



História, Ciências, Saúde - Manguinhos

ISSN: 0104-5970

hscience@coc.fiocruz.br

Fundação Oswaldo Cruz

Brasil


Diniz Coutinho, Bernardo; Sichero Dulcetti, Pérola Goretti
O movimento Yin e Yang na cosmologia da medicina chinesa
História, Ciências, Saúde - Manguinhos, vol. 22, núm. 3, julio-septiembre, 2015, pp. 797-811
Fundação Oswaldo Cruz
Rio de Janeiro, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=386141523008>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc



Sistema de Informação Científica
Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto



O movimento Yīn e Yáng na cosmologia da medicina chinesa

The Yin and Yang movement in the cosmology of Chinese medicine

Bernardo Diniz Coutinho

Professor, Departamento de Fisioterapia/
Universidade Federal do Ceará; Grupo de Atenção Integral e Pesquisa
em Acupuntura e Medicina Tradicional Chinesa.
Rua Alexandre Baraúna, 949, 1º andar – Rodolfo Teófilo.
60430-160 – Fortaleza – CE – Brasil
bdinizcoutinho@yahoo.com.br

Pérola Goretti Sichero Dulcetti

Professora, Instituto Brasileiro de Acupuntura e Psicologia.
Rua Castanheiro, 62 – Vila Mariana
04023-040 – São Paulo – SP – Brasil
ibraho@uol.com.br

Recebido para publicação em março de 2013.

Aprovado para publicação em maio de 2014.

<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-59702015000300008>

COUTINHO, Bernardo Diniz;
DULCETTI, Pérola Goretti Sichero.
O movimento Yīn e Yáng na cosmologia
da medicina chinesa. *História, Ciências,
Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v.22,
n.3, jul.-set. 2015, p.797-811.

Resumo

Após ter se desenvolvido no Oriente, embasada pela cosmologia taoista, a medicina chinesa vem sendo praticada no Ocidente baseada na fundamentação científica e no paradigma biomédico, abandonando alguns elementos tradicionais dessa racionalidade, como a teoria Yīn e Yáng, conhecimento essencial para o entendimento do processo saúde-doença decorrente da circulação do sopro vital pelo corpo. Este artigo estuda o movimento da dupla Yīn e Yáng na doutrina médica chinesa, buscando conhecer como se desenvolveu essa linha de pensamento e a sua contribuição na elaboração do sistema diagnóstico e terapêutico. A metodologia utilizada foi a análise da literatura que aborda o objeto a partir do referencial teórico do pensamento taoista e da medicina tradicional chinesa.

Palavras-chave: medicina tradicional chinesa; Yin-Yang; acupuntura; Qi; terapias complementares.

Abstract

After being developed in the East, based on Taoist cosmology, Chinese medicine has been practiced in the West based on scientific foundations and biomedical paradigms. Some traditional elements of this philosophy were abandoned, such as the theory of Yin and Yang, knowledge that is essential for understanding the health-disease process resulting from the circulation of the body's energy flow. This article studies the movement of the dual elements of Yin and Yang in Chinese medical teaching, seeking to understand how this line of thought developed and how it has contributed towards establishing a system of diagnosis and therapy. The methodology employed was to analyze literature on the subject, based on theoretical references to Taoist thought and traditional Chinese medicine.

Keywords: traditional Chinese medicine; Yin-Yang; acupuncture; Chi; complementary therapies.

Segundo Queiroz (1986), a hegemonia do modelo biomédico na produção de conhecimento consolidou-se influenciada pela concepção da classificação dualista e dicotômica do paradigma cartesiano e do positivismo de Comte. Desenvolveu-se operando na lógica de exclusão, baseada nas oposições como bem e mal, saúde e doença, buscando garantir uma natureza mais oficial e racional da percepção do mundo, valorizando a atividade objetiva (Barros, Nunes, 2006) e menosprezando os aspectos subjetivos dos fenômenos.

À medida que a concepção dualista do processo saúde e doença limita o adoecimento a problemas da máquina humana, como sendo passíveis de resolução pela biotecnologia químico-cirúrgica por intermédio da incorporação de alta tecnologia e medicalização, criam-se barreiras no processo de anamnese e exame clínico, que vão interferir na relação do terapeuta com o paciente (Tesser, Barros, 2008). Esse cuidado interventor retira a autonomia do sujeito no processo de construção da saúde e promove sua dependência pela atuação profissional e pelo uso de medicamentos.

As diferentes práticas em saúde recomendadas pela Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares são terapias derivadas de sistemas médicos tradicionais complexos e complementares à biomedicina, que possuem sua própria racionalidade. As medicinas tradicionais como a medicina tradicional chinesa/acupuntura,¹ por exemplo, são vistas como formas mais naturais de tratar uma disfunção sem o perigo de iatrogenia da medicina convencional (Brasil, 3 maio 2006; Tesser, Luz, 2008).

Essas medicinas buscam superar a dicotomia diagnose/terapêutica, trabalhando com aspectos como a reposição do sujeito doente e da saúde como categoria central do paradigma médico, o restabelecimento da relação terapeuta/paciente como elemento fundamental da terapêutica, a aquisição de meios de diagnose e terapêutica tecnologicamente despojados, mas com igual ou maior eficácia em termos curativos e com a busca da acentuação da autonomia do paciente na reconstrução da própria saúde (Luz, 2005).

Segundo Ferreira e Luz (2007), a medicina chinesa se expressa por meio de diferentes vertentes, como: a medicina clássica chinesa – sistematizada a partir de obras clássicas daoistas,² possuindo no Dào³ (道), no Yīn (陰) e Yáng (陽) e nos cinco elementos (Wū Xíng, 五行) as três características essenciais que formam a base de todo seu raciocínio –, a medicina tradicional chinesa – proposta por Máo Zédōng (毛澤東) e que é a continuidade reformulada da primeira, mas sem sua total descaracterização – e a medicina chinesa contemporânea – surgida a partir da sistematização e unificação da medicina tradicional chinesa com a legitimação pela medicina flexneriana ocidental, que busca uma tradução da acupuntura para a linguagem científica do ponto de vista neurofisiológico, desvalorizando alguns fundamentos e práticas tradicionais como o equilíbrio Yīn e Yáng (Veith, 1973; Nascimento, 1998).

