os vaporiza em direção ao pulmão a fim de reenviá-los ao sistema.

Além disso, a bexiga expulsa os líquidos turvos para fora do corpo, sob a forma de urina. É graças à função de transformação do qì (qì huà 气化) que os rins fazem na bexiga a metamorfose dos líquidos turvos em



Relação biăo-lĭ entre rins e bexiga
Extraído do Shān Zhù Mài Jué Guī Zhèng 删注脉诀规正
(Correções do segredo do pulso simplificado e anotado)
De Shěn Jìng 沈镜, *1909*

urina, antes de evacuá-los. São eles que dão a ordem à bexiga para excretar ou reter a urina. "Os líquidos são armazenados na bexiga, eles não podem sair espontaneamente. É preciso o mecanismo do qì para transmitir (*isto é, transportar*) e transformar, assim os líquidos saem, é a urina", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn Wú Zhù – Anotações sobre as questões simples e do eixo espiritual do clássico interno do Imperadro Amarelo). A função de retenção ou de liberação da urina pela bexiga depende diretamente do qì dos rins.

Rins e bexiga ao nível dos líquidos, mantém uma colaboração fundamental que é, infelizmente, pouco conhecida. Na verdade, a "transformação do qì" (qì huà 气化) corresponde também à capacidade do yáng dos rins em transformar uma parte dos líquidos estocados na bexiga em duas "substâncias" diferentes: a transpiração e o qì defensivo[60]. Os líquidos dos rins que estão estocados na bexiga são vaporizados até o pulmão que, em seguida, os envia para a pele e os pelos, em parte sob a forma de transpiração. "A água fria do tài yáng 太阳 segue pelo três fogareiros para baixo até a bexiga, é a urina. Graças à vaporização do yáng dos rins que transforma a bexiga, ela (*a água da bexiga/tài yáng*) é exteriorizada pela pele e pelos, é a transpiração. Então, a urina e a transpiração tem a mesma origem", (Jīn Guì Fā Wēi – Elucidação [do manual] do cofre de ouro).

Por outro lado, alguns clássicos concordam em dizer que a água que é transformada pelos rins não gera somente urina ou transpiração. Na verdade, a transformação dos líquidos da bexiga, faz nascer um qì especial: o qì defensivo (wèi qì 卫气). É o que ensina o capítulo 18 do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū: "O [qì] defensivo sai do fogareiro inferior". Posteriormente, outros textos confirmaram este ponto de vista. "A transformação do qì no centro da água da bexiga tài yáng (太阳) sobe e se espalha para o exterior, é o yáng do [qì] defensivo do exterior", (Shāng Hán Lùn Qiăn Zhù – Comentários elementares sobre o tratado das lesões pelo frio). "[No] corpo humano, os rins e a bexiga pertencem à água. O yáng na água, [é] a transformação do qì que sobe. Ela (*a transformação do qì que o faz subir*) sai pela boca e nariz, é então a respiração. Ela preenche a pele e os pelos, é o qì defensivo", (Běn Căo Wèn Dá – Questões-respostas sobre a matéria médica).

É o yáng dos rins que produz o qì defensivo a partir dos líquidos contidos na bexiga. É a origem inferior de wèi qì. "A água da bexiga se vaporiza e se agita, então ela se transforma em qì, se espalha para o exterior, é o qì defensivo. A transformação do qì do yáng dos rins é o qì defensivo. A transformação do qì do yáng dos rins é o [qì] defensivo, ele segue pelo canal tài yáng (太阳) para se disseminar pelo exterior", (Shāng Hán Lùn Qiăn Zhù – Comentários elementares sobre o tratado dos ataques do frio). Podemos dizer que a bexiga estoca os líquidos que vão servir à produção do qì defensivo sob a impulsão do yáng dos rins e que seu canal, o tài yáng (太阳), auxilia seu transporte para o exterior.

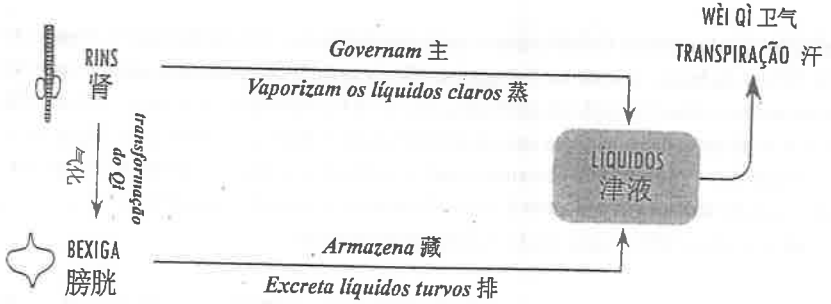
Finalmente devemos guardar que os rins e a bexiga trabalham juntos na gestão dos líquidos, a evacuação dos líquidos turvos, a produção da transpiração e do qì defensivo.

60. Logicamente o qì defensivo possui uma outra fonte que completa esta: o fogareiro central.

b- Rede de canais

Grande parte das relações existentes entre os órgãos é possível graças à rede de canais. Eis as principais conexões entre rins e bexiga:

- Os canais principais dos rins e da bexiga se conectam por um ramo que parte de B 67 (zhì yīn 至阴) e que se conecta ao R 1 (yŏng quán 涌泉).
- O canal principal dos rins é conectado ao órgão bexiga.
- O canal divergente dos rins é conectado aos canais principal e divergente da bexiga na região do B 10 (tiān zhù 天柱) para formar a primeira união (yī hé).
- O canal divergente dos rins cruza o canal principal da bexiga no ponto B 40 (wěi zhōng 委中).
  O canal divergente dos rins é conectado ao órgão bexiga.
- O canal tendíneo dos rins cruza o canal tendinoso da bexiga ao nível da fossa poplítea e ao nível da nuca.
- O vaso de conexão dos rins chega ao canal principal da bexiga por um ramo que parte de R 4 (dà zhōng 大钟) e que encontra o B 64 (jīng gŭ 京骨).
- O canal principal da bexiga é conectado aos órgãos rins.
- O canal divergente da bexiga é conectado aos órgãos rins.
- O vaso de conexão da bexiga chega ao canal principal dos rins por um ramo que parte de B 58 (fēi yáng 飞扬) e que encontra o R 3 (tài xī 太溪).



c- Patologia

Os desequilíbrios da bexiga vem frequentemente de uma deficiência dos rins uma vez que é o qì dos rins que comanda a retenção ou a excreção da urina. Um vazio do qì dos rins provoca um frio vazio da bexiga, que não poderá assumir corretamente suas funções. Quando a excreção da urina pela bexiga não se faz corretamente, há oligúria, anúria, disúria. Se a bexiga não retém convenientemente a urina, há incontinência urinária, enurese, gotejamento pós-micção, nictúria, aumento da frequência urinária. "A bexiga não evacua então há anúria, ela não retém então há incontinência", (Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn – capítulo 23). Nos dois casos, os sintomas de vazio dos rins acompanham os sinais urinários: fraqueza ou dor lombar e de joelhos, acúfenos, diminuição da libido, problemas ósseos ou dentários, queda de cabelos, etc. "A bexiga é o órgão fŭ dos líquidos, [este] órgão fŭ é vazio e frio, o yáng qì está fraco, [a bexiga] não pode reter água, é por isso que ocorre enurese", (Zhū Bìng Yuán Hòu Zŏng Lùn – Tratado geral sobre a origem e os sinais clínicos de todas as doenças).

Geralmente, a lógica subjacente a estes sintomas é o vazio do yáng dos rins e da bexiga. "O qì dos rins é insuficiente, a bexiga é fria, ela não pode reter e controlar os líquidos, os líquidos deslizam [pelo] vazio de qì, é por isso que há muita urina", (Shèng Jì Zŏng Lù – Compilação da sábia assistência. No entanto, alguns clássicos descrevem os problemas urinários envolvendo um frio dos rins e um calor da bexiga. "A estrangúria (lín 淋[61]), é devida ao vazio dos rins e ao calor da bexiga. O vazio dos rins não pode controlar a água, então há muita urina (*isto é, frequente*). A bexiga está quente então a água circula dificilmente", (Tài Píng Shèng Huì Fāng – Fórmulas sábias e benevolentes da grande harmonia). Às vezes, a fonte das desordens urinárias é o calor dos rins, ou seja a agitação do fogo ministro que se transmite à bexiga.: "O fogo da porta da vida (mìng mén 命门) é próspero (isto é, excessivo) então o palácio do envelope procriador[62] transmite o calor à bexiga. Desta forma a urina não é fluida, ocorre anúria. [Se é] severa então a urina é sanguinolenta (*hematúria*). Quando o fogo ministro divaga e se agita, é comum que haja inversão e ausência de circulação, [*provocando*] muito sofrimento", (Lèi Jīng – Clássico das classificações). O calor vazio devido à um vazio de yīn dos rins também pode ser a origem de um calor na bexiga: "O shào yīn (少阴) tem vazio de yīn então ele transmite seu calor à bexiga", (Shāng Hán Lùn Yì – As Asas do tratado dos ataques do frio).

脏腑之间的关系

61. Lín zhèng (淋证), a síndrome de estrangúria é uma doença que se manifesta por micção urgente, frequente, dolorosa, difícil, pouco abundante, às vezes gota a gota ...
62. Nós lembramos que o envoltório procriador é bāo (胞) que corresponde ao invólucro que contém sangue reprodutor na mulher e o esperma no homem. Em ambos os casos este invólucro é ligado à porta da vida (mìng mén 命门) que é a reserva do fogo ministro e do jīng dos rins, segundo muitos clássicos.

Glossário Sobre os orgãos Zang Fu

Terminiologia referente às teorias dos cinco movimentos. Trata-se do "mínimo cultural" que todo estudante de medicina chinesa deve conhecer se não tem a ambição de estudar o chinês médico.

PINYIN	PORTUGUÊS	CHINÊS MODERNO
Ba Kuo	Oito divisões (oculares)	八廓
Bao Men	Porta do envelope procriador (colo do útero)	胞门
Bao Wei Qi	Proteger o Qi do Estomago	保胃气
Bi	Nariz	鼻
Bi Wei Fei Zhi Qiao	O nariz é o orifício do pulmão	鼻为肺之窍
Biao	Superfície	表
Da Chang	Intestino Grosso	大肠
Da Chang Zhu Chuan Hua Zao Po	O intestino grosso governa a transmissão dos dejetos	大肠主传化 糟粕
Da Chang Zhu Jin	O intestino grosso governa os líquidos Jin	大肠主津
Da Fu	Abdomen	大腹
Dai Xin Xing Qin	Substituir o coração para executar as ordens	代心行令
Dan	Vesícula biliar	胆
Dan Tian	Campo de cinabre	丹田
Dan Zhong	Dan Zhong	膻中
Dan Zhu Cang Pai Xie Dan Zhi	A vesícula biliar estoca e excreta a bile	胆贮藏排泄胆汁
Dan Zhu Jue Duan	A vesícula biliar governa a tomada de decisão	胆主决断
Er Bian	Os dois excrementos (fezes e urina)	二便
Fei	Pulmão	肺
Fei Cang Po	O pulmão armazena o Po	肺藏魄
Fei Chao Bai Mai	O pulmão reúne os cem vasos	肺朝百脉
Fei Qi Bu Xuan	O Qi do pulmão não difunde	肺气不宣
Fei Qi Shang Ni	O Qi do pulmão se inverte para o alto	肺气上逆
Fei Shi Su Jiang	O pulmão não descende	肺失肃降
Fei Wei Shui Zhi Shang Yuan	O pulmão é a origem superior da água	肺为水之上源
Fei Ying Xiong Ying	O pulmão tem ressonância no tórax	肺应在胸膺
Fei Zhu Pi Mao	O pulmão governa a pele e os pelos	肺主皮毛
Fei Zhu Qi	O pulmão governa o Qì	肺主气
Fei Zhu Tong Tiao Shui Dao	O pulmão governa a dragagem e a regularização da via das águas	肺主通调水道
Fei Zhu Xing Shui	O pulmão governa a circulação da água	肺主行水

PINYIN	PORTUGUÊS	CHINÊS MODERNO
Fei Zhu Xuan Fa He Su Jiang	O pulmão governa a difusão e a descendencia	肺主宣发和肃降
Fei Zhu Zhi Jie	O pulmão governa a regularização	肺主治节
Gan	Fígado	肝
Gan Cang Hun	O fígado armazena o Hun	肝藏魂
Gan Qi Shang Ni	Subida/inversão do Qì do fígado	肝气上逆
Gan Qi Yu Jie	Sobrepressão e obstrução do Qì do fígado	肝气郁结
Gan Shi Shu Xie	O fígado tem insuficiência de livre circulação e de liberação	肝失疏泄
Gan Ti Yin Er Yong Yang	O fígado tem um corpo Yin e um funcionamento Yang	肝体阴而用阳
Gan Wei Gang Zang	O fígado é um órgão sólido	肝为刚脏
Gan Xi Tiao Da Er Wu Yi Yu	O fígado gosta da expansão e detesta a restrição e a sobrepressão	肝喜条达而恶抑郁
Gan Ying Zai Xie	O fígado tem ressonância na região torácica lateral	肝应在胁
Gan Zhu Cang Xue	O fígado governa o armazenamento do sangue	肝主藏血
Gan Zhu Jin	O fígado governa os tendões	肝主筋
Gan Zhu Nu	O fígado governa a raiva	肝主怒
Gan Zhu Shu Xie	O fígado governa a livre circulação e a liberação	肝主疏泄
Gang Men	Ânus	肛门
Gu	Osso	骨
Gu Sui	Medula óssea	骨髓
Han	Suor	汗
Hou	Laringe	喉
Hou Wei Fei Zhi Men Hu	A laringe é a porta do pulmão	喉为肺之门户
Hou Yin	Yin posterior (ânus)	后阴
Hua	Brilho (de um órgão)	华
Ji Sui	Medula espinhal	脊髓
Jing Shi	Câmara do esperma	精室
Jing Wei	Jing sutil (dos alimentos)	精微
Jing Zhi	Líquido ou suco quintessencial	精汁
Jiu Bing Ji Shen	As doenças crônicas atingem os rins	久病及肾
Jun Huo	Fogo Monarca	君火
Kou Wei Pi Zhi Qiao	A boca é o orifício do baço	口为脾之窍
Li	Interno	里
Mai	Vasos	脉
Ming Men	Porta da vida	命门
Nao	Cérebro	脑
Nao Sui	Medula cerebral	脑髓

PINYIN	PORTUGUÊS	CHINÊS MODERNO
Nei	Interior	内
Niao Ye	Urina	尿液
Nu Zi Bao	Útero	女子胞
Pang Guang	Bexiga	膀胱
Pang Guang Cang Jin Ye	A bexiga armazena os líquidos	膀胱藏津液
Pi	Baço	脾
Pi Cang Yi	O baço armazena a consciência mental	脾藏意
Pi Qi Zhu Sheng	O Qì do baço governa a subida	脾气主升
Pi Tong Xue	O baço reúne o sangue	脾统血
Pi Wei Wei Hou Tian Zhi Ben, Qi Xue Sheng Hua Zhi Yuan	O baço e o estomago são a raiz do céu posterior, a fonte da produção e da transformação do Qì e do sangue	脾胃为后天之本，气血生化之源
Pi Xi Zao Wu Shi	O baço gosta da secura e detesta a umidade	脾喜燥恶湿
Pi Ying Zai Da Fu	O baço tem ressonância no abdomen	脾应在大腹
Pí zhī dà luò	Grande luo do baço	脾之大络
Pi Zhu Ji Rou, Si Zhi	O baço governa os músculos, as carnes e os quatro membros	脾主肌肉，四肢
Pi Zhu Si	O baço governa o pensamento	脾主思
Pi Zhu Yun Hua	O baço governa o transporte a a transformação	脾主运化
Qi Cong Men	Sete portas cruzamentos	七冲门
Qi Dao	As vias aéreas (por onde inspiramos e expiramos)	气道
Qi Heng Zhi Fu	Órgãos Fu extraordinários	奇恒之府
Qi Jue	Refluxo de Qì	气厥
Qi Men	As portas do Qì (isto é, os poros da pele)	气门
Qian Yin	Yin anterior (meato urinário e órgãos genitais externos)	前阴
Qing	Claro	清
Qing Qi	Qì claro	清气
Ren Yi Wei Qi Wei Ben	O Qì do estomago é a raiz do homem	人以胃气为本
San Jiao	Três fogareiros	三焦
San Jiao Tong Xing Yuan Qi	O três fogareiros faz circular Yuan Qi	三焦通行元气
San Jiao Yun Xing Shui Gu	O três fogareiros transporte a água e os grãos	三焦运行水谷
San Jiao Yun Xing Shui Ye	O três fogareiros transporta os líquidos	三焦运行水液
San Jiao Zhu Chi Zhe Qi	O três fogareiros governa o Qì	三焦主持诸气
Shang Jiao Ru Wu	O fogareiro superior é como uma névoa	上焦如雾
Shang Jiao Zhu Na	O fogareiro superior governa a recepção	上焦主纳

PINYIN	PORTUGUÊS	CHINÊS MODERNO
Shang Wan	Cavidade superior (do estomago)	上脘
She Nai Xin Zhi Miao	A língua é o broto do coração	舌乃心之苗
Shen	Rins	肾
Shen Bu Na Qi	Os rins não recebem o Qì	肾不纳气
Shen Cang Zhi	Os rins armazenam a capacidade realizadora	肾藏志
Shen Wei Xian Tian Zhi Ben	Os rins são a raiz do céu anterior	肾为先天之本
Shen Zhi Jing Qi	Jing Qi dos rins	肾之精气
Shen Zhu Cang Jing	Os rins governam o armazenamento do Jing	肾主藏精
Shen Zhu Kai He	Os rins governam a abertura e o fechamento	肾主开阖
Shen Zhu Kong	Os rins governam o medo	肾主恐
Shen Zhu Na Qi	Os rins governam a recepção do Qì	肾主纳气
Shen Zhu Shui Ye	Os rins governam a água e os líquidos	肾主水液
Sheng Zhi Zhi Jing	O Jing da reprodução	生殖之精
Shi	A umidade	湿
Shi Mi	Mingau nutritivo	食糜
shǒu jué yīn jīng bié	Canal divergente do Jue Yin da mão	手厥阴经别
shǒu jué yīn jīng jīn	Canal tendíneo do Jué Yin da mão	手厥阴经筋
shǒu jué yīn luò mài	Vaso de conexão do Jue Yin da mão	手厥阴络脉
shǒu jué yīn xīn bāo jīng	Canal do envoltório do coração Jue Yin da mão	手厥阴心包经
shǒu shào yáng jīng bié	Canal divergente do Shao Yang da mão	手少阳经别
shǒu shào yáng jīng jīn	Canal tendíneo do Shao Yang da mão	手少阳经筋
shǒu shào yáng luò mài	Vaso de conexão do Shao Yang da mão	手少阳络脉
shǒu shào yáng sān jiāo jīng	Canal do três fogareiros Shao Yang da mão	手少阳三焦经
shǒu shào yīn jīng bié	Canal divergente do Shao Yin da mão	手少阴经别
shǒu shào yīn jīng jīn	Canal tendíneo do Shao Yin da mão	手少阴经筋
shǒu shào yīn luò mài	Vaso de conexão do Shao Yin da mão	手少阴络脉
shǒu shào yīn xīn jīng	Canal do coração Shao Yin da mão	手少阴心经
shǒu tài yáng jīng bié	Canal divergente do Tai Yang da mão	手太阳经别
shǒu tài yáng jīng jīn	Canal tendíneo do Tai Yang da mão	手太阳经筋
shǒu tài yáng luò mài	Vaso de conexão do Tai Yang da mão	手太阳络脉
shǒu tài yáng xiǎo cháng jīng	Canal do intestino delgado Tai Yang da mão	手太阳小肠经
shǒu tài yín fèi jīng	Canal do pulmão Tai Yin da mão	手太阴肺经
shǒu tài yīn jīng bié	Canal divergente do Tai Yin da mão	手太阴经别
shǒu tài yīn jīng jīn	Canal tendíneo do Tai Yin da mão	手太阴经筋
shǒu tài yīn luò mài	Vaso de conexão do Tai Yin da mão	手太阴络脉

PINYIN	PORTUGUÊS	CHINÊS MODERNO
shǒu yáng míng dà cháng jīng	Canal do intestine grosso Yang Ming da mão	手阳明大肠经
shǒu yáng míng jīng bié	Canal divergente do Yang Ming da mão	手阳明经别
shǒu yáng míng jīng jīn	Canal tendíneo do Yang Ming da mão	手阳明经筋
shǒu yáng míng luò mài	Vaso de conexão do Yang Ming da mão	手阳明络脉
Shui Dao	A via das águas	水道
Shui Gu Zhi Hai	O mar da água e dos grãos (isto é, o estomago)	水谷之海
Shui Huo Shi Ji	A água e o fogo não conseguem ajudar	水火失 济
Shui Huo Xiang Ji	Ajuda mútua entre água e o fogo	水火相济
Shui Ye	Os líquidos	水液
Sui	Medula	髓
Sui Hai	O mar da medula ou medula cerebral	髓海
Tai Cang	O grande celeiro (isto é, estomago)	太仓
Tan Yin	Mucosidade (termo geral)	痰饮
Ti	Muco nasal	涕
Tiao Chang Qi Ji	Regularizar os mecanismos do Qì	调畅气机
Tu Yong Mu Yu	Terra obstruída e madeira em sobrepressão	土壅木郁
Tuo	Saliva espessa	唾
Wai	Exterior	外
Wei	Estomago	胃
Wei Huo	Fogo do estomago	胃火
Wei Qi	Qì do estomago	胃气
Wei Qi Shang Ni	Subida e inversão do Qì do estomago	胃气上逆
Wei Wan	Cavidade do estomago	胃脘
Wei Xi Run Wu Zao	O estomago gosta da umidade e detesta a secura	胃喜湿恶燥
Wèi zhī dà luò	Grande luo do estomago	胃之大络
Wei Zhu Fu Shu Shui Gu	O estomago governa a fermentação e o cozimento da água e dos grãos	胃主腐熟水谷
Wei Zhu Shou Na Shui Gu	O estomago governa a recepção da água e dos grãos	胃主收纳水谷
Wei Zhu Tong Jiang	O estomago governa o transito e a descendência	胃主通降
Wu Chi	Cinco retardos	武迟
Wu Ruan	Cinco fraquezas	五软
Wu Wei	Os cinco sabores	五味
Xia Jiao Ru Du	O fogareiro superior é como um curso de água	下焦如渎
Xia Jiao Zhu Chu	O fogareiro inferior governa a saída	下焦主出
Xia Wan	Cavidade inferior (do estomago)	下脘
Xian	Saliva fina	涎

PINYIN	PORTUGUÊS	CHINÊS MODERNO
Xiang Huo	Fogo ministro	相火
Xiao Chang	Intestino delgado	小肠
Xiao Chang Zhu Mi Bie Qing Zhuo	O intestino delgado governa a secreção e a separação do claro e do turvo	小肠主泌士› 别清浊
Xiao Chang Zhu Shou Cheng He Hua Wu	O intestino delgado governa a recepção e a transformação das matérias	小肠主受盛和化物
Xiao Fu	Baixo ventre	小腹
Xin	Coração	心
Xin Bao	Envoltório do coração	心包
Xin Bao Dai Xin Shou Xie	O envoltório do coração substitui o coração para receber os perversos	心包 代心受邪
Xin Bao Dai Xin Xing Qin	O envoltório do coração substitui o coração para executar suas ordens	心包代心行令
Xin Bao Luo	Envoltório do coração	心包络
Xin Cang Shen	O coração armazena o Shen	心藏神
Xin Qiao	Orifícios do coração	心窍
Xin Shen Bu Jiao	Coração e rins não estão unidos	心肾不交
Xin Shen Xiang Jiao	A união entre coração e os rins	心肾相交
Xin Zhu Shen Ming	O coração governa a clareza do espírito	心主神明
Xin Zhu Xi	O coração governa a alegria	心主喜
Xin Zhu Xue	O coração governa o sangue	心主血
Xin Zhu Xue Mai	O coração governa os vasos sanguíneos	心主血脉
Xu Re	Calor vazio	虚热
Xue	Sangue	血
Xue Mai	Vasos sanguíneos	血脉
Xue Yu	Estase de sangue	血瘀
Ya Chi	Dentes	牙齿
Yan	Faringe (parte associada ao sistema digestivo)	咽
Yang Sun Ji Yin	Enfraquecimento do Yang atinge o Yin	阳损及阴
Yi Huo Zhi Yuan, Yi Xiao Yin Yi	Aumentar a fonte do fogo para dissipar a sombra Yin	益火之源，以消阴翳
Yin Dao	Vagina	阴道
Yin Shi Ji Zhi	Estagnação de alimentos	饮食积滞
Yin Sun Ji Yang	Enfraquecimento do Yin atinge o Yang	阴损及阳
Yin Yang Liang Xu	Duplo vazio do Yin e do Yang	阴阳两虚
Yū xuè	Estase de sangue	瘀血
Yuan Yin	Yin original	元阴
Yun Hua	Transporte e transformação	运化
Zang Fu	Órgãos Yin e Yang (Zang e Fu)	脏腑

PINYIN	PORTUGUÊS	CHINÊS MODERNO
Zang Xiang	Manifestações dos órgaos	脏象
Zhen Shui	Água verdadeira	真水
Zhen Yin	Yin verdadeiro	真阴
Zhong Jiao Ru Ou	O fogareiro central é como uma maceração	中焦如沤
Zhong Jiao Zhu Hua	O fogareiro central governa a transformação	中焦主化
Zhong Wan	Cavidade central (do estomago)	中脘
Zhuang Shui Zhi Zhu, Yi Zhi Yang Guang	Reforçar o mar da água para controlar a luz Yang	壮水之主，以制阳光
Zhuo	Turvo	浊
Zhuo Qi	Qi turvo	浊气
Zi Gong	Útero	子宫
Zi Men	Porta das crianças (colo do útero)	子门
Zong Jin	Confluência dos tendões (órgão genital externa do homem)	宗筋
zú jué yīn gān jīng	Canal do fígado Jue Yin do pé	足厥阴肝经
zú jué yīn jīng bié	Canal divergente do Jue Yin do pé	足厥阴经别
zú jué yīn jīng jīn	Canal tendíneo do Jue Yin do pé	足厥阴经筋
zú jué yīn luò mài	Vaso de conexão do Jue Yin do pé	足厥阴络脉
zú shào yáng dǎn jīng	Canal da vesicular biliar Shao Yang do pé	足少阳胆经
zú shào yáng jīng bié	Canal divergente do Shao Yang do pé	足少阳经别
zú shào yáng jīng jīn	Canal tendíneo do Shao Yang do pé	足少阳经筋
zú shào yáng luò mài	Vaso de conexão do Shao Yang do pé	足少阳络脉
zú shào yīn jīng bié	Canal divergente do Shao Yin do pé	足少阴经别
zú shào yīn jīng jīn	Canal tendíneo do Shao Yin do pé	足少阴经筋
zú shào yīn luò mài	Vaso de conexão do Shao Yin do pé	足少阴络脉
zú shào yīn shèn jīng	Canal dos rins Shao Yin do pé	足少阴肾经
zú tài yáng jīng bié	Canal divergente do Tai Yang do pé	足太阳经别
zú tài yáng jīng jīn	Canal tendíneo do Tai Yang do pé	足太阳经筋
zú tài yáng luò mài	Vaso de conexão do Tai Yang do pé	足太阳络脉
zú tài yáng páng guāng jīng	Canal da bexiga Tai Yang do pé	足太阳膀胱经
zú tài yìn jīng bié	Canal divergente do Tai Yin do pé	足太阴经别
zú tài yīn jīng jīn	Canal tendíneo do Tai Yin do pé	足太阴经筋
zú tài yīn luò mài	Vaso de conexão do Tai Yin do pé	足太阴络脉
zú tài yīn pí jīng	Canal do baço Tai Yin do pé	足太阴脾经
zú yáng míng jīng bié	Canal divergente do Yang Ming do pé	足阳明经别
zú yáng míng jīng jīn	Canal tendíneo do Yang Ming do pé	足阳明经筋
zú yáng míng luò mài	Vaso de conexão do Yang Ming do pé	足阳明络脉
zú yáng míng wèi jīng	Canal do estomago Yang Ming do pé	足阳明胃经

PORTUGUÊS	PINYIN	CHINÊS MODERNO
A água e o fogo não conseguem ajudar	*Shui Huo Shi Ji*	水火失 济
A bexiga armazena os líquidos	*Pang Guang Cang Jin Ye*	膀胱藏 液
A boca é o orifício do baço	*Kou Wei Pi Zhi Qiao*	口为脾之窍
A laringe é a porta do pulmão	*Hou Wei Fei Zhi Men Hu*	喉为肺之门户
A língua é o broto do coração	*She Nai Xin Zhi Miao*	舌乃心之苗
A umidade	*Shi*	湿
A união entre coração e os rins	*Xin Shen Xiang Jiao*	心肾相交
A vesícula biliar estoca e excreta a bile	*Dan Zhu Cang Pai Xie Dan Zhi*	胆贮藏排泄 胆汁
A vesícula biliar governa a tomada de decisão	*Dan Zhu Jue Duan*	胆主决断
A via das águas	*Shui Dao*	水道
Abdomen	*Da Fu*	大腹
Água verdadeira	*Zhen Shui*	真水
Ajuda mútua entre água e o fogo	*Shui Huo Xiang Ji*	水火相济
Ânus	*Gang Men*	肛门
As doenças crônicas atingem os rins	*Jiu Bing Ji Shen*	久病及肾
As portas do Qì (isto é, os poros da pele)	*Qi Men*	气门
As vias aéreas (por onde inspiramos e expiramos)	*Qi Dao*	气道
Aumentar a fonte do fogo para dissipar a sombra Yin	*Yi Huo Zhi Yuan, Yi Xiao Yin Yi*	益火之源, 以消阴翳
Baço	*Pi*	脾
Baixo ventre	*Xiao Fu*	小腹
Bexiga	*Pang Guang*	膀胱
Brilho (de um órgão)	*Hua*	华
Calor vazio	*Xu Re*	虚热
Câmara do esperma	*Jing Shi*	精室
Campo de cinabre	*Dan Tian*	丹田
Canal da bexiga Tai Yang do pé	*zú tài yáng páng guāng jīng*	足太阳膀胱经
Canal da vesicular biliar Shao Yang do pé	*zú shào yáng dǎn jīng*	足少阳胆经
Canal divergente do Jue Yin da mão	*shǒu jué yīn jīng bié*	手厥阴经别
Canal divergente do Jue Yin do pé	*zú jué yīn jīng bié*	足厥阴经别
Canal divergente do Shao Yang da mão	*shǒu shào yáng jīng bié*	手少阳经别
Canal divergente do Shao Yang da mão	*shǒu shào yáng jīng bié*	手少阳经别
Canal divergente do Shao Yang do pé	*zú shào yáng jīng bié*	足少阳经别
Canal divergente do Shao Yin da mão	*shǒu shào yīn jīng bié*	手少阴经别
Canal divergente do Shao Yin do pé	*zú shào yīn jīng bié*	足少阴经别

PORTUGUÊS	PINYIN	CHINÊS MODERNO
Canal divergente do Tai Yang da mão	*shǒu tài yáng jīng bié*	手太阳经别
Canal divergente do Tai Yang do pé	*zú tài yáng jīng bié*	足太阳经别
Canal divergente do Tai Yin da mão	*shǒu tài yīn jīng bié*	手太阴经别
Canal divergente do Tai Yin do pé	*zú tài yìn jīng bié*	足太阴经别
Canal divergente do Yang Ming da mão	*shǒu yáng míng jīng bié*	手阳明经别
Canal divergente do Yang Ming do pé	*zú yáng mìng jīng bié*	足阳明经别
Canal do baço Tai Yin do pé	*zú tài yīn pí jīng*	足太阴脾经
Canal do coração Shao Yin da mão	*shǒu shào yīn xīn jīng*	手少阴心经
Canal do envoltório do coração Jue Yin da mão	*shǒu jué yīn xīn bāo jīng*	手厥阴心包经
Canal do estomago Yang Ming do pé	*zú yáng míng wèi jīng*	足阳明胃经
Canal do fígado Jue Yin do pé	*zú jué yīn gān jīng*	足厥阴肝经
Canal do intestine grosso Yang Ming da mão	*shǒu yáng míng dà cháng jīng*	手阳明大肠经
Canal do intestino delgado Tai Yang da mão	*shǒu tài yáng xiǎo cháng jīng*	手太阳小肠经
Canal do pulmão Tai Yin da mão	*shǒu tài yín fèi jīng*	手太阴肺经
Canal do três fogareiros Shao Yang da mão	*shǒu shào yáng sān jiāo jīng*	手少阳三焦经
Canal dos rins Shao Yin do pé	*zú shào yīn shèn jīng*	足少阴肾经
Canal tendíneo do Shao Yin do pé	*zú shào yīn jīng jīn*	足少阴经筋
Canal tendíneo do Jué Yin da mão	*shǒu jué yīn jīng jīn*	手厥阴经筋
Canal tendíneo do Jue Yin do pé	*zú jué yīn jīng jīn*	足厥阴经筋
Canal tendíneo do Shao Yang da mão	*shǒu shào yáng jīng jīn*	手少阳经筋
Canal tendíneo do Shao Yang do pé	*zú shào yáng jīng jīn*	足少阳经筋
Canal tendíneo do Shao Yin da mão	*shǒu shào yīn jīng jīn*	手少阴经筋
Canal tendíneo do Tai Yang da mão	*shǒu tài yáng jīng jīn*	手太阳经筋
Canal tendíneo do Tai Yang do pé	*zú tài yáng jīng jīn*	足太阳经筋
Canal tendíneo do Tai Yin da mão	*shǒu tài yīn jīng jīn*	手太阴经筋
Canal tendíneo do Tai Yin do pé	*zú tài yīn jīng jīn*	足太阴经筋
Canal tendíneo do Yang Ming da mão	*shǒu yáng míng jīng jīn*	手阳明经筋
Canal tendíneo do Yang Ming do pé	*zú yáng míng jīng jīn*	足阳明经筋
Canal divergente do Jue Yin do pé	*zú jué yīn jīng bié*	足厥阴经别
Cavidade central (do estomago)	*Zhong Wan*	中脘
Cavidade do estomago	*Wei Wan*	胃脘
Cavidade inferior (do estomago)	*Xia Wan*	下脘
Cavidade superior (do estomago)	*Shang Wan*	上脘
Cérebro	*Nao*	脑
Cinco fraquezas	*Wu Ruan*	五软
Cinco retardos	*Wu Chi*	武迟

PORTUGUÊS	PINYIN	CHINÊS MODERNO
Claro	*Qing*	清
Confluência dos tendões (órgão genital externa do homem)	*Zong Jin*	宗筋
Coração	*Xin*	心
Coração e rins não estão unidos	*Xin Shen Bu Jiao*	心肾不交
Dan Zhong	*Dan Zhong*	膻中
Dentes	*Ya Chi*	牙齿
Duplo vazio do Yin e do Yang	*Yin Yang Liang Xu*	阴阳两虚
Enfraquecimento do Yang atinge o Yin	*Yang Sun Ji Yin*	阳损及阴
Enfraquecimento do Yin atinge o Yang	*Yin Sun Ji Yang*	阴损及阳
Envoltório do coração	*Xin Bao*	心包
Envoltório do coração	*Xin Bao Luo*	心包络
Estagnação de alimentos	*Yin Shi Ji Zhi*	饮食积滞
Estase de sangue	*Xue Yu*	血瘀
Estase de sangue	*Yū xuè*	瘀血
Estomago	*Wei*	胃
Exterior	*Wai*	外
Faringe (parte associada ao sistema digestivo)	*Yan*	咽
Fígado	*Gan*	肝
Fogo do estomago	*Wei Huo*	胃火
Fogo ministro	*Xiang Huo*	相火
Fogo Monarca	*Jun Huo*	君火
Grande luo do baço	*pí zhī dà luò*	脾之大络
Grande luo do estomago	*wèi zhī dà luò*	胃之大络
Interior	*Nei*	内
Interno	*Li*	里
Intestino delgado	*Xiao Chang*	小肠
Intestino Grosso	*Da Chang*	大肠
Jing Qi dos rins	*Shen Zhi Jing Qi*	肾之精气
Jing sutil (dos alimentos)	*Jing Wei*	精微
Laringe	*Hou*	喉
Líquido ou suco quintessencial	*Jing Zhi*	精汁
Manifestações dos órgaos	*Zang Xiang*	脏象
Medula	*Sui*	髓

PORTUGUÊS	PINYIN	CHINÊS MODERNO
Medula cerebral	*Nao Sui*	脑髓
Medula espinhal	*Ji Sui*	脊髓
Medula óssea	*Gu Sui*	骨髓
Mingau nutritivo	*Shi Mi*	食糜
Muco nasal	*Ti*	涕
Mucosidade (termo geral)	*Tan Yin*	痰饮
Nariz	*Bi*	鼻
O baço armazena a consciência mental	*Pi Cang Yi*	脾藏意
O baço e o estomago são a raiz do céu posterior, a fonte da produção e da transformação do Qì e do sangue	*Pi Wei Wei Hou Tian Zhi Ben, Qi Xue Sheng Hua Zhi Yuan*	脾胃为后天 之本, 气血生 化之源
O baço gosta da secura e detesta a umidade	*Pi Xi Zao Wu Shi*	脾喜燥恶湿
O baço governa o pensamento	*Pi Zhu Si*	脾主思
O baço governa o transporte a a transformação	*Pi Zhu Yun Hua*	脾主运化
O baço governa os músculos, as carnes e os quatro membros	*Pi Zhu Ji Rou, Si Zhi*	脾主肌肉, 四肢
O baço reúne o sangue	*Pi Tong Xue*	脾统血
O baço tem ressonância no abdomen	*Pi Ying Zai Da Fu*	脾应在大腹
O coração armazena o Shen	*Xin Cang Shen*	心藏神
O coração governa a alegria	*Xin Zhu Xi*	心主喜
O coração governa a clareza do espírito	*Xin Zhu Shen Ming*	心主神明
O coração governa o sangue	*Xin Zhu Xue*	心主血
O coração governa os vasos sanguíneos	*Xin Zhu Xue Mai*	心主血脉
O envoltório do coração substitui o coração para executar suas ordens	*Xin Bao Dai Xin Xing Qin*	心包代心行令
O envoltório do coração substitui o coração para receber os perversos	*Xin Bao Dai Xin Shou Xie*	心包 代心受邪
O estomago gosta da umidade e detesta a secura	*Wei Xi Run Wu Zao*	胃喜湿恶燥
O estomago governa a fermentação e o cozimento da água e dos grãos	*Wei Zhu Fu Shu Shui Gu*	胃主腐熟水谷
O estomago governa a recepção da água e dos grãos	*Wei Zhu Shou Na Shui Gu*	胃主收纳水谷
O estomago governa o transito e a descendência	*Wei Zhu Tong Jiang*	胃主通降
O fígado armazena o Hun	*Gan Cang Hun*	肝藏魂

PORTUGUÊS	PINYIN	CHINÊS MODERNO
O fígado é um órgão sólido	*Gan Wei Gang Zang*	肝为刚脏
O fígado gosta da expansão e detesta a restrição e a sobrepressão	*Gan Xi Tiao Da Er Wu Yi Yu*	肝喜条达而恶抑郁
O fígado governa a livre circulação e a liberação	*Gan Zhu Shu Xie*	肝主疏泄
O fígado governa a raiva	*Gan Zhu Nu*	肝主怒
O fígado governa o armazenamento do sangue	*Gan Zhu Cang Xue*	肝主藏血
O fígado governa os tendões	*Gan Zhu Jin*	肝主筋
O fígado tem ressonância na região torácica lateral	*Gan Ying Zai Xie*	肝应在胁
O fígado tem insuficiência de livre circulação e de liberação	*Gan Shi Shu Xie*	肝失疏泄
O fígado tem um corpo Yin e um funcionamento Yang	*Gan Ti Yin Er Yong Yang*	肝体阴而用阳
O fogareiro central é como uma maceração	*Zhong Jiao Ru Ou*	中焦如沤
O fogareiro central governa a transformação	*Zhong Jiao Zhu Hua*	中焦主化
O fogareiro inferior governa a saída	*Xia Jiao Zhu Chu*	下焦主出
O fogareiro superior é como um curso de água	*Xia Jiao Ru Du*	下焦如渎
O fogareiro superior é como uma névoa	*Shang Jiao Ru Wu*	上焦如雾
O fogareiro superior governa a recepção	*Shang Jiao Zhu Na*	上焦主纳
O grande celeiro (isto é, estomago)	*Tai Cang*	太仓
O intestino Delgado e governa a recepção e a transformação das matérias	*Xiao Chang Zhu Shou Cheng He Hua Wu*	小肠主受盛和化物
O intestino delgado governa a secreção e a separação do claro e do turvo	*Xiao Chang Zhu Mi Bie Qing Zhuo*	小肠主泌士›别清浊
O intestino grosso governa a transmissão dos dejetos	*Da Chang Zhu Chuan Hua Zao Po*	大肠主传化糟粕
O intestino grosso governa os líquidos Jin	*Da Chang Zhu Jin*	大肠主津
O Jing da reprodução	*Sheng Zhi Zhi Jing*	生殖之精
O mar da água e dos grãos (isto é, o estomago)	*Shui Gu Zhi Hai*	水谷之海
O mar da medula ou medula cerebral	*Sui Hai*	髓海
O nariz é o orifício do pulmão	*Bi Wei Fei Zhi Qiao*	鼻为肺之窍
O pulmão armazena o Po	*Fei Cang Po*	肺藏魄
O pulmão é a origem superior da água	*Fei Wei Shui Zhi Shang Yuan*	肺为水之上源
O pulmão governa a circulação da água	*Fei Zhu Xing Shui*	肺主行水

PORTUGUÊS	PINYIN	CHINÊS MODERNO
O pulmão governa a difusão e a descendencia	*Fei Zhù Xuan Fa He Su Jiang*	肺主宣发和肃降
O pulmão governa a dragagem e a regularização da via das águas	*Fei Zhu Tong Tiao Shui Dao*	肺主通调水道
O pulmão governa a pele e os pelos	*Fei Zhu Pi Mao*	肺主皮毛
O pulmão governa a regularização	*Fei Zhu Zhi Jie*	肺主治节
O pulmão governa o Qì	*Fei Zhu Qi*	肺主气
O pulmão não descende	*Fei Shi Su Jiang*	肺失肃降
O pulmão reúne os cem vasos	*Fei Chao Bai Mai*	肺朝百脉
O pulmão tem ressonância no tórax	*Fei Ying Xiong Ying*	肺应在胸膺
O Qì do baço governa a subida	*Pi Qi Zhu Sheng*	脾气主升
O Qì do estomago é a raiz do homem	*Ren Yi Wei Qi Wei Ben*	人以胃气为本
O Qi do pulmão não difunde	*Fei Qi Bu Xuan*	肺气不宣
O Qi do pulmão se inverte para o alto	*Fei Qi Shang Ni*	肺气上逆
O três fogareiros faz circular Yuan Qi	*San Jiao Tong Xing Yuan Qi*	三焦通行元气
O três fogareiros governa o Qì	*San Jiao Zhu Chi Zhe Qi*	三焦主持诸气
O três fogareiros transporta os líquidos	*San Jiao Yun Xing Shui Ye*	三焦运行水液
O três fogareiros transporte a água e os grãos	*San Jiao Yun Xing Shui Gu*	三焦运行水谷
Oito divisões (oculares)	*Ba Kuo*	八廓
Órgãos Fu extraordinários	*Qi Heng Zhi Fu*	奇恒之府
Órgãos Yin e Yang (Zang e Fu)	*Zang Fu*	脏腑
Orifícios do coração	*Xin Qiao*	心窍
Os cinco sabores	*Wu Wei*	五味
Os dois excrementos (fezes e urina)	*Er Bian*	二便
Os líquidos	*Shui Ye*	水液
Os rins armazenam a capacidade realizadora	*Shen Cang Zhi*	肾藏志
Os rins governam a abertura e o fechamento	*Shen Zhu Kai He*	肾主开阖
Os rins governam a água e os líquidos	*Shen Zhu Shui Ye*	肾主水液
Os rins governam a recepção do Qì	*Shen Zhu Na Qi*	肾主纳气
Os rins governam o armazenamento do Jing	*Shen Zhu Cang Jing*	肾主藏精
Os rins governam o medo	*Shen Zhu Kong*	肾主恐
Os rins não recebem o Qì	*Shen Bu Na Qi*	肾不纳气
Os rins são a raiz do céu anterior	*Shen Wei Xian Tian Zhi Ben*	肾为先天之本
Osso	*Gu*	骨
Porta da vida	*Ming Men*	命门
Porta das crianças (colo do útero)	*Zi Men*	子门
Porta do envelope procriador (colo do útero)	*Bao Men*	胞门
Proteger o Qi do Estomago	*Bao Wei Qi*	保胃气

PORTUGUÊS	PINYIN	CHINÊS MODERNO
Pulmão	*Fei*	肺
Qi claro	*Qing Qi*	清气
Qi do estomago	*Wei Qi*	胃气
Qi turvo	*Zhuo Qi*	浊气
Refluxo de Qi	*Qi Jue*	气厥
Reforçar o mar da água para controlar a luz	*Zhuang Shui Zhi Zhu, Yi Zhi*	壮水之主，以制
Yang	*Yang Guang*	阳光
Regularizar os mecanismos do Qi	*Tiao Chang Qi Ji*	调畅气机
Rins	*Shen*	肾
Saliva espessa	*Tuo*	唾
Saliva fina	*Xian*	涎
Sangue	*Xue*	血
Sete portas cruzamentos	*Qi Cong Men*	七冲门
Sobrepressão e obstrução do Qi do fígado	*Gan Qi Yu Jie*	肝气郁结
Subida e inversão do Qi do estomago	*Wei Qi Shang Ni*	胃气上逆
Subida/inversão do Qi do fígado	*Gan Qi Shang Ni*	肝气上逆
Substituir o coração para executar as ordens	*Dai Xin Xing Qin*	代心行令
Suor	*Han*	汗
Superfície	*Biao*	表
Terra obstruída e madeira em sobrepressão	*Tu Yong Mu Yu*	土壅木郁
Transporte e transformação	*Yun Hua*	运化
Três fogareiros	*San Jiao*	三焦
Turvo	*Zhuo*	浊
Urina	*Niao Ye*	尿液
Útero	*Nu Zi Bao*	女子胞
Útero	*Zi Gong*	子宫
Vagina	*Yin Dao*	阴道
Vaso	*Mai*	脉
Vaso de conexão do Jue Yin da mão	*shǒu jué yīn luò mài*	手厥阴络脉
Vaso de conexão do Jue Yin do pé	*zú jué yīn luò mài*	足厥阴络脉
Vaso de conexão do Shao Yang da mão	*shǒu shào yáng luò mài*	手少阳络脉
Vaso de conexão do Shao Yang do pé	*zú shào yáng luò mài*	足少阳络脉
Vaso de conexão do Shao Yin da mão	*shǒu shào yīn luò mài*	手少阴络脉
Vaso de conexão do Shao Yin do pé	*zú shào yīn luò mài*	足少阴络脉
Vaso de conexão do Tai Yang da mão	*shǒu tài yáng luò mài*	手太阳络脉
Vaso de conexão do Tai Yang do pé	*zú tài yáng luò mài*	足太阳络脉
Vaso de conexão do Tai Yin da mão	*shǒu tài yīn luò mài*	手太阴络脉
Vaso de conexão do Tai Yin do pé	*zú tài yīn luò mài*	足太阴络脉

PORTUGUÊS	PINYIN	CHINÊS MODERNO
Vaso de conexão do Yang Ming da mão	*shǒu yáng míng luò mài*	手阳明络脉
Vaso de conexão do Yang Ming do pé	*zú yáng míng luò mài*	足阳明络脉
Vasos sanguíneos	*Xue Mai*	血脉
Vesícula biliar	*Dan*	胆
Yin anterior (meato urinário e órgãos genitais externos)	*Qian Yin*	前阴
Yin original	*Yuan Yin*	元阴
Yin posterior (ânus)	*Hou Yin*	后阴
Yin verdadeiro	*Zhen Yin*	真阴

Glossário Sobre relações dos órgãos Zang Fu

Terminiologia referente às teorias dos cinco movimentos. Trata-se do "mínimo cultural" que todo estudante de medicina chinesa deve conhecer se não tem a ambição de estudar o chinês médico.

PINYIN	PORTUGUÊS	CHINÊS MODERNO
Biao/Li	Externo/interno	表里
Dan Qi Xu	Vazio de Qì da vesicular biliar	胆气虚
Fei Cheng Gan	Pulmão explora o fígado	肺乘肝
Fei Qi Shang Ni	Inversão do Qì do pulmão	肺气上逆
Fei Qi Xu	Vazio do Qì do pulmão	肺气虚
Fei Shen Yin Xu	Vazio de Yin do pulmão e dos rins	肺肾阴虚
Fei Yin Xu	Vazio do Yin do pulmão	肺阴虚
Gan Dan Huo Wang	Fogo florescente (excessivo) do fígado e da vesicular biliar	肝胆火旺
Gan Dan Shi Re	Umidade calor do fígado e da vesicular biliar	肝胆湿热
Gan Dan Wang Huo	Fogo florescente (excessivo) do fígado e da vesicular biliar	肝胆旺火
Gan Huo Fan Fei	O fogo do fígado ataca o pulmão	肝火犯肺
Gan Huo Shang Yan	O fogo do fígado se inflama para o alto	肝火上炎
Gan Pi Bu He	Desarmonia fígado/baço	肝脾不和
Gan Pi Bu Tiao	Desregulamento do fígado e do baço	肝脾不调
Gan Qi Yu Jie	Sobrepressão e obstrução do Qì do fígado	肝气郁结
Gan Shen Tong Yuan	O fígado e os rins tem a mesam origem	肝肾同源
Gan Shen Yin Xu	Vazio do Yin do fígado e dos rins	肝肾阴虚
Gan Wu Fei	O fígado insulta o pulmão	肝侮肺
Gan Xue Xu	Vazio do sangue do fígado	肝血虚
Gan Yang Shang Kang	Subida e hiperatividade do Yang do fígado	肝阳上亢
Gan Yin Xu	Vazio de Yin do fígado	肝阴虚
Gan Yu	Sobrepressão do fígado	肝郁
Jing Xue Tong Yuan	O Jing e o sangue tem a mesma origem	精血同源
Jing Xue Xiang Sheng	O Jing e o sangue geram um ao outro	精血相生
Mu Bu Shu Tu	A madeira não dispersa a terra	木不疏土
Mù wàng	Madeira próspera (excessiva)	木旺
Mu Wu Jin	A madeira insulta o metal	木侮金
Nei Shang	Lesão interna	内伤
Pang Guang Re	Calor da bexiga (isto é, umidade calor da bexiga)	膀胱热
(i.e. Pang Guang Shi Re)		(i.e.膀胱湿热)
Pi Bu Tong Xue	O baço reúne o sangue	脾不统血

PINYIN	PORTUGUÊS	CHINÊS MODERNO
Pi Qi Xu	Vazio de Qì do baço	脾气虚
Pi Xu Ji Gan	Vazio de baço atinge o fígado	脾虚及肝
Pi Yang Xu	Vazio de Yáng do baço	脾阳虚
Qi Xian	Afundamento do Qi	气陷
Qi Xu	Vazio de Qì	气虚
Qi Zhi	Estagnação de Qi	气滞
Shen Bu Na Qi	Rins não recebem o Qì	肾不纳气
Shen Jing Bu Zu	Insuficiência do Jing dos rins	肾精不足
Shen Qi Xu	Vazio do Qì dos rins	肾气虚
Shen Yang Xu	Vazio do Yáng dos rins	肾阳虚
Shen Yin Xu	Vazio de yin dos rins	肾阴虚
Shen Zhu Bi Cang	Rins governam o fechamento/armazenamento	肾主闭藏
Shi Tan	Mucosidade umidade	湿痰
Shi Zhi	Estagnação de alimentos	食滞
Shui Bu Han Mu	A água não encharca a madeira	水不涵木
Shui Han She Fei	Frio e água jorram no pulmão	水寒射肺
Shui Huo Shi Ji	A água e o fogo não auxiliam um ao outro	水火失济
Shui Huo Xiang Ji	Auxílio mútuo entre água e fogo	水火相济
Shui Shi Ting Ju	Acúmulo de umidade	水湿停聚
Tu Yong Mu Yu	Terra obstruída e madeira em sobrepressão	土壅木郁
Wai Gan	Ataque externo	外感
Wu Zhi Hua Huo	As cinco emoções se transformam em fogo	五志化火
Xiao Chang Shi Re	Calor plenitude do intestino delgado	小肠实热
Xin Huo Xia Jiang Xiao Chang	Fogo do coração desce para o intestino delgado	心火下降小肠
Xin Qi Xu	Vazio de Qì do coração	心气虚
Xin Shen Bu Jiao	Coração e rins não estão unidos	心肾不交
Xin Shen Xiang Jiao	União entre coração e rins	心肾相交
Xin Xue Xu	Vazio de sangue do coração	心血虚
Xin Xue Yu Zu	Estase de sangue do coração	心血瘀阻
Xin Yang Xu	Vazio de Yáng do coração	心阳虚
Xin Yi Re Yu Xiao Chang	Coração transmite seu calor ao intestino delgado	心移热于小肠
Xue Xu	Vazio de sangue	血虚
Xue Yu	Estase de sangue	血瘀
Yin Huo	Fogo Yin	阴火
Zei	Estrago, vencedor	贼

PORTUGUÊS	PINYIN	CHINÊS MODERNO
A água e o fogo não auxiliam um ao outro	*Shui Huo Shi Ji*	水火失济
A água não encharca a madeira	*Shui Bu Han Mu*	水不涵木
A madeira insulta o metal	*Mu Wu Jin*	木侮金
A madeira não dispersa a terra	*Mu Bu Shu Tu*	木不疏土
Acúmulo de umidade	*Shui Shi Ting Ju*	水湿停聚
Afundamento do Qi	*Qi Xian*	气陷
As cinco emoções se transformam em fogo	*Wu Zhi Hua Huo*	五志化火
Auxílio mútuo entre água e fogo	*Shui Huo Xiang Ji*	水火相济
Calor da bexiga	*Pang Guang Re*	膀胱热
(isto é, umidade calor da bexiga)	*(i.e. Pang Guang Shi Re)*	(i.e.膀胱湿热)
Calor plenitude do intestino delgado	*Xiao Chang Shi Re*	小肠实热
Contração do externo (ataque externo)	*Wai Gan*	外感
Coração e rins não estão unidos	*Xin Shen Bu Jiao*	心肾不交
Coração transmite seu calor ao intestino delgado	*Xin Yi Re Yu Xiao Chang*	心移热于小肠
Desarmonia fígado/baço	*Gan Pi Bu He*	肝脾不和
Desregulamento do fígado e do baço	*Gan Pi Bu Tiao*	肝脾不调
Estagnação de alimentos	*Shi Zhi*	食滞
Estagnação de Qi	*Qi Zhi*	气滞
Estase de sangue	*Xue Yu*	血瘀
Estase de sangue do coração	*Xin Xue Yu Zu*	心血瘀阻
Estrago, vencedor	*Zei*	贼
Externo/interno	*Biao/Li*	表里
Fogo do coração desce para o intestino delgado	*Xin Huo Xia Jiang Xiao Chang*	心火下降小肠
Fogo florescente (excessivo) do fígado e da vesicular biliar	*Gan Dan Huo Wang*	肝胆火旺
Fogo florescente (excessivo) do fígado e da vesicular biliar	*Gan Dan Wang Huo*	肝胆旺火
FogoYin	*Yin Huo*	阴火
Frio e água jorram no pulmão	*Shui Han She Fei*	水寒射肺
Insuficiência do Jing dos rins	*Shen Jing Bu Zu*	肾精不足
Inversão do Qì do pulmão	*Fei Qi Shang Ni*	肺气上逆
Lesão interna	*Nei Shang*	内伤
Madeira próspera (excessiva)	*Mù wàng*	木旺
Mucosidade umidade	*Shi Tan*	湿痰

PORTUGUÊS	PINYIN	CHINÊS MODERNO
O baço reúne o sangue	*Pi Bu Tong Xue*	脾不统血
O fígado e os rins tem a mesam origem	*Gan Shen Tong Yuan*	肝肾同源
O fígado insulta o pulmão	*Gan Wu Fei*	肝侮肺
O fogo do fígado ataca o pulmão	*Gan Huo Fan Fei*	肝火犯肺
O fogo do fígado se inflama para o alto	*Gan Huo Shang Yan*	肝火上炎
O Jing e o sangue geram um ao outro	*Jing Xue Xiang Sheng*	精血相生
O Jing e o sangue tem a mesma origem	*Jing Xue Tong Yuan*	精血同源
Pulmão explora o fígado	*Fei Cheng Gan*	肺乘肝
Rins governam o fechamento/armazenamento	*Shen Zhu Bi Cang*	肾主闭藏
Rins não recebem o Qì	*Shen Bu Na Qi*	肾不纳气
Sobrepressão do fígado	*Gan Yu*	肝郁
Sobrepressão e obstrução do Qì do fígado	*Gan Qi Yu Jie*	肝气郁结
Subida e hiperatividade do Yang do fígado	*Gan Yang Shang Kang*	肝阳上亢
Terra obstruída e madeira em sobrepressão	*Tu Yong Mu Yu*	土壅木郁
Umidade calor do fígado e da vesicular biliar	*Gan Dan Shi Re*	肝胆湿热
União entre coração e rins	*Xin Shen Xiang Jiao*	心肾相交
Vazio de baço atinge o fígado	*Pi Xu Ji Gan*	脾虚及肝
Vazio de Qì	*Qi Xu*	气虚
Vazio de Qì da vesicular biliar	*Dan Qi Xu*	胆气虚
Vazio de Qì do baço	*Pi Qi Xu*	脾气虚
Vazio de Qì do coração	*Xin Qi Xu*	心气虚
Vazio de sangue	*Xue Xu*	血虚
Vazio de sangue do coração	*Xin Xue Xu*	心血虚
Vazio de Yáng do baço	*Pi Yang Xu*	脾阳虚
Vazio de Yáng do coração	*Xin Yang Xu*	心阳虚
Vazio de Yin do fígado	*Gan Yin Xu*	肝阴虚
Vazio de Yin do pulmão e dos rins	*Fei Shen Yin Xu*	肺肾阴虚
Vazio de yin dos rins	*Shen Yin Xu*	肾阴虚
Vazio do Qì do pulmão	*Fei Qi Xu*	肺气虚
Vazio do Qì dos rins	*Shen Qi Xu*	肾气虚
Vazio do sangue do fígado	*Gan Xue Xu*	肝血虚
Vazio do Yáng dos rins	*Shen Yang Xu*	肾阳虚
Vazio do Yin do fígado e dos rins	*Gan Shen Yin Xu*	肝肾阴虚
Vazio do Yin do pulmão	*Fei Yin Xu*	肺阴虚

GLOSSÁRIO DOS TEXTOS DE REFERÊNCIA E SEUS AUTORES

Este glossário recapitula todas as obras e os autores que foram citados na coleção "A essência da medicina chinesa". Ele serve de referência para todos os volumes. Estes textos não devem ser negligenciados pois eles representam a transmissão escrita do sistema médico chinês. Eles são incontornáveis para captar adequadamente a essência desta medicina.

A fim de facilitar as pesquisas das pessoas que não leem chinês, eu classifiquei as entradas por ordem alfabética sem levar em conta a ordem utilizada habitualmente nos dicionários chineses.

Na China antiga, era costume ter um nome pessoal, um nome oficial e um apelido. Na maioria dos casos, eu optei pelo nome o qual os autores são mais conhecidos. Às vezes, trata-se do apelido em vez do nome. Por exemplo, Yè Guì叶桂 é mais conhecido pelo apelido de Yè Tiān Shì 叶天士, Zhū Zhèn Hēng 朱震亨 é mais conhecido pelo apelido Zhū Dān Xī 朱丹溪.

Bai hu tong
Bái Hǔ Tōng
白虎通
Comunicações [da sala] do tigre branco

Obra compilada sobre o reinado do imperador Hàn Zhāng Dì 汉章帝 (58-88 a.C.). A compilação começou em 79 d.C. quando o monarca ordenou a alguns eruditos da corte a apresentarem seus saberes sob forma de conferências. Estas foram gravadas e compiladas pelo famoso Bān Gù 班固 (32-92), um eminente poeta e historiador [não menos célebre que Sī Mǎ Qiān 司马迁 (145 – 87 a.C.)]. Esta obra tornou-se referência de estudo dos clássicos confucionistas sob forma de perguntas/respostas.

Bai zi bei zhu
Bǎi Zì Bēi Zhù
百字碑注
Comentário sobre a lápide em cem palavras

Obra retirada da coleção Dào Shū Shí Èr Zhǒng 道书十二种 (Doze livros sobre o Dào) editado pela primeira vez em 1819 que é um conjunto de doze textos escrito por Liú Yī Míng 刘一明 (1734-1821), um mestre taoísta que pertencia a escola da porta do dragão (Lóng Mén Pài 龙门派). Esta coleção integra escritos originais e comentários de textos anteriores, como o Bǎi Zì Bēi Zhù (Comentário sobre a lápide em cem palavras), texto atribuído à Lǚ Dòng Bīn 吕洞宾, uma figura semi-legendária do final da dinastia Tang e início da dinastia Song. Junto com seu mestre mítico Zhōng Lí Quán 钟离权, são fundadores das linhagens taoístas do Sul (Nán Zōng 南宗) e do Norte (Quán Zhēn 全真).

Bao Pu Zi Nei Pian
Bào Pǔ Zǐ Nèi Piān
抱朴子内篇
Manuscrito interno do mestre que abraça a simplicidade

Obra publicada sob a dinastia Jin do Leste (317-420) e escrita por Gě Hóng 葛洪 (283-343 ou 283-363), ou também conhecido como Bào Pǔ Zǐ 抱朴子. Este texto importante desenvolve diferentes assuntos como o Dào, a origem da vida, a imortalidade, a alquimia, as práticas espirituais, talismãs vindos de práticas religiosas do Sudeste da China dos séculos 3º e 4º, assim como dietética e métodos do yǎng shēng (养生). Gě Hóng é um dos alquimistas e taoístas mais famosos da história chinesa. É também um médico impressionante, autor de Zhǒu Hòu Bèi Jí Fāng 肘后备急方 (Prescrições de urgência) que é uma prescrição de remédios simples, fáceis de encontrar, baratos e eficazes. Enquanto Bào Pǔ Zi Nèi Piān é relativamente esotérico, Zhǒu Hòu Bèi Jí Fāng é muito pragmático. Obcecado por elixires para a longa vida e para preservação da saúde, Gě Hóng recorreu à alquimia para criar novos remédios. Ainda que apresentado como texto taoísta, Bào Pǔ Zǐ é, na verdade, uma apologia às idéias e práticas da religião do Jiāng Nán 江南 (região ao sul do rio Yang Zi).

Ben Cao Bei Yao
Běn Cǎo Bèi Yào
本草备要
Essencial da matéria médica

Obra publicada em 1694 sob a dinastia Qing e escrito por Wāng Áng 汪昂 (1615- aprox.1694), ou também conhecido como Wāng Rèn Ān 汪讱庵. Este livro se constitui de uma das matérias médicas de referência da dinastia Qing. Apresenta 470 substâncias medicinais classificadas em oito seções de acordo com suas origens (plantas, frutos, cereais, minerais, animais, etc.) É amplamente inspirado no Shén Nóng Běn Cǎo Jīng 神农本草经 (A matéria médica de Shen Nong) e no Běn Cǎo Gāng Mù 本草纲目 (Compêndio de matéria médica).

Ben Cao Gang Mu
Běn Cǎo Gāng Mù
本草纲目
Compêndio de matéria médica

Matéria médica publicada na dinastia Ming em 1596 e escrita por Lǐ Shí Zhēn 李时珍 (1518-1593), também conhecido como Lǐ Dōng Bì 李东璧 ou ainda Lǐ Bīn Hú 李瀕湖. É uma das mais importantes referências de farmacologia chinesa. Lǐ Shí Zhēn, escreveu Běn Cǎo Gāng Mù com a ajuda dos membros de sua família durante 30 anos. Ele se preocupou em suprimir os erros existentes nas matérias médicas anteriores (em termos de nomes, suas descrições, suas indicações...), ampliar a matéria médica (1892 elementos com a apresentação de substâncias medicinais regionais e estrangeiras por exemplo), reorganizar a classificação dos remédios e estabelecer regras de preparação e utilização das substâncias. Inclui mais de 10.000 fórmulas (prescrições).

Ben Cao Shu Gou Xuan
Běn Cǎo Shù Gōu Xuán
本草述钩玄
Aprofundamento na descrição da matéria médica

Obra publicada no século XVII na dinastia Qing escrito por Liú Ruò Jīn 刘若金, ou também conhecido como Liú Yún Mì刘云密 (1585-1665). Após ter sido um mandarim de alta estirpe, Liú Ruò Jīn se afastou do mundo para viver como ermitão. É aí que ele se interessa pela medicina e estuda a farmacologia chinesa. O resultado é esta superba obra em 32 seções que se baseia no Běn Cǎo Gāng Mù (Compêndio da matéria médica). Ele apresenta 691 substâncias medicinais, com explicações claras e práticas relembrando regularmente as teorias fundamentais da medicina chinesa e a experiência clínica dos antigos. Este livro é também chamado Běn Cǎo Shù 本草述 descrição da Matéria médica.

Ben Cao Tong Xuan
Běn Cǎo Tōng Xuán
本草通玄
Penetrar os mistérios da matéria médica

Obra publicada sob a dinastia Ming e escrita por Lǐ Zhōng Zǐ 李中梓 (1588 - 1655), também conhecido como Lǐ Niàn É 李念莪 ou ainda Lǐ Shì Cái 李士材, famoso médico do final da dinastia Ming. Trata-se de uma matéria médica em duas partes, classificadas em 14 capítulos, apresentando 340 substâncias medicinais. Ver Lǐ Zhōng Zǐ.

Bi Hua Yi Jing
Bǐ Huā Yī Jìng
笔花医镜
Espelho médico de Bi Hua

Obra publicada em 1824 sob a dinastia Qing e escrita por Jiāng Hán Tūn 江涵暾, também conhecido como Jiāng Bǐ Huā江笔花. No título do livro, "Bǐ Huā" (que significa literalmente a fina flor das escrituras) corresponde simplesmente ao sobrenome do autor. O livro trata de diagnóstico, diferenciação de síndromes, patologia, matéria médica, fórmulas, medicina interna, ginecologia e pediatria, através da obra de grandes mestres tais como Zhāng Zhòng Jǐng 张仲景, Lǐ Dōng Yuán 李东垣, Zhāng Jiè Bīn 张介宾, Chéng Guó Péng 程国彭.

Bi yuan tan jing
Bì Yuàn Tán Jīng
碧苑坛经
Clássico do altar do jardim de jade

Obra compilada pelos discípulos de Wáng Cháng Yuè 王常月 (?-1680), também conhecido como Kūn Yáng Zǐ 崑阳子. Wáng Cháng Yuè é um personagem chave do renascimento da corrente taoísta da Perfeição Perfeita ou Realidade Completa (quán zhēn 全真) através do ensinamento da escola da porta do dragão (Lóng Mén Pài 龙门派), no final da dinastia Ming e início da dinastia Qing. Ele dirigiu a famosa abadia de nuvens brancas em Pequim, reorganizou sua ordem monástica e resgatou o ensinamento original de Qiū Chǔ Jī 丘处机 (1148–1227) fundador da escola da porta do dragão.

Bian Que
Biăn Què
扁鹊

Qín Yuè Rén 秦越人, também conhecido como Biăn Què 扁鹊 é um dos maiores personagens da tradição médica chinesa. É o primeiro médico a ter uma biografia da tradição médica chinesa. Ele viveu durante o período dos Reinos Combatentes, no século V a.C. A lenda diz que ele aprendeu a medicina com um hóspede do hotel no qual ele trabalhava. Biăn Què era respeitado por ser um grande expert em diagnóstico: observação, olfação/ausculta, interrogatório e palpação. Ele era especialmente dedicado à palpação do pulso. Ele dominava numerosas especialidades médicas, em particular a ginecologia e principalmente a pediatria. Ele se opôs às práticas médicas baseadas nas superstições e na bruxaria. Por causa da inveja, ele foi assassinado por Lĭ Xī (李醯) o primeiro médico da corte dos Qin (秦). Após a histórica obra Hàn Shū 汉书 (O livro dos Han), Biăn Què escreveu duas obras que estão atualmente desaparecidas. A lenda lhe atribui a paternidade do Nán Jīng (Clássico das dificuldades), o que é pouco provável. De qualquer maneira, ele é considerado um dos "sábios" da medicina chinesa.

Bian Zheng Lu
Biàn Zhèng Lù
辨证录
Coletânea sobre diferenciação de síndromes

Obra publicada em 1687 sob a dinastia Qing e escrita por Chén Shì Duó 陈士铎 (século XVII), também conhecido como Chén Jìng Zhī 陈敬之 ou ainda Chén Yuăn Gōng 陈远公. Apresenta 773 síndromes da medicina interna e externa, ginecologia e pediatria com 1479 fórmulas. Na maioria dos casos, apresenta os sintomas da doença, seu mecanismo, princípios terapêuticos e a prescrição (farmacologia). Os tratamentos são muito influenciados pelos princípios do Nèi Jīng (Clássico interno), de Zhāng Zhòng Jĭng e de Lĭ Dōng Yuán...

Bu Ju Ji
Bù Jū Jí
不居集
Coletânea do Movimento Perpétuo

Obra publicada em 1739 sob a dinastia Qing e escrita por Wú Chéng 吴澄, também conhecido como Wú Jiàn Quán 吴鉴泉. Trata-se de um livro de medicina interna que se inspirou nos ensinamentos do Yì Jīng (Clássico das mutações), do Nèi Jīng (Clássico interno) e do Nán Jīng (Clássico das dificuldades). Bù Jū (不居), no título, faz alusão à noção de movimento perpétuo que caracteriza o céu posterior segundo os ensinamentos do Yì Jīng. Isto denota rapidamente o referencial do autor e seu nível de compreensão dos mecanismos sutis da fisiologia.

Sān Tóng Qì Zhī Zhĭ Jiăn Zhù
参同契直指笺注
Comentários sobre as instruções claras do testemunho do acordo dos três

Obra publicada sobre a dinastia Qing e escrita por Liú Yī Míng 刘一明 (1734-1821), um mestre taoísta pertencente à escola da porta do dragão (Lóng Mén Pài 龙门派). Trata-se de um comentário do Gŭ Wén Zhōu Yì Cān Tóng Qì 古文周易参同契 (Texto antigo do testemunho do acordo dos três segundo Zhou Yi (isto é o Yì Jīng Clássico das mutações), obra que data do século XVI e que pretende ser a versão autêntica do célebre Zhōu Yì Cān Tóng Qì 周易参同契 (Testemunho do acordo dos três segundo as mutações de Zhou *[isto é o Yì Jīng - clássico das mutações]*). Este último é um texto de base sobre a alquimia interna datando da dinastia Han Oriental (25-220 d.C.). O Gŭ Wén Zhōu Yì Cān Tóng Qì é na realidade um arranjo diferente do texto original.

Sān Tóng Zhí Zhĭ
参同直指
Instruções claras do testemunho [do acordo] dos três

Obra publicada em 1799 sob a dinastia Qing e escrita por Liú Yī Míng 刘一明 (1734-1821), um mestre taoísta pertencente à escola da porta do dragão (Lóng Mén Pài 龙门派). Também se trata de um comentário do Gŭ Wén Zhōu Yì Cān Tóng Qì 古文周易参同契 (Texto antigo do testemunho do acordo dos três segundo Zhou Yi (*isto é o Yì Jīng Clássico das mutações*), obra datando do século XVI e que pretende ser a versão autêntica do célebre Zhōu Yì Cān Tóng Qì 周易参同契 (Testemunho do acordo dos três Zhou Yi *[isto é o Yì Jīng - clássico das mutações]*). Este último é um texto de base sobre a alquimia interna datando da dinastia Han Orientaux (25-220 d.C..). O Gŭ Wén Zhōu Yì Cān Tóng Qì é na realidade um arranjo diferente do texto original.

Chan Bao
Chăn Bāo
产宝
Tesouros do parto

Obra publicada sob a dinastia Tang e escrita entre 847 e 852 por Zăn Yīn 咎殷 (século IX d.C.). Trata-se do mais antigo livro de obstetrícia (problemas da gravidez, do parto, do pós-parto, mas também alguns dados sobre as desordens menstruais e leucorréias). Zăn Yīn escreveu outras obras como uma sobre dietoterapia: Shí Yī Xīn Jiàn 食医心鉴 (Espelho íntimo da medicina pelos alimentos).

Chang Sha Yao Jie
Cháng Shā Yào Jiĕ
长沙药解
Comentários sobre as substâncias medicinais de Chang Sha

Obra publicada em 1753 sob a dinastia Qing e escrita por Huáng Yuán Yù 黄元御 (1705-1758), também conhecido como Huáng Kūn Zài 黄坤载. Nós lembramos que ele foi o autor de muitas obras principalmente ligadas ao estudo dos grandes clássicos. Ver Huáng Yuán Yù. Este livro apresenta 244 fórmulas principalmente tiradas do Shāng Hán Lùn (Tratado das lesões pelo frio) e do Jīn Guì Yào Luè (Manual do cofre de ouro) com as explicações do autor. Chang Sha, no título, faz alusão à capital da província de Hunan onde Zhāng Zhòng Jĭng teve um cargo oficial.

Chen Nian Zu
Chén Niàn Zǔ
陈念祖

Chén Niàn Zǔ 陈念祖 (aprox. 1753-1823), também conhecido como Chén Xiū Yuán 陈修园 ou ainda Chén Liáng Yǒu 陈良友 é um célebre médico da dinastia Qing. Excelente praticante, teve muitos discípulos. É também um grande especialista do Shāng Hán Lùn (Tratado das lesões pelo frio), e também do Jīn Guì Yào Luè (Manual do cofre de ouro). Após um estudo aprofundado, ele escreveu quatro obras sobre estes dois clássicos, que são Shāng Hán Lùn Qiǎn Zhù 伤寒论浅注 (Comentários elementares sobre o tratado das lesões pelo frio) e Jīn Guì Yào Luè Qiǎn Zhù 金匮要略浅注(comentários elementares sobre o manual do cofre de ouro) publicados em 1803. No total, ele escreveu dezesseis livros médicos onde alguns tentam tornar a medicina chinesa mais acessível, como Yī Xué Cóng Zhòng Lù 医学从众录 (Coletânea de medicina seguindo a tradição popular).

Chen Shi Duo
Chén Shì Duó
陈士铎

Chén Shì Duó 陈士铎 (aprox. 1627-1707), também conhecido como Chén Jìng Zhī 陈敬之 ou ainda Chén Yuǎn Gōng 陈远公 é um médico pouco conhecido, embora interessante na minha opinião. Dizemos que ele, após estudar os clássicos do confucionismo, foi influenciado pelos trabalhos do grande ginecologista Fù Qīng Zhǔ 傅青主 (1607-1684). Chén Shì Duó foi um médico atípico. Sua prática e seus escritos fogem frequentemente do comum. Ele criou numerosos métodos terapêuticos e tratamentos. Ele é conhecido, por exemplo, por ter empregado métodos externos para tratar doenças internas e métodos internos para tratar doenças externas. É considerado como um grande especialista de medicina externa (wài kē 外科). Ele foi também o autor de muitas obras (aproximadamente 18) cujas idéias são, às vezes, inovadoras e esclarecedoras.

Chen Yan
Chén Yán
陈言

Ver: Sān Yīn Jí Yī Bìng Zhèng Fāng Lùn
三因极一病症方论
Tratado sobre fórmulas para padrões de doença devido as três causas.

Chén Yīng Nìng
陈撄宁

Chén Yīng Nìng 陈撄宁 (1880 – 1969), também conhecido como Chén Yuán Shàn 陈元善 ou ainda Chén Zǐ Xiū 陈子修, e de apelido Yuán Dùn Zǐ 圆顿子 é um dos grandes especialistas do taoísmo do final da dinastia Qing e do século vinte. É sua saúde frágil que o leva a se interessar pela medicina e aos métodos de longevidade da tradição chinesa. Aos 28 anos, ele viajou através do país a fim de encontrar os mestres do budismo e do taoísmo. Em seguida, ele viveu três anos em um monastério taoísta para estudar os textos desta corrente de pensamento. Após isso, ele se tornou médico. Ele escreveu um grande número de livros e de artigos para explicar os princípios do taoísmo. Estes trabalhos são referências. Ele é o autor de Huáng Tíng Jīng Jiǎng Yì 黄庭经讲义 (Manual sobre o clássico da corte amarela).

Chu Ci Ji Chu
Chǔ Cí Jí Zhù
楚辞集注
Anotações das elegias de Chu

Comentários sobre Chǔ Cí 楚辞 (Elegias de Chu) do grande pensador Zhū Xī 朱熹 (1130-1200) escrito entre 1193 e 1199.

Chi Shui Xuan Zhu
Chì Shuǐ Xuán Zhū
赤水玄珠
Pérola em água vermelha

Obra publicada em 1584 sob a dinastia Ming e escrita por Sūn Yī Kuí 孙一奎 (≈ 1522 - 1620), também conhecido como Sūn Wén Yuán 孙文垣, ou ainda Sūn Dōng Sù 孙东宿, um dos grandes médicos da dinastia Ming. Esta obra apresenta numerosas doenças em 30 partes e 70 seções concernentes às principais especialidades: medicina interna, medicina externa, ginecologia, pediatria. Para cada uma delas, o autor dá a causa, a síndrome e o tratamento com farmacologia chinesa.

Chun Qiu Fan Lu
Chūn Qiū Fán Lù
春秋繁露
Profusão de orvalho sobre as Primaveras e Outonos

Obra publicada sob a dinastia dos Han Ocidentais (206 a.C – 25 d.C.) atribuída ao filósofo Dǒng Zhòng Shū 董仲舒 (194-115 a.C.) que, lembremos, é um dos principais fundadores da escola yīn yáng. Ver Dǒng Zhòng Shū.

Ci Shi Nan Zhi
Cǐ Shì Nán Zhī
此事难知
Os fatos [*isto é, os temas*] **difíceis de conhecer** (*ou compreender*)

Obra publicada em 1308 sob a dinastia Yuan e escrita por Wáng Hǎo Gǔ 王好古 (1200 – 1264), também conhecido como Wáng Jìn Zhī 王进之. Este autor segue a linhagem de Zhāng Yuán Sù 张元素 (de quem ele foi discípulo) e de Lǐ Dōng Yuán李东垣 em quem ele se inspirou para criar sua obra. Ele é também influenciado por Zhāng Zhòng Jǐng 张仲景 e Shén Nóng Běn Cǎo Jīng 神农本草经 (A matéria médica de Shen Nong). Ele é autor do famoso Tāng Yè Běn Cǎo 汤液本草 (Matéria médica das decocções) publicado em 1289. Autor de várias obras, participou da grande renovação teórica do período Jin/Yuan.

Dà Dào Zhēn Chuán
大道真传
Verdadeira transmissão sobre o Dào

Obra de teorias taoístas do início do século XX, escrita pelo taoísta Wèi Yáo 魏尧, também conhecido como Wèi Zé Zhī魏则之, da província de Si Chuan. Ele foi também o autor de Yī Guàn Tiān Jī Zhí Jiǎng 一贯天机直讲 (Manual COTREC?(esperando resposta) sobre a penetração dos mecanismos do céu).

Da Zhong Yi Yao
Dà Zhòng Yī Yào
大众医药
Medicinas populares

Obra contemporânea publicada em 1933 e escrita por Wú Kè Qián 吴克潜 (1898-1991) que foi um célebre médico e autor de nossa época.

Dan Jing Zhi Nan
Dān Jīng Zhǐ Nán
丹经指南
Guia dos clássicos da alquimia

Obra publicada em 1925 e escrita por Zhāng Sōng Gǔ 张松谷. Livro muito preciso sobre anatomia/fisiologia esotéricas, alquimia interna e práticas taoístas.

Dan Xi Xin Fa
Dān Xī Xīn Fǎ
丹溪心法
O coração dos métodos de Dan Xi

O Dān Xī Xīn Fǎ foi escrito por Zhū Zhèn Hēng朱震亨, também conhecido como Zhū Dān Xī 朱丹溪 (ver nota mais abaixo) mas organizado e redigido por seus discípulos. Mais tarde, ele foi revisado por Chéng Chōng 程充(1433-1489) e editado em 1481 (dinastia Ming). Esta obra pode ser considerada como a sequência de Gé Zhì Yú Lùn (Tratado suplementar do estudo dos fenômenos da natureza) onde mestre Zhū continua a expor suas teorias sobre "nutrir o Yin", as seis depressões (liù yù - 六郁), a agitação do fogo ministro ... Além disso, este livro também é uma coletânea de sua experiência clínica.

Dan Xi Xin Fa Fu Yu
Dān Xī Xīn Fǎ Fù Yú
丹溪心法附余
Anexos suplementares do coração dos métodos Dan Xi

Obra publicada em 1536 sob a dinastia Ming e escrita por Fāng Guǎng 方广, também conhecido como Fāng Gǔ Ān 方古庵. Este livro pretende ser um complemento, um anexo, um comentário dos ensinamentos de Zhū Dān Xī principalmente de seu livro Dān Xī Xīn Fǎ (O coração dos métodos de Dan Xi).

Dao Ju Sui Bi
Dǎo Jū Suí Lù
岛居隨录
Coletânea do habitante da ilha

Obra publicada sob a dinastia Qing e escrita por Lú Ruò Téng 卢若腾.

Dao Yang Quan Shu
Dào Yǎng Quán Shū
道养全书
Livro completo sobre o Dao da nutrição

Obra publicada sob a dinastia Qing e escrita por Zhān Běn Shèng 粘本盛 (final do Ming – início dos Qing), também conhecido como Zhān Dào Héng 粘道恒 da atual região de Fu Jian. Se diz que ele foi um erudito em diversas áreas tais como o confucionismo, taoísmo e a medicina. Este livro apresenta as práticas de alquimia interna baseada no taoísmo e os princípios do Yì Jīng (Clássicos das mutações). O caractére que nós traduzimos por "nutrição" é yǎng (养) que é uma alusão às técnicas do yǎng shēng (养生) que visam principalmente alcançar a imortalidade taoísta.

Dao Yin Ben Jing
Dǎo Yǐn Běn Jīng
导引本经
Clássico fundamental do Dao Yin

Livro citado no Zhēn Jiǔ Dà Chéng针灸大成 (Compêndio de acupuntura e moxabustão).

Dao Yuan
Dào Yuán
道元
A fonte do Dào

O Dào Yuán é um dos textos filosóficos encontrados nas tumbas funerárias de Mǎ Wáng Duī 马王堆 (168 a.C.). Ele data muito provavelmente do século II ou III a.C. e explica principalmente os fenômenos terrestres a partir do Dào.

De Xin Ji Yi An
Dé Xīn Jí Yī Àn
得心集医案
Coletânea de casos clínicos para compreender o essencial

Obra publicada em 1861, sob a dinastia Qing e escrita por Xiè Xīng Huàn 谢星焕 (1791-1857), também conhecido como Xiè Dòu Wén谢斗文 ou ainda Xiè Yìng Lú 谢映庐, compilada e editada por seu segundo filho Xiè Xìng Yuán 谢杏园. Livro que trata de diferentes assuntos tais como lesões pelo frio, paludismo(malária), pós-parto, pediatria, diversas doenças e 250 casos clínicos com numerosas fórmulas de farmacologia baseadas na experiência clínica do autor. Xiè Xīng Huàn aprendeu a medicina com seu pai e foi influenciado pelo estilo de Lǐ Dōng Yuán e de Yù Chāng. Reconhece-se nele um grande especialista no tratamento de atrofias, espasmos e contraturas, além de mucosidades.

Dōng Pō Yì Chuán
东坡易传
Transmissão sobre [o clássico] das mutações de [Su] Dong Po

Obra publicada sob a dinastia Song e escrita por Sū Dōng Pō 苏东坡. Trata-se de um comentário de Yì Jīng (Clássico das mutações). Ver Sū Dōng Pō.

Dong Yi Bao Jian
Dōng Yī Bǎo Jiàn
东医宝鉴
Espelho precioso da medicina do Leste

Obra publicada em 1610 e escrita pelo médico coreano Xǔ Jùn 许浚 (1546-1615). Em relação ao título, se diz: "Lǐ Dōng Yuán é a medicina do norte, Zhū Dān Xī é a medicina do sul, Liú Wán Sù é a medicina do oeste, Xǔ Jùn é a medicina da Coréia, que nós o chamemos da medicina do Leste"... Este livro apresenta a medicina chinesa em seu conjunto. A primeira seção aborda as teorias fundamentais sobre jīng, qì, espírito, sangue, líquidos, órgãos zàng fǔ, a segunda seção trata da fisiologia e da fisiopatologia, a terceira seção desenvolve os métodos de diagnóstico e as causas das doenças, a quarta seção é sobre as decocções e prescrições e a sétima seção apresenta os métodos de acupuntura e moxabustão. Xǔ Jùn foi um dos mais famosos médicos coreanos.

Dong Yuan Shi Shu
Dōng Yuán Shí Shū
东垣十书
Os dez livros de [Li] Dong Yuan

Apesar do que indica o título, não se trata de uma obra de Lǐ Dōng Yuán (李东垣) mas uma compilação de dez obras escritas durante as dinastias Song e sobretudo Jin/Yuan cujos autores são Lǐ Dōng Yuán (dinastia Jin), Zhū Dān Xī 朱丹溪 (dinastia Yuan), Cuī Jiā Yàn 崔嘉彦 (dinastia Song), Wáng Hǎo Gǔ 王好古 (dinastia Yuan), Wáng Lǚ 王履 (dinastia Yuan) e Qí Dé Zhī 齐德之 (dinastia Yuan). Esta compilação foi editada em 1583 sob a dinastia Ming.

Dong Zhong Shu
Dōng Zhòng Shū
董仲舒

Erudito que viveu no início da dinastia Han (206 a.C. – 220 d.C????.), aproximadamente entre 194-115 a.C. Foi ele que fez do confucionismo uma doutrina de estado sob os Han e que instaurou o sistema de recrutamento de funcionários por exame que avaliava principalmente o conhecimento dos cinco clássicos confucionistas. Ele é um dos maiores promotores das teorias do yīn yáng e dos cinco movimentos - wǔ xíng. À ele atribuimos o Chūn Qiū Fán Lù 春秋繁露 (Profusão de orvalho sobre as Primaveras e os Outonos).

Du Guo Shang Han Lun
Dú Guò Shāng Hán Lùn
读过伤寒论
Leituras sobre o tratado das lesões pelo frio

Obra publicada em 1930 e escrita por um médico contemporâneo, Chén Bó Tán 陈伯坛 (1863-1938).

Du Yi Sui Bi
Dú Yī Suí Bǐ
读医随笔
Ensaio sobre leituras médicas

Obra publicada sob os Qing, em 1891 e escrita por Zhōu Xué Hǎi周学海 (1856-1906), também conhecido como Zhōu Chéng Zhī 周澄之. Zhōu Xué Hǎi é provavelmente o autor mais prolífico do final dos Qing. Ele tinha um dom particular para sintetizar os ensinamentos

dos grandes mestres do passado. Ele o fez, em especial, com os de Zhāng Yuán Sù (张元素) e Liú Wán Sù (刘完素) duas celebridades da "medicina Jin/Yuan", e também daqueles de Yè Tiān Shì (叶天士) e de Zhāng Lù (张璐), duas grandes referências da dinastia Qing. O Dú Yī Suí Bǐ fala essencialmente dos métodos terapêuticos, do tratamento de diferentes doenças, da pulsologia, da farmacologia e comentários sobre os clássicos.