Para Souza e Luz (2011), é incerto se há possibilidade de a ciência e a biomedicina contribuírem para o aperfeiçoamento da terapêutica na medicina chinesa, uma vez que a imposição dos critérios de validação de conhecimento da biomedicina sobre a medicina chinesa implica a classificação de doenças como forma prioritária de diagnose, a criação de terapêuticas padronizadas com fármacos e pontos de acupuntura pré-selecionados e fixos para cada doença, e a avaliação dos resultados com base na mensuração objetiva de dados colhidos por instrumentos de alta tecnologia.

Todas as ações clínicas de tratamento e prevenção devem estar atentas aos valores, atitudes, crenças e singularidades dos sujeitos a quem a ação se dirige, pois ao ampliar suas bases conceituais, incluindo o social e o subjetivo como elementos constitutivos, as práticas em saúde se aproximarão com maior luminosidade da realidade dos fenômenos que abrangem (Minayo, 2010). Todo organismo é influenciado pelo contexto social e pelas experiências vividas anteriormente, sendo por isso necessária a singularização do projeto terapêutico e da sua aplicação no indivíduo.

Na racionalidade médica⁴ chinesa, a realização do processo diagnóstico, bem como a definição do princípio de tratamento e da terapia a ser utilizada levam em consideração a noção de mutação cíclica dos sopros Yīn e Yáng, importante fundamento da cosmologia⁵ daoista. Para Barsted (2005), desconsiderar os fundamentos da cosmologia daoista na prática da medicina chinesa é deixar de explorar um imenso potencial de desenvolvimento desse campo da saúde, reduzindo-a apenas a uma técnica auxiliar e não individualizada, o que poderia resultar em tratamentos inócuos ou mesmo a iatrogenias tardias, comprometendo sua eficácia.

Para Tsuei (1978) e Luz (2012), Yīn e Yáng compõe um dos fundamentos básicos da sabedoria chinesa antiga, utilizados para se descrever o estado dinâmico de equilíbrio do sopro vital dentro e fora do corpo, nos órgãos e funções, bem como nas relações com o meio ambiente. Para uma existência saudável em qualquer lugar do universo, é necessário que ocorra alternância harmoniosa entre esses dois aspectos opostos e complementares, através de um efeito mutuamente recíproco em sua relação, sendo que qualquer perturbação dessa harmonia resultará em enfermidade (Perlow, 1973). A acupuntura tem por finalidade harmonizar o fluxo dos sopros Yīn e Yáng por meio da estimulação de pontos apropriados no corpo.

A acupuntura daoista baseia seu tratamento no entendimento tradicional da doença, e é apenas mediante a compreensão da cultura e da civilização chinesa que o saber tradicional pode ser realmente aprendido (Palmeira, 1990). Para se ter acesso a esse saber é preciso compreender o movimento Yīn e Yáng e a sua interação no universo ordenada pelo Dào, reconhecendo no macro e microcosmo (natureza, sociedade e indivíduo) as manifestações do Qì (氣) e dos cinco elementos, aprendendo a distinguir no exame do sujeito cuidado onde está a insuficiência e o excesso do sopro vital.

Esta pesquisa⁶ tem por objetivo aprofundar o conhecimento sobre o aspecto do movimento dos sopros Yīn e Yáng na doutrina médica chinesa, por intermédio da perspectiva da cosmologia daoista e da medicina tradicional chinesa, buscando conhecer como se desenvolveu a linha de pensamento sobre a teoria Yīn e Yáng, descrever como Yīn e Yáng se relacionam com a natureza e o homem, além de abordar algumas de suas contribuições para o desenvolvimento do sistema diagnóstico e terapêutico da medicina tradicional chinesa e da acupuntura.

Uma vez que existem poucos trabalhos que tratam da tradição daoista indexados às bases de dados eletrônicas, foi realizada uma revisão bibliográfica da literatura utilizando livros e textos nacionais e estrangeiros que possuísem como eixo estruturante as concepções do pensamento chinês antigo representativas da temática de investigação. Excluíram-se da revisão as obras que não tratassem da tradição daoista ou que seguissem outras linhas de pensamento.

Por se reconhecer a influência da hegemonia ocidental nas interpretações dos textos clássicos chineses presentes em algumas obras tomadas como referência – em que foram

empregados terminologias e conceitos correspondentes à hibridação chinesa com a filosofia grega, o cristianismo, a física newtoniana e a racionalidade biomédica –, buscou-se um posicionamento não dualista sobre o pensamento chinês antigo, tomando-se cuidado com as afirmações não fundamentadas no contexto de maturação da sabedoria daoista ocorrida durante os Reinos Combatentes (Zhànguó 戰國) (475-221 a.C.) e a dinastia Hàn (漢) (206 a.C.-220 d.C.).

Fundamentos do daoismo antigo

O Dào (道)

O daoismo é um modo de pensamento unificador e não sistematizado que se originou na China antiga por meio do ritual de escrita no casco da tartaruga, método utilizado para interpretação da natureza que auxiliou no desenvolvimento do pensamento clássico chinês sem que sofresse influências culturais de outros países. Segundo Granet (1997), esse pensamento tradicional era dominado pela convicção de que o todo e cada uma das totalidades que o compõem possuem natureza cíclica que se decompõe em alternâncias, propiciando a noção de sucessão, em que uma ordem obsoleta desaparece e dá lugar a uma nova ordem.

Jullien (1998) relata que o desenvolvimento do mundo pelo pensamento clássico chinês se fez de modo que o todo se apresentasse como um processo regulado e contínuo, decorrente da interação de fatores opostos e ao mesmo tempo complementares. Todos os pares de opostos, longe de ser contraditórios, eram duas etapas consecutivas. A oposição não era concebida como mutuamente excludente, como se a verdade excluísse o erro ou o absoluto excluísse o relativo, e a diferenciação entre o mesmo e o outro era sobrepujada pela distinção entre o equivalente e o oposto (Cheng, 2008).

O sábio chinês procurava na natureza a fonte de todo conhecimento, explorando o processo intermediário entre a causa e o efeito da integração do homem no universo. Ele não tinha ideia, tinha o momento propício, não objetivava uma resposta direta, mas circular, com várias formas de dizer a mesma coisa. Para Jullien (2010), a sabedoria chinesa se baseava na plenitude harmonizadora do Dào, e não na busca da verdade ou da felicidade como forma de desenvolvimento de suas noções e concepções. Esse pensamento ensinava o desapego e o não agir, no sentido de que quanto mais discreto e menos visado fosse um efeito, maior seria seu resultado, além de que, para se obter eficiência e eficácia, devia-se aproveitar o potencial da situação e não a imposição de um plano previamente concebido.