Feng Shi Jin Nang Mi Lu
Féng Shì Jǐn Náng Mì Lù
冯氏锦囊秘录
Coletânea secreta do saco de brocado do mestre Feng

Obra publicada em 1702 sob a dinastia Qing e escrita por Féng Zhào Zhāng 冯兆张, também conhecido como Féng Chǔ Zhān冯楚瞻. Trata-se de uma coletânea de vários trabalhos do autor.

Nu Ke Bai Wen
Nǚ Kē Bǎi Wèn
女科百问
Cem questões sobre a ginecologia

Obra publicada em 1220 sob a dinastia Song do Sul e escrita por Qí Zhòng Fǔ 齐仲甫 célebre ginecologista de sua época. Nesta obra em duas seções, o autor compila todo o conhecimento em ginecologia dos tempos antigos até a dinastia Song e acrescenta sua própria experiência. Ele apresenta tudo em forma de pergunta e resposta, daí o título do livro. Os tratamentos são todos basedos em fórmulas da farmacologia chinesa.

Fu Qing Zhu Nu Ke
Fù Qīng Zhǔ Nǚ Kē
傅青主女科
A ginecologia de Fu Qing Zhu

Livro publicado em 1827 sob a dinastia Qìng à partir dos ensinamentos de Fù Shān 傅山 (1607-1684), também conhecido como Fù Qīng Zhǔ 傅青主. Este último era um homem das letras, poeta, calígrafo, pintor, especialista em clássicos taoístas e confucionistas, considerado um grande médico, renomado especialmente em ginecologia. Este livro de ginecologia influenciou um grande número de especialistas e atualmente permanece ainda uma referência.

Fu Qi Jing Yi Lun
Fú Qì Jīng Yì Lùn
服气精义论
Tratado sobre o significado essencial da ingestão do qì

Obra publicada sob a dinastia Tang (618-907) e escrita pelo taoísta Sī Mǎ Chéng Zhēn司马承祯 (647-735), o décimo segundo patriarca da escola da "consciência superior" (shàng qīng 上清). Esta obra reagrupa teorias taoístas e também de medicina chinesa. É um texto essencial sobre métodos de longevidade e de preservação da saúde. Este manuscrito é integrado no Yún Jí Qī Qiān (Sete fichas de bambu da caixa de nuvens) e também parcialmente em duas outras obras que contém talismãs que não são apresentados em Yún Jí Qī Qiān. Ver a

noção de "ingestão do qì" na apresentação do Zhōng Shān Yù Guì Fú Qì Jīng 中山玉柜服气经 (Clássico sobre a ingestão do qì da câmara de Jade da montanha central).

Fu Ren Liang Fang Da Quan
Fù Rén Liáng Fāng Dà Quán
妇人良方大全
Prescrição de fórmulas excelentes para as mulheres

Obra publicada em 1237 sob a dinastia Song do Sul e escrito por Chén Zì Míng 陈自明 (aprox. 1190-1270), também conhecido como Chén Liáng Fǔ 陈良甫. É uma das obras mais completas sobre ginecologia e obstetrícia de sua época. Com Zhū Duān Zhāng (朱端章), Chén Zì Míng é o mais importante ginecologista do período dos Song. Estes dois autores se dedicaram totalmente à ginecologia. Deve-se notar que esta obra se chama também 妇人大全良方Fù Rén Dà Quán Liáng Fāng (Prescrição de fórmulas excelentes para mulheres).

Qian kun sheng yi
Qián Kūn Shēng Yì
乾坤生意
Vitalidade de qián e kūn

Obra publicada no final do século XIV sob a dinastia Ming e escrita por Zhū Quán 朱权 (1378-1448). Este texto em dois rolos apresenta uma síntese sobre o saber médico cobrindo diferentes temas como os grandes princípios de utilização de substâncias medicinais, teoria dos cinco movimentos cíclicos e dos seis qì climáticos (yùn qì 运气), método de tratamento de diversas doenças, diversas especialidades, com remédios e acupuntura.

Ge Hong
Gě Hóng
葛洪

Gě Hóng 葛洪, também conhecido como Gě Zhì Chuān 葛稚川, tinha um pseudônimo Bào Pǔ Zǐ 抱朴子 (o mestre que abraça a simplicidade). Trata-se de um célebre médico, fitoterapeuta, taoísta e alquimista da dinastia Jin do Leste. Suas datas de nascimento e de falecimento são bastante imprecisas pois de acordo com as fontes, encontramos 261-341, 283-343 ou 283-363... Ele é o autor de dois livros de referência, Zhǒu Hòu Bèi Jí Fāng (Prescrições de urgência) e Bào Pǔ Zi Nèi Piān (Escrito interno do mestre que abraça a simplicidade). É um dos alquimistas e taoístas mais famosos da história chinesa. Obcecado pelos elixires da longa vida e para preservação da saúde, Gě Hóng recorreu à alquimia para criar novos remédios. Isto é muito claro no Bào Pǔ Zi Nèi Piān. Em Zhǒu Hòu Bèi Jí Fāng (Prescrições de urgência), ele se revelou não só um famoso médico, farmacêutico, mas também um precursor da imunologia... Se deve à ele a descrição da varíola, da tuberculose, da peste, da hepatite viral, da linfagite aguda.

Ge Zhi Yu Lun
Gé Zhì Yú Lùn
格致余论
Tratado suplementar do estudo dos fenômenos da natureza

Obra publicada sob a dinastia Yuan em 1347 e escrita por Zhū Zhèn Hēng朱震亨, também conhecido como Zhū Dān Xī 朱丹溪. É o principal livro deste eminente médico. Nele estão descritas suas teorias sobre a tendência do yáng a ser excessivo em relação ao yīn que é deficiente. Ali encontramos noções essenciais como as seis depressões (liù yù 六郁), agitação do fogo ministro (fogo yáng), etc. Ver Zhū Zhèn Hēng朱震亨

Gōng Tíng Xián
龚廷贤

Ver: Wàn Bìng Huí Chūn
万病回春
Retorno da primavera após as dez mil doenças.

Gu fa yang sheng shi san ze chan wei
Gǔ Fǎ Yǎng Shēng Shí Sān Zé Chǎn Wēi
古法养生十三则阐微
Sutilezas explicadas dos treze princípios dos métodos antigos do yǎng shēng

Obra pertencendo ao "Prolongamento do canon taoísta" (Dào Zàng Xù Biān 道藏续编), uma coleção de 23 textos que foi editada pela primeira vez em 1834 e compilada pelo décimo primeiro patriarca da escola da porta do dragão (Lóng Mén Pài 龙门派), Mǐn Yī Dé 闵一得 (1748-1836). Esta coleção é essencialmente voltada à alquimia interna, em particular da escola da porta do dragão. Ela integra uma das versões de Jīn Huá Zōng Zhǐ 金华宗旨 Objetivos da flor dourada melhor conhecido no Ocidente como "o segredo da flor de ouro". O Gǔ Fǎ Yǎng Shēng Shí Sān Zé Chǎn Wēi (Explicação das dificuldades dos treze princípios dos métodos antigos do yǎng shēng) descreve um método fisiológico para desenvolver o "mecanismo celestial", ou seja a natureza original do ser.

Gu Jin Ming Yi Fang Lun
Gǔ Jīn Míng Yī Fāng Lùn
古今名医方论
Tratado de prescrições médicas dos tempos antigos e modernos

Obra publicada em 1675 sob a dinastia Qing e escrita por Luó Měi 罗美 (século XVII), também conhecido como Luó Dàn Shēng 罗澹生 ou ainda Luó Dōng Yì 罗东逸. Trata-se de um pequeno formulário que apresenta principalmente grandes prescrições clássicas e algumas contemporâneas (em relação à ele) com suas explicações e comentários.

Gu Jin Yi Tong Zheng Mai Quan Shu
Gǔ Jīn Yī Tǒng Zhèng Mài Quán Shū
古今医统正脉全书
Compêndio de obras corretas antigas e modernas

Obra publicada em 1601 sob a dinastia Ming e organizada por Wáng Kěn Táng王肯堂 (1549-161), também conhecido como Wáng Yǔ Tài 王宇泰 ou ainda Wáng Sǔn Ān 王损庵. Trata-se, na verdade, de uma reedição sob forma de uma enorme coleção de quarenta e quatro clássicos indo do Nèi Jīng (Clássico interno) até as obras publicadas sob os Ming.

Gu Song Yuan Yi Jing
Gù Sōng Yuán Yī Jìng
顾松圆医镜
Espelho médico de Gu Song Yuan

Obra publicada sob a dinastia Qing en 1718 e escrita por Gù Jìng Yuǎn 顾靖远 (1662-1720), também conhecido como Gù Sōng Yuán 顾松圆 ou ainda Gù Huā Zhōu 顾花州. Este livro aborda numerosos assuntos tais como o Nèi Jīng (Clássico interno), o Lèi Jīng (Clássico das classificações), o Shāng Hán Lùn (Tratado das lesões pelo frio), matéria médica, pulso, diagnóstico, teorias de base, etc. Este livro também é chamado Gù Shì Yī Jìng 顾氏医镜 (Espelho médico do mestre Gu).

Guan Zi
Guǎn Zǐ
管子

Guǎn Zǐ é um antigo livro cuja lenda diz que ele foi escrito pelo primeiro ministro e pensador Guǎn Yí Wú管夷吾, também conhecido como Guǎn Zhòng 管仲 (cujo apelido era Guǎn Zǐ, isto é, mestre Guǎn), na época dos Reinos Combatentes (475-221). Mas é certo que ele foi completado por vários autores anônimos e que o texto atual está longe da versão original. Se algumas partes nos vem do século IV a. C., a maioria data do século IV d.C. Embora pouco conhecido pelo grande público, este livro faz parte do canon taoísta da mesma forma que Zhuāng Zǐ 庄子 ou o Lǎo Zǐ 老子. É uma referência importante para a medicina chinesa porque ele explica algumas teorias fundamentais como o yīn yáng, cinco movimentos, qì, interação dos três tesouros e algumas anteriores ao Nèi Jīng (Clássico interno) ... Zǐ [literalmente criança] é o sufixo que agregamos ao nome de pensadores e sábios. Isto resulta em Kǒng Fū Zǐ, Lǎo Zǐ, Zhuāng Zǐ, Xún Zǐ, etc.

Guan yin Zi
Guān Yǐn Zǐ
关尹子
O mestre Yin da passagem

Originalmente, esta obra foi escrita pelo pensador Yǐn Xǐ (尹喜), também conhecido como Guān Yǐn 关尹 no século IV a.C., na época dos Reinos Combatentes (475-221 a.C..). Séculos mais tarde ele foi perdido mas reconstituído na dinastia Song do Sul, em 1233. É muito provável que o texto atualmente conhecido não tenha nada a ver com o original, mas ele inspirou os taoístas dos Song. Esta última versão é também chamada Wén Shǐ Zhēn Jīng 文始真经 (Clássico verdadeiro do início das escrituras). O "Mestre Yin da passagem" é um importante livro do taoísmo, ainda que menos conhecido do público que o Lǎo Zǐ ou o Zhuāng Zǐ. Constituído de nove capítulos, ele desenvolve principalmente as idéias fundamentais sobre noções de espírito, de pò (魄), de hún (魂), de guǐ 鬼... A lenda diz que Lǎo Zǐ e Yǐn Xǐ se encontraram e viajaram juntos para educar os bárbaros. A história não diz o que aconteceu com eles...

Guo Yu
Guó Yǔ
国语
Discurso dos Reinos

Obra atribuída à Zuǒ Qiū Míng 左丘明, escrita por volta de de 431 a.C. sob a dinastia Zhou. Ele reagrupa discursos, conversas e reflexões de príncipes da época feudal. É um excelente testemunho sobre a China antiga e sua forma de pensamento.

Hai Qiao Zi
Hǎi Qiáo Zǐ
海樵子
O mestre Hai Qiao

Obra atribuída à Zuǒ Qiū Míng 左丘明, escrita por volta de de 431 a.C. sob a dinastia Zhou. Ele reagrupa discursos, conversas e reflexões de príncipes da época feudal. É um excelente testemunho sobre a China antiga e sua forma de pensamento.

Han Shu
Hàn Shū
汉书
O livro dos Han

Obra publicada em 1539 sob a dinastia Ming e escrita pelo taoísta Wáng Chóng Qìng 王崇慶. Trata-se de uma obra sobre os princípios taoístas e do Yì Jīng (Clássico das mutações).

He Guan Zi
Hé Guān Zǐ
鹖冠子
O mestre com chapéu de penas de faisão

Obra que retrata a história anterior aos Han. Foi escrita pelo Bān Gù 班固 (32-92), um eminente poeta e historiador [não menos célebre que Sī Mǎ Qiān 司马迁 (145 – 87 a.C.)]. Este texto que visava continuar a obra de Shǐ Jì 史记 (Memórias históricas), foi terminado pela irmã de Bān Gù que morreu na prisão.

He Meng Yao
Hé Mèng Yáo
何梦瑶

Obra sincrética, bem taoísta, datada do final do século III a.C., no início da dinastia Qin. As teorias do yīn yáng e do qì são aqui realçadas.
Hé Mèng Yáo 何梦瑶 (1693-1764), também conhecido como Hé Bào Zhī 何报之 ou ainda Hé Xī Chí 何西池 pode ser considerado como um continuador das idéias de Zhāng Jiè Bīn e da escola da "tonificação morna" (wēn bǔ pài 温补派). No entanto, vemos também em sua obra a influência das teorias de Zhāng Zhòng Jǐng, Liú Wán Sù, Lǐ Dōng Yuán e Zhū Dān Xī. Ele escreveu várias obras incluindo a excelente Yī Biǎn 医碥 (Marcha [para acessar] a medicina).

Heng Qu Yi Shuo
Héng Qú Yì Shuō
横渠易说
Palavras [do clássico] das mutações por Heng Qu

Obra publicada sob os Song e escrita pelo pensador Zhāng Zài 张载 (1020-1078), um dos líderes da renovação confuciana na época Song. Como o título indica este livro é uma apresentação e uma explicação dos princípios do Yì Jīng (Clássico das mutações).

Hong Fan
Hóng Fàn
洪范
O grande plano

Hóng Fàn é um capítulo do Shū Jīng 书经 (Clássicos dos documentos) que é um dos cinco clássicos confucianos. É uma coletânea de documentos (discursos, conselhos, decretos...) relacionados à política e administração dos soberanos da antiquidade chinesa, desde os legendários Yáo (尧) e Shùn (舜) (3 mil anos a.C:) até o final dos Zhou ocidentais (aprox. 627 a.C.). Conhecido desde o tempo de Confúcio que o cita e à quem a tradição há muito tempo atribui a compilação, escapou por pouco da destruição total sob os Qin e durante o período de divisão que se segue à queda do império Han. Desde a época dos Han, ele foi incluído entre os cinco clássicos cujo conhecimento era indispensável para seguir uma carreira como funcionário. Apesar da dúvida em relação ao período exato da redação de algumas passagens e da pouca clareza de alguns textos, os historiadores concordam haver aí uma fonte preciosa para história e cultura política da China antiga.

Hong Lu Dian Xue
Hóng Lú Diǎn Xuě
红炉点雪
Forno vermelho e flocos de neve

Obra publicada em 1630 sob a dinastia Ming e escrita por Gōng Jū Zhōng 龚居中 (?-1646), também conhecido como Gōng Yīng Yuán 龚应园. Livro clínico onde a mucosidade fogo e também as deficiências que levam ao excesso de yáng são realçadas. Este livro também é chamado: Tán Huǒ Diǎn Xuě 痰火点雪 (Mucosidade fogo e flocos de neve).

Hua Shi Zhong Zang Jing
Huà Shì Zhōng Zàng Jīng
华氏中藏经
Canon central do mestre Hua

Obra publicada na dinastia Han e atribuída à Huà Tuó 华佗 (ver mais abaixo). Frequentemente chamada de "Zhōng Zàng Jīng" (中藏经). Ela aborda numerosos assuntos tais como medicina interna, medicina externa, ginecologia, pediatria, acupuntura e também teorias de base: yīn yáng, frio/calor, vazio/plenitude, pulsologia, diagnóstico, etc. No título do livro, o termo zàng 藏 não significa nem órgão, nem tesouro, nem tesourização...É necessário entender zàng no contexto de um grupo de textos que constituem uma doutrina, como por exemplo o canon taoísta dào zàng (道藏). O termo jīng经 que nós traduzimos frequentemente por "clássico" realça a importância desta obra atribuída a uma das maiores lendas da medicina chinesa: Huà Tuó (华佗). Os historiadores colocam em dúvida que ele seja mesmo o verdadeiro autor desta obra ainda que ele provavelmente a tenha inspirado.

Hua Shou
Huá Shòu
滑寿

Huá Shòu 滑寿 (aprox. 1304-1386), também conhecido como Huá Bó Rén 滑伯仁 estudou o confucionismo na infância e a medicina chinesa com um célebre médico de sua época Wáng Jū Zhōng 王居中. Especialista no estudo dos grandes clássicos, ele escreveu o comentário considerado o mais importante sobre o Nán Jīng (Clássico das dificuldades). O Nán Jīng Běn Yì (Sentido original do clássico das dificuldades) foi escrito em 1361 sob a dinastia Yuan. Huá Shòu não se contentou em explicar o Nán Jīng, ele também foi o autor de numerosas obras incluindo um comentário sobre o Shāng Hán Lùn (Tratado das lesões pelo frio), uma matéria médica, um livro sobre o pulso, etc. Além disso, após ter estudado com o acupunturista Gāo Dòng Yáng 高洞阳, ele focou na acupuntura e escreveu um tratado sobre os canais e os canais extraordinários: o Shí Sì Jīng Fā Huī 十四经发挥 (Apresentação detalhada sobre os catorze canais), publicada em 1341. Nesta obra, ele diz que o Vaso Concepção (rèn mài) e o Vaso Governador (dū mài) são canais extraordinários diferentes dos seis outros e eles são mais associados aos doze canais regulares com os quais eles formam um sistema. É por isso que ele fala de "catorze canais". Nesta obra, ele apresenta um grande número de pontos de acupuntura.

Hua Shu
Huà Shū
化书
Livro sobre as transformações

Obra publicada na época das Cinco Dinastias (907-960) e precisamente na dinastia Tang do Sul (937-975) e escrita por Tán Qiáo 谭峭 (860 ou 873 – 940 ou 968 ou 976), também conhecido como Tán Jīng Shēng 谭景升, célebre monge e erudito taoísta. A lenda diz que ele tinha um conhecimento enciclopédico desde a infância. Ele viajara por toda a China para visitar as montanhas sagradas. Ele seguiu o ensinamento de um monge taoísta na montanha Sōng Shān 嵩山 durante 10 anos. praticou a abstenção de cereais e exercícios respiratórios para atingir a imortalidade. Após isso, foi para outra montanha, vivendo como eremita para praticar a alquimia interna. O Huà Shū é um documento especial do período das Cinco Dinastias. Na verdade, além de ser de natureza sincrética desenvolvendo conceitos do taoísmo, budismo, confucionismo, ele trás observações científicas (em particular sobre a ótica e a acústica) muito avançados para o seu tempo e fala de epistemologia de maneira incomum para um texto chinês desta época. Este documento teve enorme influência a partir dos Song sobre a metafísica taoísta, confuciana e mesmo alquímica. Sobre o aspecto médico, ele trouxe esclarecimentos sobre a origem do espírito, dos seres vivos e o mecanismo de transformações incessantes.

Hua Tuo
Huà Tuó
华佗

Huà Tuó 华佗 (aprox. 141-208) é um dos personagens mais importantes de toda a história da medicina chinesa. Ele viveu sob a dinastia Han. Esta época teve como particularidade sintetizar os saberes mais antigos, unificá-los e fazer deles sistemas mais coerentes. Podemos dizer que é a era onde se construiu as bases do sistema médico. É a partir daí que ele começou a ser mais organizado e racional. E Huà Tuó participou deste grande movimento de construção. Ele está na origem de grandes progressos na área da saúde: cirurgia (a lenda diz que ele inventou uma das primeiras anestesias, má fèi sān 麻沸散, e que ele foi um cirurgião excepcional, chamado "pai da cirurgia"), farmacopeia, "psicoterapia", acupuntura (donde temos os famosos pontos huà tuó jiā jǐ华佗夹脊 ao nível da coluna vertebral, ele ampliou as aplicações da acupuntura), qì gōng 气功 (ele é o inventor presumido do "jogo dos cinco animais wǔ qín xì五禽戏). Verdadeira lenda, lhe são atribuídas curas miraculosas a tal ponto que hoje em dia quando se quer lisonjear um médico se dá a ele o apelido de "Huà Tuó vivo"... Huà Tuó e Zhāng Zhòng Jǐng foram os dois mais importantes médicos dos Han que influenciaram todas as outras gerações de médicos até os dias de hoje

Huai Nan Zi
Huái Nán Zǐ
淮南子
O mestre de Huai Nan

Obra taoísta de referência que foi escrita em 139 a.C. por "mestres dos métodos" (fāng shì 方士) e outros eruditos, sob o comando Liú Ān 刘安 (179-122), rei de Huái Nán 淮南 (de onde vem o nome Huái Nán Zǐ) durante a dinastia Han. É um ensaio filosófico que tenta sintetizar e desenvolver o antigo pensamento taoísta, principalmente aquela de Lǎo Zǐ e do Zhuāng Zǐ. Alguns experts o classificam na corrente huáng lǎo 黄老. Ele contém numerosos ensinamentos sobre o Dào, a cosmologia, o yīn yáng, os cinco movimentos, os cinco espíritos, os métodos de preservação da saúde e de imortalidade, o conceito de ressonância (gǎn yìng 感应), etc. É este texto fundamental que influenciou muitas gerações.

Huang Di Nei Jing
Huáng Dì Nèi Jīng
黄帝内经
Clássico interno do Imperador Amarelo

O Huáng Dì Nèi Jīng 黄帝内经, (também chamado Nèi Jīng 内经) é considerado a obra mais antiga da medicina chinesa. É a "Bíblia" que apresenta os fundamentos da medicina chinesa. Segundo os historiadores e especialistas chineses, os principais textos do Nèi Jīng (Clássico interno) foram redigidos durante o período dos Reinos Combatentes (475 à 221 a.C.), depois completados durante as épocas seguintes, em particular sob os Han (206 a.C. - 220 d.C.) e também sob os Tang (618-907). Só no início dos Han ocidentais (206 a.C.. - 25 d.C.) que o essencial destes textos começou a ser agrupado numa única obra. O Nèi Jīng (Clássico interno) é composto de duas partes: o Sù Wèn 素问 (Questões Simples) e o Líng Shū 灵枢 (Eixo Espiritual). Cada uma destas partes é composta de 81 capítulos (9 x 9: o número 9 sendo aquele da perfeição, das coisas acabadas e completas). Este clássico foi considerado A pelo menos 2500 anos como uma obra absolutamente indispensável para aprender a medicina chinesa. Ele foi o ponto de partida do desenvolvimento de muitas escolas. A grande maioria dos médicos famosos que elaboraram esta tradição médica partiram desta referência incontornável. Ele é reconhecido por todos como uma referência absoluta e indiscutível. A versão atual do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn é a que foi revisada por Wáng Bīng sob a dinastia Tang (618-907). A versão atual do Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū é aquela que foi revisada e completada por Shǐ Sōng 史崧 sob a dinastia Song do Sul (1127-1279). O texto é um diálogo, frequentemente sob forma de perguntas e respostas, cujos principais protagonistas são Huáng Dì 黄帝 o Imperador Amarelo, seu instrutor Qí Bó 岐伯, e mais raramente Léi Gōng 雷公, um médico especialista em farmacologia.

Huang Di Nei Jing Ling Shu
Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū
黄帝内经灵枢
Eixo espiritual do clássico interno do Imperador Amarelo

Ver mais acima: Huáng Dì Nèi Jīng 黄帝内经.

Huang Di Nei Jing Ling Shu Ji Zhu
Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū Jí Zhù
黄帝内经灵枢集注
Anotações sobre o eixo espiritual do clássico interno do Imperador Amarelo

Obra publicada sobre a dinastia Qing em 1672 e escrita por Zhāng Zhì Cōng 张志聪 (1619-1674), também conhecido como Zhāng Yǐn Ān 张隐庵. É um dos mais célebres comentários do Nèi Jīng (Clássico interno). Ver Zhāng Zhì Cōng.

Huang Di Nei Jing Ling Shu Zhu Zheng Fa Wei
Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū Zhù Zhèng Fā Wēi
黄帝内经灵枢注证发微
Elucidação do eixo espiritual do clássico interno do Imperador Amarelo

Obra publicada sob a dinastia Ming em 1580 e escrito por Mǎ Shí 马莳 (século XVI), também conhecido como Mǎ Zhòng Huà 马仲化 ou Mǎ Xuán Tái 马玄台 ou ainda Mǎ Yuán Tái 马元台, um famoso médico da dinastia Ming. Este livro é um dos mais célebres comentários sobre o Nèi Jīng (Clássico interno).

Huang Di Nei Jing Su Wen
Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn
黄帝内经素问
Questões simples do clássico interno do Imperador Amarelo

Ver mais acima: Huáng Dì Nèi Jīng 黄帝内经.

Huang Di Nei Jing Su Wen Wu Zhu
Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn Wú Zhù
黄帝内经素问吴注
Comentários de Wu [Kun] sobre as questões simples do clássico interno do Imperador Amarelo

Obra publicada sob a dinastia Ming em 1594 e escrita por Wú Kūn 吴昆 (1551-1620), também conhecido como Wú Shān Fǔ 吴山甫 ou ainda Wú Hè Gāo 吴鹤皋. É um dos comentários mais famosos do Sù Wèn. E uma referência neste domínio. Ver Wú Kūn.

Huang Di Nei Jing Su Wen Ling Shu Ji Zhu
Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn Líng Shū Jí Zhù
黄帝内经素问灵枢集注
Anotações sobre as questões simples e do eixo espiritual do clássico interno do Imperador Amarelo

Este livro é uma compilação de duas obras escritas por Zhāng Zhì Cōng 张志聪 (1619-1674), também conhecido como Zhāng Yǐn Ān 张隐庵. Ver Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū Jí Zhù e Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn Jí Zhù.

Huang Di Nei Jing Su Wen Ji Zhu
Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn Jí Zhù
黄帝内经素问集注
Anotações sobre as questões simples do clássico interno do Imperador Amarelo

Obra publicada sob a dinastia Qing em 1670 e escrita por Zhāng Zhì Cōng 张志聪 (1619-1674), também conhecido como Zhāng Yǐn Ān 张隐庵. É um dos mais célebres comentários do Nèi Jīng (Clássico interno).

Huang Di Nei Jing Su Wen Zhu Zheng Fa Wei
Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn Zhù Zhèng Fā Wēi
黄帝内经素问注证发微
Elucidação das questões simples do clássico interno do Imperador Amarelo

Obra publicada sob a dinastia Ming em 1586 e escrita por Mǎ Shí 马莳 (século XVI), também conhecido como Mǎ Zhòng Huà 马仲化 ou Mǎ Xuán Tái 马玄台, ou ainda Mǎ Yuán Tái 马元台. Um famoso médico da dinastia Ming. Este livro é um dos mais célebres comentários sobre o Nèi Jīng (Clássico interno).

Huang di nei jing su wen zhi jie
Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn Zhí Jiě
黄帝内经素问直解
Explicações diretas das questões simples do clássico interno do Imperador Amarelo

Obra publicada em 1695 sob a dinastia Qing e escrita por Gāo Shì Shì 高世栻, também conhecido por Gāo Shì Zōng 高士宗. Discípulo de Zhāng Zhì Cōng 张志聪 (1619-1674), ele compila o Shāng Hán Lùn Jí Zhù 伤寒论集注 (Anotações do tratado das lesões pelo frio) a partir dos ensinamentos de seu mestre. Ele se tornou um célebre médico e escreveu várias obras inclusive os comentários do Líng Shū (eixo espiritual), do Sù Wèn (Questões simples), do Jīn Guì Yào Luè (Manual do cofre de ouro).

Huang Di Nei Jing Tai Su
Huáng Dì Nèi Jīng Tài Sù
黄帝内经太素
Grande simplicidade do clássico interno do Imperador Amarelo

Obra publicada durante a dinastia Sui (581-618) e escrita por Yáng Shàng Shàn 杨上善 (585-670), célebre médico da corte dos Sui (581-618) e dos Tang (618-907). O Huáng Dì Nèi Jīng Tài Sù é um dos primeiros comentários do Nèi Jīng (Clássico interno) baseado numa cópia antiga do texto. Ele contém uma classificação dos ensinamentos do Nèi Jīng em 30 seções com os comentários do mestre Yáng. Os especialistas do Nèi Jīng consideram esta obra como uma referência importante.

Huang Di Su Wen Xuan Ming Lun Fang
Huáng Dì Sù Wèn Xuān Míng Lùn Fāng
黄帝素问宣明论方
Fórmulas e esclarecimentos a partir das questões simples do Imperador Amarelo

Obra publicada em 1172 ou 1182, segundo as fontes, sob a dinastia Qing e escrita por Liú Wán Sù 刘完素 (1120-1200), também conhecido como Liú Shǒu Zhēn 刘守真, ou ainda Liú Hé Jiān 刘河间. Livro de patologias com seus tratamentos farmacológicos de acordo com os princípios do Sù Wèn. Ver Liú Wán Sù.

Huang Fu Mi
Huáng Fǔ Mì
皇甫谧

Huáng Fǔ Mì 皇甫谧 (214-282) foi um célebre médico das dinastias Wei e Jin. Inicialmente, foi um especialista em literatura e história. E por ter adoecido (paralisia) ele foi estudar medicina posteriormente. A partir do Nèi Jīng (Clássico interno), do Míng Táng Kǒng Xué Zhēn Jiǔ Zhì Yào 明堂孔穴针灸治要 (Tratamentos essenciais dos pontos de acupuntura e moxabustão do palácio luminoso) e de sua própria experiência, ele escreveu o famoso Zhēn Jiǔ Jiǎ Yǐ Jīng 针灸甲乙经 (Clássico do ABC da acupuntura e da moxabustão), um dos textos chineses mais fundamentais da acupuntura.

Huang mian zhai xian sheng wen ji
Huáng Miǎn Zhāi Xiān Shēng Wén Jí
黄勉斋先生文集
Obras do senhor Huáng Miǎn Zhāi

Obra publicada sob a dinastia Song do Sul e escrita pelo pensador Huáng Gān 黄干 (1152-1221), também conhecido como Huáng Miǎn Zhāi 黄勉斋. Aluno do pensador Zhū Xī 朱熹 (1130-1200) e marido da segunda filha deste grande personagem, Huáng Gān é um dos artesãos do pensamento neo-confucionista e que exprime as teorias no Huáng Miǎn Zhāi Xiān Shēng Wén Jí (Obra do senhor Huáng Miǎn Zhāi).

Huang Ting jing
Huáng Tíng Jīng
黄庭经
Clássico da corte amarela

Obra transmitida pela taoísta Wèi Huá Cún 魏华存. Feito tão raro que deve ser assinalado, este importante livro vem de uma mulher, uma sacerdotisa taoísta, fundadora do movimento da grande pureza. Este texto é um dos escritos mais antigos, um dos mais populares e mais citados do taoísmo. Ele data, no mínimo, do século IV, pois Gě Hóng em Bào Pǔ Zi Nèi Piān (Manuscrito interno do mestre que abraça a simplicidade) o cita. Mas alguns experts o datam do século II. Ele é composto de duas partes: uma interna (nèi jǐng 内景), outra externa (wài jǐng 外景) e contém muitos princípios importantes para uma melhor compreensão das raízes taoístas da medicina chinesa. É o manuscrito mais antigo que descreve o corpo como sendo animado por dois deuses internos. Os praticantes deviam recitar o texto que é em parte composto de uma linguagem secreta para expulsar as calamidades e as doenças fora do organismo para obter a longevidade e serenidade espiritual. Em paralelo, ele convida a visualizar os órgãos internos e as divindades que nele habitam assim como a luz interior, a lua, o sol. Exercícios visam refinar e fazer circular o jīng, o qì, pacificar os espíritos e o coração, etc. De certa forma, ele pode ser ligado à tradição do yǎng shēng (养生).

Huang Yuan Yu
Huáng Yuán Yù
黄元御

Huáng Yuán Yù 黄元御 (1705-1758), também conhecido como Huáng Kūn Zài 黄坤载, célebre médico da dinastia Qing, foi o autor de várias obras principalmente focadas no estudo dos grandes clássicos e dos quatro sábios da medicina: Qí Bó 岐伯, Huáng Dì 黄帝, (os dois principais protagonistas do Nèi Jīng - Clássico interno), Qín Yuè Rén 秦越人, também conhecido como Biǎn Què 扁鹊 (autor presumido do Nán Jīng – Clássico das dificuldades) e Zhāng Zhòng Jǐng张仲景 (autor do Shāng Hán Lùn – Tratado das lesões pelo frio). Huáng Yuán Yù acrescentou mais tarde um quinto sábio ao seu panteão: Sūn Sī Miǎo 孙思邈 (autor de Qiān Jīn Yào Fāng – Principais prescrições das mil onças de ouro e do Qiān Jīn Yì Fāng – Prescrições suplementares do Qian Jin [Yao Fang]). Excelente médico, ele baseava sua terapêutica principalmente na tonificação morna. Ele é, do ponto de vista clínico, um continuador da "escola da tonificação morna" (wēn bǔ pài 温补派) de Zhāng Jiè Bīn.

Hui Chun Lu Xin Quan
Huí Chūn Lù Xīn Quán
回春录新诠
Novos comentários sobre a coletânea do retorno da primavera

Obra publicada sob a dinastia Qing e escrita por Wáng Mèng Yīng 王孟英 (1808-1866), também conhecido como Wáng Shì Xiónq 王士雄. Célebre médico sob os Qing, ele é o autor de várias obras incluindo o Wēn Rè Jīng Wěi 温热经纬 (Compêndio sobre [as doenças] mornas e quentes) publicada em 1852. O Huí Chūn Lù Xīn Quán é a continuação de outro de seus livros, o Wáng Shì Yī Àn 王氏医案 (Casos clínicos do mestre Wang) publicado em 1843 que também foi chamado Huí Chūn Lù 回春录 (Coletânea do retorno da primavera) onde o retorno da primavera faz alusão ao retorno da saúde após ter sido tocada pela doença. Huí chūn 回春 é um elogio aos médicos que conseguem fazer a vida retornar após uma doença grave.

Ji Sheng Fang
Jì Shēng Fāng
济生方
Fórmulas para resgatar a vida

Obra publicada em 1253 sob a dinastia Song do sul e escrita por Yán Yòng Hé 严用和 (1206-1268), também conhecido como Yán Zǐ Lǐ 严子礼. Guī pí tāng (Decocção que se destina ao baço) e jì shēng shèn qì wán (Pílulas para os rins de Ji Sheng Fang) vem deste livro. Ele também é conhecido pelo nome de Yán Shì Jì Shēng Fāng 严氏济生方 (Fórmulas do mestre Yan para resgatar a vida). Ele agrupa mais de 450 prescrições. Yán Yòng Hé ressalta a importância de não aplicar as fórmulas clássicas sem diagnóstico diferencial, pois cada doença depende de situações muito diferentes. Ele se inspirou em fórmulas dos antigos e as adaptou em função das necessidades do paciente.

Ji Yan liang Fang
Jí Yàn Liáng Fāng
集验良方
Coletânea de experiências e prescrições eficazes

Obra publicada sob a dinastia Qing e escrita por Liáng Wén Kē 梁文科. Livro de prescrições de farmacologia chinesa baseada na experiência do autor.

Ji Yin Gang Mu
Jì Yīn Gāng Mù
济阴纲目
Compêndio para resgatar o yīn (ou seja, as mulheres)

Obra publicada em 1620 ou 1626 sob a dinastia Ming e escrita por Wǔ Zhī Wàng 武之望 (1552 - 1629), também conhecido como Wǔ Shū Qīng 武叔卿, Wǔ Yáng Yū 武阳纡. Esta obra descreve em especial o tratamento dos distúrbios menstruais, amenorréia, metrorragia, leucorréia, problemas na gravidez e do pós-parto. É uma referência fundamental em ginecologia tradicional chinesa. No título, deve-se compreender a palavra yīn como uma alusão às mulheres, uma vez que se trata de um livro sobre ginecologia.

Jin Dan Da Yao
Jīn Dān Dà Yào
金丹大要
Pontos principais sobre a pílula da imortalidade

Obra publicada em 1331 sob a dinastia Yuan e escrita por Chén Zhì Xū 陈致虚. Livro de alquimia interna taoísta em 16 capítulos que explicam numerosos princípios importantes para a medicina chinesa. Ele desenvolve os métodos de alquimia interna para atingir a imortalidade pelo domínio dos três tesouros (sān bǎo 三宝) simbolizado pela pílula de ouro ou da imortalidade: jīn dān金丹. Este manual se chama também Shàng Yáng Zǐ Jīn Dān Dà Yào 上阳子金丹大要 (Pontos principais sobre a pílula da imortalidade do mestre Shàng Yáng). Além disso, este texto propõe um comentário de Lǎo Zǐ.

Jin dan si Bai Zi
Jīn Dān Sì Bǎi Zì
金丹四百字
Quatrocentas palavras sobre a pílula da imortalidade

Obra publicada sob a dinastia Song do Norte e atribuída ao taoísta Zhāng Bó Duān 张伯端 (983-1082), também conhecido como Zhāng Píng Shū 张平叔, Zhāng Zǐ Yáng 张紫阳 e Zǐ Yáng Xiān Rén 紫阳仙人. Após ter estudado desde a infância o confucionismo, o taoísmo e o budismo, ele se tornou um dos grandes mestres do taoísmo da época Song. Após uma introdução geral, este texto descreve sob forma de poemas o processo da alquimia interna.

Jin dan Zhen Chuan
Jīn Dān Zhēn Chuán
金丹真传
Verdadeira transmissão sobre a pílula da imortalidade

Obra publicada em 1615 sob a dinastia Ming e escrita pelo taoísta Sūn Rǔ Zhōng 孙汝忠. Trata-se de uma obra de teorias e práticas de alquimia interna.

Jin Gui Fa Wei
Jīn Guì Fā Wēi
金匮发微
Elucidação [do manual] do cofre de outro

Obra publicada em 1936 por Cáo Jiā Dá 曹家达 (1866-1937), também conhecido como Cáo Yǐng Fǔ 曹颖甫. Esta obra não sofreu a influência universitária contemporânea. Ela é perfeitamente impregnada pelos princípios de Zhāng Zhòng Jǐng.

Jin Gui Gou Xuan
Jīn Guì Gōu Xuán
金匮钩玄
Sondagem obscura do cofre de ouro

Obra publicada em 1358 sob a dinastia Yuan e escrita por Zhū Zhèn Hēng 朱震亨 (1281-1358), também conhecido como Zhū Yàn Xiū 朱彦修 e apelido Zhū Dān Xī 朱丹溪, o último dos quatro grandes mestres das dinastias Jin e Yuan. Livro em três partes sobre 137 doenças selecionadas da medicina interna, medicina externa, otorrinolaringologia, ginecologia e pediatria. Cada uma delas é apresentada com etiologia, mecanismo patológico e tratamento pela farmacologia chinesa.

Jin Gui Yao Lue
Jīn Guì Yào Lüè
金匮要略
Manual do cofre de ouro

O Jīn Guì Yào Lüè é um dos maiores clássicos da medicina chinesa. Na origem, Zhāng Jī 张机, também conhecido como Zhāng Zhòng Jǐng 张仲景 (150-219?), o "sábio da medicina", escreveu no século III d.C., sob a dinastia Han, uma obra única intitulada Shāng Hán Zá Bìng Lùn 伤寒杂病论 (Tratado das lesões pelo frio e de doenças diversas). Pouco após a morte de Zhāng Jī, a obra ficou dispersa e esquecida por causa de problemas sociais da época. Ela foi reconstituída e reorganizada por Wáng Shū Hé 王叔和 sob a dinastia dos Jin Orientais (317-420) que editou separadamente as passagens relacionadas às lesões pelo frio, daquela das doenças diversas. Finalmente, foram Lín Yì 林亿 e Sūn Qí 孙奇, além de outros médicos da dinastia Song do Norte que fizeram uma última revisão e que deram à obra sua forma definitiva em dois volumes: o Shāng Hán Lùn 伤寒论 (Tratado das lesões pelo frio) e Jīn Guì Yào Lüè (Manual do cofre de ouro). Estes dois clássicos influenciaram todas as gerações até nossos dias e constituem dois monumentos essenciais. Eles estão na base de um dos princípios mais fundamentais da medicina chinesa: a seleção do princípio de tratamento segundo a diferenciação de síndromes (biàn zhèng lùn zhì 辨证论治). O Jīn Guì Yào Lüè trata de doenças diversas de medicina interna e também de medicina externa e ginecologia.

Jin Gui Yao Lue Qian Zhu
Jīn Guì Yào Lüè Qiǎn Zhù
金匮要略浅注
Comentários elementares sobre o manual do cofre de ouro

Obra publicada em 1803 sob a dinastia Qing e escrita por Chén Niàn Zǔ 陈念祖 (aprox. 1753-1823), também conhecido como Chén Xiū Yuán 陈修园 ou ainda Chén Liáng Yǒu 陈良友. Como seu nome indica, trata-se de um comentário da obra de Zhāng Zhòng Jǐng. Ver Chén Niàn Zǔ.

Jin Gui Yan Yi
Jīn Guì Fāng Yǎn Yì
金匮方衍义
Apêndices dos princípios do [manual do] cofre de ouro

Obra publicada em 1368 sob a dinastia Yuan e escrita por Zhào Liáng Rén 赵良仁 (1315-1379), também conhecido como Zhào Yí Dé 赵以德. Vindo de uma família de mandarins, ele estudou primeiro o confucionismo, do qual se tornou um especialista. Influenciado pelo neo-confucionismo ele é um dos continuadores das teorias de Zhū Dān Xī, de quem foi discípulo. No entanto, ele não se contentou em aprofundar as teorias do mestre Zhu e escreveu um comentário sobre a obra de Zhāng Zhòng Jǐng que serviu de referência às gerações seguintes.

Jin Gui Yao Lue Xin Dian
Jīn Guì Yào Lüè Xīn Diǎn
金匮要略心典
Canon sobre a essência do manual do cofre de ouro

Obra publicada em 1729 sob a dinastia Qing e escrita por Yóu Yí 尤怡 (1650 - 1749), também conhecido como Yóu Zài Jìng 尤在 ou ainda Yóu Zhuō Wú 尤拙吾. Este livro é considerado como um dos melhores comentários do Jīn Guì Yào Lüè (Manual do cofre de ouro). Yóu Yí é um dos grandes comentaristas da obra de Zhāng Zhòng Jǐng. Ele também é o autor do Shāng Hán Guàn Zhū Jí 伤寒贯珠集 (Coletânea em colar de pérolas sobre as lesões pelo frio) e do Jīn Guì Yì 金匮翼 (A asas do cofre de ouro).

Jin hua zong zhi
Jīn Huá Zōng Zhǐ
金华宗旨
Objetivos da flor dourada

Este livro, mais conhecido no Ocidente pelo nome de "segredo da flor de ouro" graças à uma tradução de Richard Wilhelm em 1929 (*Secret of the Golden Flower*). Na verdade, existem seis versões diferentes em chinês desta obra, com nomes diferentes e publicadas entre os séculos XVIII e XIX. Esta que nos serve de referência foi publicada sob a dinastia Qing entre 1796 e 1819 no Dào Zàng Jí Yào 道藏辑要 (O essencial do canon taoísta) e atribuída à Lǚ Dòng Bīn 吕洞宾. No entanto, é pouco provável que ele tenha sido o autor deste texto. A flor dourada é um sinônimo de elixir dourado (jīn dān 金丹) e uma metáfora da transmutação do espírito e de seu retorno ao Dào. Este livro é muito influenciado por princípios budistas e confucionistas.

Jīn Xiān Zhèng Lùn
金仙证论
Tratado sobre a verificação da imortalidade de ouro

Obra escrita e editada em 1799 sob a dinastia Qing por Liǔ Huá Yáng 柳华阳 (1735 - 1799), monge chán (禅) fundador junto com Wǔ Shǒu Yáng 伍守阳 (1574–1644) da escola Wǔ Liǔ (伍柳派), linhagem tradicionalmente afiliada da escola da porta do dragão (Lóng Mén Pài 龙门派) atribuída ao mestre Qiū Chǔ Jī 丘处机 (1148–1227) ele mesmo um dos setes mestres da primeira geração do Quán Zhēn (Perfeição Perfeita ou Realidade Completa - 全真), primeira ordem monástica taoísta. A escola Wǔ Liǔ (伍柳派) sugere a utilização da meditação budista para reencontrar sua verdadeira natureza (Xìng 性) e as práticas taoístas para reforçar sua força vital (Mìng 命). Xìng 性 corresponde ao espírito shén (神) e Mìng 命 ao qì. Este livro desenvolve especialmente a prática da pequena circulação celestial (xiǎo zhōu tiān 小周天) com o contrôle do Vaso Concepção (rèn mài 任脉) e do Vaso Governador (dū mài 督脉).

Jing An Shuo Yi
Jìng Ān Shuō Yī
靖庵说医
Explicações sobre a medicina de Jing An

Obra publicada sob a dinastia Qing e escrita por Zhōu Jìng Ān 周靖庵, médico da atual província de Hu Nan que viveu sob o reinado do imperador Dào Guāng (1821-1851).

Jing Yue Quan Shu
Jǐng Yuè Quán Shū
景岳全书
Obra completa de Jing Yue

Obra publicada sob a dinastia Ming em 1624 e escrita por Zhāng Jiè Bīn 张介宾 (1563-1640), também conhecido como Zhāng Jǐng Yuè 张景岳. O título traz o apelido do mestre Zhāng: "Jǐng Yuè". O Jǐng Yuè Quán Shū é a grande obra deste autor junto com o Lèi Jīng (Clássico das classificações). Ele demonstra claramente que pertence à escola da "tonificação morna" (wēn bǔ pài 温补派) da qual ele é o principal inspirador. Este texto aborda as teorias da medicina chinesa, do diagnóstico, da matéria médica, das fórmulas de farmacologia e de diferentes doenças e especialidades médicas.

Ke Qin
Kē Qín
柯琴

Kē Qín 柯琴 (século XVII), também conhecido como Kē Yùn Bó柯韵伯 ou ainda Kē Shì Fēng 柯似峰 é um dos mais famosos comentaristas do Shāng Hán Lùn (Tratado das lesões pelo frio). Ele escreveu três outras obras sobre o assunto: Shāng Hán Lùn Zhù 伤寒论注 (Comentários sobre o tratado das lesões pelo frio) publicado em 1669, Shāng Hán Lùn Yì 伤寒论翼 (AS ASAS do tratado das lesões pelo frio) publicado em 1674, e Shāng Hán Fù Yì 伤寒附翼 (Apêndices adicionais sobre as lesões pelo frio). O conjunto destas três obras é conhecido pelo nome de Shang Han Lai Su Ji 伤寒来苏集 (Compilação da renovação [do tratado] das lesões pelo frio). Para ele a chave do Shāng Hán Lùn é o Nèi Jīng (Clássico interno). Assim, ele explicou e comentou o clássico de Zhāng Zhòng Jǐng através dos ensinamentos do clássico interno. É ele que sistematiza a ideia inicial do mestre Zhāng de classificar as síndromes pelos nomes de fórmulas que as tratam: síndrome guì zhī tāng (Decocção de Ramulus Cinnamomi Cassiae), síndrome má huáng tāng (Decocção de Herba Ephedrae), síndrome bàn xià xiè xīn tāng (Decocção de Rhizoma Pinelliae Ternatae para drenar o epigástrio), síndrome bái hǔ tāng (Decocção do tigre branco), etc. Além disso, ele

	ressalta que a dialética dos seis canais não é feita unicamente para tratar lesões pelo frio externo mas também é um método para tratar diferentes tipos de doenças ...
lao zi he shang gong zhu **Lǎo Zǐ Hé Shàng Gōng Zhù** 老子河上公注 **Comentários de He Shang Gong sobre o Lao Zi**	Obra também conhecida pelo nome de Lǎo Zǐ Hé Shàng Gōng Zhāng Jù 老子河上公章句 (O Lao Zi dividido em seções e frases por He Shang Gong) e escrito sob os Han Orientais (25 - 220) pelo sábio lendário Hé Shàng Gōng 河上公, o "avô da borda do rio". Ele apresenta o Lǎo Zǐ 老子 (um dos textos fundadores do taoísmo) sob a forma de seções e frases com um comentário. A versão do Lǎo Zǐ deste livro e seus comentários influenciou fortemente as correntes taoístas tanto na China como no Japão e se mantém como referência para os especialistas nesta área. Ela é frequentemente comparada ou considerada como complemento ao comentário feito pelo estudioso Wáng Bì 王弼 (226 – 249). Para alguns especialistas, o Lǎo Zǐ Hé Shàng Gōng Zhāng Jù (O Lao Zi dividido em seções e frases pelo He Shang Gong) tende a demonstrar que o Lǎo Zǐ é também um manual sobre práticas de longevidade que são conhecidas hoje em dia pela expressão yǎng shēng (养生). De qualquer maneira, o comentário é uma fonte imperdível para aqueles que querem se aprofundar no pensamento da corrente huáng lǎo 黄老 e das práticas de imortalidade. Deve-se observar que este texto oferece a primeira evidência de uma meditação taoísta que consiste na concentração sobre a respiração a fim de se harmonizar com o Dào.
Lan Shi Mi Cang **Lán Shì Mì Cáng** 兰室秘藏 **Os segredos escondidos da camara de orquídea**	Obra publicada sob a dinastia Jin em 1251 e escrita por Lǐ Gǎo 李杲 (1180-1251), também conhecido como Lǐ Dōng Yuán李东垣. Neste livro, ele continua a apresentar sua experiência clínica e suas estratégias terapêuticas baseadas na regularização do baço e estômago. Ele dá também sua visão do fogo ministro e do fogo monarca. É também aqui que ele apresenta a famosa fórmula bǔ zhōng yì qì tāng 补中益气汤 (Decocção para tonificar o centro e aumentar o Qì). para eliminar a febre com substâncias medicinais mornas e doces. Embora sendo a mais conhecida, ela não é a única fórmula importante do mestre Lǐ Gǎo. Ver Lǐ Dōng Yuán李东垣.
Le Yu Tang Yu Lu **Lè Yù Táng Yǔ Lù** 乐育堂语录 **Coletânea das palavras do palácio do ensinamento feliz**	Obra publicada sob a dinastia Qing entre 1841 e 1860 e escrita pelo taoísta Huáng Yuán Jí 黄元吉. Livro de alquímia taoísta. Huáng Yuán Jí é um célebre mestre pertencente à tradição do yǎng shēng (养生) e da alquimia interna taoísta. Após ter estudado com profundidade o confucionismo e o budismo, ele se dedicou totalmente às práticas taoístas.

Lei Jing **Lèi Jīng** 类经 **Clássico das classificações**	Podemos dizer que Zhāng Jiè Bīn 张介宾 (1563-1640) durante a dinastia Ming deixou quatro importantes obras à comunidade de medicina chinesa. O Lèi Jīng é provavelmente a mais importante entre elas. Publicada em 1624, é uma reorganização e uma explicação do Nèi Jīng (Clássico interno). É uma referência incontornável para compreender o maior clássico da tradição médica chinesa. Nós devemos a ele um grande número de esclarecimentos. Ver Zhāng Jiè Bīn 张介宾.
Lei jing Fu Yi **Lèi Jīng Fù Yì** 类经附翼 **Anexo complementar do clássico das classificações**	Obra publicada sob a dinastia Ming em 1624 e escrita por Zhāng Jiè Bīn 张介宾 (1563-1640), também conhecido como Zhāng Jīng Yuè 张景岳 ou ainda Zhāng Huì Qīng 张会卿. Como seu nome indica é um dos complementos de seu principal livro: o Lèi Jīng (Clássico das classificações).
Lei Jing Tu Yi **Lèi Jīng Tú Yì** 类经图翼 **Complemento ilustrado do clássico das classificações**	Obra publicada sob a dinastia Ming em 1624 e escrita por Zhāng Jiè Bīn 张介宾 (1563-1640), também conhecido como Zhāng Jīng Yuè 张景岳 ou ainda Zhāng Huì Qīng 张会卿. Como seu nome indica é um dos complementos de seu principal livro: o Lèi Jīng (Clássico das classificações). Ele possui numerosas ilustrações, diagramas... Uma grande parte deste texto é dedicado à acupuntura.
Lei Zheng Zhi Cai **Lèi Zhèng Zhì Cái** 类证治裁 **Discernimento terapêutico pela classificação de síndromes**	Obra publicada em 1839 sob a dinastia Qing e escrita por Lín Pèi Qín 林佩琴 (1772-1839)), também conhecido como Lín Yún Hé 林云和 ou ainda Lín Xī Tóng 林羲桐. Este manual clínico influente em sua época apresenta as causas, os mecanismos, os sintomas e os tratamentos de diferentes doenças em medicina interna, externa e ginecologia.
Li Chan **Lǐ Chān** 李梴	Ver: Yī Xué Rù Mén - 医学入门 (Rudimentos da medicina).
Li Dong Yuan **Lǐ Dōng Yuán** 李东垣	Lǐ Gǎo 李杲 (1180-1251), também conhecido como Lǐ Dōng Yuán 李东垣, também conhecido como Lǐ Míng Zhī 李明之 é considerado como o terceiro dos quatro grandes mestres da época Jin/Yuan. É o líder da escola de tonificação da terra (bǔ tǔ pài 补土派). Na verdade, através de sua obra, ele enfatiza o desequilíbrio do baço e do estômago como principal causa das doenças (além das lesões externas). Um dos princípios chave é: "O baço e o estômago lesados no interior, as cem

doenças são geradas" (脾胃内伤，百病由生 - pí wèi nèi shāng, bǎi bìng yóu shēng). É por isso que ele fundamenta parte de sua terapêutica na tonificação do qì e do yáng do baço graças aos ingredientes de sabor doce e de natureza morna. Ele é também um dos promotores da noção do "fogo yīn" (yīn huǒ 阴火). A lenda diz que ele viu sua mãe morrer de um diagnóstico errado por um médico charlatão, o que o fez se decidir por estudar medicina. Ele foi o discípulo de Zhāng Yuán Sù, uma autoridade médica de sua época que o influenciou enormemente e especialmente sobre o papel fundamental da terra no mecanismo das doenças. Lǐ Dōng Yuán é o autor de várias obras como por exemplo Yī Xué Fā Míng 医学发明 (Esclarecimento da ciência médica), Nèi Wài Shāng Biàn Huò Lùn 内外伤辨惑论 (Tratado sobre os erros de diferenciação dos ataques internos e externos), Pí Wèi Lùn 脾胃论 (Tratado do baço e do estômago) e Lán Shì Mì Cáng 兰室秘藏 (Segredos escondidos da camara da orquídea), etc. Mesmo sendo difícil fazer uma lista de prêmios, Lǐ Dōng Yuán pode ser considerado como um dos dez personagens mais importantes da tradição médica chinesa.

Lǐ Gǎo
李杲

Ver Lǐ Dōng Yuán 李东垣.

Lin Pei Qin
Lín Pèi Qín
林佩琴

Lín Pèi Qín 林佩琴 (1772-1839), também conhecido como Lín Yún Hé 林云和 ou ainda Lín Xī Tóng 林羲桐 é um célebre médico da dinastia Qing. Ele estudou e praticou a medicina durante várias décadas. No final, ele se dedicou aos pontos fortes de cada corrente médica, que sintetizou e acrescentou sua própria experiência. Ele apresentou esta abordagem numa obra: Lèi Zhèng Zhì Cái 类证治裁 (Discernimento terapêutico pela diferenciação de síndromes) que foi publicado em 1839.

Li ji zheng du kao
Lǐ Jì Zhèng Dú Kǎo
礼记郑读考
Estudo da memórias sobre os rituais de Zhèng

Obra publicada sob a dinastia Qing escrita por Chén Qiáo Cōng 陈 乔枞 (1809-1869), também conhecido como Chén Pǔ Yuán陈朴园 ou ainda Chén Shù Zī 陈树滋. Erudito dos grandes clássicos do pensamento chinês, ele escreveu o Lǐ Jì Zhèng Dú Kǎo um comentário em seis capítulos do Lǐ Jì 礼记 "memórias sobre os rituais" atribuída à Zhèng Xuán 郑玄 da dinastia Han.

Li Jing
Lǐ Jīng
礼经
Clássico dos Rituais

É um dos cinco grandes clássicos confucionistas que constituíram durante muito tempo na China Imperial o programa de estudos da elite e de todas as pessoas que desejavam ter um posto de responsabilidade no estado. O primeiro é Yì Jīng易经 ou "Clássico das mutações", o segundo é Shū Jīng书经 ou "Clássico dos documentos (ou dos livros)", o terceiro é Shī Jīng 诗经 ou "Clássico das odes", o quarto Lǐ Jīng 礼经 ou "Clássico dos rituais", o quinto Chūn Qiū 春秋 ou "Primavera e Outono" (crônica do estado de Lu atribuída à Confúcio). O clássico dos rituais apresenta a etiqueta, os rituais incluindo a organização social, administrativa e política da dinastia Zhou. Nós, hoje em dia, só temos uma versão parcial chamada Yí Lǐ 仪礼 - o Ceremonial – recuperada no Lǐ Jì 礼记 "memórias sobre os rituais" que foi escrita na dinastia Han e que é uma reunião de vários textos e onde um dos capítulos é Yuè Jì 乐记 (Memórias sobre a música) que é um dos grandes clássicos desaparecidos citados por Confúcio).

Li Shi Zhen
Lǐ Shí Zhēn
李时珍

Lǐ Shí Zhēn 李时珍 (1518-1593), também conhecido como Lǐ Dōng Bì 李东璧 ou ainda Lǐ Bīn Hú 李濒湖 é um dos maiores fenômenos da tradição médica chinesa. Durante a dinastia Ming ele foi um dos membros do colégio imperial de medicina que reunia nesta época grandes figuras médicas. Ele deixou esta instituição um ano depois para seguir suas pesquisas. Os especialistas acreditam que ele foi autor de dezessete obras. Destas, só três chegaram até nós. Elas são consideradas obras fundamentais. Trata-se de Qí Jīng Bā Mài Kǎo 奇经八脉考 (Estudos dos oito vasos extraordinários) publicado em 1572, Bīn Hú Mài Xué 濒湖脉学 (Ensinamento sobre o pulso de Bin Hu) publicado em 1564 e que é até hoje uma fonte imperdível para a pulsologia chinesa e finalmente o colossal Běn Cǎo Gāng Mù 本草纲目 (Compêndio da matéria médica), uma das mais importantes referências em termos de farmacologia chinesa publicado em 1596, três anos após sua morte. O conjunto de sua obra gigantesca não deve nos fazer esquecer que Lǐ Shí Zhēn foi também um médico renomado que se inspirou em seus grandes predecessores (em particular Zhāng Zhòng Jǐng, Zhāng Yuán Sù, Lǐ Dōng Yuán, Liú Wán Sù, Zhū Dān Xī) sempre mantendo um olhar crítico com relação aos princípios deles. Devemos a ele muitas inovações tanto em termos teórico quanto clínico. Por exemplo, ele foi o primeiro médico renomado a afirmar que o espírito original (元神 yuán shén) estava no cérebro e não no coração. Ele descreveu a litíase biliar (胆胀 dǎn zhàng) como doença à parte e a diferenciou da dor

da região torácica lateral (胁痛 xié tòng) e da dor epigástrica (胃痛 wèi tòng). Ele utilizou o gelo para baixar a febre, empregou o método de assepsia por vapor das roupas dos doentes para evitar o contágio, propos muitas técnicas e precrições para prevenir as doenças ou se prevenir das doenças epidêmicas...

Li Xu Yuan Jian
Lǐ Xū Yuán Jiàn
理虚元鉴
Reflexão para regularizar o vazio original

Obra publicada sob a dinastia Ming e escrita por Wāng Qǐ Shí 汪绮石 (século XVII). Seus trabalhos trouxeram muito sobre os vazios/esgotamentos (xū láo 虚劳). Ele considerava que estas doenças (como a tuberculose pulmonar) eram difíceis de tratar e que elas possuiam três raízes (pulmão, baço e os rins) e que se relacionavam à duas regularizações (o yīn e o yáng). Em caso de vazio de yīn, é necessário proteger o pulmão. Em caso de vazio de yáng, é preciso reforçar o centro e auxiliar o baço.

Li Yue Pian Wen
Lǐ Yuè Pián Wén
理瀹骈文
Prosa paralela da regularização e da pacificação

Obra publicada sob a dinastia Qing e escrita em 1870 por Wú Shī Jī 吴师机 (1806-1886), também conhecido como Wú Shàng Xiān 吴尚先. Este livro é um tratado muito completo sobre os métodos de tratamentos externos. A prosa paralela (pián wén 骈文) é um estilo literário.

Li Zhong Zi
Lǐ Zhōng Zǐ
李中梓

Lǐ Zhōng Zǐ 李中梓 (1588 - 1655), também conhecido como Lǐ Niàn É 李念莪 ou ainda Lǐ Shì Cái 李士材 é um célebre médico do final da dinastia Ming. Influenciado por correntes médicas dos Song, dos Jin e dos Yuan, assim como pelos trabalhos do ilustre Zhāng Zhòng Jǐng (张仲景), ele foi à origem de várias obras incluindo Yī Zōng Bì Dú (Leituras médicas indispensáveis), e um famoso comentário do Nèi Jīng (Clássico interno), o Nèi Jīng Zhī Yào (Conhecimentos essenciais do clássico interno). Ele nasceu em uma família de mestres de artes marciais. Doente ele buscou os clássicos da medicina chinesa como auto-didata. Mas elé se entregou definitivamente à medicina chinesa após a morte de seu filho pela incompetência de um médico charlatão. Após anos de estudo e de prática, aplicando os ensinamentos dos grandes clássicos, ele foi considerado como um dos grandes médicos de sua época.

Lie Zi
Liè Zǐ
列子

Liè Zǐ é uma coletânea de histórias taoístas e de reflexões filosóficas, em oito capítulos. Trata-se de uma obra importante do canon taoísta. Ela data de aproximadamente 300 anos d.C. na época das dinastias Jin do oeste e do leste (265-420). É, portanto, posterior ao Lǎo Zǐ e ao Zhuāng Zǐ. Ela pertence à segunda grande época do taoísmo, associada aos pensadores Wáng Bì 王弼 (226-249) e Guō Xiàng 郭象 (?-312). Ainda que compartilhando das idéias-chave do taoísmo clássico, ele apresenta algo novo em relação ao Lǎo Zǐ e ao Zhuāng Zǐ. Por exemplo, ele destaca um certo hedonismo que se opõe à moral confucionista e à desconfiança dos taoístas em relação às emoções e aos desejos.

Lin Zheng Zhi Nan Yi An
Lín Zhèng Zhǐ Nán Yī Àn
临证指南医案
Guia clínico com casos médicos

Obra publicada sob a dinastia Qing em 1764 e escrita por Yè Guì 叶桂, também conhecido como Yè Tiān Shì 叶天士. Este livro póstumo é um testemunho sobre suas teorias, a experiência clínica e as estratégias terapêuticas de Yè Tiān Shì através de 2576 casos clínicos e 3137 diagnósticos. Ele inclui casos de medicina interna, medicina externa, otorrinolaringologia, ginecologia e pediatria. Ele desenvolve seu ponto de vista sobre as doenças mornas e também a importância do baço e estômago.

Ling Bao Bi Fa
Líng Bǎo Bì Fǎ
灵宝毕法
Métodos incomparáveis do tesouro espiritual

Obra publicada no final da dinastia Song do Sul e início dos Yuan e, segundo a lenda, repassada pelo taoísta Lǚ Dòng Bīn 吕洞宾 de acordo com os ensinamentos do mestre taoísta Zhōng Lí Quán 钟离权 da época das cinco dinastias (907-960). Ele pretende ser a continuação do famoso Zhōng Lǚ Chuán Dào Jí 钟吕传道集 (Coletânea sobre a transmissão do Dào de Zhōng [Lí Quán] à Lǚ [Dòng Bīn]). O Líng Bǎo Bì Fǎ pertence ao canon taoísta (dào zàng 道藏), ele desenvolve princípios e práticas de alquimia interna para atingir a imortalidade. Ele inclui um livro chamado Líng Bǎo Jīng 灵宝经 (Clássico do tesouro espiritual) que Zhōng Lí Quán teria encontrado numa gruta de uma montanha sagrada.

Liu Jing Fang Zheng Zhong Xi Tong Jie
Liù Jīng Fāng Zhèng Zhōng Xī Tōng Jiě
六经方证中西通解
Explicações das síndromes e dos seis canais em medicina chinesa e ocidental

Obra publicada sob a dinastia Qing em 1884 e escrita por Táng Zōng Hǎi 唐宗海. Ver este autor mais adiante.

Liu Wan Su
Liú Wán Sù
刘完素

Liú Wán Sù 刘完素 (1120-1200), também conhecido como Liú Shǒu Zhēn 刘守真, ou ainda Liú Hé Jiān 刘河间 é um célebre médico da dinastia Jin. É o primeiro dos quatro grande mestres do período Jin/Yuan. Ele é um célebre médico da dinastia Jin. É o primeiro dos quatro grandes mestres do período Jin/Yuan. Ele é o líder da "escola do frio e do fresco" (hán liáng pài - 寒凉派) que afirma que as doenças tem como fonte e característica principais o calor. Ele faz dos seis perversos ambientais que são o vento, o calor, o frio, a umidade, a secura e a canícula, o fundamento de seu sistema etiológico. E entre eles, dá ao calor o lugar de honra, cuja utilização de substâncias frias e frescas deram o nome à esta escola. Esta teoria se intitula "zhǔ huǒ lùn 主火论" (teoria do fogo monarca) ou ainda "huǒ rè lùn 火热论" (teoria do fogo e do calor). Sua abordagem influenciou fortemente a corrente das doenças mornas (wēn bìng 温病) sob a dinastia Qing. Ele desenvolveu também a ideia de que o yáng fica em excesso graças ao princípio das "transformações similares": o corpo que é uma sucessão de transformações quentes induz cedo ou tarde a metamorfose de qualquer outro fator perverso em calor. O que dá a expressão "os seis qi [perversos] se transformam em fogo" (liù qì jiē cóng huǒ huà 六气皆从火化). E ocorre o mesmo para as emoções (principal causa interna das doenças): "Em excesso todas as cinco emoções tornam-se calor extremo" (wǔ zhì guò jí jiē wéi rè shèn 五志过极皆为热甚). Para o calor interno, suas estratégias terapêuticas visam frequentemente drenar o fogo do coração e nutrir a água dos rins. Por outro lado, Liú Wán Sù utilisou muito a teoria dos cinco movimentos cíclicos e dos seis qì (wǔ yùn liù qì 五运六气) para prevenir e tratar as doenças, mas denunciou a aplicação sistemática e mecânica desta método. Ele também desenvolveu as noções de fogo monarca e do fogo ministro. Ele é o autor de várias obras fundamentais incluindo Sù Wèn Bìng Jī Qì Yí Bǎo Mìng Jí 素问病机气宜保命集 (Coletânea sobre os mecanismos das doenças e as habilidades do qì para proteger o destino segundo as questões simples) e os Sù Wèn Xuán Jī Yuán Bìng Shì 素问玄机原病式 (Regras dos mecanismos e da origem das doenças baseadas nas questões simples). A lenda diz que Liú Wán Sù recusou várias vezes a função de alto funcionário imperial para se dedicar à prática da medicina.

Liu Zi / Liú Zǐ
刘子
Mestre Liu

Liú Zhòu 刘昼 (514 - 565) é um pensador da dinastia Qì do Norte (550-577) e autor do Liú Zǐ que é a principal obra de ideologia taoísta.

Lun Heng
Lùn Héng
论衡
Ensaios críticos

Obra-prima de Wáng Chōng 王充 (27- aprox. 100) pensador que criticou com firmeza as incoerências, os enganos e as superstições do sistema taoísta e confucionista. Podemos dizer que ele foi um racionalista numa época de obscurantismo em que histórias extraordinárias eram preferidas aos fatos reais e concretos. Ele não negava o sistema de pensamento de sua época, mas pedia mais racionalismo. Lùn Héng significa literalmente "teorias postas na balança".

Lu Shi Chun Qiu
Lǚ Shì Chūn Qiū
呂氏春秋
Primaveras e Outonos de Mestre Lu

Obra escrita em 239 a.C., no país de Qin (um dos reinos da época dos Reinos Combatentes antes do advento da primeira dinastia imperial), patrocinada por Lǚ Bú Wéi 吕不韦, o primeiro ministro do imperador Qín Shǐ Huáng Dì 秦始皇帝. Trata-se de uma enciclopédia que tinha como missão apresentar o conjunto de saberes da época. Ele contém vários capítulos sobre os métodos de prevenção e de saúde que hoje em dia reagrupamos sob o termo yǎng shēng (养生).

Lu Shan Tang Lei Bian
Lǔ Shān Táng Lèi Biàn
侶山堂类辨
Diferenciação de categorias de Lu Shan Tang

Obra publicada sobre a dinastia Qing em 1663 e escrita por Zhāng Zhì Cōng 张志聪 (1619-1674), também conhecido como Zhāng Yǐn Ān 张隐庵. Trata-se de um livro sobre teorias médicas, funcionamento dos órgãos zàng fǔ, causas de doenças, patologias, tratamento de síndromes, fórmulas de farmacologia, etc.

Ma Shi
Mǎ Shí
马莳

Mǎ Shí 马莳 (século XVI), também conhecido como Mǎ Zhòng Huà 马仲化 ou Mǎ Xuán Tái 马玄台 ou ainda Mǎ Yuán Tái 马元台 é um famoso médico da dinastia Ming. Ele se tornou célebre por seus comentários sobre o Nèi Jīng (Clássico interno) que faz parte das referências imperdíveis sobre o assunto.

Ma pei Zhi
Mǎ Péi Zhī
马培之

Mǎ Péi Zhī 马培之 (1820-1903), também conhecido como Mǎ Wén Zhí 马文植 é um célebre médico do final da dinastia Qing. Vindo de uma antiga família de médicos, foi discípulo de seu avô e foi particularmente renomado em medicina externa e também excelente em medicina interna e otorrinolaringologia (especialmente problemas da garganta). Ele tratou, em especial, a imperatriz viúva Cí Xǐ (慈禧) de uma doença da garganta. Ele é o autor de quatro obras, a maioria sobre medicina externa.

Mai Jing
Mài Jīng
脉经
Clássico dos pulsos

Trata-se da mais antiga obra conhecida especializada em pulso. Foi escrita no século III d.C. sob a dinastia dos Jin do Oeste por Wáng Shū Hé 王叔和 (201-280), também conhecido como Wáng Xī 王熙. Célebre médico e ministro da medicina imperial, ele sintetizou todo o saber ancestral sobre os pulsos e o compilou no famoso Mài Jīng (Clássico dos pulsos) que é sempre uma referência indiscutível sobre o assunto mesmo dezessete séculos depois.

Mai Jue Zhi Zhang Bing Shi tu Shuo
Mài Jué Zhǐ Zhǎng Bìng Shì Tú Shuō
脉诀指掌病式图说
Explicações ilustradas das regras da pulsologia para facilitar a compreensão das doenças

Obra publicada sob a dinastia Jin em 1248 e escrita por Lǐ Gǎo 李杲 (1180-1251), também conhecido como Lǐ Dōng Yuán李东垣. Trata-se de um livro especializado sobre o pulso apresentando muitos ensinamentos acompanhados de ilustrações e diagramas. Claro e didático, este texto desconhecido do grande mestre Lǐ traz uma clareza interessante sobre a pulsologia chinesa, especialmente ao abordar temas raros como por exemplo o pulso das cinco emoções, o pulso dos cinco movimentos cíclicos e dos seis qì (wǔ yùn liù qì 五运六气), o pulso dos doze canais, etc.

Mai Shuo
Mài Shuō
脉说
Teoria dos pulsos

Obra publicada em 1889 sob a dinastia Qing e escrita por Yè Lín 叶霖 (século XIX), também conhecido como Yè Zi Yǔ叶子雨. Ele é também o autor do Nán Jīng Zhèng Yì (Sentido correto do clássico das dificuldades).

Mai Wang
Mài Wàng
脉望
Pulso e observação

Obra em oito capítulos publicada sob os Ming e escrita pelo taoísta Zhào Tái Dǐng 赵台鼎, também conhecido como Zhào Cháng Yuán 赵长元. Este autor, influenciado pela filosofia do taoísmo, propõe teorias influenciadas por três doutrinas: confucionismo, taoísmo, e budismo. É mais um livro de alquimia interna e de qì gōng 气功 que de medicina.

Mai yin Zheng Zhi
Mài Yīn Zhèng Zhì
脉因证治
Tratamentos das síndromes a partir dos pulsos e das causas

Obra publicada em 1358 sob a dinastia Yuan e escrita por Zhū Zhèn Hēng 朱震亨 (1281-1358), também conhecido como Zhū Yàn Xiū 朱彦修 e de apelido Zhū Dān Xī 朱丹溪. Como o título indica, trata-se de um livro sobre o diagnóstico pelo pulso, causas de doenças, síndromes e sintomas assim como os métodos de tratamentos. Ver Zhū Zhèn Hēng 朱震亨.

Mei hua wen da
Méi Huá Wèn Dá
梅华问答
Perguntas e respostas [do albergue] da flor de ameixeira

Obra escrita inicialmente sob a dinastia Míng pelo taoísta Wàn Shàng Fù 万尚父 segundo transmissão do lendário Yīn Zhēn Rén 尹真人 mas corrigido sob a dinastia Qing por Mǐn Yī Dé 闵一得 (1748-1836) e comentada por Xuē Yáng Guì 薛阳桂, também conhecido como Xuē Xīn Xiān 薛心香 um discípulo de Mǐn Yī Dé. Este texto faz parte da linhagem taoísta da escola da porta do dragão (Lóng Mén Pài 龙门派).

Meng zi
Mèng Zǐ
孟子

Obra escrita pelo pensador que os jesuítas chamaram Mencius (370-290 a. C.). É um dos mais célebres continuadores dos ensinamentos de Confúcio. Ele defendeu o pensamento ortodoxo do mestre se opondo àqueles que quiseram fazê-lo evoluir como Mò Zǐ 墨子 por exemplo. No entanto, ainda que ele seja considerado tradicionalmente como o continuador mais ortodoxo de Confúcio, Mencius adaptou seus ensinamentos à realidade de seu tempo. Foi a partir de suas conversas com reis e príncipes de sua época que se compilou o Mèng Zǐ. É um dos quatro livros que forma, junto com os cinco clássicos, o corpo neo-confucionista tal como é definido por Zhū Xī 朱熹 sob os Song.

Ming Yi Za Zhu
Míng Yī Zá Zhù
明医杂著
Relatos diversos de médicos brilhantes

Obra escrita por Wáng Lún 王纶 por volta de 1502 sob a dinasta Ming, e comentada em 1549 por Xuē Jǐ 薛己 (1487-1559), o precursor da escola da "porta da vida" (mìng mén - 命门). Wáng Lún apresenta os métodos de Zhāng Zhòng Jǐng que ele acha mais adaptados para os acometimentos externos, de Lǐ Dōng Yuán que ele considera mais adaptados para as lesões internas, de Liú Wán Sù que ele considera mais adaptados para as doenças do calor e de Zhū Dān Xī que ele considera mais adaptados para as doenças complexas.

Mo Zi
Mò Zǐ
墨子

Mò Zǐ 墨子 é uma obra de Mo Dí 墨翟 (aprox. entre 479 e 372 a. C.) que é uma das maiores figuras do pensamento chinês. Se diz que ele foi "o anti-Confúcio". Grande pacifista e inovador, ele tentou questionar o confucionismo do qual ele foi inicialmente adepto, propondo uma doutrina social e uma reforma anti-feudal das estruturas do estado (que na época era um feudalismo familiar). Ele luta por uma comunidade humana solidária, contra o egoísmo dos indivíduos que consideram seus semelhantes como estranhos e inimigos em potencial. Ele sugere praticar o "amor universal" que consiste em considerar o outro como próximo. Além disso, Mò Zi, mais pragmático que Confúcio, substitui "homem de bem" confucionista, ou seja o homem virtuoso, por "homem capaz", questionando assim os privilégios da aristocracia ou

as pretensões dos estudiosos para dar lugar às competências e aos talentos individuais...

Nan Jing
Nán Jīng
难经
Clássico das Dificuldades

O Nán Jīng, também chamado Huáng Dì Bā Shí Yī Nán Jīng 黄帝八十一难经 (Clássico das oitenta e uma dificuldades do Imperador Amarelo), é uma das obras mais importantes da medicina chinesa. É atribuída à Qín Yuè Rén 秦越人, também conhecido como Biǎn Què 扁鹊 (século V a. C.) que é um dos grandes fundadores da medicina chinesa. Hoje em dia os experts acreditam que o Nán Jīng foi escrito no final dos Han (aprox. 200 d. C.). Ele esclarece vários assuntos difíceis, teorias complexas ou incoerências presentes no Nèi Jīng (Clássico interno) ou que circularam durante as dinastias Qin e Han. É composto de oitenta e uma dificuldades apresentadas no mesmo número de capítulos. Assim como no Nèi Jīng (Clássico interno), encontramos o número 81 que vem de 9 x 9, o 9 representando o número daquilo que é finito, perfeito. É uma obra fundamental para uma melhor compreensão da arte médica e de sua "biblia": o Nèi Jīng (Clássico interno).

Nan Jing Ben Yi
Nán Jīng Běn Yì
难经本义
Sentido original do clássico das dificuldades

Obra publicada em 1366 sob a dinastia Yuan e escrito por Huá Shòu滑寿 (aprox. 1304-1386), também conhecido como Huá Bó Rén 滑伯仁. Este livro é considerado como um dos melhores comentários do Nán Jīng (Clássico das dificuldades). Ver Huá Shòu滑寿.

Nan Jing Ji Zhu
Nán Jīng Jí Zhù
难经集注
Anotações do clássico das dificuldades

Obra compilada por Wáng Wéi Yī 王惟一 (987-1067), também conhecido como Wáng Wéi Dé 王惟德 sob a dinastia Song e editada por Wáng Jiǔ Sī 王九思 sob a dinastia Ming. Este livro é, na verdade, o comentário de pelo menos cinco mestres. Ele é o primeiro comentário do Nán Jīng (Clássico das dificuldades). Ver Wáng Wéi Yī.

Nan Jing Jing Shi
Nán Jīng Jīng Shì
难经经释
Explicações do clássico das dificuldades pelos clássicos

Obra publicada em 1727 sob a dinastia Qing e escrito por Xú Dà Chūn (1693-1771) 徐大椿, também conhecido como Xú Líng Tāi 徐灵胎. Trata-se de um comentário sobre as teorias fundamentais do Nán Jīng e também do Nèi Jīng (Clássico interno). Ver Xú Dà Chūn.

Nan Jing Zheng Yi
Nán Jīng Zhèng Yì
难经正义
Sentido correto do clássico das dificuldades

Obra publicada em 1895 sob a dinastia Qing e escrita por Yè Lín 叶霖 (século XIX), também conhecido como Yè Zi Yǔ叶子雨. Ele também é o autor de uma obra sobre o pulso, Mài Shuō 脉说 (Explicações sobre o pulso).

Nèi Jīng
内经
Clássico interno

Ver mais acima: Huáng Dì Nèi Jīng 黄帝内经.

Nei Jing Yao Lue
Nèi Jīng Yào Lüè
内经要略
Manual sobre o clássico interno

Obra publicada sob a dinastia Qing e escrita Xú Dà Chūn (1693-1771) 徐大椿, também conhecido como Xú Líng Tāi 徐灵胎. Ver Xú Dà Chūn.

Nei Jing Zhi Yao
Nèi Jīng Zhī Yào
内经知要
Conhecimentos essenciais do clássico interno

Esta obra é uma explicação do Nèi Jīng (Clássico interno) publicada em 1642 sob a dinastia Ming. Foi escrita por Lǐ Zhōng Zī 李中梓 (1588 - 1655) um famoso médico de Shangai. Ele inspirou diversas escolas da época dos Song, dos Jin e dos Yuan. Ele escreveu várias obras incluindo este comentário sobre o Nèi Jīng (Clássico interno) que foi muito popular e o Yī Zōng Bì Dú 医宗必读 (Leituras médicas indispensáveis). Ver Lǐ Zhōng Zī.

Nong Wan Xin Fa
Nòng Wán Xīn Fǎ
弄丸心法
Métodos essenciais para confeccionar pílulas

Obra escrita em 1759 sob a dinastia Qing por Yáng Fèng Tíng 杨凤庭, também conhecido como Yáng Ruì Yú 杨瑞虞. Trata-se de uma síntese que resume os conhecimentos de medicina em oito capítulos.

Nu Ke Ji Yao
Nǚ Kē Jí Yào
女科辑要
Resumo de ginecologia

Obra publicada em 1823 sob a dinastia Qing e escrita por Zhōu Jì Cháng 周纪常.

Nu Ke Jing Lun
Nǚ Kē Jīng Lùn
女科经论
Tratado de ginecologia

Obra publicada em 1684 sob a dinastia Qing e escrita por Xiào Gēng Liù 肖赓六. Este livro de ginecologia e de obstetrícia aborda as teorias, as síndromes e os tratamentos de 163 problemas femininos divididos em 9 seções.

Nu Ke Yao Zhi
Nǚ Kē Yào Zhǐ
女科要旨
Pontos essenciais em ginecologia

Obra publicada em 1820 sob a dinastia Qing e escrita por Chén Niàn Zǔ 陈念祖 (aprox. 1753-1823), também conhecido como Chén Xiū Yuán 陈修园 ou ainda Chén Liáng Yǒu 陈良友, um célebre médico da dinastia Qing. Este livro em quatro partes fala da fisiologia e das patologias da menstruação, concepção, gestação, pós parto, assim como o tratamento de diversas doenças da farmacologia chinesa.

Pán Shān Yǔ Lù
盘山语录
Coletâneas das palavras de [Wang] Pan Shan

Obra taoísta publicada sob a dinastia Song do Sul e escrita por Wáng Zhì Jǐn 王志谨 (1178-1263) e seus discípulos, em particular Lùn Zhì Huàn 论志焕. Este texto é uma reorganização do Pán Shān Qī Yún Wáng Zhēn Rén Yǔ Lù 盘山栖云王真人语录 (Coletâneas das palavras do perfeito Wáng Qī Yún da montanha Pan). Wáng Zhì Jǐn é um dos mais famosos mestres da escola da Perfeição Completa (quán zhēn 全真) da 3a geração.

Pi Wei Lun
Pí Wèi Lùn
脾胃论
Tratado do baço e do estômago

O Pí Wèi Lùn publicado em 1249 (dinastia Jin do norte séculos 12 e 13) não é um simples livro sobre problemas digestivos devidos ao baço ou ao estômago. Trata-se de um verdadeiro livro de medicina interna que descreve os mecanismos e os tratamentos de diversas doenças digestivas, auto-imunes, alérgicas, degenerativas, etc. Ele apresenta as bases das teorias de Lǐ Dōng Yuán (李东垣) sobre o baço e o estômago, o fogo ministro, o fogo monarca, o fogo Yīn (yīn huǒ 阴火), os movimentos do qì, a diferenciação de síndromes dos zàng fǔ, etc. Ele desenvolve particularmente o princípio do Nèi Jīng (Clássico interno) e do Shāng Hán Lùn (Tratado das lesões pelo frio): "A terra é a mãe dos dez mil seres". É um texto fundamental para tratar as doenças antigas, crônicas e complexas, mas nem tanto para os problemas agudos e infecciosos (mais adaptados à visão de Zhāng Zhòng Jǐng ou da escola das doenças mornas). Esta ideia se reflete num ditado popular: "[Para] os ataques externos [é preciso] os métodos de Zhāng Zhòng Jǐng, [para] as lesões internas [é preciso] os métodos de Lǐ Dōng Yuán". ver Lǐ Dōng Yuán.

Pu Ji Fang
Pǔ Jì Fāng
普济方
Prescrição de ajuda universal

Obra publicada sob a dinastia Ming em 1406 e compilada por Téng Hóng 腾弘 e seus colaboradores. Este enorme volume, encomendado pelo príncipe Zhū Dì朱棣 (também conhecido como Zhū Sù朱橚), reagrupa 61739 fórmulas! Não é apenas um livro de prescrições mas também de teorias fundamentais sobre diversos assuntos, incluindo uma seção inteira sobre os zàng fǔ. Ele também aborda os pulsos, as patologias, as diferentes especialidades médicas, a acupuntura... É uma autêntica enciclopédia em 168 capítulos (originalmente) de prática médica da época Ming.

Qi Xiao Liang Fang
Qí Xiào Liáng Fāng
奇效良方
Fórmulas excelentes com resultados extraordinários

Obra publicada em 1470 sob a dinastia Ming pelo Colégio Imperial da medicina (organização médica reservada à família do Imperador e aos altos funcionários e oficiais) sob a direção de Dǒng Sù 董宿. Se foi ele quem começou a obra, foi Fāng Xián方贤, um outro médico do Colégio Imperial da medicina que a revisou e a ampliou posteriormente. É neste momento que ela recebe seu título definitivo de Qí Xiào Liáng Fāng. Ela apresenta mais de 7000 prescrições de farmacologia provenientes principalmente das dinastias Tang, Song, Jin e Yuan, em 64 categorias de doenças, das principais especialidades médicas. Comparada ao Pǔ Jì Fāng (Prescrição de ajuda universal) o outro grande formulário da época Ming, Qí Xiào Liáng Fāng é considerada mais completa, mais clara e mais prática. É também uma notável referência sobre as patologias emocionais e cognitivas.

Qi Zheng Hui
Qí Zhèng Huì
奇症汇
Coletânea sobre os sintomas estranhos

Obra publicada em 1786 soba dinastia Qing e escrita por Chén Yuán 沈源. Trata-se de uma coletânea de casos clínicos, em oito capítulos, sobre sintomas bizarros, doenças difíceis de tratar, retiradas de umas vinte obras e autores como Lǐ Shí Zhēn, Gě Hóng, Zhū Dān Xī, Zhāng Lù. A classificação das doenças se faz por região do corpo: cabeça, olhos, ouvidos, língua, boca, face, garganta, "espírito", peito, abdomen, tronco, costas, mãos e pés, orifícios urinários, ânus.

Qi Shi Yi An
Qí Shì Yī Àn
齐氏医案
Casos clínicos do mestre Qi

Obra publicada sob a dinastia Qing em 1806 e escrita por Qí Yǒu Táng 齐有堂 (1765 -?). Trata-se de uma coletânea sobre as teorias médicas e também de casos clínicos onde o autor apresenta sua experiência. Os dois primeiros capítulos abordam a diferenciação de síndromes dos seis canais, o terceiro fala das teorias do céu anterior, dos rins, do mìng mén (命门), o quarto e quinto falam do céu posterior e do baço/estômago, o sexto é sobre ginecologia, pediatria e medicina externa.

Qian Jin Yao Fang
Qiān Jīn Yào Fāng
千金要方
Principais prescrições de mil onças de ouro

Obra publicada sob a dinastia Tang e escrita por Sūn Sī Miǎo 孙思邈. Qiān Jīn Yào Fāng (Principais prescrições de mil onças de ouro) e seu complemento Qiān Jīn Yì Fāng (Prescrições suplementares de Qian Jin [Yao Fang]) podem ser consideradas como a primeira enciclopédia médica na China. Estes livros falam de farmacopéia e também de acupuntura e moxabustão, dietética, higiene, método de prevenção (yǎng shēng 养生). São apresentadas nestas duas obras centenas de substâncias medicinais, milhares de fórmulas de farmacopéia, muitas fórmulas de acupuntura incluindo os famosos treze pontos fantasmas (shí sān guǐ xué 十三鬼穴), praticas médicas xamânicas (aquelas dos fāng shì 方士)... Ver Sūn Sī Miǎo.