O Dào é o surgimento espontâneo de tudo o que existe ou que venha a existir; é o não manifesto, a origem dos sopros, a direção ou a via a se seguir, o caminho para a compreensão da transmutação da realidade e dos símbolos. Por meio dele, anulam-se todos os antagonismos, por se compensar mutuamente ao converter cada movimento no seu oposto. Quando as coisas ficam fortes é então que elas morrem; por essa razão, o Dào é a raiz de toda a existência, que dá a vida aos indivíduos e os recolhe outra vez para dentro de si na morte (Wilhelm, 2006).

Quanto ao surgimento da vida no universo, Lǎozǐ (老子) (citado em Wilhelm, 2006, p.81) descreve no capítulo XLII de sua obra:

O Dào gera o um.
 Um gera o dois.
 O dois gera o três.
 O três gera todas as coisas.

Em outras palavras, o Dào deu nascimento ao “um”, o sopro imaterial único e fonte. A partir desse sopro primordial, ocorreu uma diferenciação que conduziu à distinção de outros dois sopros, os sopros Yīn e Yáng, dando origem ao Céu e à Terra. Dessa diferenciação do sopro nasce o mundo visível como o terceiro termo, em que o Dào manifestado em seu aspecto divisível e material deu origem aos “dez mil seres”, ou seja, ao homem e a todo o universo (Cheng, 2008; Faubert, Crepon, 1990). Nessa concepção, o homem seria regulado pela Terra, a Terra pelo Céu, o Céu pelo Dào, e o Dào por si mesmo.

O Qì (氣)

Para Morant (1994), definir Qì é difícil tarefa, e apesar de seu ideograma ser composto por elementos que expressam a noção de sopro ou do vapor que sai do cozimento do arroz, sua tradução no Ocidente ficou mais conhecida por energia. Essa terminologia ocidentalizada é descontextualizada com o pensamento chinês antigo e favorece o abandono da noção de sopro no campo da medicina chinesa, acarretando interpretações errôneas do Qì como uma espécie de física da vida corporal (Dulcetti Junior, 2012).

O conceito de energia não existia para o chinês antigo, ele é proveniente do dualismo ocidental universalista que necessita ser desconstruído no entendimento da cosmologia da medicina chinesa daoista; uma vez que a filosofia grega busca a verdade e trabalha com a noção de polos que não se juntam, de opostos que se anulam, a força vital acaba sendo explicada de uma maneira dissociada do conhecimento do corpo, negando-se o processo de inter-relação entre opostos que se complementam.

Segundo Sussmann (2004, 2010), o sentido de Qì que se aplica à medicina tradicional chinesa é a primeira manifestação do universo sensível, a primeira manifestação do Dào, o sopro vital que expressa a vida regulada pelo Dào na interação do Yīn e do Yáng com os cinco elementos. Sua diferenciação em Céu se deu devido à elevação dos sopros ligeiros mais Yáng, e em Terra devido à descida dos sopros pesados mais Yīn. O homem encontra-se submetido aos sopros celestes e terrestres, possuindo o seu próprio Qì como resultado de componentes diversos (Faubert, Crepon, 1990), como o Qì ancestral (Zōngqì 宗氣) e o Qì nutritivo (Yǒngqì 勇氣).

O Qì está constantemente circulante em expansão e recolhimento, e é a expressão sutil que nos permite perceber o Dào. Para Unschuld (2003), ele não é apenas um vapor ou um sopro a ser absorvido no universo para ser distribuído no organismo a fim de se alcançarem o bem-estar geral e a longevidade, pois à medida que sua mutação influencia o ciclo de vida na transição das estações, sua diferenciação entre os sopros Yīn e Yáng é utilizada pela medicina chinesa como modelo para se explicar não só o processo de saúde e doença, mas também a geração e o cessamento de tudo que se move dentro ou fora do corpo.

Os cinco elementos (Wǔ Xíng 五行)

A doutrina dos cinco elementos ou cinco fases do Yīn e Yáng estuda os movimentos cíclicos da vida e a aptidão para mutação que cada elemento possui. De acordo com Faubert e Crepon (1990), trata-se de uma lei da mutação que procura esclarecer a interação dos elementos em perpétuo movimento, fornecendo a explicação para algumas das interações da medicina chinesa, como a de interdependência dos órgãos e as consequências do desequilíbrio na circulação do Qì pelo corpo.

Os cinco elementos são fases de transformação e mudanças que se sucedem umas às outras, sendo colocados sob a dominação do Yīn e do Yáng, que ora podem assemelhar-se a forças ou princípios ativos, ora a substâncias ou grupo de realidades atuantes, que, ligados às estações e aos pontos cardeais, se alternam ou se opõem, combatem-se ou se sucedem pacificamente, sendo emblemas capazes de especificar certa ordem no espaço-tempo (Granet, 1997).

A figura que representa os cinco elementos é o pentagrama, que, ao seguir uma ordem de mutação sucessiva conhecida como ciclo de geração, estabelece uma correlação entre o elemento antecessor com o seu sucessor. Como descrito metaforicamente por Dulcetti Junior (2001) e Laurent (s.d.), a madeira da primavera procria o fogo, pois o alimenta; o fogo do verão produz a terra, que é cultivada depois de se atear fogo às matas e reduzir a madeira a cinzas; a terra da interestação produz o metal, pois os minerais encontram-se na terra; o metal do outono procria a água, pois se torna líquido ao calor do fogo; e a água do inverno procria a madeira, pois é necessária para o crescimento dos vegetais.

Segundo Morant (1994), a interação entre as funções dos cinco elementos também comporta um ciclo de dominância que existe simultaneamente ao primeiro, no qual um elemento dominante possui efeito regulador sobre seu dominado. Nessa relação, Mann (1998) observa que a madeira domina a terra, pois as raízes das plantas podem partir as rochas e perfurar o solo; a terra domina a água, pois as margens de um rio impedem a água de fluir fora de seu leito; a água domina o fogo, pois a água lançada sobre um fogo o fará extinguir-se; o fogo domina o metal, pois o leva à fusão; e o metal domina a madeira, pois pode cortá-la.

Considerando os elementos do ponto de vista de sua particularidade de movimento, a madeira está associada à primavera e simboliza o movimento de exteriorização, pois vem do Yīn e se dirige para a culminância do Yáng. O fogo está associado ao verão, tendo a tendência de espalhar o que recebeu da madeira, simbolizando a expansão. A terra associa-se à quinta estação, sendo o processo intermediário entre duas mutações, simbolizando a distribuição. O metal associa-se ao outono, correspondendo à interiorização, por estar saindo da parte mais Yáng para se dirigir à parte mais Yīn. A água ao inverno, simbolizando a concentração, o Yīn em seu máximo, do qual renascerá o Yáng que se dirige à madeira (Faubert, Crepon, 1990).

Cada elemento é caracterizado por um tipo de Qì, um órgão, uma cor, um sentido, um sistema, um sentimento, um sabor e um odor específico, que é a essência manifesta correspondente à sua natureza. Como descrito por Unschuld (2003) e Wong (1995), o vento, o fígado, o verde, a visão, os tendões, a raiva, o sabor azedo e o odor rançoso correspondem à madeira. O calor e a canícula, o coração, o vermelho, o tato, os vasos, a alegria, o amargo e o queimado ao fogo. A umidade, o baço, o amarelo, o paladar, os músculos, a reflexão, o

doce e o perfumado à terra. A secura, o pulmão, o branco, o olfato, a pele, a tristeza, o picante e o acre ao metal. E o frio, o rim, o preto, a audição, os ossos, o medo, o salgado e o pútrido à água.

Segundo De La Vallée e Larre (2007), a sucessão das estações está em relação dinâmica com os cinco órgãos, que fundamentam a vida ao captarem os estímulos que vêm do exterior, por meio da alimentação e das percepções dos sentidos. Após a assimilação, os órgãos processam sob a forma de essências o que foi apreendido, distribuindo no ser o produto do seu trabalho sob a forma de sopros específicos. Se alguma essência não é corretamente controlada, reinjetada ou eliminada, torna-se o germe de uma enfermidade. O mal vai gravar-se no plano psíquico e na forma corporal, devido à incapacidade de um órgão em expressar plenamente a perfeita potência que o habita e guia.

O Yīn (陰) e Yáng (陽)

Desenvolvimento das noções Yīn (陰) e Yáng (陽) na antiga China

As noções de oposição e complementaridade vêm da antiga fórmula de vida social na China, que ora se extenuava nos campos ensolarados, ora se recuperava na escuridão dos refúgios hibernais. Naquela época, a ordem social baseava-se no princípio de revezamento, em que as tecelãs passavam o inverno preparando tecidos para a estação da primavera, enquanto os homens repousavam em cavernas para restabelecer as suas energias antes de ir trabalhar nos campos, já que o inverno era uma estação morta. Na primavera, os homens partiam para passar o verão trabalhando no campo ativando-se ao sol, e as tecelãs abrigavam-se do sol trabalhando em ambientes escurecidos (Granet, 1997).

Nesse pensamento de opostos que se complementam, denominou-se Yīn e Yáng a reunião de duas qualidades de sopros existentes em todos os fenômenos e manifestações, que estão em relação recíproca no meio natural e que simbolizam as duas faces de um movimento. Segundo Granet (1997) e Carballo (2007), a essas denominações foi atribuída uma lista de emblemas com características contraditórias e que expressam aspectos concretos do espaço e do tempo. A palavra Yīn evoca a noção de tempo fechado e chuvoso, de frio, reclusão, repouso, do que é feminino; aplica-se ao que é interno, antigo, vazio e negativo. A palavra Yáng desperta a noção de tempo ensolarado, de calor, expansão, manifestação ativa, do que é masculino, e aplica-se ao que é externo, recente, pleno e positivo.

O fato de pertencer ao Yīn ou ao Yáng não é absoluto, mas relativo, pois em todos os fenômenos eles se misturam intimamente como um casal e evoluem de forma ondulatória, podendo fragmentar-se infinitamente em subpartes Yīn e Yáng. O dia é Yáng, a noite é Yīn, mas a manhã é Yáng dentro de Yáng, e a tarde é Yīn dentro de Yáng, já a noite é Yīn dentro do Yīn, e a madrugada é Yáng dentro do Yīn. Em todas as relações, Yīn e Yáng devem complementar-se harmoniosamente, como em uma vida saudável ou em um trabalho produtivo, em que o Yáng deve ser compensado por uma outra atividade Yīn, e a função cerebral deve ser secundada, enriquecida e equilibrada pelo desenvolvimento da função muscular (Cintract, 1987; Auteroche, Navailh, 1992).

Segundo Faubert e Crepon (1990), a capacidade de mutação do Yīn e Yáng encontra sua melhor ilustração no desenvolvimento das estações, estando o verão associado à plenitude

do Yáng e ao decréscimo do Yīn até seu ponto mais baixo, período no qual as sementes e os frutos das árvores amadurecem, e o dia é mais longo do que a noite. A partir do outono, o jovem Yīn se expande até predominar sobre o Yáng, iniciando nessa fase o processo de proteção do organismo vegetal contra os rigores do inverno. O inverno é o máximo do Yīn, caracterizado pelo solstício, com noites mais longas devido ao recolhimento do Yáng. A primavera é o jovem Yáng, que se expande para fazer brotar a seiva da vegetação a fim de que ela recupere sua atividade vital.

A representação esquemática do princípio de que o Yīn e Yáng se geram mutuamente e estão em constante movimento é fornecida pela imagem de um círculo dividido em claridade e escuridão conhecido como Tàijí (太極). Para Sussmann (2004) e Wilhelm (1996), ele simboliza o princípio primordial que ordena a mutação de todo o universo, em que o Dào é a vigamestra representada pela linha que intermedeia e divide a circunferência em uma contraparte Yīn e outra Yáng. Cada semicircunferência traz consigo outra circunferência de menor tamanho e com a cor do seu contrário, significando que no interior do Yīn subsiste sempre o Yáng, e vice-versa. Esse movimento deve ser representado sempre no sentido horário, uma vez que é o sentido da circulação correta do Qì.