Qian Jin Yi Fang
Qiān Jīn Yì Fāng
千金翼方
Prescrições suplementares de Qian Jin [Yao Fang]

Obra publicada sob a dinastia Tang e escrita por Sūn Sī Miǎo 孙思邈. É o complemento de Qiān Jīn Yào Fāng (Principais prescrições de mil onças de ouro). Ver acima.

Qian Zai Yi Xue Cong Shu
Qián Zhāi Yī Xué Cóng Shū
潜斋医学丛书
Coleção médica de Qian Zhai

Coleção de oito obras escritas entre 1830 e 1861 por Wáng Shì Xióng 王士雄 (1808-1866), também conhecido como Wáng Mèng Yīng 王孟英. Célebre médico sob os Qing, ele é o autor de Wēn Rè Jīng Wěi 温热经纬 (Compêndio sobre [as doenças] do morno e do calor) publicada em 1852. É um dos cinco grandes mestres da escola das doenças mornas. Os outros quatro são: Wú Yòu Kě (吴又可), Yè Tiān Shì (叶天士), Xuē Shēng Bái (薛生白) e Wú Táng (吴塘).

Qin Bo Wei
Qín Bó Wèi
秦伯未

Originário de Shanghai, Qín Bó Wèi (1901-1970) célebre praticante do século vinte, vindo de uma família de médicos e de estudiosos, é um dos grandes arquitetos da medicina chinesa contemporânea na China. Ele praticou e ensinou principalmente em Pequim onde assumiu alta função administrativa no mundo da medicina chinesa. É também o autor de várias obras.

Qiū Zǔ Mì Chuán Dà Dān Zhí Zhǐ
邱祖秘传大丹直指
Instruções diretas sobre o grande elixir por transmissão secreta do ancestral Qiu

Obra de alquimia interna publicada sob os Song e atribuída ao taoísta Qiū Chù Jī 丘处机 (1148–1227). Qiū Chù Jī é o mais jovem dos "sete verdadeiros", que forma discípulos de Wáng Zhé 王嚞 (1113-1170) e que constituíram a primeira geração de mestres do Quán Zhēn (Perfeição Perfeita ou Realidade Completa 全真), a primeira ordem monástica taoísta fundada na dinastia Song, criada no final do século 12. Esta ordem monástica taoísta foi a mais forte na China e se mantém até hoje como o principal RAMO do taoísmo. Gozando da proteção da administração imperial desde 1197, a ordem do Quán Zhēn tem o papel principal na transmissão e na preservação dos textos e das práticas taoístas, inclusive durante os problemas do século 20. Qiū Chù Jī dirigiu o famoso Templo "Palácio da Perpétua Primavera" de Pequim e desenvolveu a ordem através de todas a China.

Quan Zhen Ji Xuan mi Yao
Quán Zhēn Jí Xuán Mì Yào
全真集玄秘要
Principais mistérios da coletânea da realidade completa

Obra publicada sob a dinastia Song do Sul (1127-1279) e escrita pelo taoísta Lǐ Dào Chún 李道纯 (1219-1296), também conhecido como Lǐ Yuǎn Sù 李元素. Livro de teorias taoístas, fundamentado nos princípios do Yì Jīng (Clássico das mutações). Lǐ Dào Chún é um taoísta importante do final dos Song e início dos Yuan. Ele é o autor de pelo menos cinco obras que pertencem ao canon taoísta (dào zàng 道藏) e seus discípulos compilaram seus ensinamentos em dois outros textos.

Ren jing jing
Rén Jìng Jīng
人镜经
Clássico do espelho humano

Esta obra foi escrita em 1606 sob a dinastia Míng, de autor desconhecido. Seu nome completo é Zāng Fǔ Zhèng Zhì Tú Shuō Rén Jìng Jīng 脏腑证治图说人镜经 (Clássico do espelho humano com teorias e diagramas sobre o tratamento de síndromes e de órgãos). Apesar de seu título, este texto composto inicialmente de 8 capítulos é essencialmente dedicado à acupuntura. Sob a dinastia Ming, um médico chamado Qián Léi 钱雷 acrescentou dois capítulos suplementares que se chamaram Rén Jìng Jīng Fù Lù人 镜 经 附录 (Coletânea anexa do clássico do espelho humano). Finalmente sob a dinastia Qing, outro médico, Zhāng Jùn Yīng 张 俊 英, inseriu dois outros capítulos complementares que foram chamados Rén Jìng Jīng Xù Lù 人镜经续录 (Coletânea suplementar do clássico do espelho humano). O total da obra foi publicado em 1662 com o nome de Rén Jìng Jīng Fù Lù Quán Shū 人镜经附录全书 (Obra completa com coletânea anexa do clássico do espelho humano).

Ren shen tong kao
Rén Shēn Tōng Kǎo
人身通考
Pesquisas completas sobre o corpo humano

Obra publicada em 1882 sob a dinastia Qing escrita por Zhōu Zhèn Wǔ 周振武. Após ter feito várias numerosas pesquisas sobre o corpo humano, este médico escreveu várias obras cujos temas principais giraram em torno do corpo, dos órgãos dos sentidos, dos órgãos, dos canais, dos pontos de acupuntura. Em Rén Shēn Tōng Kǎo 人身通考 (Pesquisas completas sobre o corpo humano), ele dedica um capítulo inteiro sobre os espíritos, que enriquece nossa compreensão a respeito destes conceitos complexos.

Ren Zhai Zhi Zhi Fang
Rén Zhāi Zhí Zhǐ Fāng
仁斋直指方
Indicações precisas sobre prescrições de Ren Zhai

Obra publicada em 1264 sob a dinastia Song do Sul e escrita por Yáng Shì Léi 杨士赢, também conhecido como Yáng Rén Zhāi 杨仁斋. Esta obra trata de diferentes especialidades: medicina interna, oftalmologia, otorrinolaringologia, medicina externa, ginecologia e também de noções gerais sobre os zàng fǔ, qì e o sangue, o vazio e a plenitude, os pulsos...

Ru Men Shi Qin
Rú Mén Shì Qīn
儒门事亲
Deveres dos confucionistas para com seus pais

Obra publicada sob a dinastia Jin (do Norte) em 1228 e escrita por Zhāng Cóng Zhèng 张从正 (1156-1228), também conhecido como Zhāng Zǐ Hé 张子和. Este é o livro chave deste autor onde ele expõe a teoria das seis portas e seus três métodos. Rú Mén Shì Qīn é, às vezes, chamado de Gōng Xié Lùn攻邪论: "tratado do ataque dos perversos". Ver Zhāng Cóng Zhèng.

Ru Yao Jing
Rù Yào Jìng
入药镜
Espelho de absorção do remédio

Obra publicada sob a dinastia Tang (618-907) e escrita por Cuī Xī Fàn 崔希范 (aprox. 880-940). Era um taoísta chamado de Yī Zhēn Rén 一真人 (Homem Único Verdadeiro). Este livro apresenta teorias e práticas de alquimia interna taoísta. O refinamento dos três tesouros é o remédio citado no título. O fogo do coração que brilha no interior de si é o reflexo daquilo que a pessoa é, daí a alusão ao espelho no título.

San Yin Ji Yi Bing Zheng Fang Lun
Sān Yīn Jí Yī Bìng Zhèng Fāng Lùn
三因极一病症方论
Formulário de doenças segundo as três causas
Shang Chi Za Shuo

Obra publicada em 1174 sob a dinastia Song do Sul (século XII) e escrita por Chén Yán 陈言 (1131-1189), também conhecido como Chén Wú Zé 陈无择 (século XII), importante médico de sua época. É neste livro que ele desenvolveu pela primeira vez a classificação das doenças segundo três categorias: externas, internas e nem interna nem externa. Esta classificação influenciou todas as gerações posteriores até nossos dias. Esta obra também é chamada pela abreviação Sān Yīn Fāng 三因方 (Formulário das três causas). Ela apresenta 1050 fórmulas em medicina interna, medicina externa, ginecologia, pediatria, ototrrinolaringologia, etc.

Shàng Chí Zá Shuō
上池杂说
Conversa variada da lagoa superior

Pequeno texto publicado em 1644 sob a dinastia Ming e escrito por Mǎ Shí 马莳 (século XVI), também conhecido como Mǎ Zhòng Huà 马仲化 ou Mǎ Xuán Tái 马玄台 ou ainda Mǎ Yuán Tái 马元台. Este texto é principalmente dedicado aos princípios de base da medicina chinesa, seleção de tratamentos baseados em diagnóstico diferencial e ao estudo de diversas doenças. Os tratamentos são muito influenciados pela escola da tonificação morna (wēn bǔ pài 温补派). Ver Mǎ Shí 马莳.

Shang Han Di Yi Shu
Shāng Hán Dì Yī Shū
伤寒第一书
Primeiro livro sobre [o tratado das] lesões pelo frio

Obra publicada em 1780 sob a dinastia Qing e escrito por Chē Zōng Lù 车宗辂 e Hú Xiàn Fēng 胡宪丰, após os ensinamentos de Shěn Yuè Guāng 沈月光. Esta obra fala do Shāng Hán Lùn (Tratado das lesões pelo frio) e das teorias dos oito trigramas, do Hé Tú 河图 e do Luò Shū 洛书 aplicados à medicina.

Shang Han Fa Wei
Shāng Hán Fā Wēi
伤寒发微
Elucidação [do tratado] das lesões pelo frio

Obra publicada em 1931 por Cáo Jiā Dá 曹家达 (1866-1937), também conhecido como Cáo Yǐng Fǔ 曹颖甫. Esta obra não sofreu influência universitária contemporânea. Ela é perfeitamente impregnada pelos princípios de Zhāng Zhòng Jǐng.

Shang Han Guan Zhu Ji
Shāng Hán Guàn Zhū Jí
伤寒贯珠集
Coletânea em colar de pérolas sobre as lesões pelo frio

Obra publicada em 1810 sob a dinastia Qing e escrita por Yóu Yí 尤怡 (1650 - 1749), também conhecido como Yóu Zài Jìng 尤在泾 ou ainda Yóu Zhuō Wú尤拙吾. É um dos melhores especialistas do Shāng Hán Lùn (Tratado das lesões pelo frio) sob os Qing. Ele reclassificou a obra em seis pares de canais e apresenta suas explicações sobre os mesmos. Ele escreveu também um dos mais famosos comentários sobre o Jīn Guì Yào Lüè (Manual do cofre de ouro), o Jīn Guì Yào Lüè Xīn Diǎn (Canon sobre a essência do manual do cofre de ouro). Ele é também o autor de Jīn Guì Yì 金匮翼 (As ASAS do cofre de ouro). Shāng Hán Guàn Zhū Jí foi publicado após sua morte.

Shāng Hán Lùn
伤寒论
Tratado das lesões pelo frio

O Shāng Hán Lùn é um dos maiores clássicos da medicina chinesa, provavelmente o mais importante depois do Nèi Jīng (Clássico interno). Originalmente, Zhāng Jī 张机, também conhecido como Zhāng Zhòng Jǐng张仲景 (150-219?), o "sábio da medicina", escreveu no século III d.C., sob a dinastia Han, uma obra única intitulada Shāng Hán Zá Bìng Lùn 伤寒杂病论 (Tratado das lesões pelo frio e doenças diversas). Um pouco após a morte de Zhāng Jī, a obra foi dispersada e esquecida por causa de problemas sociais da época. Ela foi reconstituída e reorganizada por Wáng Shū Hé 王叔和 sob a dinastia dos Jin Orientais (317-420) que editou separadamente as passagens relacionadas às lesões pelo frio e de doenças diversas. Finalmente, foram Lín Yì 林亿 e Sūn Qí 孙奇 além de outro médicos imperiais da dinastia Song do Norte que fizeram uma última revisão e que deram a forma definitiva às duas obras: Shāng Hán Lùn 伤寒论 (Tratado das lesões pelo frio) e Jīn Guì Yào Lüè (Manual do cofre de ouro). Estes dois clássicos influenciaram todas as gerações até os dias de hoje e constituem dois pilares essenciais.

	Eles são a base de um dos princípios mais fundamentais da medicina chinesa: a seleção de tratamentos de acordo com a diferenciação de síndromes (biàn zhèng lùn zhì 辨证论治). Shāng Hán Lùn apresenta o diagnóstico e o tratamento das doenças febris devidas ao frio de acordo com os seis pares de canais: tài yáng 太阳, shǎo yáng 少阳, yáng míng 阳明, tài yīn 太阴, shào yīn 少阴, jué yīn 厥阴. As numerosas prescrições de substâncias medicinais chinesas desta obra são muito utilizadas nos dias de hoje.
Shang Han Lun Ji Zhu **Shāng Hán Lùn Jí Zhù** 伤寒论集注 **Anotações do tratado das lesões pelo frio**	Obra publicada na dinastia Qing em 1683 e compilada por Gāo Shì Shì 高世栻 a partir dos ensinamentos de Zhāng Zhì Cōng 张志聪 (1619-1674), também conhecido como Zhāng Yǐn Ān 张隐庵 que é um dos mais famosos comentaristas do Shāng Hán Lùn (Tratado das lesões pelo frio). Esta obra é uma referência para os especialistas do Shāng Hán Lùn.
Shang Han Lun Qian Zhu **Shāng Hán Lùn Qiǎn Zhù** 伤寒论浅注 **Comentários elementares sobre o tratado das lesões pelo frio**	Obra publicada sob a dinastia Qing em 1803 e escrita por Chén Niàn Zǔ 陈念祖 (aprox. 1753-1823), também conhecido como Chén Xiū Yuán 陈修园 ou ainda Chén Liáng Yǒu 陈良友. Como seu nome indica esta obra é um comentário do Shāng Hán Lùn (Tratado das lesões pelo frio), influenciada pelos escritos de Zhāng Zhì Cōng 张志聪 (autor do Shāng Hán Lùn Zōng Yìn - 伤寒论宗印 – Edição ancestral do tratado das lesões pelo frio e também de Shāng Hán Lùn Jí Zhù - 伤寒论集注 – Anotações do tratado das lesões pelo frio) e de Zhāng Lìng Sháo 张令韶 (autor de Shāng Hán Lùn Zhí Jiě - 伤寒论直解 – Explicações corretas do tratado das lesões pelo frio).
Shang Han Lun Yi **Shāng Hán Lùn Yì** 伤寒论翼 **Asas do tratado das lesões pelo frio**	Obra publicada em 1674 sob a dinastia Qing e escrita por Kē Qín 柯琴 (século XVII), também conhecido como Kē Yùn Bó 柯韵伯 ou ainda Kē Shì Fēng 柯似峰. É uma das três obras do autor relacionadas com o Shāng Hán Lùn (Tratado das lesões pelo frio). O termo "Yì" no título faz alusão às "asas" do Yì Jīng, para assinalar a importância destes comentários. Ver Kē Qín.
Shang Han Shuo Yi **Shāng Hán Shuō Yì** 伤寒说意 **Explicações das idéias [do tratado] das lesões pelo frio**	Obra publicada em 1754 sob a dinastia Qing e escrita por Huáng Yuán Yù 黄元御 (1705-1758). Ele foi o autor de numerosas obras principalmente baseadas no estudos de grandes clássicos e de quatro sábios da medicina: Qí Bó 岐伯, Huáng Dì 黄帝, Biǎn Què 扁鹊 e Zhāng Zhòng Jǐng 张仲景.

Shang Han Su Yuan Ji **Shāng Hán Sù Yuán Jí** 伤寒溯源集 **Coletânea para retornar à fonte [do tratado] das lesões pelo frio**	Obra publicada em 1707 sob a dinastia Qing e escrita por Qián Huáng 钱潢, também conhecido como Qián Tiān Lái 钱天来. Como seu nome indica este livro tenta reencontrar o sentido profundo do tratado das lesões pelo frio através dos ensinamentos do Nèi Jīng (Clássico interno).
Shang Han Yuan Zhi **Shāng Hán Yuán Zhǐ** 伤寒元指 **Significado original [do tratado] das lesões pelo frio**	Obra escrita em 1933 durante a República da China por Hé Zhòng Gāo 何仲皋, autor do zāng fǔ tōng 脏腑通 (Comunicações sobre os órgãos) que foi um sucesso de crítica entre os especialistas.
Shen Nong Ben Cao Jing **Shén Nóng Běn Cǎo Jīng** 神农本草经 **A matéria médica de Shen Nong**	Shén Nóng Běn Cǎo Jīng é a primeira matéria médica produzida durante as dinastias Qin e Han por autores desconhecidos mas atribuída à Shén Nóng 神农 um dos imperadores míticos, fundadores da civilização chinesa. Nós o chamamos também de Běn Cǎo Jīng, que quer dizer o clássico da matéria médica. Ele integra 365 substâncias medicinais (252 vegetais, 67 animais, 46 minerais), classificadas em três grandes grupos de acordo com o nível de toxidade e utilidade dos medicamentos. Esta obra serviu de base para o desenvolvimento da farmacologia chinesa. É uma referência incontornável há 2000 anos.
Shen Nong Ben Cao jing Xu **Shén Nóng Běn Cǎo Jīng Dú** 神农本草经读 **Leituras de matéria médica de Shen Nong**	Obra publicada em 1803 sob a dinastia Qing e escrita por Chén Niàn Zǔ 陈念祖 (aprox. 1753-1823), também conhecido como Chén Xiū Yuán 陈修园 ou ainda Chén Liáng Yǒu 陈良友. Trata-se de uma matéria médica em quatro sessões apresentando uma centena de substâncias medicinais.
Shen Nong Ben Cao Jing Shu **Shén Nóng Běn Cǎo Jīng Shū** 神农本草经疏 **Explicação da matéria médica de Shen Nong**	Obra publicada em 1625 sob a dinastia Míng e escrita por Miào Xī Yōng 缪希雍 (1546-1627), também conhecido como Miào Zhòng Chún 缪仲淳 ou ainda Miào Mù Tái 缪慕台. Como o título indica o autor explica os ensinamentos de Shén Nóng Běn Cǎo Jīng (A matéria médica de Shen Nong) com numerosos acréscimos. Ao se encontrar doente aos 17 anos, Miào Xī Yōng passou a estudar textos médicos e tratou a si mesmo. Ele investiu seus estudos e suas pesquisas especialmente na farmacologia tornando-se rapidamente um especialista. Notável praticante, ele foi também autor de duas matérias médicas. Uma delas é este comentários da matéria médica de Shen Nong.

Se Zhen Mian Se Zong Yi
Sè Zhěn Miàn Sè Zǒng Yì
色诊面色总义
Compilações significativas sobre o diagnóstico pela cor e pela tez

Obra publicada sob a dinastia Qing e escrita por Zhōu Xué Hǎi周学海 (1856-1906), também conhecido como Zhōu Chéng Zhī 周澄之ou Zhōu Jiàn Dé 周建德. Ver Zhōu Xué Hǎi.

She Jian Zong Lun
Shé Jiàn Zǒng Lùn
舌鉴总论
Tratado geral sobre o que reflete a língua

Obra publicada sob a dinastia Qing e escrita por Xú Dà Chūn 徐大椿), também conhecido como Xú Líng Tāi 徐灵胎. Este livro trata do diagnóstico da língua. Ele desenvolve particularmente o significado da cor e contém um capítulo especial sobre a gestação e as lesões pelo frio.

She Yang Zhen Zhong Fang
Shè Yǎng Zhěn Zhōng Fāng
摄养枕中方
Receitas práticas para o cultivo da vida

Obra publicada sob a dinastia Tang (618-907) e escrita por Sūn Sī Miǎo 孙思邈 (581 - 682), também conhecido como Sūn Zhēn Rén 孙真人, um dos maiores médicos da tradição médica chinesa. Trata-se de um texto sob os métodos do yǎng shēng (养生) para se manter em boa saúde. As emoções, as atividades físicas, a alimentação, a higiene sexual são abordadas. Este texto está integrado ao Yún Jí Qī Qiān (Sete fichas de bambu da caixa de nuvens).

Shen Ru Wu Shu
Shèn Róu Wǔ Shū
慎柔五书
Os cinco livros de Shen Ru

Obra publicada em 1636 sob a dinastia Ming e escrita por Hú Shèn Róu 胡慎柔 (1572-1636). Trata-se de uma obra de medicina interna onde o autor apresenta seus pontos de vista e seus métodos terapêuticos. Esta obra foi amplamente influenciada pelos trabalhos de Lǐ Dōng Yuán e, em particular, do Pí Wèi Lùn (Tratado do baço e estômago).

Shen Shi Yao Han
Shěn Shì Yáo Hán
审视瑶函
Exame da caixa preciosa [lit. belo jade])

Obra publicada em 1644 sob a dinastia Ming e escrita por Fù Rén Yǔ 傅仁宇, também conhecido como Fù Yǔn Kē 傅允科. É um livro sobre oftalmologia também chamado Yǎn Kē Dà Quán 眼科大全 (Grande soma sobre oftalmologia). Ele apresenta a fisiologia do olho, 108 patologias com 309 fórmulas de farmacologia baseadas na experiência do autor, pequenas cirurgias, casos clínicos, diagramas, pontos de acupuntura que tratam as patologias dos olhos, etc. A caixa preciosa ou a caixa do belo jade da qual faz alusão o título corresponde ao olho.

Shen Shi Zun Sheng Shu
Shěn Shì Zūn Shēng Shū
沈氏尊生书

Obra publicada em 1773 sob a dinastia Qing e escrita por Shěn Jīn Áo 沈金鳌 (1717-1776), também conhecido como Shěn Jí Mén 沈汲门 ou ainda Shěn Qiān Lù 沈芊绿. Aborda as teorias fundamentais, os métodos diagnósticos, diversas especialidades médicas, prescrições, assim como a importância do qì gōng 气功 no objetivo terapêutico.

Livro do mestre Shen para honrar a vida
Shen Zhai Yi Shu
Shèn Zhāi Yí Shū
慎斋遗书
Livro póstumo de Shen Zhai

Obra publicada em 1573 sob a dinastia Ming e escrita por Zhōu Zhī Gān 周之干 (1508-1586), também conhecido como Zhōu Shèn Zhāi 周慎斋. Por causa de uma doença, Zhōu Zhī Gān estudou medicina como autodidata se apoiando no Nèi Jīng (Clássico interno) e nos grandes autores do período Jin/Yuan como Zhāng Yuán Sù, Lǐ Dōng Yuán, Liú Wán Sù. Ele se inspirou também em Xuē Jí 薛己, que impulsionou a escola da "porta da vida" (mìng mén 命门). Conhecido como um grande especialista em pulsologia e em medicina interna, ele também é autor de várias obras. O presente tratado de teorias fundamentais, pulso, métodos de preparação de substâncias medicinais (páo zhì 炮炙), fórmulas de farmacologia, patologias, etc. É neste texto que foi empregada pela primeira vez a expressão: "biàn zhèng shī zhì 辨证施治", que equivale à "biàn zhèng lùn zhì 辨证论治", seleção do tratamento de acordo com o diagnóstico diferencial.

Shen Zhu Jin Gui Yao Lue
Shěn Zhù Jīn Guì Yào Luè
沈注金匮要略
Comentários de Shěn sobre o manual do cofre de ouro

Obra publicada em 1692, sob a dinastia Qing e escrita por Shěn Míng Zōng, 沈明宗, chamada também de Shěn Mù Nán沈目南 e Shěn Míng Shēng 沈明生. É um comentário e uma explicação do clássico de Zhāng Zhòng Jǐng. Shěn Míng Zōng escreveu também um comentário sobre o Shāng Hán Lùn (Tratado das lesões pelo frio).

Sheng Ji Jing
Shèng Jì Jīng
圣济经
Clássico da sábia assistência

Obra publicada em 1118 sob a dinastia Song do Norte e escrita por Zhào Jí 赵佶 (1082-1135), também conhecido como Sòng Huī Zōng 宋徽宗. Sòng Huī Zōng é um dos imperadores da dinastia Song. Ele é célebre principamente por suas pinturas e caligrafias. E à ele também é atribuído este livro em dez seções e 42 capítulos que trata de muitos assuntos: yīn yáng, cinco movimentos, interação entre o céu e o homem, gestação e educação pós-natal, diagnóstico por observação e pulso, órgãos zàng fǔ e canais, mecanismos das doenças e métodos de tratamento, os cinco movimentos cíclicos e os seis qì (wǔ yùn liù qì 五运六气), dietoterapia, métodos de preservação (yǎng shēng 养生), matéria médica, prescrições de farmacologia chinesa... Esta obra também é chamada Sòng Huī Zōng Shèng Jì Jīng 宋徽宗圣济经 (Clássico da sábia assistência de Sòng Huī Zōng).

Sheng Ji Zong Lu
Shèng Jì Zǒng Lù
圣济总录
Compilação da sábia assistência

Obra escrita e editada entre 1111 e 1117, sob a dinastia Song do norte. Ela foi escrita por um grupo de médicos imperiais na época do "Escritório de revisão dos livros de medicina", organismo do estado que visava reunir, sintetizar e corrigir todos os textos médicos anteriores. Este enorme livro contém todas as especialidades da

medicina chinesa e visava ser uma enciclopédia de referência para o estudo oficial da medicina. Ele integra mais de 20000 fórmulas de farmacologia. Junto com Tài Píng Shèng Huì Fāng 太平圣惠方 (Fórmulas sábias e benevolentes da grande harmonia), as duas grandes referências da época.

Shi Fang Ge Kuo
Shí Fāng Gē Kuò
时方歌括
Prescrições contemporâneas em canções

Obra publicada sob a dinastia Qing em 1801 e escrita por Chén Niàn Zǔ 陈念祖 (aprox. 1753-1823), também conhecido como Chén Xiū Yuán 陈修园 ou ainda Chén Liáng Yǒu 陈良友. O autor apresenta 108 fórmulas criadas após a dinastia Tang e Song (por isso é que elas são descritas como contemporâneas para a época de Chén Niàn Zǔ) classificadas em 12 categorias.

Shi ji
Shǐ Jì
史记
Memórias históricas

Principal obra sobre a história da antiquidade chinesa publicada sob a dinastia Han e escrita pelo célebre Sī Mǎ Qiān 司马迁 (145 - 87 a.C.), primeiro grande historiador desta civilização. Para melhor compreender a dimensão deste personagem, é preciso se lembrar que a história foi para o povo chinês o que a mitologia e os filósofos gregos foram para o Ocidente. Portanto, vai além de um simples relato histórico. Foi uma enorme influência sobre a maneira como se considera e se trata a história nos 2000 anos que se seguiram. Se mantém como uma referência incontornável ainda hoje porque representa um testemunho rico e excepcional de numerosos personagens e fatos que cobrem 2000 anos (anterior aos Han).

Shi Shi Mi Lu
Shí Shì Mì Lù
石室秘录
Coletânea secreta da câmara de pedra

Obra publicada em 1687 sob a dinastia Qing e escrita por Chén Shì Duó 陈士铎 (século XVII), também conhecido como Chén Jìng Zhī 陈敬之 ou ainda Chén Yuǎn Gōng 陈远公. Este livro, constituído de seis capítulos, fala das patologias e seus tratamentos (internos e externos). Médico e confucionista, Chén Shì Duó escreveu pelo menos 18 livros e alguns são referências em diversas áreas.

Shi Shou Tang
Shí Shòu Táng
石寿棠

Shí Shòu Táng 石寿棠 (século XIX), também conhecido como Shí Fèi Nán 石芾南 ou ainda Shí Zhàn Táng 石湛棠 é um célebre médico da dinastia Qing. Vindo de uma antiga família de médicos, ele estudou confucionismo e medicina. Escreveu várias obras cujas mais célebres são Yī Yuán医原 (Fontes da medicina), Wēn Bìng Hé Biān 温病合编 (Compilações sobre as doenças mornas) e Wēn Rè Xué Jiǎng Yì 温热学讲义 (Manual sobre o morno e o quente).

Shi Si Jing Fa Hui
Shí Sì Jīng Fā Huī
十四经发挥
Descrição detalhada dos catorze canais

Obra publicada em 1341 sob a dinastia Yuan e escrita por Huá Shòu 滑寿 (aprox. 1304-1386), também conhecido como Huá Bó Rén滑伯仁. Livro que descreve a teoria da circulação dos catorze canais e dos oito vasos extraordinários. Uma de suas teorias marcantes é que o Vaso Concepção (rèn mài) e o Vaso Governador (dū mài) são vasos extraordinários diferentes dos outros seis e que eles estão mais associados aos doze canais com os quais eles formam um sistema. É por isso que ele fala em "catorze canais". Nesta obra, ele também aborda um grande número de pontos de acupuntura. Deve-se notar que Huá Shòu é um dos mais famosos comentaristas do Nán Jīng (Clássico das dificuldades). Ver Huá Shòu.

Shi Yao Shen Shu
Shí Yào Shén Shū
十药神书
Livro dos dez remédios milagrosos

Obra publicada sob a dinastia Yuan em 1348 e escrita por Gě Kě Jiǔ 葛可久 (1305-1353), também conhecido como Gě Qián Sūn 葛乾孙. Vindo de uma família de médicos cujo pai e o bisavô eram célebres, ele estudou particularmente as teorias dos dois primeiros grandes mestres do período Jin/Yuan, ou seja Liú Wán Sù 刘完素 e Zhāng Cóng Zhèng 张从正. Shí Yào Shén Shū é um pequeno formulário contendo dez prescrições para tratar hemoptise turbeculosa de acordo com a experiência do autor. Shí Huī Sàn十灰散 (Pó de dez cinzas) é uma delas.

Shi Yi De Xiao Fang
Shì Yī De Xiào Fāng
世医得效方
Prescrições eficazes de uma antiga linhagem médica

Obra publicada em 1345 sob a dinastia Yuan e escrita por Wēi Yì Lín 危亦林 (aprox. 1277-1347), também conhecido como Wēi Dá Zhāi 危达斋. Ele reúne neste livro as fórmulas de cinco gerações de médicos. Ele descreve manifestações, pulso e o tratamento de numerosas doenças classificadas de acordo com a ordem das treze especialidades médicas da dinastia Yuan. Nesta obra a traumatologia é a especialidade principal uma vez que Wēi Yì Lín era um grande ortopedista.

Shou Shi Bao Yuan
Shòu Shì Bǎo Yuán
寿世保元
Longevidade e proteção da origem

Obra da dinastia Ming, publicada em 1615 e escrita por Gōng Tíng Xián 龚廷贤 (1522-1619), também conhecido como Gōng Yìng Xián 龚应贤, médico notável cuja obra prolixa e de renome chegou até mesmo ao Japão. Gōng Tíng Xián foi muito influenciado pela medicina dos Jin/Yuan e se inspirou nas idéias de Lǐ Dōng Yuán e Zhū Dān Xī para desenvolver fórmulas para tratar situações complexas. Ele também é autor de um dos primeiros tratados de massagem pediátrica, o Xiǎo Ér Tuī Ná Mì Zhǐ - 小儿推拿秘旨 (Sentido secreto das massagens para as crianças) e do Wàn Bìng Huí Chūn (Retorno da primavera após as dez mil doenças) onde ele apresenta seu ponto de vista sobre o vento

como causa das doenças. Shòu Shì Bǎo Yuán é um livro que aborda os princípios fundamentais da medicina chinesa assim como o diagnóstico e as grandes especialidades: medicina interna, medicina externa, ginecologia, pediatria. Uma boa parte é destinada às emoções.

Shou Shi Chuan Zhen
Shòu Shì Chuán Zhēn
寿世传真
Verdadeira transmissão da longevidade.

Livro de preservação da saúde (yǎng shēng养生) da dinastia Qing publicado em 1771 e escrito por Xú Wén Bì 徐文弼. Ele propõe numerosos métodos de qì gōng (气功), Dáo Yǐn (导引), massagem, harmonização nas quatro estações, regularização da alimentação, prevenções múltiplas, etc. É abundante de informações precisas sobre os três tesouros sān bǎo 三宝 e os princípios fundamentais da medicina chinesa.

Shu Jing
Shū Jīng
书经
Clássico dos documentos

No coração da filosofia chinesa situam-se cinco grandes clássicos (Wǔ Jīng 五经) que definem e caracterizam a história da civilização chinesa. Supõe-se que foram todos escritos durantes as primeiras dinastias, inspirados pelos imperadores míticos (Fú Xī 伏羲, Shén Nóng 神农, Huáng Dì 黄帝) e os três reis sábios fundadores (Yáo尧, Shùn舜, Yǔ, 禹) e que sejam a representação da quintessência da cultura chinesa. Estes cinco grandes clássicos constituíram durante muito tempo, na China Imperial, o programa de estudos da elite e de todos que desejassem ter um posto de responsabilidade no governo. O primeiro é Yì Jīng易经 ou "Clássico das mutações", o segundo é Shū Jīng书经 ou o "Clássico dos documentos (ou dos livros)", o terceiro é Shī Jīng 诗经 ou o "Clássico das odes", o quarto é Lǐ Jīng 礼经 ou o "Clássico dos rituais", o quinto é Chūn Qiū 春秋 ou "Primavera e Outono" (crônica do Estado de Lu atribuída ao próprio Confúcio). Shū Jīng é uma compilação de diferentes tipos de documentos (decretos, discursos, feitos históricos e conversas, etc.) concernentes à políticas e administração dos primeiros reis e imperadores da antiquidade chinesa, desde Yáo尧, Shùn舜 e Yǔ 禹, até o fim dos Zhou ocidentais (em torno de 771 a.C.)

Shuo Wen Jie Zi
Shuō Wén Jiě Zì
说文解字
Dicionário etmológico

Trata-se de um dos dicionários etmológicos mais famosos da civilização chinesa. Foi escrito sob a dinastia Han pelo erudito Xǔ Shèn 许慎 e concluído em 100 d.C. Ele se concentra em estudar as palavras segundo os espíritos dos antigos clássicos. Suas definições dão uma visão relativamente antiga dos ideogramas e são uma referência inevitável da língua chinesa.

Si Ming Xin Fa
Sì Míng Xīn Fǎ
四明心法
Método essencial das quatro luzes

Obra publicada no início da dinastia Qing e escrita por Gāo Dòu Kuí 高斗魁, (1622-1670), também conhecido como Gāo Dàn Zhōng 高旦中 ou ainda Gāo Gǔ Fēng 高鼓峰. Este livro aborda numerosos assuntos tais como métodos de diagnóstico, pulso, fórmulas, substâncias medicinais, zàng fǔ, canais, medicina interna, ginecologia, pediatria... As quatro luzes neste caso, se referem aos grandes médicos que influenciaram a obra de Gao Dou Kui: Zhāng Jiè Bīn (张介宾), Zhū Dān Xī (朱丹溪), Zhào Xiàn Kě (赵献可) e Xuē Jī (薛己).

Si Sheng Xin Yuan
Sì Shèng Xīn Yuán
四圣心源
Espírito original dos quatro sábios

Obra publicada em 1753 sob a dinastia Qing e escrita por Huáng Yuán Yù 黄元御 (1705-1758)), também conhecido como Huáng Kūn Zǎi 黄坤载. Os quatro "sábios" são Qí Bó 岐伯, Huáng Dì 黄帝, Biǎn Què 扁鹊 e Zhāng Zhòng Jǐng 张仲景 na origem dos quatro maiores clássicos da medicina chinesa. Este texto fala das teorias fundamentais da medicina chinesa e prática clínica.

Song Ya Zun Sheng Quan Shu
Sōng Yá Zūn Shēng Quán Shū
嵩崖尊生全书
Livro completo de Song Ya para honrar a vida

Obra publicada em 1695 ou 1696 sob a dinastia Qing e escrita por Jǐng Dōng Yáng 景冬阳. Seu nome honorário, Sōng Yá 嵩崖, demonstra seu pertencimento ao movimento confucionista. Médico confucionista e erudito, fundamentando seu estudo no Yì Jīng (Clássico das mutações) e nos grandes clássicos médicos, ele desenvolveu nesta obra uma grande quantidade de teorias sobre os mecanismos do qì, diagnóstico, matéria médica, terapêutica, mecanismos das doenças, patologia classificada de acordo com as diferentes regiões do corpo, ginecologia, obstetrícia, pediatria... A obra deste autor pouco conhecido é sub-avaliada. Ela detém, no meu ponto de vista, informações preciosas particularmente adaptadas à nossa prática moderna.

Su Dong Po
Sū Dōng Pō
苏东坡

Sū Shì 苏轼 (1037-1101) mais conhecido pelo seu nome de escriba Sū Dōng Pō 苏东坡, é um dos grandes eruditos de sua época. Ensaísta, poeta, pintor e calígrafo, também foi um alto funcionário. Ele estudou o confucionismo, taoísmo e o budismo. É uma das grandes figuras da literatura chinesa tradicional. Ele é particularmente o autor de Dōng Pō Yì Chuán 东坡易传 (Transmissão sobre [o clássico] das mutações de [Su] Dong Po) que é um comentário do Yì Jīng (Clássico das mutações).

Su Ling Wei Yun
Sù Líng Wēi Yùn
素灵微蕴
Mistérios sutis das questões simples e do eixo espiritual

Obra publicada em 1754 sob a dinastia Qing e escrita por Huáng Yuán Yù 黄元御 (1705-1758). Faz parte, junto com o Sù Wèn Xuán Jiě 素问悬解 (Compreender as perguntas pendentes do Su Wen) de uma obra maior intitulada "Os oito livros médicos do mestre Huang". É um comentário dos clássicos antigos como Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn, Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū, Nán Jīng (Clássico das dificuldades), Shāng Hán Lùn (Tratado das lesões pelo frio), Jīn Guì Yào Luè (Manual do cofre de ouro)...

Su Wen Bing Ji Qi Yi Bao Ming Ji
Sù Wèn Bìng Jī Qì Yí Bǎo Mìng Jí
素问病机气宜保命集
Coletânea sobre os mecanismos das doenças e das ações do qì para proteger o destino segundo as questões simples

Obra publicada em 1186 sob a dinastia Jin e escrita por Liú Wán Sù 刘完素 (1120-1200), também conhecido como Liú Shǒu Zhēn 刘守真. Nesta obra Liú Wán Sù aplica suas teorias sobre o calor e o fogo. Desenvolve aqui diferentes temas como prevenção, diagnóstico, lesões pelo frio, matéria médica, doenças devidas aos perversos externos, os mecanismos das doenças, medicina interna, ginecologia, pediatria. Este livro foi concebido para complementar sua obra principal: o Sù Wèn Xuán Jī Yuán Bìng Shì 素问玄机原病式 (Regras dos mecanismos e das origens das doenças baseadas nas questões simples).

Su Wen Ling Shu He Zhu
Sù Wèn Líng Shū Hé Zhù
素问灵枢合注
Comentários reunidos das questões simples e do eixo espiritual

Trata-se de uma compilação dos comentários sobre o Sù Wèn e o Líng Shū de Mǎ Shí马莳 da dinastia Ming e de Zhāng Zhì Cōng 张志聪 da dinastia Qing. Este livro possui numerosos sinônimos tais como Mǎ Zhāng Hé Zhù Nèi Jīng 马张合注内经 (Comentários reunidos de Ma [Shi] e Zhang [Zhi Cong] sobre o clássico interno). Mǎ Shí e Zhāng Zhì Cōng são grandes comentaristas do Nèi Jīng (Clássico interno) e são referências para os especialistas deste grande clássico.

Su Wen Xuan Jie
Sù Wèn Xuán Jiě
素问悬解
Explicação das principais perguntas pendentes de questões simples

Obra publicada em 1754 sob a dinastia Qing e escrita por Huáng Yuán Yù 黄元御 (1705-1758). Junto com o Sù Líng Wēi Yùn 素灵微蕴 (Mistérios sutis das questões simples e do eixo espiritual), faz parte de uma grande obra intitulada "Os oito livros médicos do mestre Huang". É um comentário de clássicos antigos como o Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn, Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū, Nán Jīng (Clássico das dificuldades), Shāng Hán Lùn (Tratado das lesões pelo frio), Jīn Guì Yào Luè (Manual do cofre de ouro)...

Sun Si Miao
Sūn Sī Miǎo
孙思邈

Sūn Sī Miǎo 孙思邈 (581 – 682), também conhecido como Sūn Zhēn Rén 孙真人 é um dos maiores médicos da tradição médica chinesa. Ele viveu durante a dinastia Tang e praticou a medicina durante 80 anos. Ele se destacou em ginecologia e em pediatria. Respeitava os remédios populares que ecoavam em sua obra. Como seu apelido sugere, ele é considerado como um dos "sábios" da medicina assim como Qí Bó 岐伯, Huáng Dì 黄帝, (os dois principais protagonistas do Nèi Jīng – Clássico interno), Qín Yuè Rén 秦越人, também conhecido como Biǎn Què 扁鹊 (autor presumido do Nán Jīng – Clássico das dificuldades) e Zhāng Zhòng Jǐng 张仲景 (autor do Shāng Hán Zá Bìng Lùn 伤寒杂病论 – Tratado das lesões pelo frio e das doenças diversas). Outros lhe dão o título de "rei dos medicamentos" (yào wáng 药王). Nós lhe devemos particularmente duas obras colossais: o Qiān Jīn Yào Fāng (Principais prescrições das mil onças de ouro) e Qiān Jīn Yì Fāng (Prescrições suplementares do Qian Jin [Yao Fang]). Pode-se considerar estes dois livros como a primeira enciclopédia médica da história da China. Este erudito, humanista e defensor da ética médica (influenciado pelo taoísmo, confucionismo e pelo budismo), influenciou numerosas gerações de médicos na China e no Japão. Seus trabalhos constituem ainda hoje uma referência essencial. Seus textos foram marcantes. Por exemplo, ele defendia o consumo de fígado de animais para tratar cegueira noturna, grãos de cereais integrais para curar o béri béri, haste de cebola como catéter em casos de obstrução urinária, redução do sal em caso de edema, uso de métodos de prevenção e remédios tonificantes para prevenir os incovenientes da velhice... Deve-se assinalar que Sūn Sī Miǎo é um dos raros "papas" da medicina chinesa a ecoar a medicina xamânica anterior àquela do yīn yáng e cinco movimentos do Nèi Jīng (Clássico interno). Na verdade, ele apresenta algumas práticas mais esotéricas baseadas em invocações, preces, talismãs e outros rituais... Além disso, ele foi um taoísta confesso a quem se atribui vários textos sobre alquimia interna, técnicas de imortalidade e de prevenção (yǎng shēng 养生).

Sun Yi Kui
Sūn Yī Kuí
孙一奎

Sūn Yī Kuí 孙一奎 (≈ 1522 - 1620), também conhecido como Sūn Wén Yuán 孙文垣, ou ainda Sūn Dōng Sù 孙东宿 é um dos grandes médicos da dinastia Ming. Originário da atual província de An Hui, ele circulou por diversas regiões em particular Jiang Su, Zhe Jiang, Jiang Xi, Hu Nan, durante três décadas para estudar com mestres locais e recolher numerosas fórmulas secretas e familiares. Seu apelido: o mestre que

gera a vida (Shēng Shēng Zǐ 生生子) e seus trabalhos refletem o fato dele ter estudado tanto a medicina como o pensamento taoísta.

Sun Zi
Sūn Zǐ
孙子

Sūn Zǐ é um famoso e antigo tratado de estratégias, da época das "Primaveras e Outonos" (770-476 a.C.), atribuído ao general Sūn Wǔ 孙武. Ele inspirou numerosos chefes de guerra. Ainda hoje, é estudado por causa de seus grandes princípios universais que são aplicáveis não importa em que área da vida que necessite de uma estratégia.

Tai Ping Jing
Tài Píng Jīng
太平经
Clássico da grande paz

Livro taoísta dos séculos I – II d.C., mas que foi revisado no século IV. Ele desenvolve particularmente a noção das três potências (sān cái 三才), ou seja, céu/terra/homem e os três tesouros (sān bǎo 三宝). Ele influenciou diferentes correntes de pensamento como a seita dos Turbantes Amarelos ou a dos Mestres Celestiais que enfraqueceram a dinastia Han. Ainda que a versão editada de nossos dias esteja incompleta, este texto permanece um dos mais longos do canon taoísta. A doutrina chave do Tài Píng Jīng é a de que um período de grande paz (Tài Píng太平) se instalaria no império se seus governantes seguissem os princípios do Dào. Uma outra teoria essencial é que as más atitudes de um indivíduo podem gerar calamidades sobre sua descendência (frequentemente na forma de doença) e que cada um tem o dever de evitar isso através de suas práticas espirituais como alguns métodos de meditação. Para evitar a transmissão deste flagelo, pode-se também utilizar os talismãs, as substâncias medicinais chinesas, a acupuntura, os exercícios respiratórios, a musicoterapia. Este texto é, portanto, um documento importante do ponto de vista médico.