Para Auteroche e Navailh (1992), o entendimento da possibilidade de cada aspecto se transformar no aspecto que lhe é oposto é explicado pela noção da raiz recíproca. A relação recíproca que liga intimamente o Yīn e o Yáng faz com que não se possa separar um princípio do outro, pois nenhum dos dois pode existir separadamente. O Yīn e Yáng participam tanto do Céu como da Terra por meio da troca permanente de influxos, e caso percam a sua condição de coexistência recíproca, não mais poderão nascer e se desenvolver (Guénon, 2004; De La Vellée, 1997). Por isso, em todas as manifestações desde a sua origem, o Yáng nunca está sem o Yīn, e o Yīn nunca está sem o Yáng.

Os três são apenas um: o Yīn (陰) e Yáng (陽)

Toda manifestação no mundo visível é uma reprodução de um efeito e de uma imagem em um mundo situado além de nossas percepções sensoriais. Ela ocorre entre dois polos, representados pelo Céu, que corresponde ao mundo suprasensível da atividade mental, e pela Terra, que corresponde ao mundo concreto dos acontecimentos visíveis. A síntese dessas manifestações é simbolizada no homem, o representante da humanidade, o eixo de união entre Yīn e Yáng, formando-se assim a interação daoista dos poderes primordiais (Wilhelm, 1996; Granet, 1997).

O princípio ternário Céu-Homem-Terra é formado por duas condições complementares e uma terceira, que é o produto da união das duas primeiras, de sua ação e reação recíproca (Guénon, 2004). Nessa perspectiva, o homem estaria em ressonância com o Céu e a Terra, modificando-se constantemente sob influência da vibração universal regida pelo Dào, e, saindo dessa ressonância, ele sairia da ordem, e seu corpo passaria a estar em desarmonia com a vibração universal, devido ao não cumprimento da ordem entre Céu-Homem-Terra.

A tradição daoista ilustra o princípio ternário por meio da figura de um círculo acima de um quadrado unidos por uma cruz, em que o círculo representa o Céu, o quadrado representa a Terra, e a cruz representa o homem universal no vazio mediano. O homem colocado entre o Céu e a Terra deve ser considerado primeiro o produto resultante de sua influência recíproca, e

depois, pela dupla natureza que tem de um e de outro, o vazio mediano que os une e medeia sua relação. Se pronunciado na ordem Céu-Homem-Terra, ele é o mediador, e se na ordem Céu-Terra-Homem, ele aparece como o filho do Céu e da Terra (Guénon, 2004).

Segundo uma abordagem poética da relação entre os elementos da interação daoista, De La Vallée e Larre (2007) afirmam que o Céu dá, e a Terra acolhe, que o Céu vivifica, e a Terra engendra, que a virtude ou movimento criador do Céu penetra a Terra e nela se expande, e que essa virtude que vivifica, desenvolve e mantém o movimento do ser é dada e recebida no seu aspecto sutil, cabendo à Terra transformar a virtude do Céu em sopros, que serão a origem da potência criadora que penetrará o coração do homem fazendo parte de sua constituição.

A influência da noção de Qì (氣), Yīn (陰) e Yáng (陽) na manutenção da vida

Na cosmologia chinesa, a manutenção da vida humana se dá graças à nutrição contínua por meio dos sopros provenientes da natureza e da reserva estabelecida desde a sua origem. Carballo (2007) e Sussmann (2010) relatam que a reserva do Qì ancestral (宗氣) se deu na concepção do ser, como herança de seus antecessores, e está estocado nos rins. Já o Qì nutritivo (勇氣) é constantemente adquirido em parte pela alimentação, pois os alimentos são condensações de sopros provenientes dos vegetais que são Yīn e dos animais que são Yáng, e em parte pela respiração, em que é absorvido o Qì não condensado mediante a inalação do oxigênio liberado pelos vegetais que se utilizam dos dejetos e gases eliminados pelos animais para realização da fotossíntese.

No processo de mutação da natureza, as trocas Yīn e Yáng se manifestam pelo movimento de contração e descida, denominado turvo, e de expansão e elevação, chamado de claro. O fluxo dos fluídos e dos sopros no organismo humano se desenvolve mediante o modelo do Céu e da Terra, em que tudo que se move para o alto e para as zonas externas do corpo o faz por causa de sua natureza Yáng, leve e cheia de vivacidade, e tudo que se concentra no interior ou se move para baixo, como os precipitados da digestão, o fará por causa de sua natureza Yīn, mais pesada e espessa pela riqueza da vitalidade. O turvo são as essências que se fixam nos órgãos, e o claro é a sutileza da vida que permite os movimentos voltados para o exterior (De La Vallée, 1997).

Como registrado por Morant (1934, 1994), o Qì flui por todo o corpo por meio de uma rede de sopros (Jīngmài 經脈) denominada por ele meridianos, o fluxo completo pelos 12 meridianos principais se faz em 24 horas, desde seu início pelo meridiano do pulmão às três horas da manhã até o seu término no meridiano do fígado no início da madrugada. De acordo com Mann (1998), a quantidade e a distribuição do Qì que circula pelas regiões do corpo não é constante, pois apresenta uma reação sensível à sazonalidade das estações do ano, sendo os sopros Yáng mais ativos do que os Yīn na primavera e no verão, e os Yīn mais ativos no inverno e no outono. No verão, os sopros Yáng tendem a se concentrar na cabeça e na pele, e no inverno os sopros Yīn tendem a se concentrar nos pés e nos órgãos internos.

Para que a pessoa goze de boa saúde, o Qì deve circular pelos meridianos harmonicamente e sem estagnação, pois a desarmonia em sua distribuição resultará em desequilíbrios que se manifestarão no corpo (Unschuld, 2003; Cintract, 1987). O conhecimento das propriedades de oposição do Yīn e do Yáng, de sua relação recíproca e de seu crescimento e decréscimo permite a aplicação dos princípios dessa teoria na medicina chinesa, que como relatado por

Auteroche e Navailh (1992), é a base para explicar a estrutura orgânica do corpo humano, suas funções fisiológicas, o processo referente à causa e à evolução das doenças, além de servir de guia para a avaliação dos sopros e escolha da terapêutica necessária à manutenção ou ao reestabelecimento da harmonia.

Obedecendo às características gerais Yīn e Yáng, os meridianos Yīn são encontrados na maior parte de seus trajetos na face anterointerna dos membros e do abdômen, enquanto os trajetos dos meridianos Yáng ocupam principalmente a face posteroexterna dos membros e das costas. Todos os meridianos Yīn sobem dos pés para o tronco e seguem para as mãos. Os meridianos Yáng seguem das mãos para a cabeça e daí para os pés. Na cabeça, o Qì passa de um meridiano Yáng para outro Yáng, e no tronco o Qì passa de um meridiano Yīn para outro Yīn. Já nas mãos, o Qì passa de um meridiano Yīn para um meridiano Yáng, e nos pés, de um meridiano Yáng para um meridiano Yīn (Cordeiro, Cordeiro, 2009).