Tai Ping Sheng Hui Fang
Tài Píng Shèng Huì Fāng
太平圣惠方
Fórmulas da sábia assistência da grande harmonia

Obra publicada em 992 sob a dinastia Song do norte e escrita por um colegiado de médicos imperiais dirigidos por Wáng Huái Yǐn王怀隐. Ela contém mais de 16000 prescrições e muitas delas vindas de obras médicas desaparecidas hoje em dia. Ele trata igualmente de teorias fundamentais, etiologia, patogênia, métodos terapêuticos, etc.

Tai Qing Zhong Huang Zhen jing
Tài Qīng Zhōng Huáng Zhēn Jīng
太清中黄真经
Clássico do verdadeiro Zhōng Huáng da grande clareza

Texto que pertence ao canon taoísta cuja época é incerta (mais provavelmente da dinastia Tang) e que é atribuída ao imortal taoísta Zhōng Huáng Zhēn Rén 中黄真人. Este texto em duas partes aborda numerosas teorias e práticas taoístas e também do yǎng shēng (养生) com numerosos vínculos com a medicina chinesa. Nós o encontramos integrados no Yún Jí Qī Qiān (Sete fichas de bambu da caixa de nuvens).

Tài Shàng Jiǔ Yào Xīn Yìn Miào Jīng
太上九要心印妙经
Clássico notável dos nove principais pontos do selo da verdade no coração do magnífico

Obra publicada sob a dinastia Tang (618-907) e escrita pelo taoísta Zhāng Guǒ 张果. Trata-se de um livro de alquimia interna taoísta, em nove partes que apresentam as teorias essenciais nesta área. Numerosos conceitos essenciais da medicina chinesa são desenvolvidas: espírito, três tesouros, qì, papel do coração e dos rins, cinco movimentos, hún (魂), pò (魄), oito trigramas, yīn e yáng, etc.

Tài Shàng Lǎo Jūn Nèi Guān Jīng
太上老君内观经
O maravilhoso livro de nove pontos do magnífico velho monarca

Tài Shàng Lǎo Jūn Nèi Guān Jīng (太上老君内观经) é uma obra taoísta anônima da época Sui (581-618) ou Tang (618-907). O magnífico velho monarca (太上老君) é o pensador Lǎo Zǐ, a referência absoluta do taoísmo. Além disso, este livro explica os princípios filosóficos do velho mestre. Este texto se encontra integrado no Yún Jí Qī Qiān (Sete fichas de bambu da caixa de nuvens).

Tài Shàng Lǎo Jūn Zhěn Zhōng Jīng
太上老君枕中经
Clássico central do magnífico velho monarca

Tài Shàng Lǎo Jūn Zhěn Zhōng Jīng (太上老君枕中经) é uma obra taoísta anônima dos Han posterior (25-220 ap. jc.) ou Três Reinos (220-280 ap. jc.). O magnífico velho monarca (太上老君) é o pensador Lǎo Zǐ, a referência absoluta do taoísmo.

Tai yi jin hua zong zhi
Tài Yī Jīn Huá Zōng Zhǐ
太一金华宗旨
Objetivos da flor dourada do grande Um

Obra que pertence ao "Prolongamento do canon taoísta" (Dào Zàng Xù Biān 道藏续编), uma coleção de 23 textos que foi editado pela primeira vez em 1834 e compilada pelo décimo primeiro patriarca da escola da porta do dragão (Lóng Mén Pài 龙门派), Mǐn Yī Dé 闵一得 (1748-1836). Esta coleção é essencialmente consagrada às teorias e às práticas da alquimia interna, em particular da escola da porta do dragão. Tài Yī Jīn Huá Zōng Zhǐ (Objetivos da flor dourada do grande Um) é uma das versões do Jīn Huá Zōng Zhǐ 金华宗旨 (Objetivos da flor dourada) mais conhecida no Ocidente sob o nome de "segredo da flor de ouro". Trata das teorias de alquimia interna e de práticas de meditações.

Tang Zong Hai
Táng Zōng Hǎi
唐宗海

Táng Zōng Hǎi 唐宗海 (1862-1918 ou 1851-1908 segundo as fontes), também conhecido como Táng Róng Chuān 唐容川 foi um ávido defensor da associação de médicos do Oriente e do Ocidente. Destinado a uma carreira de alto funcionário após ser aprovado nos exames imperiais, ele se pôs a estudar a medicina por causa da saúde frágil de seu pai. Excelente praticante, ele foi especializado em medicina interna e em particular nos problemas sanguíneos (seu pai sofria de sangra-

mentos crônicos). Ele também escreveu uma obra consagrada à este tema: Xuè Zhèng Lùn (Tratado das síndromes do sangue) publicado em 1884 que foi muito popular. Autor prolífico, ele escreveu outros livros importantes como Zhōng Xī Huì Tōng Yī Jīng Jīng Yì (Essência do clássico da medicina chinesa combinada com a medicina ocidental) publicado em 1892.

Tao hong jing
Táo Hóng Jīng
陶弘景

Táo Hóng Jīng 陶弘景 (456 - 536), também conhecido como Táo Tōng Míng 陶通明, ou ainda Huá Yáng Yǐn Jū 华阳隐居 (nome taoísta) viveu sob a dinastia do Sul e do Norte. Médico, estudioso, taoísta, alquimista, fitoterapeira, ele foi o autor de várias obras incluindo Běn Cǎo Jīng Jí Zhù 本草经集注 (Comentário do clássico da matéria médica), publicado em 536 que é provavelmente o comentário mais antigo do Shén Nóng Běn Cǎo Jīng 神农本草经 (A matéria médica de Shen Nong). Ele é também o autor presumido do Yǎng Xìng Yán Mìng Lù 养性延命录 (Coletânea para nutrir a natureza inata a fim de proteger a vida).

Tian Ji jing
Tiān Jī Jīng
天机经
Clássico dos mecanismos celestiais

Obra publicada sob a dinastia Tang (618-907), de autor desconhecido. É um clássico pertencente ao canon taoísta (dào zàng 道藏). Ele também se chama Yīn Fú Tiān Jī Jīng阴符天机经 (Clássico dos mecanismos celestiais do talismã yīn), pois ele explica particularmente o texto taoísta 阴符经 (Clássico do talismã yīn).

Tian kou pian
Tiān Kǒu Piān
天口篇
Manuscrito das palavras celestiais

Texto escrito provavelmente sob a dinastia Ming e atribuída à Zhāng Sān Fēng 张三丰 ou 张三峰. Este famoso taoísta parece ter vivido entre o final da dinastia Yuan e o início da dinastia Ming. A lenda diz que ele dominou a alquimia interna e adquiriu imortalidade. Ele era também conhecido por seus poderes mágicos e suas profecias. É considerado um "padroeiro" dos praticantes de tài jí quán (太极拳) e um deus do panteão taoísta. À ele é atribuída a transmissão de diversos ensinamentos, especialmente sobre técnicas sexuais e sobre alquimia interna. Suas obras escritas consistem em oito textos como o Tiān Kǒu Piān (Manuscrito das palavras celestiais).

Tian xian dao jie ji xu zhi
Tiān Xiān Dào Jiè Jì Xū Zhī
天仙道戒忌须知
Conhecimentos necessários sobre os preceitos e as proibições do caminho para a imortalidade celeste

Obra pertencente ao "Prolongamento do canon taoísta" (Dào Zàng Xù Biān 道藏续编), uma coleção de 23 textos que foram editados pela primeira vez em 1834 e compilada pelo décimo primeiro patriarca da escola da porta do dragão (Lóng Mén Pài 龙门派), Mǐn Yī Dé 闵一得 (1748-1836). Esta coleção é essencialmente dedicada às teorias e às práticas de alquimia interna, em particular àquelas da escola da porta do dragão. Ela faz parte de uma das versões de Jīn Huá Zōng Zhǐ 金华宗旨 Objetivos da flor dourada mais conhecida no Ocidente pelo nome de "segredo da flor de ouro". O Tiān Xiān Dào Jiè Jì Xū Zhī (Conhecimentos necessários sobre os preceitos e as proibições do caminho para a imortalidade celeste) faz parte dos textos que assinalam a importância dos princípios morais e da disciplina da escola da porta do dragão. A imortalidade, segundo esta corrente, só pode ser atingida através de uma forte disciplina e da ética.

Tian xian zheng li zhi lun zeng zhu
Tiān Xiān Zhèng Lǐ Zhí Lùn Zēng Zhù
天仙正理直论增注
Tratado direto sobre os princípios corretos dos imortais celestiais com comentários adicionais

Obra publicada sob a dinastia Míng e escrita por Wǔ Shǒu Yáng 伍守阳 (1574–1644), também conhecido como Chōng Xū Zǐ 冲虚子 (O mestre do vazio insondável). Este mestre taoísta é o fundador junto com Liǔ Huá Yáng 柳华阳 (1735 - 1799) daquela que chamamos a escola Wǔ Liǔ (伍柳派), linhagem tradicionalmente afiliada à escola da porta do dragão (Lóng Mén Pài 龙门派) atribuída ao mestre Qiū Chǔ Jī 丘处机 (1148–1227) ele próprio um dos sete mestres da primeira geração do Quán Zhēn (Perfeita Perfeição ou Realidade Completa - 全真), primeira ordem monástica taoísta. Este texto apresenta técnicas de alquímia interna.

Tong Ren Shu Xue Zhen Jiu Tu Jing
Tóng Rén Shū Xué Zhēn Jiǔ Tú Jīng
铜人腧穴针灸图经
Clássico ilustrado dos pontos de acupuntura e moxabustão do homem de bronze

Obra publicada em 1026 ou 1027 sob a dinastia Song do Norte e escrita por Wáng Wéi Yī 王惟一 (987-1067), também conhecido como Wáng Wéi Dé 王惟德. Este é um dos mais célebres acupunturistas da tradição médica chinesa. Membro do Escritório Imperial da Medicina sob os Song do Norte, ele foi originalmente a primeira estátua representando um homem em tamanho natural com a localização dos canais e de todos os pontos de acupuntura. Este "achado" permitiu um grande progresso pedagógico e uma grande coerência no estudo da acupuntura. No Tóng Rén Shū Xué Zhēn Jiǔ Tú Jīng ele corrigiu a localização dos canais e dos pontos de acupuntura. Também incluiu a compilação do saber de acupunturistas de gerações precedentes. Esta obra foi uma referência para numerosas gerações de acupunturistas e participou do desenvolvimento da acupuntura.

Tong Su Shang Han Lun
Tōng Sú Shāng Hán Lùn
通俗伤寒论
Popularização do tratado das lesões pelo frio

Obra publicada em 1776 sob a dinastia Qing e escrita por Yú Gēn Chū 俞根初 (1734-1799). Ele desenvolveu principalmente o diagnóstico abdominal para cada um dos seis "níveis".

Tu Zhu Ba Shi Yi Nan Jing
Tú Zhù Bā Shí Yī Nán Jīng
图注八十一难经
Comentários ilustrados das oitenta e uma dificuldades do clássico das dificuldades

Obra publicada em 1510 sob a dinastia Ming e escrita por Zhāng Shì Xián 张世贤, também conhecido como Zhāng Tiān Chéng 张天成, ou ainda Zhāng Jìng Zhāi张静斋. Vindo de uma antiga família de médicos, Zhāng Shì Xián foi reconhecido por sua acupuntura, as pesquisas que fez a respeito do Nán Jīng (Clássico das dificuldades) e sobre a pulsologia. Ele desenvolveu a ideia de que um determinado pulso (ou uma combinação de pulsos) correspondia à uma fórmula precisa.

Tui Qiu Shi Yi
Tuī Qiú Shī Yì
推求师意
Aprofundamentos do pensamento do mestre

Obra publicada sob a dinastia Ming em 1443 e escrita por Dài Sī Gōng 戴思恭 (1324-1405), também conhecido como Dài Yuán Lǐ 戴原礼. Médico da corte imperial e presidente do colégio imperial de medicina sob os Ming, é o autor de dez outras obras cujo objetivo era elucidar as teorias de seu mestre Zhū Dān Xī com quem ele aprendeu a medicina. O mestre mencionado no título do livro é Zhū Dān Xī. Este texto fala das causas, mecanismos patológicos, pulsos, métodos terapêuticos de diversas doenças.

Tui Na Jue Wei
Tuī Ná Jué Wēi
推拿抉微
Revelações sutis sobre a massagem

Obra publicada em 1928 e escrita por um médico contemporâneo, Tú Wèi Shēng 涂蔚生 do início do século XX. Esta obra em quatro seções fala dos métodos de massagem e tratamentos das doenças por esta terapêutica e pela farmacologia chinesa. Tú Wèi Shēng é o autor de uma outra obra de referência sobre a massagem: Bǎo Chì Tuī Ná Fǎ 保赤推拿法 (Proteção dos métodos de massagem simples).

Wai Jing Wei Yan
Wài Jīng Wēi Yán
外经微言
Discurso sutil sobre os clássicos externos

Obra transmitida por Chén Shì Duó 陈士铎 (aproximadamente 1627-1707), também conhecido como Chén Jìng Zhī 陈敬之 ou ainda Chén Yuǎn Gōng 陈远公. Apresenta 9 seções de 9 capítulos, formando 81 partes que simbolizam a perfeição desta obra. Ele fala de muitas teorias fundamentais da medicina chinesa como métodos de preservação (yǎng shēng养生), o tiān guǐ (天癸), menstruação, descendência, longevidade, canais, cinco movimentos, órgãos zàng fǔ, transformação do qì, lesões pelo frio, doenças epidêmicas, yīn yáng, etc.

Wai Tai Mi Yao
Wài Tái Mì Yào
外台秘要
Principais segredos de um oficial do exterior

Obra publicada em 752 sob a dinastia Tang e escrita por Wáng Tāo 王焘 (702-772). Neto do primeiro-ministro, Wáng Tāo foi um funcionário que trabalhava na biblioteca nacional (Hóng Wén Guǎn 弘文馆). Ele aproveitou para estudar e compilar numerosos manuscritos médicos dos quais fez uma síntese em sua obra colossal: o Wai Tai Mi Yao. Este livro contém 1104 seções e 6000 prescrições de plantas e acupuntura cobrindo numerosas especialidades médicas: medicina interna, ginecologia, obstetrícia, pediatria, dermatologia, otorrinolaringologia, oftalmologia, etc. Ele é o inventor de tratamentos eficazes contra o béribéri à partir de plantas medicinais ricas em vitaminas B1, contra o bócio a partir de algas. Incontestavelmente a obra de Wáng Tāo e a de Sūn Sī Miǎo são as mais importantes da dinastia Tang.

Wan Bing Hui Chun
Wàn Bìng Huí Chūn
万病回春
Retorno da primavera após as dez mil doenças

Obra da dinastia Ming, publicada em 1587 e escrito por Gōng Tíng Xián龚廷贤 (1522-1619), também conhecido como Gōng Yìng Xián 龚应贤, médico notável cuja obra prolixa e renomada chegou ao Japão. Gōng Tíng Xián foi muito influenciado pela medicina das dinastias Jin/Yuan e se inspirou nas idéias de Lǐ Dōng Yuán e Zhū Dān Xī para desenvolver tratamentos para tratar situações complexas. Ele também foi autor de um dos primeiros tratados de massagem pediátrica Xiǎo Ér Tuī Ná Mì Zhǐ - 小儿推拿秘旨 (Sentido secreto das massagens para as crianças). O Wàn Bìng Huí Chūn é baseado nos princípios do Nèi Jīng (Clássico interno) e do Nán Jīng (Livro das dificuldades). Ele também desenvolveu o papel do vento nas doenças, seja ele interno ou externo, atingindo a superfície, os canais ou os zàng fǔ. O retorno da primavera evocado no título significa aqui o retorno da saúde após ter sido acometido por uma doença. Huí Chūn (回春) é também um termo elogioso para os médicos que conseguem fazer o paciente voltar à vida numa doença grave.

Wang Ang
Wāng Áng
汪昂

Wāng Áng 汪昂 (1615- aproximadamente 1694), também conhecido como Wāng Rèn Ān 汪讱庵 é um dos grandes médicos da dinastia Qing. Autor prolífico, ele fez pesquisas em várias áreas: matéria médica, prescrição, Nèi Jīng (Clássico interno), etc. Uma de suas obras mais conhecidas é o Běn Cǎo Bèi Yào 本草备要 (Essencial da matéria médica) publicada em 1694.

Wang Bing
Wáng Bīng
王冰

Wáng Bīng 王冰 (aproximadamente 710-805) é um eminente médico da dinastia Tang que comentou e aumentou uma antiga versão do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn (Questões simples do clássico interno do Im-

perador Amarelo) publicado em 762 d.C., após doze anos de pesquisas. Trata-se do Zhòng Guǎng Bǔ Zhù Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn (Acréscimos importantes sobre as questões simples do clássico interno do Imperador Amarelo). Ele acrescenta alguns capítulos e a versão atual do Sù Wèn que todo mundo utiliza hoje em dia é baseada na de Wáng Bīng. Seus comentários são sempre referências para os especialistas do Nèi Jīng (Clássico interno).

Wang Fu Zhi
Wáng Fū Zhī
王夫之

Wáng Fū Zhī (1619-1692) é um dos mais importantes pensadores do final dos Ming e início dos Qing. É um forte defensor do retorno à tradição confuciana original que lhe parece deformada pelos comentaristas modernos. No entanto, ele aceita algumas influências taoístas (noção do não-ser...) e budistas (noção de vacuidade...) que encontramos em seus textos. Suas idéias influenciaram numerosos intelectuais até o início do século XX. Uma de suas obras-primas é Zhāng Zǐ Zhèng Méng Zhù 张子正蒙注 (Comentário sobre "iniciação correta para os espíritos enevoados" do mestre Zhang).

Wang Hao Gu
Wáng Hǎo Gǔ
王好古

Wáng Hǎo Gǔ 王好古 (1200 – 1264?), também conhecido como Wáng Jìn Zhī 王进之 foi o aluno de Zhāng Yuán Sù. Mas foi principalmente com Lǐ Dōng Yuán que ele aprendeu a medicina e em quem ele se inspirou para criar sua própria obra. Ele foi igualmente influenciado por Zhāng Zhòng Jǐng e Shén Nóng Běn Cǎo Jīng (A matéria médica de Shen Nong). Autor de várias obras, ele participou da renovação teórica do período Jin/Yuan. Na verdade, ele se tornou um dos líderes da escola "yì shuǐ" (易水学派) iniciada por Zhāng Yuán Sù e desenvolveu teorias sobre as síndromes yīn (yīn zhèng xué shuō - 阴证学说). Refere-se à um desenvolvimento das síndromes do Shāng Hán Lùn (Tratado das lesões pelo frio) que afetam os três yīn e que provocam um frio vazio. Seus principais tratamentos consistem em aquecer e tonificar o baço e os rins. É o autor de Tāng Yè Běn Cǎo 汤液本草 (Matéria médica das decocções) publicada em 1289 (edição póstuma) e de Cǐ Shì Nán Zhī 此事难知 (Os fatos [*isto é os temas*] difíceis de conhecer) publicado em 1308 (edição póstuma) e de Yīn Zhèng Luè Lì 阴证略例 (Classificação concisa sobre as síndromes yīn) escrita em 1236.

Wang Ken Tang
Wáng Kěn Táng
王肯堂

Wáng Kěn Táng王肯堂 (1549-1613), também conhecido como Wáng Yǔ Tài 王宇泰 ou ainda Wáng Sǔn Ān 王损庵 é um célebre médico da dinastia Ming. Após um estudo aprofundado dos principais clássicos, ele torna-se um excelente praticante no domínio da medicina interna e externa, ginecologia e pediatria. Ele escreveu várias obras incluindo o importante Zhèng Zhì Zhǔn Shéng 证治准绳 (Critérios para as síndromes e os tratamentos).

Wang Qing Ren
Wáng Qīng Rèn
王清任

Wáng Qīng Rèn 王清任 (1768-1831), também conhecido como Wáng Xūn Chén 王勋臣 é um dos grandes mestres do final da dinastia Qing. Ele insistia no fato de que um médico deveria conhecer a anatomia interna, em especial os órgãos, antes de tratar. É por isso que ele se voltava aos cemitérios e aos locais de execução para estudar anatomia. Isto gerou uma de suas maiores obras: o Yī Lín Gǎi Cuò 医林改错 (Correção dos erros da floresta médica) publicado em 1830 que tentou corrigir os erros anatômicos dos textos antigos. Em termos clínicos, ele acreditava que muitas doenças eram provocadas por uma estase de sangue por estagnação ou por deficiência de qì. Assim, ele desenvolveu uma série de fórmulas que são muito utilizadas até hoje, como Xue Fu Zhu Yu Tang (Decocção para expulsar as estases do palácio do sangue). Tong Qiao Huo Xue Tang (Decocção que ativa o sangue para desobstruir os orifícios), Ge Xia Zhu Yu Tang (Decocção para expulsar as estases abaixo do diafragma), Shao Fu Zhu Yu Tang (Decocção para expulsar as estases da pelve), Shen Tong Zhu Yu Tang (Decocção que expulsa as estases para as dores do corpo) ...

Wang Shu He
Wáng Shū Hé
王叔和

Wáng Shū Hé 王叔和 (201-280), também conhecido como Wáng Xī 王熙 foi um personagem importante para o desenvolvimento da medicina chinesa. Ministro da medicina imperial sob a dinastia Jin do oeste (265 - 316), ele sintetizou todo o saber ancestral sobre os pulsos e o compilou no famoso Mài Jīng (Clássico dos pulsos). Esta é a mais antiga obra especializada em pulsologia. Continua uma referência imprescindível sobre o assunto dezessete séculos mais tarde. Além disso, Wáng Shū Hé reconstituiu e reorganizou o Shāng Hán Zá Bìng Lùn 伤寒杂病论 (Tratado das lesões pelo frio e das doenças diversas), o famoso livro de Zhāng Zhòng Jǐng (150-219?) que foi dispersado e esquecido por causa de problemas sociais da época. É provavelmente graças à ele que esta obra-prima do corpo teórico da medicina chinesa não desapareceu.

Wang Xu Gao Yi An
Wáng Xù Gāo Yī Àn
王旭高医案
Casos clínicos de Wang Xu Gao

Obra publicada em 1879 sob a dinastia Qing e escrita por Wáng Tài Lín 王泰林 (1798-1862), também conhecido como Wáng Xù Gāo 王旭高. Esta obra foi compilada e depois editada pelos discípulos de Wáng Tài Lín. Inspirado por Zhāng Zhòng Jǐng, Lǐ Dōng Yuán, Xuē Shēng Bái (um dos cinco grandes mestres do wēn bìng - 温病 – doenças mornas) e Yè Tiān Shì (outro grande mestre das doenças mornas), Wáng Tài Lín oferece neste livro e no resto de sua obra métodos terapêuticos muito interessantes. É dele a origem de diversos princípios:

• "Para tratar o vento, primeiro é necessário tratar o sangue, o sangue circula (então) o vento desaparece automaticamente" (zhì fēng xiān zhì xuè, xuè xíng fēng zì miè - 治风先治血，血行风自灭).

• "Para tratar mucosidades, primeiro é necessário transformar o qì, o qì é transformado (então) as mucosidades desaparecem automaticamente", (zhì tán xiān huà qì qì huà tán zì shī - 治痰先化气，气化痰自失). Wáng Tài Lín era particularmente renomado em medicina externa (em particular para doenças de pele) e interna.

Wang Zhen Zun Jing
Wàng Zhěn Zūn Jīng
望诊遵经
Inspeção de acordo com os clássicos

Obra publicada em 1875 sob a dinastia Qing e escrita por Wāng Hóng 汪宏. O princípio de Wāng Hóng era simples: "Sem diagnóstico não se pode conhecer a doença, sem diagnóstico não se pode conhecer o tratamento". Sua obra baseada nos grandes clássicos e no estudo da prática clínica dos grandes mestres, desenvolveu o diagnóstico em especial na observação das diferentes partes do corpo: tez, língua, olhos, boca, lábios, dentes, nariz, orelhas, sobrancelhas, pelos, cabelos, abdomen, costas, mãos, pés, etc., assim como a observação da transpiração, sangramentos, mucosidades, fezes... Trata-se de uma referência fundamental do diagnóstico.

Wei Lue
Wěi Lüè
纬略
Manual sobre os princípios fundamentais

Obra publicada sob a dinastia Song do sul e escrito por Gāo Sì Sūn 高似孙 (1158-1231). Este erudito fez numerosos estudos e compilações sobre os clássicos confucianos, história, literatura, grandes mestres do pensamento chinês.

Wei Sheng Bao Jian
Wèi Shēng Bǎo Jiàn
卫生宝鉴
Espelho precioso da higiene

Obra publicada sob a dinastia Yuan em 1283 e escrita por Luó Tiān Yì 罗 天益, também conhecido como Luó Qiān Fǔ 罗谦甫. Ele apresenta o tratamento farmacológico (e parcialmente dietético) de algumas doenças e síndromes. Este livro é influenciado pelas teorias e experiência clínica de Lǐ Dōng Yuán que foi o mestre de Luó Tiān Yì.

Wen Bing Tiao Bian
Wēn Bìng Tiáo Biàn
温病条辨
Análise detalhada das doenças mornas

Obra publicada em 1798 sob a dinastia Qing e escrita por Wú Táng吴塘 (1758-1836), também conhecido como Wú Jū Tōng 吴鞠通. Wú Táng desenvolveu nesta obra a teoria do diagnóstico diferencial pelos três aquecedores. Ele distiguiu nove tipos de "wēn bìng" dentre os quais pode-se ver vento, calor, toxidade, malária, umidade, canícula... Para as doenças mornas, ele preconiza fazer o diagnóstico diferencial através da dialética dos três aquecedores. No plano terapêutico, ele sugere tratá-los clareando o calor através da nutrição do yīn. Uma de suas fórmulas mais conhecidas é yín qiào sàn 银翘散 (Pó de Flos Lonicerae Japonicae e de Fructus Forsythiae Suspensae) que é utilizado a cada ano por centenas de milhares de pessoas em todo o mundo.

Wen Re Lun
Wēn Rè Lùn
温热论
Tratado do morno e do calor

Obra publicada sob a dinastia Qing e escrita por Yè Guì 叶桂 (1667-1746), também conhecido como Yè Tiān Shì 叶天士ou ainda Yè Xiāng Yán 叶香岩. Ele é um dos fundadores da escola das doenças MORNAS da dinastia Qing. Ele desenvolveu, particularmente, a teoria das quatro camadas (sì fēn 四分): wèi (卫), qì (气), yíng (营), xuè (血) para o diagnóstico diferencial e tratamento das doenças MORNAS que ele descreveu no Wēn Rè Lùn. Este livro foi publicado por seus discípulos após sua morte.

Wen Xuan
Wén Xuǎn
文选
Seleção literária

Wén Xuǎn é a mais antiga compilação de textos literários chineses classificados por gênero. Ele foi compilado por Xiāo Tǒng 萧统 (501-531). Esta obra reagrupa 761 poesias em prosa e verso, escrita por 130 autores diferentes do final da dinastia Zhou (antes de 221 a.C.) até a dinastia Liang (502-557). Além do aspecto literário, é um excelente testemunho das idéias da época.

Wu Ju Tong Yi An
Wú Jū Tōng Yī Àn
吴鞠通医案
Casos clínicos de Wu Ju Tong

Obra publicada sob a dinastia Qing e escrita por Wú Táng吴塘 (1758-1836), também conhecido como Wú Jū Tōng 吴鞠通. Wú Táng é um dos cinco grandes mestres da escola das doenças mornas (wēn bìng xué pài 温病学派) e autor do célebre Wēn Bìng Tiáo Biàn 温病条辨 (Análise detalhada das doenças mornas), livro chave das doenças mornas. Wú Jū Tōng Yī Àn descreve sua experiência em diferentes especialidades.

Wu Kun
Wú Kūn
吴昆

Wú Kūn 吴昆 (1551-1620), também conhecido como Wú Shān Fǔ 吴山甫 ou ainda Wú Hè Gāo 吴鹤皋, começou a estudar medicina na família junto aos grandes clássicos. Em seguida, seguiu muitos médicos das atuais províncias de Jiang Xi, Zhe Jian e An Hui. Tornou-se um

praticante famoso em sua região, utilizando tanto plantas quanto acupuntura. Ainda que tenha escrito várias obras sobre acupuntura, medicina e pulso, é sobretudo por seus comentários sobre o Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn (Questões simples do clássico interno do Imperador Amarelo), que ele é conhecido. Sua principal obra é o Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn Wú Zhù (Comentários de Wu [Kun] sobre as questões simples do clássico interno do Imperador Amarelo) publicado em 1594. Wú Kūn é um dos maiores comentários sobre o Nèi Jīng (Clássico interno).

Wu pian Ling Wen
Wǔ Piān Líng Wén
五篇灵文
Manuscrito espiritual em cinco capítulos

Obra publicada sob a dinastia Jin (1115-1234) e escrita pelo taoísta Wáng Chóng Yáng 王重阳 (1112-1170). Este manuscrito fala da fabricação da pílula da imortalidade e da prática da alquimia interna. Wáng Chóng Yáng é um dos principais mestres taoístas da dinastia Jin. Ele pertence à escola da Perfeição Completa (quán zhēn 全真).

Wu Shu hui Zong
wǔ shù huì zōng
武术汇宗
Coletânea sobre as artes marciais

Obra publicada em 1927 e escrita pelo célebre mestre de artes marciais Wàn Lài Shēng 万籁声 (1903-1992) da província de Hu Bei. Ele também foi praticante de medicina chinesa. Tradicionalmente os professores de artes marciais eram frequentemente médicos.

Wu Qian
Wú Qiān
吴谦

Wú Qiān 吴谦 (aproximadamente 1689-1759), também conhecido como Wú Liù Jí吴六吉 é um célebre médico da dinastia Qing. Pertencia ao instituto imperial da medicina. Junto ao seu colega Liú Yù Duó 刘裕铎, ele está na origem da famosa enciclopédia médica: Yī Zōng Jīn Jiàn医宗金鉴 (O espelho de ouro da tradição médica) publicado em 1742 (dinastia Qing). Ele escreveu os capítulos sobre o Shāng Hán Lùn (Tratado das lesões pelo frio) e o Jīn Guì Yào Luè (Manual do cofre de ouro) à partir dos trabalhos de vinte médicos.

Wu Tang
Wú Táng
吴塘

Wú Táng吴塘 (1758-1836), também conhecido como Wú Jū Tōng 吴鞠通 é um dos cinco grandes mestres da escola das doenças mornas (wēn bìng xué pài 温病学派). Essa escola fez a diferenciação entre as doenças febris do tipo "shāng hán 伤寒" (lesão pelo frio) e do tipo calor. É uma corrente de pensamento que completa o ponto de vista de Zhāng Zhòng Jǐng. Os outros grandes mestres desta escola são Wú Yòu Kě (吴又可), Yè Tiān Shì (叶天士), Xuē Shēng Bái (薛生白) e Wáng Mèng Yīng (王孟英). Wú Táng foi influenciado por Wú Yòu Kě e Yè Tiān Shì que o inspiraram a continuar suas pesquisas sobre as doenças mornas. Estas levaram à Wēn Bìng Tiáo Biàn 温病条辨 (Análise detalhada das doenças mornas).

Wu Yi Hui Jiang
Wú Yī Huì Jiǎng
吴医汇讲
Compilação e explicação da medicina por [Senhor] Wu

Obra publicada entre 1792 e 1801 sob a dinastia Qing e escrita por Táng Dà Liè 唐大烈, também conhecido como Táng Lì Sān 唐立三 ou Táng Lì Shān 唐笠山.

Wu zhen zhi zhi
Wù Zhēn Zhí Zhǐ
悟真直指
Instruções simples sobre despertar para a realidade

Obra publicada em 1794 sob a dinastia Qing e escrita por Liú Yī Míng 刘一明 (1734-1821), um mestre taoísta que pertencia à escola da porta do dragão (Lóng Mén Pài 龙门派). Trata-se de um comentário do Wù Zhēn Piān 悟真篇 (Manuscrito sobre o despertar da perfeição), uma coletânea de poemas de alquimia interna escrita pelo célebre taoísta Zhāng Bó Duān 张伯端 (983-1082), também conhecido como Zhāng Píng Shū 张平叔, Zhāng Zǐ Yáng 张紫阳 e Zǐ Yáng Xiān Rén紫阳仙人. Este último é um dos grandes mestres do taoísmo da época Song. Além disso, à ele é atribuída a paternidade da linhagem do Sul (Nán Zōng 南宗) de alquimia interna em que Wù Zhēn Piān é peça central e fundadora. Wù Zhēn Zhí Zhǐ 悟真直指 (Instruções simples sobre despertar para a realidade) explica em detalhes numerosos ensinamentos de Zhāng Bó Duān. Este texto é retirado da coleção Dào Shū Shí Èr Zhǒng 道书十二种 (Doze livros sobre o Dào) editada pela primeira vez em 1819 que é um conjunto de doze textos escritos por Liú Yī Míng. Esta coleção contém os manuscritos originais e comentários de textos anteriores.

Xi you zhen quan
Xī Yóu Zhēn Quán
西游真诠
Verdadeiras explicações sobre a viagem ao Ocidente

Obra de cunho taoísta, escrita no final da dinastia Míng ou no início da dinastia Qing por Chén Shì Bīn 陈士斌. Trata-se de uma explicação taoísta do célebre romance do final dos Míng: Viagem ao Ocidente (Xī Yoú Jì西遊記) de Wú Chéng Ēn 吴承恩.

Xiān Chuán Xuán Jī Kǒu Jué
仙传玄机口诀
Instruções orais da transmissão dos imortais sobre os mecanismos ocultos

Texto escrito durante a dinastia Yuan (1271-1368) por Chén Chòng Sù 陈冲素, também conhecido como Chén Xū Bái 陈虚白. Este mestre de alquimia interna da montanha Wǔ Yí (武夷山) descreve neste pequeno texto técnicas de imortalidade.

Xiao Er Wei Sheng Zong Wei Fang
Xiāo Ér Wèi Shēng Zǒng Wēi Fāng Lùn
小儿卫生总微方论
Tratado de fórmulas gerais para a higiene das crianças

Obra publicada em 1156 sob a dinastia Song do Sul, comandada pelo Escritório imperial da medicina. Representa um dos maiores tratados de pediatria junto com Xiāo Ér Yào Zhèng Zhí Jué小儿药证直诀 (Decisões corretas sobre os medicamentos das síndromes infantis) de Qián Yǐ 钱乙 (1032-1113 ou 1034-1115) e Yòu Yòu Xīn Shū 幼幼新书 (Novo livro sobre as crianças) de Liú Fāng 刘昉 (1080-1150).

Xiao Er Yao Zheng Zhi Jue
Xiāo Ér Yào Zhèng Zhí Jué
小儿药证直诀
Decisões corretas sobre os medicamentos das síndromes infantis

Obra publicada sob a dinastia Song do Norte, escrita por Qián Yǐ 钱乙 (1032-1113 ou 1034-1115), também conhecido como Qián Zhòng Yáng 钱仲阳 mas redigido e publicado em 1114 ou 1119 por seu discípulo Yán Jì Zhōng 阎季忠. É o tratado de pediatria mais antigo. Ele desenvolve em especial doenças infantis como a rubéola, a coqueluche... propõe novas pistas de diagnóstico e novos tratamentos. A famosa fórmula liù wèi dì huáng wán (Pílula dos seis ingredientes com Rehmanniae) vem deste livro. Além disso, ele desenvolve a noção de síndromes dos zàng fǔ e os princípios de tratamentos de acordo com as mesmas. Pode-se dizer que este livro lança as bases da diferenciação de síndromes dos órgãos. As doenças são apresentadas com o diagnóstico, a fisiologia, a fisiopatologia, os princípios de tratamento de acordo com as diferenciações de síndromes e com os medicamentos chaves em cada caso. Qián Yǐ estudou medicina com seu tio e tornou-se praticante reconhecido na sua região. Praticou pediatria durante 40 anos.

Xin Lun
Xīn Lùn
新论
Novo tratado

Obra escrita por Huán Tán 桓谭 (43 a.C. – 28 d.C.). Ela reagrupa um conjunto de opiniões filosóficas, culturais e econômicas. Huán Tán faz parte dos pensadores "racionalistas". Ele influenciou os trabalhos de Wáng Chōng 王充 (27 - 100).

Xin yi ji
Xīn Yī Jí
心医集
Coletânea sobre o essencial da medicina

Obra publicada sob a dinastia Qing en 1650 e escrita por Zhù Dēng Yuán 祝登元, também conhecido como Zhù Rú Qióng 祝茹穹. Este texto é dedicado em grande parte às práticas de qì gōng 气功 interno. A segunda parte apresenta fórmulas que tratam diversas doenças.

Xing Li Da Quan
Xìng Lǐ Dà Quán
性理大全
Grande soma sobre a natureza e o princípio

Obra publicada em 1415 sob a dinastia Ming e escrita por Hú Guǎng 胡广 (1370-1418), também conhecido como Hú Guāng Dà 胡光大, Hú Huàng Ān 胡晃庵. Trata-se de uma antologia inspirada pelo pensamento neo-confucionista de Zhū Xī 朱熹 (1130-1200) e de Lǚ Zǔ Qiān 吕祖谦 (1137-1181). Esta obra servia como preparação dos exames dos mandarins.

Xing míng fa jue ming zhi
Xìng Mìng Fǎ Jué Míng Zhǐ
性命法诀明指
Instruções claras sobre os métodos para a natureza inata e a força vital.

Obra publicada em 1933 e escrita por Zhào Bì Chén 赵避尘 (1860-1933), também conhecido como Qiān Fēng Lǎo Rén 千峰老人 e Shùn Yī Zǐ 顺一子. Livro sobre os métodos de prevenção da saúde (yǎng shēng 养生), teorias e práticas taoístas. Zhào Bì Chén é o décimo primeiro mestre da escola Wǔ Liǔ (伍柳派) e o fundador da escola "MILHARES DE PICOS" (Qiān Fēng 千峰).

Xìng Mìng Guī Zhǐ
性命圭旨
Princípios sobre a natureza inata e a força vital

Obra publicada em 1615 sob a dinastia Ming, de autor desconhecido. A lenda diz que ela foi transmitida por imortais taoístas. É um livro de alquimia interna com ilustrações. Ela pertence à linhagem do Norte (běi zōng北宗) ou escola do centro (zhōng pài 中派). Propõe o aperfeiçoamento da natureza inata (xìng 性) e da força vital (mìng 命), utilizando práticas mais espirituais do que respiratórias e fisiológicas. A característica deste texto comparado aos livros anteriores que tratam do mesmo assunto é que ele dá explicações mais detalhadas para cada prática, com inúmeras ilustrações. Ainda que de domínio taoísta, o Xìng Mìng Guī Zhǐ integra também conceitos confucianos e budistas. Este texto também é conhecido pelo nome de Xìng Mìng Shuāng Xiū Wàn Shén Guī Zhǐ 性命双修万神圭旨 (Princípios sobre a natureza inata e a força vital e do duplo desenvolvimento dos dez mil espíritos).

Xing se wai Zhen Jian mo
Xíng Sè Wài Zhěn Jiǎn Mó
形色外诊简摩
Aplicações simples do exame exterior das formas e das cores

Obra publicada em 1894 sob a dinastia Qing e escrita por Zhōu Xué Hǎi 周学海 (1856-1906), também conhecido como Zhōu Chéng Zhī 周澄之. Obra em duas seções sobre o diagnóstico, principalmente sobre a observação. Ver Zhōu Xué Hǎi周学海.

Xiu zhen bian nan
Xiū Zhēn Biàn Nán
修真辩难
Discussão para cultivar a Realidade [Perfeição]

Obra tirada da coleção Dào Shū Shí Èr Zhǒng 道书十二种 (Doze livros sobre o Dào) editado pela primeira vez em 1819 que é o conjunto de doze textos escritos por Liú Yī Míng 刘一明 (1734-1821), um mestre taoísta pertencente à escola da porta do dragão (Lóng Mén Pài 龙门派). Esta coleção integra manuscritos originais e comentários de textos anteriores, como o Xiū Zhēn Biàn Nán (Discussão para cultivar a Realidade [Perfeição]). Este livro é apresentado como um diálogo (questões/respostas) entre Liú Yī Míng e seus discípulos. Ele trata de temas sobre o taoísmo e alquimia interna.

Xiu zhen hou bian
Xiū Zhēn Hòu Biàn
修真后辩
Discussão aprofundada para cultivar a Realidade [perfeição]

Obra tirada da coleção Dào Shū Shí Èr Zhǒng 道书十二种 (Doze livros sobre o Dào) editado pela primeira vez em 1819 e que é um conjunto de doze textos escritos por Liú Yī Míng 刘一明 (1734-1821), um mestre taoísta pertencente à escola da porta do dragão (Lóng Mén Pài 龙门派). Esta coleção integra manuscritos originais e comentários de textos anteriores, como Xiū Zhēn Hòu Biàn (Discussão aprofundada para cultivar a Realidade [perfeição]).

Xu Da Chun
Xú Dà Chūn
徐大椿

Xú Dà Chūn 徐大椿 (1693-1771), também conhecido como Xú Líng Tāi 徐灵胎 é um médico secundário da dinastia Qing no sentido de não trazer nada de especial no plano teórico ou prático. No entanto, ele influenciou a maneira de conceber e praticar a medicina chinesa em sua época por explicar as teorias e sua experiência com lógica e método. Ele foi um forte defensor da tradição médica chinesa desafiando as concepções e os atos dos corruptores da medicina chinesa. Para saber mais, ler o livro de Paul U. Unschuld, "Forgotten Traditions of Ancient Chinese Medicine", de Paradigm Publications que é uma tradução com anotações de uma das obras influentes de Xú Dà Chūn, o Yī Xué Yuán Liú Lùn 医学源流论 (Tratado sobre a fonte e o fluxo [*ou seja, origem e desenvolvimento*] da medicina) publicado em 1757.

Xu Ling Tai Yi Xue Quan Shu
Xú Líng Tāi Yī Xué Quán Shū
徐灵胎医学全书
Obra médica completa de Xu Ling Tai

Trata-se de uma coleção publicada em 1764 sob a dinastia Qing de dezesseis obras escritas por Xú Dà Chūn 徐大椿 (1693-1771), também conhecido como Xú Líng Tāi 徐灵胎. Ela foi publicada pelo autor e inclui especialmente comentários do Nèi Jīng (Clássico interno), do Nán Jīng (Clássico das dificuldades), do Shāng Hán Lùn (Tratado das lesões pelo frio), trabalhos sobre o pulso, observação da língua, ginecologia, farmacologia, etc. Ver Xú Dà Chūn 徐大椿.

Xuan fu lun
Xuán Fū Lùn
玄肤论
Tratado sobre a superfície do mistério

Obra publicada sob a dinastia Ming e escrita em 1567 por Lù Xī Xīng 陆西星 (1520-1601 ou 1606), também conhecido como Lù Cháng Gèng 陆长更 e de apelido Qián Xū Zǐ 潜虚子 (o mestre recluso no vazio). Este texto pertence à uma coleção de livros de alquimia interna chamada Fāng Hú Wài Shǐ 方壶外史 (Secretário externo do monte Fang Hu) publicado pela primeira vez em 1571 e que reagrupa dez documentos comentados por Lù Xī Xīng mais quatro títulos escritos por ele mesmo, incluindo Xuán Fū Lùn (Tratado da superfície do mistério). Lù Xī Xīng é o fundador da "escola do Leste" (dōng pài 东派) de alquimia interna. A particularidade desta escola é de integrar as práticas sexuais do tipo tântrico no trabalho de alquimia interna.