Utilizando o modelo Yīn e Yáng para classificar as funções orgânicas do corpo humano, Cordeiro e Cordeiro (2009) relatam que são consideradas Yáng as funções relativas às vísceras ocas (Fǔ 腑), que estão em relação com a superfície, que produzem e fazem circular o Qì nos meridianos, sendo representadas por vesícula biliar, intestino delgado, estômago, intestino grosso, bexiga e uma sexta função denominada triplo aquecedor, que corresponde ao comando das funções respiratória, digestiva e geniturinária. As funções Yīn são desenvolvidas pelos órgãos densos (Zàng 臟), mais profundos, que concentram o Qì, purificam e fazem circular o sangue, sendo representados por fígado, coração, baço-pâncreas, pulmões, rins e uma sexta função que corresponde à circulação-sexualidade.

No plano psíquico da manifestação dos sopros, a expressão Yīn e Yáng na psique do indivíduo pode ser percebida com base em algumas características de sua essência e de seu comportamento. A esse respeito, Morant (1994) afirma que o perfil Yáng é referente ao estado de alegria, da plenitude mental e emocional, da inteligência, da consciência, da percepção, do conhecimento e da agilidade no raciocínio. O Yīn é o estado de tristeza, de apatia, de pessimismo, de timidez, de um perfil irracional, de um instinto animal e de inconsciência.

Quanto a seu uso para classificação dos sinais e sintomas decorrentes do aumento ou da diminuição acentuada do fluxo unilateral de um sopro, Sussmann (2004) e Morant (1994) consideram que os desequilíbrios do tipo Yīn são caracterizados por torpor mental, opressão, frio intenso, sensibilidade diminuída, redução da temperatura corporal, tendência à obesidade, olhar cabisbaixo ou apagado, voz fraca, pele úmida e fria, flacidez muscular e edema. Já os do sopro Yáng caracterizam-se por excitação, insônia, sensação de calor extremo, emagrecimento, dores intensas, delírio, febre, pele seca e quente, tônus muscular aumentado, inflamação e sensibilidade exacerbada.

Para Cheng (2008), o ritmo ternário de nascimento, maturação e morte é a própria representação do movimento dos sopros derivados da força do Dào em todos os seres. O recém-nascido apresenta o sopro vital em estado puro, que é o sopro original ainda intacto, a força não dirigida e não sinalizada. No decorrer da vida humana ocorre processo contínuo de diminuição desse sopro, que, como abordado por Engelhardt (2000), só pode ser invertido cultivando-se a longevidade e nutrindo a vitalidade (Yǎngshēng 養生), por meio da prática regular de técnicas corporais daoistas e da harmonização das atividades de vida diária, no intuito de evitar os excessos prejudiciais ao corpo.

No ser humano aos 10 anos de idade, o sangue e o Qì circulam livremente. Aos 20, o sangue e o Qì estão florescentes, e os músculos estão na fase de desenvolvimento. Aos 30, os músculos são firmes, e os vasos sanguíneos estão em sua plenitude. Aos 40, as funções Yīn e Yáng, e os doze meridianos expressam todo o vigor e o equilíbrio. Aos 50, o Qì do fígado começa a enfraquecer, e a acuidade visual diminui. Aos 70, o Qì do baço está deficiente, e a pele torna-se emurchecida. Aos 90, o Qì dos rins (Qì ancestral) está esgotado, e as funções Yīn estão em carência. Aos 100 anos, a insuficiência das funções Yīn é total, o Qì desaparece e a forma corporal encaminha-se para o fim (Wong, 1995).

Método de diagnóstico das quatro etapas decorrentes da dupla Yīn (陰) e Yáng (陽)

O princípio ternário Céu-Homem-Terra aplicado no diagnóstico pela medicina tradicional chinesa leva em consideração a avaliação dos distúrbios da psique no Céu e dos sinais e sintomas no nível da Terra, sendo ambos correspondentes no ser humano (Dulcetti Junior, 2001). Uma vez que o adoecimento é processo em contínua modificação, o diagnóstico visa identificar o padrão de desequilíbrio do Qì no intuito de antecipar a evolução da enfermidade, utilizando-se de oito princípios tradicionais que são agrupados em quatro duplas, polaridade Yīn e Yáng, nível de profundidade interior ou exterior, reação à invasão do frio e calor, e quantidade em vazio ou plenitude de Qì no corpo.

O excesso ou a insuficiência permanente do Qì são as causas fundamentais para o aparecimento e o desenvolvimento de enfermidades, sendo necessário discernir o Yīn do Yáng durante a elaboração do diagnóstico. Auteroche e Navailh (1992) observam que, estando o Qì em desequilíbrio, qualquer sintoma simples ou complicado, estável ou móvel, poderá ser referido a um sintoma Yīn ou a um sintoma Yáng, e abrangerá todas as outras categorias de sintomas.

A classificação em sinais e sintomas de superfície ou de profundidade permite determinar a localização da enfermidade, sua gravidade e sua tendência evolutiva. Auteroche e Navailh (1992) acrescentam que, quando a enfermidade está localizada no nível da pele ou da epiderme, é superficial (Biǎo 表) e, quando está localizada nos órgãos, vísceras, vasos sanguíneos, ossos e medula, pertence à profundidade (Lǐ 裡). A síndrome Biǎo representa uma doença aguda caracterizada por incubação curta, eclosão brutal e evolução rápida, e a Lǐ por uma doença crônica e de difícil resolução.

A percepção dos sintomas decorrentes da invasão por sopros perversos (Xiéqì 邪氣) externos ao corpo auxilia na determinação da natureza da enfermidade, se de característica Yīn ou Yáng. Cordeiro e Cordeiro (2009) relatam que as enfermidades decorrentes do frio apresentarão sinais como ausência de sede, face pálida, membros frios, urina clara e abundante, fezes moles, língua esbranquiçada e pulso lento. Já as decorrentes do calor manifestarão sintomas como sede, febre intermitente, inquietude, face vermelha, urina escassa e amarela, constipação, língua amarelada e rugosa, e pulso rápido.