Xue Zheng Lun
Xuè Zhèng Lùn
血证论
Tratado das síndromes do sangue

Obra publicada sob a dinastia Qing em 1884 e escrita por Táng Zōng Hǎi 唐宗海 (1862-1918 ou 1851-1908 de acordo com as fontes), também conhecido como Táng Róng Chuān唐容川. Este livro é considerado como uma obra-prima sobre os desequilíbrios do sangue. É também um fantástico livro de fisiologia e de patologia da medicina chinesa. Em relação às doenças do sangue, ele sugeriu os quatro maiores princípios terapêuticos: parar os sangramentos 止血, dissipar as estases (de sangue) 消瘀, tranquillizar o sangue 宁血, tonificar o sangue 补血. O primeiro capítulo é uma revisão sobre teorias fundamentais da medicina chinesa assim como as indicações e contraindicações de substâncias medicinais e de preparação de fórmulas. Os capítulos 2 à 6 apresentam tratamentos de problemas sanguíneos. Os capítulos 7 e 8 são uma apresentação de 200 fórmulas tradicionais com as explicações de Táng Zōng Hǎi.

Xun Zi
Xún Zǐ
荀子

Xún Zǐ 荀子 é uma coletânea de obras de Xún Kuàng 荀况 que é o terceiro grande pensador do confucionismo assim como Confúcio (Kǒng Fū Zǐ 孔夫子) e Mencius (Mèng Zǐ 孟子). Ele viveu entre 300 e 220 a.C. na época dos Reinos Combatentes. Ele foi o mestre de Lǐ Sī 李斯 que organizou a estrutura filosófica do governo dos Qing que tomaram o poder em 221 a.C. para criar a primeira dinastia imperial.

Xun Jing Kao Xue Bian
Xún Jīng Kǎo Xué Biān
循经考学编
Obra sobre o estudo dos pontos seguindo os canais

Obra de acupuntura em dois volumes publicada sob a dinastia Ming de autor desconhecido. Ela descreve o trajeto dos canais, sintomas dos canais, indicações sobre pontos se baseando principalmente nos grandes clássicos.

Yan Yong He
Yán Yòng Hé
严用和

Yán Yòng Hé 严用和 (1206-1268), também conhecido como Yán Zǐ Lǐ 严子礼. Ver Jì Shēng Fāng (Fórmulas para assegurar a vida).

Yan Jing Yan
Yán Jīng Yán
研经言
Discurso a partir do estudo aprofundado dos clássicos

Obra publicada em 1856 sob a dinastia Qing e escrita por Mò Méi Shì 莫枚士 (1861-1904). Trata-se de um conjunto de comentários e explicações sobre o Nèi Jīng (Clássico interno), Shāng Hán Lùn (Tratado das lesões pelo frio), Jīn Guì Yào Luè (Manual do cofre de ouro) e Shén Nóng Běn Cǎo Jīng 神农本草经 (Matéria médica de Shen Nong).

Yáng Jì Zhou
Yáng Jì Zhōu
杨继洲

Yáng Jì Zhōu 杨继洲 (1522-1619), também conhecido como Yáng Jì Shí 杨济时 nasceu numa antiga família de médicos mas estudou medicina tardiamente. No entanto, foi um clínico muito renomado, em particular em acupuntura. Ele praticou a medicina durante 40 anos e acumulou uma experiência notável. Quando entrou na academia imperial de medicina sob os Ming, teve acesso à numerosos textos fundamentais a partir dos quais ele compilou o Zhēn Jiǔ Dà Chéng (Compêndio de acupuntura e moxabustão) publicado em 1601.

Yang Shang Shan
Yáng Shàng Shàn
杨上善

Yáng Shàng Shàn 杨上善 (585-670), é um famoso médico da dinastia dos Sui (581-618) e dos Tang (618-907). Ele foi um médico da corte imperial gozando de uma grande reputação. Ele é o autor do célebre Huáng Dì Nèi Jīng Tài Sù (Grande simplicidade do clássico interno do Imperador Amarelo) que é um dos primeiros comentários do Nèi Jīng (Clássico interno) baseado numa cópia antiga do texto. Os especialistas do Nèi Jīng consideram esta obra como uma referência importante.

Yǎng Shēng Dáo Yǐn Mì Jí
养生导引秘籍
Livro secreto do Yang Sheng e do Dao Yin

Obra publicada sob a dinastia Ming e escrita por Hú Wén Huàn 胡文焕. Este livro apresenta numerosas teorias e métodos de preservação da saúde (yǎng shēng养生) e de longevidade da corrente taoísta.

Yang sheng mi zhi
Yǎng Shēng Mì Zhǐ
养生秘旨
Sentido secreto do yǎng shēng

Obra publicada sob a dinastia Qing e editada por Mǎ Qí马齐. É uma obra de técnicas taoístas de métodos de preservação da saúde (yáng sheng), de massagem para prevenir as doenças e de qì gōng 气功. Este livro é influenciado pelas três principais correntes de pensamento da China: taoísmo, confucionismo, budismo. Oficial imperial, Mǎ Qí, viveu sob o período Kāng Xī 康熙 (1662-1722) e foi um protetor dos ensinamentos taoístas e dos métodos de preservação da saúde.

Yang Sheng San Yao
Yǎng Shēng Sān Yào
养生三要
Os três pontos essenciais do yǎng shēng

Obra publicada em 1919 e escrita em 1910 sob a dinastia Qing por Yuán Kāi Chāng 袁开昌 e Yuán Chāng Líng 袁昌龄 e comentada por Yáng Liǔ Zhú 杨柳竹. Yuán Kāi Chāng estudou em profundidade as diferentes correntes médicas como autodidata. Ele se destacou rapidamente em oftalmologia e medicina externa. Ele era particularmente renomado no uso de agulha de ouro. No final da sua vida ele escreveu o Yī Mén Jí Yào 医门集要 (Coletânia principal da porta médica) e o Yǎng Shēng Sān Yào 养生三要 (Os três pontos essenciais do yǎng shēng). Este último apresenta numerosos princípios e métodos de preservação da saúde e da longevidade (yǎng shēng养生), se baseando especialmente nos princípios médicos de grandes clássicos e das palavras dos grandes mestres da tradição médica chinesa, das origens até a dinastia Qing.

Yǎng Xìng Yán Mìng Lù
养性延命录
Coletânea para nutrir a natureza inata a fim de prolongar a vida

Obra escrita sob a dinastia Tang (618 - 907) e atribuída ao taoísta e fitoterapeuta Táo Hóng Jǐng 陶弘景 (456 - 536). No entanto o prefácio da edição do (dào zàng 道藏) afirma que ele foi escrito por Sūn Sī Miǎo (581 - 682). Os especialistas no entanto acreditam que este texto é bem mais recente e dataria do século 18. Trata-se de um livro baseado no ensinamento de vários manuscritos taoístas importantes apresentando em seis seções diferentes teorias e práticas ligadas às técnicas de imortalidade e de prevenção(yǎng shēng 养生).

Yang Yi Da Quan
Yáng Yī Dà Quán
疡医大全
Obra médica completa sobre as inflamações cutâneas

Obra publicada em 1760 sob a dinastia Qing e escrita por Gù Shì Chéng 顾世澄, também conhecido por Gù Liàn Jiāng 顾练江. Originário da atual província de An Hui, veio de uma família de médicos. Recebeu os ensinamentos de seu pai, praticou medicina durante 40 anos e foi de grande renome em sua época. Ele era especialmente reconhecido na área de inflamações cutâneas. Nós o saudamos por sua destreza para tratar as doenças externas por tratamentos internos. O Yáng Yī Dà Quán é o testemunho deste saber.

Ye gui
Yè Guì
叶桂

Ver Yè Tiān Shì 叶天士.

Ye Tian Shi
Yè Tiān Shì
叶天士

Yè Guì 叶桂 (1667-1746), também conhecido como Yè Tiān Shì 叶天士 ou ainda Yè Xiāng Yán 叶香岩 é um dos fundadores da escola das doenças mornas (温病学派 - wēn bìng xué pài) da dinastia Qing. Ele nasceu numa velha família de médicos da qual ele foi o décimo sétimo

herdeiro. Começou a estudar medicina aos 12 anos com seu tio paterno. Superdotado, ele gozava de uma excelente reputação como médico desde a idade de 30 anos. Após Wú Yòu Kě (吴又可), ele deu novo impulso aos "wēn bìng". Para ele, a maioria destas doenças tem por origem uma lesão do pulmão. Além disso, ele desenvolveu a teoria das quatro camadas (sì fēn 四分): wèi (卫), qì (气), yíng (营), xuè (血) para o diagnóstico diferencial e o tratamento das doenças mornas que ele descreveu no Wēn Rè Lùn 温热论 (Tratado do morno e do calor). É notável que ele tenha desenvolvido também numerosas fórmulas harmonizantes para as desarmonias entre a madeira e a terra se inspirando nas teorias do Pí Wèi Lùn (Tratado do baço e do estômago). Assim como Lǐ Dōng Yuán, ele dá grande importância ao bom funcionamento do baço e do estômago. No entanto, ele insistia mais na tonificação do yīn do estômago. Podemos então dizer que ele propôs um complemento às estratégias terapêuticas de Lǐ Dōng Yuán.

Yi Bian
Yī Biǎn
医碥
Caminhada [para acessar] a medicina

Obra publicada sob a dinastia Qing en 1751 e escrita por Hé Mèng Yáo 何梦瑶 (1693-1764). Este livro trata dos zàng fǔ, dos canais, da fisiologia, da fisiopatologia, da medicina interna, do diagnóstico, métodos terapêuticos, fórmulas e princípios vindos dos mestres do passado como Zhāng Zhòng Jǐng, Liú Wán Sù, Lǐ Dōng Yuán, Zhū Dān Xī. Nele encontramos maravilhosos textos que esclarecem tanto a teoria quanto a clínica.

Yi Chun Sheng Yi
Yī Chún Shèng Yì
医醇賸义 **ou** 医醇剩义
Significado DE LEMBRANÇAS puras da medicina (Lembranças do Refinamento em Medicina)

Livro publicado em 1863 sob a dinastia Qing e escrito por Fèi Bó Xióng 费伯雄 (1800-1879). Nascido em uma família de médicos, ele se tornou célebre tratando com sucesso a imperatriz VIÚVA de abcesso de pulmão e o imperador de afonia. Esta obra é constituída de quatro capítulos que falam principalmente dos pulsos, do diagnóstico diferencial e dos métodos de tratamento. Uma parte do texto é dedicado aos tratamentos das emoções.

Yi Deng Xu Yan
Yī Dēng Xù Yàn
医灯续焰
Lampada médica que continua a brilhar

Obra escrita sob a dinastia Ming por Wáng Shào Lóng 王绍隆 (1565-1624), também conhecido como Wáng Jī Dǐng 王继鼎. Sua obra é influenciada por Liú Wán Sù, Zhū Dān Xī e Lǐ Dōng Yuán.

Yi Fang Ji Jie
Yī Fāng Jí Jiě
医方集解
Coletânea com interpretações das prescrições médicas

Obra escrita sob a dinastia Qing em 1682 e escrita por Wāng Áng 汪昂 (1615- aproximadamente 1694), também conhecido como Wāng Rèn Ān 汪讱庵. Este livro reagrupa mais de 800 fórmulas com os comentários de diversas escolas médicas, suas modificações, métodos de preparações, etc. Wāng Áng é um dos grandes médicos dos Qing, autor prolífico, fez pesquisas em muitas áreas: matéria médica, prescrições, Nèi Jīng (Clássico interno), etc. Uma de suas obras de sucesso foi Běn Cǎo Bèi Yào 本草备要 (Essencial da matéria médica) publicada em 1694.

Yi Fang Kao
Yī Fāng Kǎo
医方考
Estudo sobre prescrições médicas

Obra escrita sob a dinastia Ming em 1584 e escrito por Wú Kūn 吴昆 (1551-1620). Este livro de farmacologia em 6 partes apresenta 780 fórmulas classificadas em 72 categorias (em relação com as doenças). Para cada doença Wú Kūn dá os diferentes tratamentos em função do diagnóstico diferencial. Ele detalha os sintomas, a fisiopatologia, a ação das substâncias medicinais, etc. É um verdadeiro concentrado de prática clínica. Muitas prescrições vieram do Shāng Hán Lùn (Tratado das lesões pelo frio) e dos quatro grandes mestres do período Jin/Yuan, assim como da própria experiência do autor.

Yi Fang Lei Ju
Yī Fāng Lèi Jù
医方类聚
Reunião de prescrições médicas classificadas

Obra coreana escrita por diversos médicos entre 1443 e 1477. É uma enorme compilação de aproximadamente 50.000 prescrições médicas vindas da época Tang, Song, Yuan e Ming, assim como da Coréia. Ela apresenta tratamentos relacionados ao vento, frio, canícula, umidade, lesões pelo frio (Shāng Hán 伤寒), olhos, dentes, garganta, boca, língua, ouvidos, nariz, cabeça e face, corpo, zàng fǔ, diversas doenças das principais especialidades médicas, etc. Os primeiros capítulos são, no entanto, dedicados às teorias fundamentais e aos órgãos.

Yi Fang Yi Ban Zhu
Yī Fāng Yī Pán Zhū
医方一盘珠
Prescrições médicas [que valem] uma bandeja de pérolas

Obra publicada em 1749 sob a dinastia Qing e escrita por Hóng Jīn Dǐng 洪金鼎 (1683-1759), também conhecido como Hóng Yù Yǒu 洪玉友 ou Hóng Xìng Yuán 洪杏园. Este livro trata de muitos assuntos: teorias dos cinco movimentos cíclicos e dos seis qì climáticos (yùn qì 运气), canais, zàng fǔ, pulso, diagnóstico, lesões externas, medicina interna, medicina externa, ginecologia, pediatria, oftalmologia, e logicamente prescrições médicas.

Yi Guan
Yī Guàn
医贯
Penetração da medicina

Obra publicada em 1687 sob a dinastia Ming e escrita por Zhào Xiàn Kě 赵献可, também conhecido como Zhào Yǎng Kuí 赵养葵. Guàn (贯) corresponde ao encadeamento íntimo de idéias que sub-entendem o fato de penetrar o segredo de um conceito complexo. É neste manuscrito que Zhào Xiàn Kě, partidário da escola da "tonificação morna" (wēn bǔ pài 温补派) e promotor da escola da "porta da vida" desenvolve estas teorias. Ver Zhào Xiàn Kě.

Yi He
Yī Hé
医和

Yī Hé é um famoso médico do reino de Qín 秦 na época das Primaveras e Outonos (770 a.C. - 476 a.C.). A lenda diz que após ter diagnosticado o marquês de Jìn (晋), ele afirmou que as doenças não vinham de demônios ou maus espíritos mas dos desequilíbrios de seis fatores naturais: o yīn, o yáng, o vento, a chuva, a escuridão e a luz. Yī Hé fala de seis qì. Vemos aqui as premissas da teoria dos seis fatores patógenos climáticos: o frio, o calor, o vento, a umidade, a secura e a canícula.

Yi heng
Yī Héng
医衡
De acordo com as regras da medicina

Obra publicada em 1721 sob a dinastia Qing e escrita por Shěn Shí Yù 沈时誉 (aprox. 1601-1667), também conhecido como Shěn Míng Shēng 沈明生 e Shěn Róng Chéng 沈茸城. Trata-se de uma antologia em dois capítulos de teorias dos grandes mestres dos séculos passados sobre as patologias, pulso, tratamentos. O objetivo foi apresentar diferentes estilos médicos através dos tempos.

Yi Lun San Shi Pian
Yī Lùn Sān Shí Piān
医论三十篇
Tratado médico em trinta partes

Obra publicada sob os Qing e escrita por Wéi Xié Mèng 韦协梦, também conhecido por Wéi Yún Jí 韦云吉. Não existem muitas informações a respeito deste livro e de seu autor pois Wéi Xié Mèng, nativo da província de An Hui, foi inicialmente um magistrado do concelho de Wú Hú 芜湖 durante o período Qián Lóng 乾隆 (1736 à 1796). Ele é o autor do comentário sobre um dos grandes clássicos confucionistas, o Yí Lǐ 仪礼 (Cerimonial).

Yi Shu
Yī Shù
医述
Exposição sobre a medicina

Série de livros publicada em 1826 sob a dinastia Qing e escrita por Chéng Wén Yòu 程文囿 (1736-1820), também conhecido como Chéng Guàn Quán 程观泉ou ainda Chéng Xìng Xuān 程杏轩. Esta coleção de oito livros, apresentados em 16 seções, integra as obras sobre o Nèi Jīng (Clássico interno), o Shāng Hán Lùn (Tratado das lesões pelo frio), da medicina interna, ginecologia, fórmulas ...

Yi Jing
Yì Jīng
易经
Clássico das mutações

O Yì Jīng é um dos cinco grandes clássicos confucionistas (wǔ jīng 五经). Ele é inicialmente um livro de adivinhação da China antiga baseado nos 8 símbolos, os trigramas e 64 figuras, os hexagramas. Ele explica os mecanismos universais na base da vida. Ele descreve as 64 situações características do universo manifestadas com seu potencial de evolução e de transformação. Enquanto modelo de pensamento, é provavelmente o clássico mais importante da civilização chinesa e é considerado como o iniciador da maioria dos conhecimentos tradicionais. A lenda diz que Fú Xī 伏羲, um dos imperadores míticos fundador da civilização chinesa, foi o criador dos oito trigramas (bā guà 八卦), enquanto que o rei Wén 文王 (fundador dos Zhōu em 1121 a.C.) foi aquele dos sessenta e quatro hexagramas (liù shí sì guà 六十四卦) acompanhados de suas palavras adivinhatórias (guà cí 卦辞). No entanto, segundo a maioria dos especialistas, o Yì Jīng seria datado da dinastia Zhōu ocidental, (entre 1000 e 700 anos a.C.). Ele seria anterior ao Dào Dé Jīng 道德经 (Clássico do caminho e da virtude) e à escola do yīn yáng. Mas foi bem mais tarde, no início da dinastia Han (206 a.C. - 220 d.C.), que foram acrescentados os dez comentários filosóficos, cosmológicos, metafísicos, éticos do Yì Jīng que tentam explicar o mundo e seu funcionamento. Estes comentários são chamados "Asas" ou "Apêndices" e a lenda os atribui à Confúcio. Na realidade o texto que nós conhecemos hoje em dia representa a evolução de 1000 anos de reflexões que sintetizaram os pensadores dos Han, durante o mesmo período onde foram refinadas as teorias do yīn yáng e dos cinco movimentos e concretizado o Nèi Jīng (Clássico interno).

Yi Jing Mi Zhi
Yī Jīng Mì Zhǐ
医经秘旨
Sentido secreto dos clássicos médicos

Obra publicada em 1418 sob a dinastia Ming e escrita por Shèng Yín 盛寅 (1375-1441), também conhecido como Shèng Qǐ Dōng盛启东.

Yi Jing Yu Xie
Yī Jīng Yù Xiè
医经玉屑
Manuscritos refinados dos clássicos médicos

Obra publicada em 1930 e escrita por Fù Sōng Yuán 傅松元 (1846-1913), também conhecido como Fù Nàn Hán傅耐寒 ou ainda Fù Sōng Yuán傅崧园. Embora publicado recentemente, este livro não sofreu influência contemporânea e ocidental. Ele se baseia no estudo e compreensão apurada dos grandes clássicos médicos.

Yi Jing
Yī Jìng
医镜
O espelho da medicina

Obra publicada sob a dinastia Ming em 1641 e escrita por Wáng Kěn Táng王肯堂 (1549 - 1613). Este livro apresenta em quatro partes diversas especialidades médicas: medicina interna, medicina externa, ginecologia, pediatria. Ver Wáng Kěn Táng.

Yi Lin Gai Cuo
Yī Lín Gǎi Cuò
医林改错
Correção dos erros da floresta médica

Obra publicada sob a dinastia Qing em 1830 e escrita por Wáng Qīng Rèn王清任 (1768-1831), também conhecido como Wáng Xūn Chén 王勋臣. Este livro corrige em primeiro lugar os erros anatômicos do corpo humano contidos nos textos anteriores e apresenta algumas teorias pessoais do autor, em particular sobre a estase de sangue e sobre a origem cerebral da atividade mental. Ele inclui também um conjunto de prescrições. A descrição anatômica que ele propõe também possui erros. Isto prova que a medicina chinesa, mesmo sob os Qing e influência ocidental, jamais foi uma medicina de precisão anatômica da estrutura orgânica.

Yi Lin Sheng Mo
Yī Lín Shéng Mò
医林绳墨
As regras da floresta médica

Obra publicada em 1584 sob a dinastia Ming e escrita por Fāng Yú 方隅. Este livro retomou os grandes princípios dos mais importantes clássicos tais como Nèi Jīng (Clássico interno), Shāng Hán Lùn (Tratado das lesões pelo frio), Jīn Guì Yào Luè (Manual do cofre de ouro), Mài Jīng (Clássico dos pulsos), as obras dos quatro grandes mestres das dinastias Jin/Yuan e oferece uma síntese em diferentes áreas como medicina interna, ginecologia, medicina externa, pediatria, etc.

Yi Lue
Yī Lüè
医略
Manual de medicina

Obra escrita em 1818 sob a dinastia Qing e escrita por Qián Yī Guì 钱一桂. Esta obra é uma apresentação comentada de alguns princípios do Nèi Jīng (Clássico interno), do Nán Jīng (Clássico das dificuldades) e de diferentes correntes médicas. O primeiro capítulo fala do pulso, dos princípios de tratamento, de diversas teorias e da experiência clínica dos predecessores do autor. O segundo capítulo fala de diversas doenças da medicina interna e da ginecologia com diagnóstico e tratamentos. O terceiro capítulo é um estudo sobre os órgãos zàng fǔ, os doze canais e os oito vasos extraordinários. O quarto capítulo é um apanhado de prescrições da farmacologia chinesa simples e baseadas na experiência.

Yi lue cun zhen
Yī Lüè Cún Zhēn
医略存真
Manual de medicina para conservar a verdade

Obra publicada em 1896 sob a dinastia Qing e escrita por Mǎ Péi Zhī 马培之 (1820-1903), também conhecido como Mǎ Wén Zhí 马文植, célebre médico do final dos Qing.

Yi Men Bang He
Yī Mén Bàng Hè
医门棒喝
A medicina trazida à razão

Obra publicada em 1825 sob a dinastia Qing e escrita por Zhāng Nán 章楠, também conhecido como Zhāng Xū Gǔ 章虚谷. Frequentemente doente desde sua infância, ele começou a estudar o estilo de Yè Tiān Shì. Em seguida, ele visitou os famosos médicos de sua época. Ele continuou a estudar intensamente os clássicos fundamentais como o Nèi Jīng (Clássico interno) e o Shāng Hán Lùn (Tratado das lesões pelo frio), assim como os princípios e a experiência clínica de grandes mestres como Liú Wán Sù, Zhāng Yuán Sù, Lǐ Dōng Yuán, Zhū Dān Xī, Zhāng Jiè Bīn, Xuē Shēng Bái e Wú Táng. Sintetizou os principais aportes teóricos e clínicos destes experts e seu próprio ponto de vista em Yī Mén Bàng Hè. Desenvolveu especialmente novas idéias concernentes às doenças mornas e foi o primeiro texto a utilizar a expressão "biàn zhèng lùn zhì 辨证论治", seleção do tratamento de acordo com o diagnóstico diferencial.

Yi Men Bu Yao
Yī Mén Bǔ Yào
医门补要
Suplementos essenciais para os médicos

Obra publicada sob a dinastia Qing em 1883 e escrita por Zhào Lián 赵濂, também conhecido como Zhào Zhú Quán 赵竹泉, sobretudo conhecido em medicina externa (wài kē 外科).

Yi Men Fa Lu
Yī Mén Fǎ Lù
医门法律
Leis da medicina

Obra publicada em 1658 sob a dinastia Qing e escrita por Yù Chāng 喻昌 (1585-1664), também conhecido como Yù Jiā Yán 喻嘉言. Livro em seis partes sobre diagnóstico e patologia (vento, frio, umidade, calor, secura, etc.) com seus tratamentos.

Yi Shuo
Yī Shuō
医说
Teorias médicas

Obra publicada em 1189 sob a dinastia Song do Sul e escrita por Zhāng Gāo 张杲 (1149-1227), também conhecido como Zhāng Jì Míng 张季明. Zhāng Gāo nascido em uma família de médicos. Seu tio era um médico muito conhecido em toda a China sob a dinastia Song do Norte. Este livro é uma compilação de fatos históricos e também de princípios e teorias dos principais médicos famosos da Antiguidade até a dinastia Song do Sul.

Yi Wei
Yì Wěi
易纬
A trama mutante

Apócrifo do Yì Jīng (Clássico das mutações). Ele pertence a um conjunto de textos apócrifos do século I d.C. (dinastia Han) chamados Chèn Wěi 谶纬 (Textos de prognóstico da trama). Grande parte destes textos estão perdidos hoje em dia.

Yi Wu
Yī Wù
医悟
Compreender a medicina

Obra publicada sob a dinastia Qing, em 1893 e escrita por Mǎ Guān Qún 马冠群, também conhecido como Mǎ Liáng Bó 马良伯. Livro que apresenta os princípios do Nèi Jīng (Clássico interno) e de outros textos importantes da tradição médica chinesa, assim como a experiência clínica acumulada durante gerações. Numerosas doenças e diferentes especialidades são abordadas.

Yi Xue Cong Zhong Lu
Yī Xué Cóng Zhòng Lù
医学丛众录
Coletânea de medicina seguindo a tradição popular

Obra publicada em 1896 sob a dinastia Qing e escrita por Chén Xiū Yuán陈修园 (aprox. 1753-1823), também conhecido como Chén Niàn Zǔ 陈念祖 ou ainda Chén Liáng Yǒu 陈良有. Célebre médico sob os Qing, ele escreveu dezesseis livros médicos que contribuíram à popularização desta arte. Ele também foi um comentarista do Nèi Jīng (Clássico interno), do Jīn Guì Yào Luè (Manual do cofre de ouro) e do Shāng Hán Lùn (Tratado das lesões pelo frio). Na presente obra Chén Niàn Zǔ reúne os ensinamentos e as prescrições de médicos famosos. Ele é constituído de sete partes sobre a medicina interna e suas diversas doenças, uma oitava parte fala de ginecologia.

Yi Xue Fa Ming
Yī Xué Fā Míng
医学发明
Esclarecimentos sobre a medicina

Obra publicada sob a dinastia Jin e escrita por Lǐ Gǎo 李杲 (1180-1251), também conhecido como Lǐ Dōng Yuán李东垣. É um livro sobre a terapêutica (farmacologia) em medicina interna. Ver Lǐ Dōng Yuán.

Yi Xue Jian Neng
Yī Xué Jiàn Néng
医学见能
Percepções das capacidades da medicina

Obra publicada em 1873 sob a dinastia Qing e escrita por Táng Róng Chuān 唐容川), também conhecido como Táng Zōng Hǎi 唐宗海 (1862-1918 ou 1851-1908 de acordo com as fontes). Esta obra apresenta os métodos de diagnóstico através da teoria dos órgãos zàng fǔ e dos canais. Ele apresenta muitos desequilíbrios da ginecologia, otorrinolaringologia, pediatria, medicina interna, etc.

Yi Xue Liu Yao
Yī Xué Liù Yào
医学六要
As seis partes essenciais do ensino da medicina

Obra publicada sob a dinastia Ming em 1609 e escrita por Zhāng Sān Xī 张三锡, também conhecido como Zhāng Shū Chéng 张叔承. As seis partes essenciais do ensino da medicina segundo Zhāng Sān Xī são: o diagnóstico, os canais e colaterais, o mecanismos das doenças, as substâncias medicinais, os métodos de tratamento e a doutrina dos cinco movimentos cíclicos e dos seis qì (wǔ yùn liù qì 五运六气).

Yi Xue Qi Meng Hui Bian
Yī Xué Qǐ Méng Huì Biān
医学启蒙汇编
Coletânea inicial dos ensinamentos médicos

Obra publicada em 1689 sob a dinastia Qing e escrita por Zhái Liáng 翟良. Trata-se de uma compilação dos princípios essenciais do Nèi Jīng (Clássico interno) e de outros grandes clássicos. O primeiro capítulo apresenta as teorias fundamentais mais importantes. O segundo apresenta as doenças. O terceiro capítulo traz as principais prescrições de farmacologia. O quarto e o quinto desenvolvem o tratamento de doenças pela farmacologia. O sexto capítulo é uma matéria médica.

Yi Xue Qi Yuan
Yī Xué Qǐ Yuán
医学启源
Exposição do ensino médico

Obra publicada em 1186 sob a dinastia Jin e escrita por Zhāng Yuán Sù 张元素 (1151 – 1234), também conhecido como Zhāng Jié Gǔ 张洁古. Esta obra fala essencialmente do método dos cinco movimentos cíclicos e os seis qì climáticos (wǔ yùn liù qì 五运六气), assim como de farmacologia chinesa. Ver Zhāng Yuán Sù 张元素.

Yi Xue Ru Men
Yī Xué Rù Mén
医学入门
Rudimentos de medicina

Obra publicada pela primeira vez em 1575 sob a dinastia Ming, e escrita por Lǐ Chān 李梴, também conhecido como Lǐ Jiàn Zhāi 李建斋. Médico confucionista, ele desenvolve em sua obra as virtudes necessárias para a prática médica. O Yī Xué Rù Mén é um livro didático que teve grande sucesso em sua época (reeditado várias vezes) e que apresenta as teorias fundamentais da medicina chinesa assim como o diagnóstico, acupuntura, farmacopéia e algumas especialidades.

Yi Xue San Zi Jing
Yī Xué Sān Zì Jīng
医学三字经
Clássico médico em três caractéres

Obra publicada em 1804 sob a dinastia Qing e escrita por Chén Niàn Zǔ 陈念祖 (aprox. 1753-1823), também conhecido como Chén Xiū Yuán 陈修园 ou ainda Chén Liáng Yǒu 陈良友. Ver Chén Niàn Zǔ.

Yi Xue Shi Zai Yi
Yī Xué Shí Zài Yì
医学实在易
Ensinamentos completos e fáceis da medicina

Obra publicada sob a dinastia Qing em 1809 e escrito por Chén Niàn Zǔ 陈念祖 (aprox. 1753-1823), também conhecido como Chén Xiū Yuán 陈修园. Este texto visa adentrar aos grandes princípios da medicina chinesa, falando de diferentes áreas: acupuntura, zàng fǔ, diagnóstico, diferentes tipos de doenças, etc. Autor prolífico, Chén Niàn Zǔ escreveu comentários sobre os grandes clássicos fundamentais, assim como livros clínicos. Ver Chén Niàn Zǔ.

Yi Xue Qiu Shi
Yī Xué Qiú Shì
医学求是
Verdadeiras pesquisas em medicina

Obra publicada em 1879, sob a dinastia Qing e escrita por Wú Dá 吴达. Trata-se essencialmente de uma obra sobre patologias, princípios de tratamentos e casos clínicos do autor.

Yi Xue Xin Wu
Yī Xué Xīn Wù
医学心悟
Compreender o espírito da medicina

Obra publicada em 1732 sob a dinastia Qing e escrita por Chéng Guó Péng 程国彭 (1679-?), também conhecido como Chéng Zhōng Líng 程钟龄. Livro prático de teorias e informações clínicas apresentadas de maneira clara e concisa. Chéng Guó Péng foi também o autor de Wài Kē Shí Fǎ 外科十法 (Os dez métodos da medicina externa) publicado em 1733 principalmente voltado às doenças de pele, abcessos, sarna, eczema, carbuncúlo, micose...

Yi Xue Yuan Liu Lun
Yī Xué Yuán Liú Lùn
医学源流论
Tratado sobre a fonte e o fluxo [*ou seja a origem e o desenvolvimento*] da medicina

Obra publicada em 1757 sob a dinastia Qing e escrita por Xú Dà Chūn (1693-1771) 徐大椿 também conhecido como Xú Líng Tāi 徐灵胎. Este livro em duas seções aborda os canais, os órgãos zàng fǔ, o pulso, as doenças, prescrições, métodos terapêuticos, livros de medicina, abordagem médica dos "antigos e dos modernos".

Yi Xue Zheng Zhuan
Yī Xué Zhèng Chuán
医学正传
Transmissão ortodoxa da medicina

Obra publicada sob a dinastia Ming em 1515 e escrita por Yú Tuán 虞抟 (1438 – 1517), também conhecido como Yú Tiān Mín 虞天民. É o principal continuador do pensamento de Zhū Dān Xī sob os Ming. Encontramos no Yī Xué Zhèng Zhuàn (Transmissão ortodoxa sobre a medicina), uma certa influência de Zhū Dān Xī e também de Wáng Shū Hé para o método de pulso, de Zhāng Zhòng Jǐng para as lesões pelo frio e de Lǐ Dōng Yuán para lesões internas.

Yi Xue Zhen Zhuan
Yī Xué Zhēn Chuán
医学真传
Transmissão verdadeira da medicina

Obra publicada em 1699 sob os Qing e escrita por Gāo Shì Shì 高世栻. Este livro desenvolve teorias fundamentais (yīn yáng, qì, sangue, zàng fǔ, canais e colaterais, fisiologia) além de patologia, diagnóstico e a terapêutica (principalmente substâncias medicinais chinesas). Gāo Shì Shì é também o autor de vários comentários do Nèi Jīng (Clássico interno) e do Shāng Hán Lùn (Tratado das lesões pelo frio).

Yi Xue Zhi Gui
Yī Xué Zhǐ Guī
医学指归
Idéias e objetivo da medicina

Obra publicada sob a dinastia Qing em 1848 e escrita por Zhào Shù Táng 赵术堂. Livro sobre as teorias dos órgãos zàng fǔ e os canais com ilustrações.

Yi Xue Zhong Zhong Can Xi Lu
Yī Xué Zhōng Zhōng Cān Xī Lù
医学衷中参西录
Coletânea do ensino médico sobre a união da [medicina] chinesa e ocidental

Obra publicada no final da dinastia Qing em 1909 e escrita por Zhāng Xí Chún 张锡纯 (1860-1933). O autor apresenta sua experiência na combinação da medicina chinesa e da medicina ocidental. Ver Zhāng Xí Chún.

Yi yang Quan Yao
Yí Yǎng Quán Yào
颐养诠要
Explicações essenciais sobre a manutenção [*da vida*]

Obra publicada em 1898 sob a dinastia Qing e escrita por Féng Xī 冯曦. Este livro trata dos métodos de preservação da saúde e de longevidade da tradição taoísta.

Yi Yi Bing Shu
Yī Yī Bìng Shū
医医病书
Livro de patologia médica

Obra publicada em 1831 sob a dinastia Qing e escrita por Wú Táng吴瑭 (1758-1836), também conhecido como Wú Jū Tōng吴鞠通, ou ainda Wú Pèi Héng 吴配珩. Como seu nome indica, este livro apresenta patologias principalmente da medicina interna, com diagnóstico e tratamento.

Yi Yi Yi Li
Yī Yì Yī Lǐ
医易一理
Medicina e [clássico] das mutações, um [mesmo e único] princípio

Obra publicada sob os Qing e escrita por Shào Tóng Zhēn 邵同珍, também conhecido como Shào Bǎo Chéng 邵葆丞. Após ter estudado o confucionismo, Shào Tóng Zhēn aprendeu e depois praticou a medicina, mas utilizando os princípios do Yì Jīng (Clássico das mutações) e do taoísmo. Ele apresenta esta abordagem neste livro. Sob a dinastia Qing, Shào Tóng Zhēn é, junto com Táng Zōng Hǎi, entre os estudiosos, o grande especialista da medicina de acordo com o Yì Jīng (Clássico das mutações).

Yi Yuan
Yī Yuán
医原
As fontes da medicina

Obra publicada sob a dinastia Qing em 1861 e escrita por Shí Shòu Táng 石寿棠, também conhecido como Shí Fèi Nán 石芾南 ou ainda Shí Zhàn Táng 石湛棠. Ele é o descendente de uma família de várias gerações de médicos. Esta obra trata do yīn yáng, cinco movimentos, zàng fǔ, qì e sangue, diagnóstico, métodos terapêuticos e de várias especialidades (Shāng Hán Lùn, medicina interna, ginecologia, pediatria). Ele também é o autor de Wēn Bìng Hé Biān 温病合编 (Compilação das doenças mornas) e de Wēn Rè Xué Jiǎng Yì 温热学讲义 (Manual sobre o morno e o calor).

Yi Zhi Xu Yu
Yī Zhǐ Xù Yú
医旨绪余
Introdução sobre as intenções da medicina

Obra escrita sob a dinastia Ming em 1573 por Sūn Yī Kuí 孙一奎 (≈ 1522 - 1620), também conhecido como Sūn Wén Yuán 孙文垣, ou ainda Sūn Dōng Sù 孙东宿. Ela apresenta os comentários do autor sobre o Nèi Jīng (Clássico interno) e o Nán Jīng (Clássico das dificuldades) assim como os trabalhos de Zhāng Zhòng Jǐng e dos grandes mestres das dinastias Jin/Yuan: Liú Wán Sù, Zhāng Cóng Zhèng, Lǐ Dōng Yuán, Zhū Dān Xī. Ele aborda assuntos bastante variados como o tài jí (太极), o yīn yáng, os cinco movimentos, os zàng fǔ, o qì, o sangue, o triplo aquecedor, mìng mén, etc. Ver Sūn Yī Kuí.

Yi Zong Bi Du
Yī Zōng Bì Dú
医宗必读
Leituras médicas indispensáveis

Obra publicada sob a dinastia Ming e escrita em 1637 por Lǐ Zhōng Zǐ (李中梓) (1588 - 1655), também conhecido como Lǐ Niàn É (李念莪), Lǐ Shì Cái (李士材). Este livro desenvolve diferentes aspectos da medicina chinesa como as teorias fundamentais (com ilustrações), pulsologia, farmacologia (com mais de 400 ingredientes), teorias sobre as lesões pelo frio (Shāng Hán Lùn - 伤寒论), patologias da medicina interna (com causas, mecanismos patológicos, sintomas, método terapêutico, substâncias medicinais). Ver Lǐ Zhōng Zǐ.

Yi Zong Jin Jian
Yī Zōng Jīn Jiàn
医宗金鉴
O espelho de ouro da tradição médica

Publicado em 1742, esta famosa enciclopédia foi compilada por ordem imperial para servir de manual de estudo no instituto imperial da medicina (太医院). Ela tinha o objetivo de sintetizar o saber médico de gerações passadas de até dois mil anos. Ela foi muito popular no meio da medicina chinesa até o final da dinastia Qing e permanece hoje em dia uma referência incontornável. Ela foi compilada por Wú Qiān 吴谦 e Liú Yù Duó 刘裕铎. Ela é composta de 15 partes e cobre o conjunto de especialidades médicas.

Yīn Zhēn Rén Dōng Huá Zhèng Mài Huáng Jí Hé Pì Zhèng Dào Xiān Jīng
尹真人东华正脉皇极阖辟证道仙经
Clássico imortal de Yin Zhen Ren sobre a via de abertura e fechamento da sala imperial segundo a linhagem ortodoxa

Obra que pertence ao "Prolongamento do canon taoísta" (Dào Zàng Xù Biān 道藏续编), uma coleção de 23 textos que foi editada pela primeira vez em 1834 e compilada pelo décimo primeiro patriarca da escola da porta do dragão (Lóng Mén Pài 龙门派), Mǐn Yī Dé 闵一得 (1748-1836). Esta coleção é essencialmente dedicada às teorias e práticas de alquimia interna, em particular da escola da porta do dragão. Ela integra uma das versões de Jīn Huá Zōng Zhǐ 金华宗旨 Objetivos da flor dourada, mais conhecida no Ocidente pelo nome de "segredo da flor de ouro". O Yīn Zhēn Rén Dōng Huá Zhèng Mài Huáng Jí Hé Pì Zhèng Dào Xiān Jīng (Clássico imortal de Yin Zhen Ren sobre a via de abertura e fechamento da sala imperial segundo a linhagem ortodoxa do esplendor do leste) trata do desenvolvimento conjunto da natureza inata (Xìng 性) e da força vital (Mìng 命).

---

do esplendor do leste
You Ke Tie Jing
Yòu Kē Tiě Jìng
幼科铁镜

Obra em seis capítulos publicada em 1695 sob a dinastia Qing e escrita por Xià Dǐng 夏鼎 (1635-1715), também conhecido como Xià Yǔ Zhù 夏禹铸 um dos grandes pediatras de sua época.

Espelho de ferro da pediatria
You You Ji Cheng
Yòu Yòu Jí Chéng
幼幼集成
Coletânea sobre as crianças
[*ou seja, de pediatria*]

Obra publicada em 1750 sob a dinastia Qing e escrita por Chén Fù Zhèng 陈复正. Monge taoísta, este autor sintetiza os ensinamentos sobre pediatria das épocas precedentes. Aqui vemos claramente as influências de Zhū Dān Xī (朱丹溪). Este livro, em seis seções, desenvolve particularmente o tema convulsões infantis, além de fisiologia, fisiopatologia, diagnóstico de desordens pediátricas.

Yu Ji Wei Yi
Yù Jī Wēi Yì
玉机微义
Sentido sutil do mecanismo de jade
Yu Tuan

Obra publicada em 1396 sob a dinastia Ming e escrita em 1368 por Xú Yàn Chún 徐彦纯 (? - 1384), também conhecido como Xú Yòng Chéng 徐用诚, médico confuciano. Ele apresenta um bom número de doenças segundo a abordagem de três dos quatro grandes mestres das dinastias Jin/Yuan: Liú Wán Sù (刘完素), Lǐ Dōng Yuán (李东垣) e sobretudo Zhū Dān Xī (朱丹溪) de quem ele foi discípulo indiretamente. Este livro teve um grande sucesso durante os Ming e os Qing, incluindo o Japão.

Yú Tuán
虞抟
Yu Chang

Yú Tuán 虞抟 (1438 – 1517), também conhecido como Yú Tiān Mín 虞天民 é um médico da dinastia Ming da atual região de Zhe Jiang. Nascido numa família de médicos, ele foi um praticante brilhante. Ele é o principal continuador do pensamento de Zhū Dān Xī sob os Ming. Ele é o autor da obra Yī Xué Zhèng Zhuàn (Comentários ortodoxos sobre a medicina) publicado em 1515.

Yù Chāng
喻昌
Yu Han Mi Dian

Yù Chāng 喻昌 (1585-1664), também conhecido como Yù Jiā Yán 喻嘉言 é um célebre médico do início da dinastia Qing. Ele começou tardiamente na medicina. Se concentrou no estudo dos clássicos e em particular no Shāng Hán Lùn (Tratado das lesões pelo frio) sobre o qual ele deu muitas chaves para a decodificação através de seus quatro livros. Ele influenciou muitos médicos que vieram depois e permanece uma referência incontornável sobre as teorias fundamentais da medicina chinesa e a compreensão da obra de Zhāng Zhòng Jǐng. Diz-se que ele foi um dos três grandes mestres da medicina do final dos Ming e início da dinastia Qing com Zhāng Lù (张璐) e Wú Qiān (吴谦).

Yù Hán Mì Diǎn
玉函秘典
Livro secreto da caixa de jade
Yù Qīng Jīn Sì Qīng Huá Mì

Texto taoísta tirado de Zàng Wài Dào Shū 藏外道书 (Canon externo dos livros taoístas) citado na página 274 do Dào Jiào Yī Xué 道教医学 (medicina taoísta) escrita por Gài Jiàn Mín 盖建民 e publicado por zōng jiào wén huà chū bǎn shè 宗教文化出版社 (Edições das religiões e civilizações), 2001, Pequim. O Yù Hán Mì Diǎn data da dinastia Ming (1368-1644) e foi editado por Zhōu Lǚ Jìng 周履靖.

Fāng Jīn Bǎo Shuò Dān Jué
玉清金笥青华秘方金宝炼丹诀
Instruções sobre o tesouro de alquimia e dos métodos secretos da cesta de ouro e da transparência do jade [O imortal] Qing Hua

Obra publicada sob a dinastia Song do Norte e escrito pelo taoísta Zhāng Bó Duān 张伯端 (983-1082)), também conhecido como Zhāng Píng Shū 平张叔, Zhāng Zǐ Yáng 张紫阳 e Zǐ Yáng Xiān Rén紫阳仙人. Após ter estudado desde a infância o confucionismo, o taoísmo e o budismo, tornou-se um dos grandes mestres do taoísmo da época Song. O "Yù Qīng Jīn Sì Qīng Huá Mì Fāng Jīn Bǎo Shuò Dān Jué" é uma das obras que lhe é atribuída. Seus múltiplos nomes de honra: "Wù Zhēn Xiān Shēng 悟真先生" , "Zǐ Xuán Zhēn Rén 紫玄真人", "Zǐ Yáng Zhēn Rén 紫阳真人", demonstram a importância deste personagem na história do taoísmo.