A determinação da quantidade de Qì no corpo, se em vazio ou plenitude, é o princípio que permitirá determinar o estado do Qì correto (Zhèngqì 正氣) ou sopro normal, e do Qì perverso (Xiéqì 邪氣) ou sopro patogênico. Segundo Auteroche e Navailh (1992), o vazio se manifesta em seguida à insuficiência do Qì correto, e a plenitude se manifesta em seguida ao excesso de Qì perverso. Apesar de a síndrome de vazio abranger vários tipos, haverá um ponto em

comum quanto à insuficiência do Qì correto, que deverá ser fortalecido com o tratamento; já a síndrome da plenitude refletirá um excesso de Qì perverso, que deverá ser combatido.

Métodos terapêuticos derivados das noções Yīn (陰) e Yáng (陽) do daoismo

A medicina tradicional chinesa é sistema médico integral composto por uma gama de modalidades de terapias tradicionais que visam à integralidade, valorizando a inter-relação harmônica entre o macro e o microcosmo, como a dietética, a fitoterapia chinesa, a acupuntura e moxabustão, o Tàijí quán (太極拳), o Qigōng (氣功), o Dǎo yīn (導引) e o Fēngshuǐ (風水). Essas modalidades têm em comum o objetivo de promover a circulação mais fluida do sopro vital, tanto no corpo como no ambiente, utilizando o desequilíbrio Yīn e Yáng em correspondência com seu oposto para que se possa tonificar o vazio e dispersar a plenitude.

A dietética chinesa concebe o regime alimentar como um verdadeiro encadeamento de sopros que deve levar em conta todas as leis cíclicas dos cinco elementos e a correspondência que mantém com os órgãos. Segundo Faubert e Crepon (1990), pela ação dispersante do picante, harmonizante do doce, adstringente do ácido, de secura do amargo e de abrandamento do salgado, trata-se o excesso de Qì de um órgão com o sabor que o domina, e a insuficiência com o sabor do próprio elemento. A necessidade de um sabor corresponde a uma insuficiência de Yīn no órgão relacionado, e a aversão por um sabor corresponde a um excesso de Qì naquele órgão (Borsarello, 2008). Apesar da necessidade de se priorizar a predominância de um sabor em virtude de um desequilíbrio, todos os cinco devem estar sempre presentes na refeição.

Segundo Dulcetti Junior (2001) e Villaverde (1991), a manutenção e a rearmonização da circulação do Qì no organismo também podem ser estimuladas pela colocação de finas agulhas nos pontos de acupuntura, que são centros emissores e receptores de vibrações espalhados sobre uma mesma via de sopros, funcionando como verdadeiros eixos ou pivôs que intermedeiam o Qì do Céu e da Terra recebidos no vazio mediano pelo Homem. Em um tratamento, o mais importante é selecionar por meio da interação das funções os pontos dos cinco elementos a ser estimulados, podendo-se secundariamente, reforçar a ação desejada através da utilização de pontos específicos para cada desequilíbrio (Cordeiro, Cordeiro, 2009).

Estando o terapeuta e o sujeito cuidado em ressonância com o universo, se faz necessário durante a intervenção profissional o estabelecimento de uma relação terapeuta/paciente mais humanizada, mais próxima um do outro, já que durante o tratamento pela acupuntura também ocorre o estabelecimento da interação Yīn e Yáng, em que o sujeito cuidado passivo à intervenção é a face Yīn, e o terapeuta que a executa é a contraparte Yáng, que manifesta em seu ato a intenção de reestabelecer a harmonia da circulação do Qì no sujeito cuidado, devendo respeitar a ordem de puntura e retirada das agulhas utilizadas para acionar o Qì ancestral, tonificar, sedar e amenizar os sintomas decorrentes do desequilíbrio.

Para Wong (1995) e Morant (1994), a moxabustão é procedimento de estimulação calórica ou cauterização de um ponto, que pode ser realizado por intermédio de moxas feitas de pequenos cones da planta *Artemisia sinensis*, a fim de regularizar a circulação do Qì e estimular a função dos órgãos e vísceras. O uso dessa técnica está indicado nas enfermidades que não responderam à acupuntura, principalmente nas caracterizadas por disfunções do tipo Yīn e de ocorrência crônica, ou naquelas em que Yīn e Yáng encontram-se ambos em insuficiência,

como também para os indivíduos que não se recomenda o uso de agulhas, como as pessoas debilitadas, idosas e os bebês.

Em vista do que aponta ser um cuidado emancipador, Cintract (1987) considera que a excitação dos pontos chineses com agulhas ou moxas estaria indicada em último caso, somente se os meridianos estiverem internamente atingidos ou se existir alguma disfunção real e prejudicial. Caso contrário, é preferível que o terapeuta estimule o empoderamento do sujeito cuidado para que ele próprio intervenha em suas insuficiências, buscando reequilibrar-se de maneira mais autônoma, por meio de práticas corporais daoistas, como respiração, meditação, ginástica terapêutica e massagens (Kohn, 1993). Essa atitude favoreceria a coautoria do sujeito no processo de recuperação e promoção de sua saúde, além de uma possível redução na dependência da medicalização.

Considerações finais

A partir da corrente de pensamento não linear daoista e da noção de sucessão alternante e cíclica, sem a influência de conceitos cartesianos e positivistas, os chineses da Antiguidade entenderam o Yīn e Yáng como os dois aspectos opostos e complementares que constituem todos os fenômenos do mundo e que dão movimento ao ciclo da natureza e à vida social.

O paradigma biomédico apagou o processo intermediário entre a causa e o efeito do estado de saúde-doença, desenvolvendo seu pensamento no conceito dualista de normal ou patológico, que se preocupa mais com a doença e o diagnóstico do que com o doente e o cuidado. A ausência do entendimento da teoria Yīn e Yáng na prática da medicina chinesa faz com que não se permita a compreensão do processo de adoecimento no organismo e nem de sua tendência evolutiva desencadeada pelo desequilíbrio dos sopros.

No modelo chinês tradicional, busca-se entender o fenômeno da desarmonia na vida do indivíduo, tendo-se a noção de que o corpo não está isolado, mas em ressonância com o universo. Nesse modelo, cultiva-se a saúde, e aos pequenos sinais de perturbação na circulação harmônica dos sopros Yīn e Yáng, busca-se a prevenção de sua manifestação na forma de enfermidade, por meio do incentivo ao autoconhecimento e da percepção do estado de saúde, além da promoção de hábitos de vida saudáveis.