Yu Yi Cao
Yù Yì Cǎo
寓意草
Significado das [prescrições das] plantas
Yun Ji Qi Qian

Obra publicada em 1643 (ou 1645) e escrita por Yù Chāng 喻昌, também conhecido como Yù Jiā Yán 喻嘉言. Ver Yī Mén Fǎ Lù - 医门法律 (As leis da medicina).

Yún Jí Qī Qiān
云笈七签
Sete fichas de bambu da caixa de nuvens

Za Bing Yuan Liu Xi Zhu

Livro taoísta da dinastia Song publicado em 1019 e atribuído à Zhāng Jūn Fáng 张 君 房 (961?-1042?). Este imponente manuscrito reagrupa numerosos textos anteriores à dinastia Song. Ele contém numerosos textos de diversas escolas taoístas, principalmente anteriores à dinastia Song. Também contém numerosas explicações sobre hún (魂), pò (魄), o espírito shén (神) os guǐ (鬼) e o processo da morte, os órgãos segundo a visão taoísta e uma enorme quantidade de informações sobre os princípios taoístas, a cosmologia, a alquimia interna, etc. A caixa de nuvens Yún Jí 云笈 é a caixa de bambu na qual os taoístas preservavam seus textos sagrados. As sete fichas Qī Qiān七签, fazem alusão às sete categorias segundo as quais se classificava estas obras. Esta enorme obra de 122 capítulos pertence ao canon taoísta (dào zàng 道藏). Este último representa o conjunto de obras consideradas como parte da doutrina taoísta e constituem a estrutura teórica desta corrente de pensamento. De seu último inventário oficial em 1445, foram contados mais de 1500 documentos. Com a chegada do budismo na China e os sutras do Mahayana, o taoísmo sofreu forte concorrência. Para resistir à abundante literatura budista, os taoístas no século V d.C. começaram a reagrupar seus antigos manuscritos e a produzir novamente. Frente à esta nova proliferação de textos, uma triagem e uma seleção se impuseram. Foi Lù Xiū Jìng 陆修静 (406-477) que se encarregou. Assim nasceu o primeiro canon taoísta consituído de 200 títulos. Depois disso o canon foi revisado uma dezena de vezes.

Zá Bìng Yuán Liú Xī Zhú
杂病原流犀烛
Esclarecimentos sobre a origem e o desenvolvimento de diversas doenças
Za Zheng Hui Xin Lu

Obra publicada sob a dinastia Qing e escrita por Shěn Jīn Áo 沈金鳌 (1717-1776), também conhecido como Shěn Jí Mén沈汲门 ou ainda Shěn Qiān Lù 沈芊绿, autor de vários livros influenciados pela corrente de Zhāng Zhòng Jǐng.

Zá Zhèng Huì Xīn Lù
杂症会心录
Coletânea de diversos sintomas

Obra publicada em 1754 sob a dinastia Qing e escrita por Wāng Yùn Gǔ 汪蕴谷. Este livro é o fruto da experiência clínica do autor e de suas pesquisas intensivas nos clássicos antigos. Após generalidades sobre a medicina chinesa, ele desenvolve a etiologia, a diferenciação de síndromes, os princípios de tratamentos, as prescrições de farmacologia e casos clínicos de diversos sintomas, principalmente em medicina interna e ginecologia. O estilo de Wāng Yùn Gǔ é influenciado por aquele de Zhāng Jiè Bīn e em particular os princípios terapêuticos visam a reforçar o yáng e nutrir o coração.

Zhang Ji
Zhāng Jī
张机

Ver Zhāng Zhòng Jǐng 张仲景

Zhang Jie Bin
Zhāng Jiè Bīn
张介宾

Zhāng Jiè Bīn 张介宾 (1563-1640), também conhecido como Zhāng Jǐng Yuè 张景岳 ou ainda Zhāng Huì Qīng 张会卿 é uma das grandes figuras da medicina chinesa. É um dos mais famosos comentaristas do Nèi Jīng (Clássico interno) e lhe devemos numerosos esclarecimentos sobre assuntos difíceis. Sua obra central é o Lèi Jīng - 类经 (Clássico das classificações – sub-entendida classificação de diferentes temas do Nèi Jīng com explicações) completada pelo Lèi Jīng Fù Yì - 类经附翼 (Complemento anexo do clássico das classificações) e o Lèi Jīng Tú Yì - 类经图翼 (Complemento ilustrado do clássico das classificações) publicados igualmente em 1624. Outra obra fundamental de Zhāng Jiè Bīn se intitula: Jǐng Yuè Quán Shū - 景岳全书 (Obra completa de Jing Yue) publicada também em 1624. Sua teoria pessoal mais famosa é dizer que o yáng nunca está em excesso. Ao contrário, sendo a base da vida, ele está sempre em deficiência, daí a necessidade de reforçá-lo. É por isso que se faz dele um dos principais representantes da "escola da tonificação morna" (wēn bǔ pài 温补派). Deve-se notar que ele também é um expert da faceta mais "esotérica" da medicina chinesa e que ele pensava que a medicina e o Yì Jīng (Clássico das mutações) tinham a mesma origem (医易同源).

Zhang Lu
Zhāng Lù
张璐

Zhāng Lù 张璐 (1617-1700), também conhecido como Zhāng Lù Yù 张路玉, é um célebre médico do final dos Ming e início dos Qing. Originário de uma família de mandarins, ele estudou o confucionismo e a medicina simultaneamente. Ele fez longas pesquisas sobre os clássicos, em particular o Shāng Hán Lùn (Tratado das lesões pelo frio), assim como sobre a pulsologia, matéria médica, farmacologia de Sūn Sī Miǎo, etc. Finalmente ele escreveu várias obras e, em especial, o Zhāng Shì Yī Tōng 张氏医通 (Comunicações médicas do mestre Zhang), baseado em sua compreensão dos clássicos e sua experiência clínica. Ele praticou medicina durante 60 anos.

Zhang Shan Lei
Zhāng Shān Léi
张山雷

Zhāng Shān Léi 张山雷 (1873-1934), também conhecido como Zhāng Shòu Yí 张寿颐 é um médico de Shangai do final dos Qing. Ele se inclinou primeiro para o estudo do confucionismo, no qual ele se tornou rapidamente um expert nos clássicos. Mas porque sua mãe estava frequentemente doente, ele trocou o estudo do confucionismo pelo de medicina. Ele se destacou principalmente em medicina externa, na parte de ataques diretos de vento (zhòng fēng 中风). Ele foi um autor muito prolixo e escreveu numerosas obras em diferentes especialidades: medicina interna, ginecologia, pediatria, doenças mornas, matéria médica, preparação de substâncias medicinais (páo zhì 炮炙), pulso... Torna-se um dos clínicos de referência no início do século 20. De fato, no mundo da medicina chinesa, Zhāng Shān Léi 张山雷, Zhāng Xí Chún张锡纯 e Zhāng Shēng Fǔ张生甫, foram apelidados de os "três Zhāng". Estes três médicos de nome Zhāng foram célebres e influenciaram seus colegas do período que se estende do final dos Qing até a República da China.

Zhang Shi Yi Tong
Zhāng Shì Yī Tōng
张氏医通
Comunicações médicas do mestre Zhang

Principal obra da dinastia Qing, escrita em 1695 por Zhāng Lù 张璐 (1617-1700), também conhecido como Zhāng Lù Yù 张路玉. Este livro apresenta as doenças de diferentes especialidades (medicina interna, ginecologia, pediatria. otorrinolaringologia...) com explicações e tratamentos, baseados na compreensão do autor sobre os clássicos, assim como sua longa experiência clínica. Vemos na obra de Zhāng Lù as influências de alguns destes ilustres predecessores como Zhū Dān Xī, Zhāng Jiè Bīn, Wáng Kěn Táng...

Zhang Wen Fu
Zhāng Wén Fǔ
张文甫

Zhāng Wén Fǔ é um médico contemporâneo (1902-1970) originário de He Nan. Ele foi o autor de três obras, onde uma dela é Xīn Biān Huǒ Yì Lùn 新编火疫论 (Novo manual sobre o fogo epidêmico).

Zhang Xi Chun
Zhāng Xí Chún
张锡纯

Zhāng Xí Chún 张锡纯 (1860 - 1933), também conhecido como Zhāng Shòu Fǔ 张寿甫 é um dos principais representantes da corrente que defendia a associação da medicina chinesa com a medicina ocidental, e que permanece uma das formas de aplicação da medicina chinesa na China. Sua obra-prima é o Yī Xué Zhōng Zhōng Cān Xī Lù 医学衷中参西录 (Coletânea do ensino médico na união da [medicina] chinesa e ocidental) que relata sua experiência na combinação dos dois sistemas. Ele fundou um hospital e um colégio de medicina chinesa. No mundo da medicina chinesa, Zhāng Xí Chún, junto a Zhāng Shān Léi 张山雷 e Zhāng Shēng Fǔ 张生甫, foram apelidados os "três Zhāng", os três médicos de nome Zhāng que foram famosos no período que se estendeu do final dos Qing à República da China.

Zhang Yu Qing Yi Yan
Zhāng Yù Qīng Yī Àn
张聿青医案
Casos clínicos de Zhang Yu Qing

Obra escrita sob a dinastia Qing e inspirada por Zhāng Nǎi Xiū 张乃修 (1844 –?), também conhecido como Zhāng Yù Qīng 张聿青. Ele apresenta numerosos casos clínicos de Zhāng Yù Qīng compilados e organizados por seu discípulo Wú Yù Chún吴玉纯, classificados em 20 capítulos cobrindo diversas doenças e especialidades.

Zhang Yuan Su
Zhāng Yuán Sù
张元素

Zhāng Yuán Sù 张元素 (1151 – 1234), também conhecido como Zhāng Jié Gǔ 张洁古, foi um médico importante de sua época (dinastia Jin) ainda que ele não tenha sido considerado como o "quinto mestre" da "medicina dos Jin e dos Yuan". Ele é o autor de vários livros, de onde temos Yī Xué Qǐ Yuán 医学启源 (Exposição do ensino médico) e o Zàng Fǔ Biāo Běn Hán Rè Xū Shí Yòng Yào Shì 脏腑标本寒热虚实用药式 (Regra de utilização de substâncias medicinais para os órgãos zàng fǔ, RAMO e raiz, frio e calor, vazio e plenitude). Zhāng Yuán Sù pensava que era impossível sempre tratar as doenças pelos métodos antigos. E por isso que ele desenvolveu um novo sistema terapêutico. Ele criou uma nova corrente médica que é chamada escola "yì shuǐ" (易水学派). Este nome não tem nada a ver com água, com o yīn ou mesmo com o Yì Jīng (Clássico das mutações). É uma alusão ao condado de Yì Zhōu (易州) de onde era originário Zhāng Yuán Sù. Ele influenciou fortemente seus contemporâneos porque ele foi o mestre de Lǐ Dōng Yuán 李东垣 (autor de Pí Wèi Lùn - 脾胃论 – Tratado do baço e estômago) e de Wáng Hǎo Gǔ 王好古 (autor de Tāng Yè Běn Cǎo - 汤液本草 – Matéria médica das decocções). Encontramos sua aura até a dinastia Qing, em um Zhōu Xué Hǎi周学海 por exemplo que prolongou algumas de suas idéias. Zhāng Yuán Sù foi um outro grande expert em farmacologia.

Zhang Zai
Zhāng Zài
张载

Zhāng Zài 张载 (1020-1078) é um dos líderes da renovação confuciana na época dos Song. O que caracteriza este grande pensador é sua vinculação à moral e à ética confuciana que ele associa perfeitamente com as teorias cosmológicas e metafísicas taoístas. Sua cosmologia é fundamentada nas "asas" do Yì Jīng (Cássico das mutações). Seus desenvolvimentos metafísicos sobre o qì são essenciais para uma boa compreensão desta noção em medicina chinesa. Sua principal obra é Zhèng Méng 正蒙 (A iniciação correta para os espíritos enevoados).

Zhang Zhi Cong
Zhāng Zhì Cōng
张志聪

Zhāng Zhì Cōng 张志聪 (1619-1674), também conhecido como Zhāng Yǐn Ān 张隐庵 foi um célebre médico da dinastia Qing. É um dos mais famosos comentaristas do Nèi Jīng (Clássico interno) assim como do Shāng Hán Lùn (Tratado das lesões pelo frio) e do Jīn Guì Yào Luè (Manual do cofre de ouro). É o autor de outras obras médicas como o Lǔ Shān Táng Lèi Biàn (Diferenciação de categorias de Lu Shan Tang) publicado em 1670.

Zhang Zhong Jing
Zhāng Zhòng Jǐng
张仲景

É um desafio apresentar este grande personagem da tradição médica chinesa em algumas linhas. Zhāng Jī 张机, também conhecido como Zhāng Zhòng Jǐng (150-219?), que viveu na época da dinastia Han oriental (25-225) é considerado como o "sábio da medicina". Ele é o autor do célebre Shāng Hán Zá Bìng Lùn 伤寒杂病论 (Tratado das lesões pelo frio e doenças diversas) que foi escrito no século III a.C. e que será mais tarde dividido em duas obras distintas: o Shāng Hán Lùn 伤寒论 (Tratado das lesões pelo frio) e Jīn Guì Yào Lüè 金匮要略 (Manual do cofre de ouro). Podemos considerar este grande mestre como o iniciador da farmacologia (fórmulas), da medicina interna e da diferenciação de síndromes. As vezes, o chamamos "o ancestral das prescrições" pois ele inventou muitas prescrições eficazes classificadas de acordo com os desequilíbrios. Sua obra é junto com o Nèi Jīng (Clássico interno), aquela que suscita o maior número de pesquisas e de comentários através de toda a história da medicina chinesa até os dias de hoje. Se o Nèi Jīng lança os fundamentos teóricos da medicina chinesa, o Shāng Hán Zá Bìng Lùn traz a dimensão clínica. É uma obra-prima e incontornável que permitiu um grande avanço em medicina chinesa.

Zhao Xian Ke
Zhào Xiàn Kě
赵献可

Zhào Xiàn Kě 赵献可, também conhecido como Zhào Yǎng Kuí 赵养葵 é um médico importante da dinastia Ming. Ele é considerado como partidário da escola da "tonificação morna" (wēn bǔ pài 温补派) que iniciou Zhāng Jiè Bīn 张介宾 mas sobretudo o promotor da escola da "porta da vida" (mìng mén 命门) que iniciou Xuē Jī 薛己 (1487-1559). Esta última escola acredita que é o fogo do mìng mén que representa a vitalidade do ser. Mesmo enfatizando o apecto fogo da porta da vida, ela não esquece de assinalar a mesma importância da água do mìng mén. Finalmente, é o equilíbrio entre a água e o fogo da porta da vida, portanto o equilíbrio entre o yīn e o yáng que é fundamental para a saúde. Zhào Xiàn Kě privilegiando a teoria de equilíbrio água/

fogo pertence ao mesmo grupo de pensamento que Zhāng Jiè Bīn. Ele descreveu suas idéias no Yī Guàn (Penetração da medicina) publicado em 1617.

Zhen Jing Zhi Nan
Zhēn Jīng Zhǐ Nán
Guia do clássico da acupuntura
针经指南

Obra publicada em 1295 sob a dinastia Yuan (1271-1368) e escrita por Dòu Hàn Qīng 窦汉卿 (1196-1280), também conhecido como Dòu Mò 窦默. Este texto apresenta diferentes temas de acupuntura, em especial o método de fluxo e refluxo meia-noite/meio-dia (zǐ wǔ liú zhù 子午流注) e a aplicação clínica dos oito pontos jiāo huì-confluência (交会) dos oitos vasos extraordinários. Este pequeno livro é uma mina de ouro de informações raras em acupuntura.

Zhen Jiu Da Cheng
Zhēn Jiǔ Dà Chéng
针灸大成
Compêndio de acupuntura e moxabustão

Obra escrita por Yáng Jì Zhōu 杨继洲 (1522-1620) sob a dinastia Ming e publicada em 1601. Ele apresenta os conhecimentos de acupuntura e da moxabustão desde sua origem até a época do autor. Suas numerosas fórmulas e técnicas de agulhas inspiraram muitas gerações de acupunturistas até nossos dias. Deve-se notar que as indicações de pontos de acupuntura vem do Zhēn Jiǔ Jù Yīng 针灸聚英 (Coleção do melhor da acupuntura e da moxabustão) publicado em 1529 e escrita por Gāo Wǔ 高武.

Zhen Jiu Jia Yi Jing
Zhēn Jiǔ Jiǎ Yǐ Jīng
针灸甲乙经
Clássico do ABC da acupuntura e da moxabustão

Obra publicada sob a dinastia Wei em 259 d.C. e escrita por Huáng Fǔ Mì 皇甫谧 (214-282). Depois de Huáng Dì Nèi Jīng Líng Shū, ele é o primeiro grande clássico dedicado principalmente à acupuntura e à moxabustão. É uma referência incontornável em acupuntura desde sua publicação. Seu estudo é indispensável a todo acupunturista que se respeite. Tem como referência um antigo livro de acupuntura perdido hoje em dia: Míng Táng Kǒng Xué Zhēn Jiǔ Zhì Yào 明堂孔穴针灸治要 (Tratamentos essenciais dos pontos de acupuntura e da moxabustão do palácio luminoso), assim como o Sù Wèn e sobretudo o Líng Shū que ele enriqueceu sensivelmente em termos de aplicação clínica dos pontos de acupuntura. A versão que nós utilizamos hoje em dia é aquela publicada no Gǔ Jīn Yī Tǒng Zhèng Mài Quán Shū 古今医统正脉全书 (Compêndio das obras corretas antigas e modernas) em 1601.

Zhen jiu zi sheng jing
Zhēn Jiǔ Zī Shēng Jīng
针灸资生经
Livro de acupuntura e de moxabustão para ajudar a vida

Obra escrita por Wáng Zhí Zhōng 王执中 sob a dinastia Song e publicada em 1220. Este livro apresenta a experiência clínica do autor, muitas combinações de pontos vindas dos clássicos anteriores, métodos de agulhamento assim como 46 ilustrações da localização de canais e pontos. É uma obra apreciada pelos experts em acupuntura.

Zhen quan
Zhēn Quán
真诠
Explicações verdadeiras

Obra publicada sob a dinastia Ming e escrita pelo taoísta Yáng Dào Shēng 阳道生, também conhecido como Bǎo Zhēn Zǐ 葆真子. Trata-se de um livro de alquimia taoísta em três partes. Yáng Dào Shēng pertence à uma das "sete escolas da realidade" (completa) do norte (běi qī zhēn pài 北七真派)", chamada "escola da porta do dragão (lóng mén pài 龙门派)".

Zheng Meng
Zhèng Méng
正蒙
Iniciação correta para os espíritos enevoados

Zhèng Méng é uma das obras-primas do grande pensador Zhāng Zài 张载. O título deste livro, "Iniciação correta para os espíritos enevoados" faz alusão ao quarto hexagrama do Yì Jīng (Clássico das mutações): "Cultivar os espíritos enevoados (quer dizer, aqueles que ainda não foram iniciados) para colocá-los na retidão". Esta obra tem como objetivo mostrar o caminho correto àqueles que ainda estão na obscuridade e que desejam compreender o sentido profundo do ensinamento dos clássicos.

Zheng yin Mai Zhi
Zhèng Yīn Mài Zhì
症因脉治
Sintomas, causas, pulso e tratamento

Obra escrita em 1641 sob a dinastia Ming por Qín Jǐng Míng 秦景明 mas corrigido e ampliado sob a dinastia Qing por Qín Huáng Shì 秦皇士 e publicado em 1706. Livro de medicina interna que apresenta o diagnóstico diferencial de muitas doenças com a causa, os sintomas, o pulso e o tratamento (daí o título).

Zheng Zhi Hui Bu
Zhèng Zhì Huì Bǔ
证治汇补
Coletânea sobre as síndromes e tratamentos

Obra publicada em 1687 sob a dinastia Qing e escrita por Lǐ Yòng Cuì 李用粹 (1662～1722), também conhecido como Lǐ Xīng Ān李惺庵 ou Lǐ Xiū Zhī李修之. O autor resume neste livro a experiência clínica de seus ilustres predecessores, principalmente Zhāng Zhòng Jǐng e os quatro mestres da dinastia Jin/Yuan, assim como a sua própria.

Zheng Zhi Zhun Sheng
Zhèng Zhì Zhǔn Shéng
证治准绳
Critérios para as síndromes e os tratamentos

Obra escrita sob a dinastia Ming em 1602 por Wáng Kěn Táng王肯堂 (1549-1613). Este livro apresenta uma síntese aprofundada sobre as síndromes e os tratamentos de diversas doenças, segundo a experiência do autor e de seus predecessores. Ele cobre diferentes áreas como a pediatria, a ginecologia, dermatologia, lesões pelo frio... Ele possui uma das primeiras descrições de um câncer de mama em um homem. Wáng Kěn Táng é conhecido como um grande médico da dinastia Ming e sobretudo um compilador prolífico dos clássicos médicos.

Zhi Yi Bi Bian
Zhī Yī Bì Biàn
知医必辨
Diferenciação confiável do conhecimento médico

Obra publicada em 1849 sob a dinastia Qing e escrita por Lǐ Guàn Xiān 李冠仙 (1772-?), também conhecido como Lǐ Wén Róng 李文荣. Autoridade confucionista e médico, ele estudou e se inspirou nos clássicos médicos para escrever suas obras. Ele desenvolveu particularmente a seguinte idéia: "[Quando] se encontra um sintoma de calor, então [é necessário] empregar Hé Jiàn (*ou seja. Liú Hé Jiàn i.e. Liú Wán Sù*). [Quando] se encontra um sintoma de insuficiência de Yīn, então [é necessário] empregar Dān Xī (*ou seja Zhū Dān Xī*). [Quando] se encontra um sintoma de deficiência do baço, então [é necessário] empregar Dōng Yuán (*ou seja Lǐ Dōng Yuán*). [Quando] se encontra um sintoma de frio vazio, então [é necessário] empregar Jīng Yuè (*ou seja Zhāng Jīng Yu*), *também conhecido como Zhāng Jiè Bīn*)".

Zhi Yi Lu
Zhì Yí Lù
质疑录
Coletânea de perguntas para esclarecer as dúvidas

Menos conhecido e mais modesto que o Lèi Jīng - 类经 (Clássico das classificações), o Lèi Jīng Tú Yì - 类经图翼 (Complemento ilustrado do clássico das classificações) ou ainda o Jǐng Yuè Quán Shū - 景岳全书 (Obra completa de Jing Yue), o Zhì Yí Lù - 质疑录 é um dos quatro manuscritos de Zhāng Jiè Bīn (张介宾). Ver este autor.

Zhang Cong Zheng
Zhāng Cóng Zhèng
张从正

Sob as dinastias Jin e Yuan quatro médicos se destacaram de forma especial, cada um trazendo um novo ponto de vista. Eles foram os pesquisadores daquilo que mais tarde foi chamado de "quatro grandes escolas dos Jin Yuan". Estes quatro grandes líderes são pela ordem Liú Wán Sù, Zhāng Cóng Zhèng, Lǐ Dōng Yuán e Zhū Dān Xī. Zhāng Cóng Zhèng 张从正 (1156-1228), também conhecido como Zhāng Zǐ Hé 张子和 ou ainda Zhāng Dài Rén张戴人 é o segundo dos quatro mestres da medicina "Jin Yuan". Ele foi o principal continuador do pensamento de Liú Wán Sù (1120-1200) e prolongou a noção das seis portas (liù mén 六门), ou seja, os seis perversos climáticos causadores de doenças: o vento, o frio, a canícula, o fogo, a umidade e a secura. Assim como Liú Wán Sù, ele se concentrou principalmente sobre o efeito nefasto do calor que ele acreditava ser a causa mais importante das doenças. Isto levou à utilização de três métodos (sān fǎ 三法) já utilizados anteriormente no Shāng Hán Lùn (Tratado das lesões pelo frio) mas de onde ele desenvolveu suas aplicações. Estes três métodos são a sudorificação, a purgação e a vomificação que visam expulsar estes seis perversos climáticos invadindo o corpo, principal etiologia das doenças segundo ele. Atacando os seis perversos, a saúde deveria se restabelecer automaticamente. Por esta razão esta escola é chamada gōng xià pài (攻下派) que poderíamos traduzir por "escola do ataque e da purgação". Um dos livros chave de Zhāng Cóng Zhèng onde ele apresenta a doutrina das seis portas e dos três métodos é o Rú Mén Shì Qīn 儒门事亲 (Cuidados dos confucionistas para seus pais). Mesmo que o método preferido de Zhāng Cóng Zhèng seja a dispersão, ele não exclui a ideia de tonificação em caso de fraqueza do paciente.

Zhong Ding Guang Wen Re Lun
Zhòng Dìng Guǎng Wēn Rè Lùn
重订广温热论
Revisões importantes do tratado do morno e do calor

Obra publicada perto do final da dinastia Qing e escrita por Hé Lián Chén 何廉臣 (1861-1929). Atenção aqui não se trata do Wēn Rè Lùn escrito por Yè Guì, também conhecido como Yè Tiān Shì (1667-1746).

Zhong Feng Lun
Zhòng Fēng Lùn
中风论
Tratado sobre o ataque direto do vento

Obra publicada sob a dinastia Qing em 1821 e escrita por Xióng Wù 熊笏. Livro especializado sobre o ataque direto do vento (zhòng fēng 中风) que corresponde aos acidentes vasculares cerebrais em seu sentido amplo. O mecanismo patológico e os tratamentos constituem a essência deste livro.

Zhòng Guǎng Bǔ Zhù Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn
重广补注黄帝内经素问
Acréscimos importantes sobre as questões simples do clássico do Imperador Amarelo

Obra publicada em 762 d.C. sob a dinastia Tang e escrita por Wáng Bīng 王冰 (aproximadamente 710-805). Trata-se de um dos mais célebres comentários do Huáng Dì Nèi Jīng Sù Wèn (Questões simples do clássico interno do Imperador Amarelo). A versão atual do Sù Wèn é baseada nesta de Wáng Bīng. Seus comentários são sempre referência entre os especialistas do Nèi Jīng (Clássico interno).

Zhong Guo Yi Xue Da Ci Dian
Zhōng Guó Yī Xué Dà Cí Diǎn
中国医学大辞典
Grande dicionário de medicina chinesa

Enorme dicionário em quatro volumes escrito em 1921, constituído de aproximadamente 3 milhões de ideogramas, mais 5000 páginas e que reune a definição de muitos termos, princípios, teorias em todas as áreas da medicina chinesa. Trata-se de uma fantástica fonte com um número colossal de referências. Ele foi reeditado em 1954 e depois em 1957.

Zhong Lu Chuan Dao Ji
Zhōng Lǚ Chuán Dào Jí
钟吕传道集
Coletânea sobre a transmissão do Dào de Zhōng [Lí Quán] à Lǚ [Dòng Bīn]

Obra de alquimia interna taoísta datando provavelmente das dinastias Han ou Tang, atribuída à Zhōng Lí Quán 钟 离 权 e Lǚ Dòng Bīn 吕洞宾 dois legendários taoístas. Este texto, que pertence ao canon taoísta (dào zàng 道藏), é apresentado sob forma de diálogo de mestre e discípulo entre os dois taoístas. Ele aborda temas puramente metafísicos, filosóficos, técnicos e ao mesmo tempo esclarecimentos do ponto de vista taoísta sobre a fisiologia do corpo humano muito interessantes, baseadas nas teorias de medicina chinesa. Este texto lança as bases teóricas do Líng Bǎo Bǐ Fǎ 灵宝毕法 (Métodos consumados do tesouro espiritual) que incide sobre as práticas para atingir a imortalidade. O Zhōng Lǚ Chuán Dào Jí foi Extremamente popular durante as dinastias Song e Yuan.

Zhōng Shān Yù Guì Fú Qì Jīng
中山玉柜服气经
Clássico sobre a ingestão do qì da câmara de Jade na montanha central

Obra publicada sob a dinastia Tang (618-907) e escrita pelo taoísta Bì Yán Xiān Shēng 碧严先生, comentada por Huáng Yuán Jūn 黄元君. Texto de teorias e práticas taoístas. Este texto faz parte do Yún Jí Qī Qiān (Sete fichas de bambu na caixa de nuvens). A ingestão do qì ou do sopro (Fú Qì 服气) é uma técnica taoísta que consiste em assimilar o qì interno e externo, frequentemetne associado à uma abstinência de cereais e, às vezes, à absorção de água talismânica (água misturada com cinzas dos talismãs). É como se o adepto se nutrisse do qì do ar mais do que da nutrição vinda dos sólidos e terrestres. Numerosos exercícios de circulação do qì, de acordo com períodos precisos do dia, no mês, fazem desta uma técnica precisa e relativamente complexa. Esta prática é pensada para ter princípios terapêuticos e profiláticos, sempre se sustentando no refinamento espiritual do taoísmo e em sua busca pela imortalidade.

Zhong Xi Hui Tong Yi Jing Jing Yi
Zhōng Xī Huì Tōng Yī Jīng Jīng Yì
中西汇通医经精义
Essência do clássico da medicina chinesa combinada com a medicina ocidental

É um dos livros publicados no final da dinastia Qing que tentaram combinar as medicinas chinesa e ocidental. Ele foi escrito em 1892 por Táng Zōng Hǎi 唐宗海 (1862-1918 ou 1851-1908 segundo as fontes), também conhecido como Táng Róng Chuān唐容川, forte defensor da associação das medicinas do Oriente e do Ocidente. Na tentativa de associar estas duas medicinas, Táng Zōng Hǎi respeitou totalmente as teorias tradicionais da medicina chinesa. Em nenhum momento ele as deformou. Ao contrário, suas explicações sobre a medicina chinesa clássica são notáveis. Apesar de seu título, este livro é, na verdade, uma referência clássica inevitável.

Zhou Dun Yi
Zhōu Dūn Yí
周敦颐

Zhōu Dūn Yí (1017-1073) é um dos promotores do neo-confucionismo sob a dinastia Song. Ele deu outra dimensão cosmológica à obra de Lǐ Áo 李翱 (outro grande promotor do neo-confucionismo que viveu entre 772 e 836). Ele utilizou muito as noções de tài jí (太极), conceito que veio inicialmente do Yì Jīng (Clássico das mutações) e do wú jí (无及), conceito taoísta. Dizem que ele se inspirou na sabedoria do Yì Jīng (Clássico das mutações) e em um diagrama esotérico taoísta para expressar sua visão cosmológica através de seu tài jí tú (太极图) (Diagrama do Tai Ji). Ele é o autor do Tài Jí Tú Shuō 太极图说 (Doutrina sobre o diagrama da manifestação suprema) que estabeleceu definitivamente a unificação das teorias do yīn yáng e dos cinco movimentos (wǔ xíng 五行).

Zhou Li
Zhōu Lǐ
周礼
Os rituais dos Zhou

Escrito sob a dinastia Han (206 a.C. – 220 d.C.), é um dos três clássicos consagrados às cerimônias, aos rituais da China antiga. Os dois outros são o Lǐ Jīng 礼经 ou "Clássico dos rituais" e o Lǐ Jì 礼记 "memórias sobre os rituais".

Zhōu Shèn Zhāi
周慎斋

Ver: Shèn Zhāi Yí Shū
慎斋遗书
Livro póstumo de Shen Zhai

Zhou Xue Hai
Zhōu Xué Hǎi
周学海

Zhōu Xué Hǎi周学海 (1856-1906), também conhecido como Zhōu Chéng Zhī 周澄之 é provavelmente o autor mais prolífico do final dos Qing. Ele tinha um enorme dom para sintetizar os ensinamentos dos grandes mestres do passado. Ele o fez, especialmente com os ensinamentos de Yuán Sù (张元素) e de Liú Wán Sù (刘完素) duas celebridades da "medicina Jin/Yuan", e também os de Yè Tiān Shì (叶天士) e de Zhāng Lù (张璐), duas grandes referências da dinastia Qing. Ele tinha a reputação de ser também um clínico fora de série principalmente para tratar as doenças resistentes e complexas. Ele tinha um grande domínio da pulsologia sobre a qual escreveu quatro obras.

Zhōu Yì Chǎn Zhēn
Explicações sobre a realidade do Zhou Yi
周易阐真

Obra escrita em 1798 tirada da coleção Dào Shū Shí Èr Zhǒng 道书十二种 (Doze livros sobre o Dào) editada pela primeira vez em 1819 que é o conjunto de textos escritos por Liú Yī Míng 刘一明 (1734-1821), um mestre taoísta pertencente à escola da porta do dragão (Lóng Mén Pài 龙门派). Esta coleção contém os textos originais e comentários de textos anteriores, como o Realidade [perfeição]). Este livro é um comentário do Yì Jīng (Clássico das mutações).

Zhōu Yì Lüè Lì
周易略例
Regras concisas sobre o Zhou Yi

Obra escrita por Wáng Bì王弼 (226 – 249) pensador da escola do período dos Três Reinos (220-280) e fundador da "escola dos mistérios" (xuán xué 玄学). A partir de Lǎo Zǐ e de Zhuāng Zǐ, ele fundou uma teoria e uma justificativa metafísica do sistema social e político confucionista de sua época. Esta corrente de pensamento teve grande sucesso junto às classes dominantes. Ela foi igualmente reconhecida por seus comentários sobre Lǎo Zǐ e do Yì Jīng (Clássico das mutações) que se tornaram a referência principal durante os séculos seguintes.

Zhou Yi San Ji Tu Gui
Zhōu Yì Sān Jí Tú Guàn
周易三极图贯
Penetração do diagrama dos três supremos de Zhou Yi

Obra sobre o Yì Jīng 易经 (Clássico das mutações), de orientação taoísta da dinastia Qing, escrita por Féng Dào Lì 冯道立 (1782-1860). Este livro apresenta numerosos esquemas, diagramas, representações gráficas dos principais ensinamentos do Yì Jīng.

Zhōu Zhī Gān
周之干

Ver: Shèn Zhāi Yí Shū
慎斋遗书
Livro póstumo de Shen Zhai

Zhu Bing Yuan Hou Zong Lun
Zhū Bìng Yuán Hòu Zǒng Lùn
诸病源候总论
Tratado geral sobre a origem e os sinais clínicos de todas as doenças

Ou ainda:
Zhū Bìng Yuán Hòu Lùn
诸病源候论
Tratado sobre a origem e os sinais clínicos de todas as doenças

Obra publicada em 610 d.C. sob a dinastia Sui e escrita sob a direção de Cháo Yuán Fāng 巢元方 (550-630). Este livro é considerado como o primeiro a apresentar sistematicamente a etiologia, patogenia e a sintomatologia das doenças. Ele foi a referência desta matéria durante um longo período e influenciou o desenvolvimento da medicina chinesa. Ele apresenta também muitas idéias sobre as causas de algumas doenças. Em 50 capítulos, ele detalha os sintomas e as causas das doenças classificadas em 71 categorias, 1739 doenças/sintomas diferentes, abordando diversas especialidades: medicina interna e externa, ginecologia, pediatria, otorrinolaringologia, estomatologia, traumatologia... O texto não propõe os tratamentos de farmacologia, mas em alguns momentos apresenta métodos ligados à tradição do yǎng shēng (养生). Cháo Yuán Fāng foi um médico da academia de medicina imperial. Esta obra foi um manual de estudo obrigatório para se tornar médico durante a dinastia Song.

Zhu Dan Xi
Zhū Dān Xī
朱丹溪

Ver Zhū Zhèn Hēng 朱震亨

Zhu Jie Shang Han Lun
Zhù Jiě Shāng Hán Lùn
注解伤寒论
Comentários sobre as lesões pelo frio

Obra publicada em 1144 sob a dinastia Jin do Norte e escrita por Chéng Wú Jǐ 成无己. Chéng Wú Jǐ que consagrou cinquenta anos de estudo à obra-prima de Zhāng Zhòng Jǐng e que escreveu dois outros livros sobre o Shāng Hán Lùn (Tratado das lesões pelo frio) é considerado como o primeiro comentarista de verdade desta obra-prima. Além disso, Zhù Jiě Shāng Hán Lùn é considerado como o comentário mais antigo do tratado das lesões pelo frio. Outros especialistas antes dele tinham desenvolvido idéias a partir do Shāng Hán Lùn mas não tinham analisado integralmente este tratado com a ajuda de anotações. Assim como muitos outros na sequência, ele justificou os ensinamentos de Zhāng Zhòng Jǐng se baseando no Nèi Jīng (Clássico interno) e no Nán Jīng (Clássico das dificuldades). Seu trabalho é uma referência inevitável para os especialistas do Shāng Hán Lùn. Chéng Wú Jǐ escreveu duas outras obras sobre o assunto: o Shāng Hán Míng Lǐ Lùn 伤寒明理论 (Destaque para as teorias [do tratado] das lesões pelo frio) e o Shāng Hán Lùn Fāng 伤寒论方 (Prescrições do tratado das lesões pelo frio).

Zhu mai zhu bing shi
Zhū Mài Zhǔ Bìng Shī
诸脉主病诗
Poemas sobre todos os pulsos que indicam as doenças

Obra publicada sob a dinastia Qing e escrita por Shěn Jīn Áo沈金鳌 (1717-1776), também conhecido como Shěn Jí Mén沈汲门ou ainda Shěn Qiān Lù 沈芊绿, autor de vários livros influenciados pela corrente de Zhāng Zhòng Jǐng. Neste texto relativamente curto, ele apresenta o significado de 27 pulsos patológicos de maneira clara e concisa sob forma de poemas.

Zhu Zhen Heng
Zhū Zhèn Hēng
朱震亨

Zhū Zhèn Hēng 朱震亨 (1281-1358), também conhecido como Zhū Yàn Xiū 朱彦修, cujo apelido é Zhū Dān Xī 朱丹溪 é o último dos quatro grandes mestres das dinastias Jin e Yuan. Após ter estudado longamente o confucionismo desde sua infância, ele se interessou pela medicina com a idade de 30 anos. Influenciado pelas teorias dos três primeiros mestres do período Jin/Yuan e de Wáng Hǎo Gǔ, ele desenvolveu sua própria abordagem. Uma de suas teorias centrais é a que diz que o yáng tende a ser excessivo e o yīn deficiente. "Yáng cháng yǒu yú, yīn cháng bù zú 阳常有余，阴常不足: O yáng está habitualmente em excesso, o yīn está habitualmente insuficiente". Por isso ele preconiza tratar as doenças nutrindo o yīn e abaixando o fogo (yáng). Nos métodos de prevenção, ele sugere controlar seu apetite e sua sexualidade para preservar o yīn. Ele é considerado representante da escola do "nutrir o yīn" (zī yīn pài 滋阴派). É em Gé Zhì Yú Lùn (Tratado suplementar de estudo dos fenômenos da natureza) escrito em 1347 e depois em Dān Xī Xīn Fǎ (O coração dos métodos de Dan Xi)

que ele escreveu este ponto de vista. Zhū Dān Xī é também o teórico das seis depressões (liù yù 六郁), da agitação do fogo ministro (fogo yáng) e um continuador do pensamento de Lǐ Dōng Yuán quanto às suas estratégias terapêuticas. Ele foi também o primeiro a sistematizar a diferenciação de síndromes e as prescrições chaves a que elas se referem. É um dos mais eminentes médicos da tradição médica chinesa.

Zhu Zi Quan Shu
Zhū Zǐ Quán Shū
朱子全书
Obra integral do mestre Zhu

上海古籍出社, 安微教育出版社
5 volumes. 2002.

Trata-se da compilação de todos os livros escritos pelo grande pensador Zhū Xī 朱熹 (1130-1200). Zhū Xī foi o pensador que reavivou o confucionismo que havia sido eclipsado pelo surgimento do budismo na época das Cinco Dinastias e dos Dois Reinos (907-960). Seus comentários sobre os quatro livros considerados como os mais importantes pelos neo-confucionistas (Entrevistas de Confucius Lùn Yǔ 论语, Mèng Zǐ 孟子, Dà Xué 大学 e Zhōng Yōng 中庸) permaneceram como referência oficial para os exames de Estado até 1905. A influência filosófica deste erudito sobre o pensamento chinês foi muito importante.

Zhu Zi Yu Lei
Zhū Zǐ Yǔ Lèi
朱子语类
Palavras classificadas do mestre Zhu

Esta obra é uma antologia da obra do grande pensador do neoconfuncionismo Zhū Xī 朱熹 (1130-1200) compilada em 1270 sob a dinastia Song do sul.

Zhuang Zi
Zhuāng Zǐ
庄子

Zhuāng Zǐ é uma obra-prima da prosa poética e do pensamento chinês datada de aproximadamente 350-275 a.C. É uma dos maiores clássicos do taoísmo tão importante quanto Lǎo Zǐ 老子 (Dào Dé Jīng 道德经). É atribuída à Zhuāng Zhōu (庄周), um pensador taoísta do século IV a.C. que viveu no sul da China. Ela contém conceitos de três escolas taoístas diferentes e foi compilada principalmente após a morte de Zhuāng Zhōu. Pode-se dizer que Zhuāng Zǐ é uma continuação do pensamento do Dào Dé Jīng graças à junção de novas e importantes idéias.

Zǐ Qīng Zhǐ Xuán Jí
紫清指玄集
Coletânea do [mestre] da claridade púrpura apontando para a origem misteriosa

Obra que pertence ao canon taoísta, publicada sob a dinastia Song e escrita pelo taoísta Bái Yù Chán 白玉蟾 (1194-1229?), também conhecido como Gě Cháng Gēng 葛长庚 e Gě Rú Huì葛如晦, da atual província de Fu Jian. Ele é o autor de várias obras sobre o taoísmo. Esta apresenta princípios de alquímia interna. Bái Yù Chán é uma importante figura do taoísmo da dinastia Song do Sul, em particular na área de alquimia interna.

Zou Yan
Zōu Yǎn
邹衍

Zōu Yǎn foi um dos pensadores da academia de J ì Xià 稷下 do país de Qí (齐) que viveu aproximadamente em 300 a.C. Ele é o fundador legendário da "escola do yīn yáng e dos cinco movimentos".

Zun Sheng Ba Jian
Zūn Shēng Bā Jiān
尊生八笺
Oito notas para se adequar à vida

Obra publicada em 1591 sob a dinastia Ming e escrita por Gāo Lián 高濂. Trata-se de um livro sobre os métodos de saúde chinesa (yǎng shēng养生) de inspiração taoísta. Ele aborda a dietética, qì gōng 气功, o dáo yǐn 导引, massagem, receitas de fitoterápicos, etc.

Zuo wang Lun
Zuò Wàng Lùn
坐忘论
Tratado para sentar-se e esquecer

Obra publicada sob a dinastia Tang (618-907) e escrita pelo taoísta Sī Mǎ Chéng Zhēn司马承祯 (647-735), o décimo segundo patriarca da escola da "clareza superior" (shàng qīng 上清). O autor combina algumas teorias taoístas, confucionistas e budistas para propor uma prática espiritual. Zuò Wàng 坐忘 significa: sentar-se e esquecer. Trata-se de uma alusão à prática da meditação onde a calma interior faz esquecer do ambiente à sua volta e de si mesmo. Este texto faz parte do Yún Jí Qī Qiān (Sete fichas de bambu da caixa de nuvens).

Zuo Zhuan
Zuǒ Zhuàn
左传

O Zuǒ Zhuàn, atribuido à Zuǒ Qiū Míng 左丘明, é um dos treze livros do canon confucionista datando de aproximadamente o século IV antes de Cristo. Ele é o principal comentário dos Anais das Primaveras e Outonos (春秋 Chūn Qiū), uma crônica do país de Lǔ (鲁国) de 722 à 481 a.C. Segundo os especialistas, ele é uma fonte excepcional para o estudo sociológico da China antiga. Ele apresenta também alguns conceitos filosóficos e metafísicos ainda em estado embrionário associado ao Yì Jīng (Clássico das mutações), ao yīn yáng e aos cinco movimentos.

Salle consultation + espace d'accueil 1,83 cm