Sem a valorização dos fundamentos da cosmologia da medicina chinesa no cuidado, portanto, não será possível promover de maneira plena a saúde e a cura do corpo, mas apenas tratar os sinais e sintomas decorrentes de uma desarmonia do sopro vital, no sentido de reprimi-los e calá-los de forma intervencionista e não singularizada, pela não compreensão da interação e do movimento Yīn e Yáng na vida de cada ser.

NOTAS

¹ Das terapias alternativas e complementares, a medicina chinesa foi a que se incorporou de forma mais estruturada às culturas ocidentais, principalmente pela acupuntura, uma de suas práticas mais difundida no mundo ocidental, onde estabeleceu fortes raízes (Souza, Luz, 2011).

² Dàodé Jīng (道德經) (clássico da via e da eficácia); Yì Jīng (易經) (livro das mutações); Huángdì Nèijīng (黃帝內經) (clássico interno do imperador amarelo), composto em duas partes: Sù Wèn (素問) (questões simples) e Líng Shū (靈樞) (eixo eficiente); Nàn Jīng (難經) (clássico das dificuldades).

³ Utilizou-se como código para transliteração do mandarim o Pinyin, que é o padrão internacional de transliteração em vigência, em que a consoante “D” tem o valor fonético do “T” na língua portuguesa.

⁴ Todo sistema médico complexo constituído por uma morfologia humana, uma dinâmica vital, uma doutrina médica, um sistema diagnóstico e um sistema terapêutico.

⁵ Estudo que embasa a noção da origem do universo e da sua evolução.

⁶ Este artigo é fundamentado em pesquisa realizada para monografia de conclusão do curso de Pós-graduação *Lato Sensu* em Acupuntura Tradicional Chinesa da Associação Brasileira de Acupuntura.

REFERÊNCIAS

- AUTEROCHE, Bernard; NAVAILH, Paul. *O diagnóstico na medicina chinesa*. São Paulo: Andrei. 1992.
- BARROS, Nelson F.; NUNES, Everardo D. Complementary and alternative medicine in Brazil: one concept, different meanings. *Caderno de Saúde Pública*, v.22, n.10, p.2023-2039. 2006.
- BARSTED, Dennis L. Cosmologia daoista e medicina chinesa. In: Nascimento, Marilene C. (Org.). *As duas faces da montanha: estudos sobre medicina chinesa e acupuntura*. São Paulo: Hucitec. p.40-82. 2005.
- BORSARELLO, Jean F. *Tratado de acupuntura*. São Paulo: Andrei. 2008.
- BRASIL. Ministério da Saúde. Departamento de Atenção Básica. *Portaria 971*, de 3 de maio de 2006. Aprova a Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares (PNPIC) no Sistema Único de Saúde. Disponível em: http://189.28.128.100/dab/docs/legislacao/portaria971_03_05_06.pdf. Acesso em: 23 fev. 2013. 3 maio 2006.
- CARBALLO, Floreal. *Acupuntura y auriculoterapia*. Buenos Aires: Kier. 2007.
- CHENG, Anne. *História do pensamento chinês*. Petrópolis: Vozes. 2008.
- CINTRACT, Maurice. *Curso rápido de acupuntura, auriculoterapia, técnicas manuais de reanimação-estimulação-mitigação*. São Paulo: Andrei. 1987.
- CORDEIRO, Ary T.; CORDEIRO, Ruy C. *Acupuntura elementos básicos*. São Paulo: Polis. 2009.
- DE LA VALLÉE, Elisabeth R. *Pulmão: pontos de acupuntura*. São Paulo: Ibraho. 1997.
- DE LA VALLÉE, Elisabeth R.; LARRE, Claude. *Os movimentos do coração: psicologia dos chineses*. São Paulo: Cultrix. 2007.
- DULCETTI JUNIOR, Orley. O qì do taoísmo antigo Nèijīng e as dificuldades na transmissão no Ocidente. *Plura*, v.3, n.2, p.56-81. 2012.
- DULCETTI JUNIOR, Orley. *Pequeno tratado de acupuntura tradicional chinesa*. São Paulo: Andrei. 2001.
- ENGELHARDT, Ute. Longevity techniques and chinese medicine. In: Kohn, Livia (Org.). *Daoism handbook*. Netherlands: Brill. p.74-108. 2000.
- FAUBERT, Gabriel; CREPON, Pierre. *A cronobiologia chinesa*. São Paulo: Ibrasa. 1990.
- FERREIRA, Claudia S.; LUZ, Madel T. Shen: categoria estruturante da racionalidade médica chinesa. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, v.14, n.3, p.863-875. 2007.
- GRANET, Marcel. *O pensamento chinês*. Rio de Janeiro: Contraponto. 1997.
- GUÉNON, René. *La gran triada*. Barcelona: Paidós Ibérica. 2004.
- JULLIEN, François. Pensar a partir de um fora: a China. *Periferia*, v.2, n.1, p.1-20. 2010.
- JULLIEN, François. *Tratado da eficácia*. São Paulo: Editora 34. 1998.
- KOHN, Livia. Physical practices. In: Kohn, Livia. *The taoist experience: an anthology*. Albany: State University of New York Press. p.133-160. 1993.
- LAURENT, Daniel. Manual de acupuntura. Disponível em: <http://www.amadeuw.com.br/livro.php?c=15&id=1361&t=Manual+de+Acupuntura>. Acesso em: 7 mar. 2013. s.d.
- LUZ, Daniel. Medicina tradicional chinesa, racionalidade médica. In: Luz, Madel T.; Barros, Nelson F. (Org.). *Racionalidades médicas e práticas integrativas em saúde: estudos teóricos e*

empíricos. Rio de Janeiro: Cepesc/IMS-Uerj/ Abrasco. p.103-152. 2012.

LUZ, Madel T.

Cultura contemporânea e medicinas alternativas: novos paradigmas em saúde no fim do século XXI. *Physis – Saúde Coletiva*, v.15, supl., p.145-76. 2005.

MANN, Felix.

Acupuntura a arte chinesa de curar. São Paulo: Hemus. 1998.

MINAYO, Maria C.S.

O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde. São Paulo: Hucitec. 2010.

MORANT, George S.

Chinese acupuncture. Brookline: Paradigm. 1994.

MORANT, George S.

Précis de la vraie acupuncture chinoise: doctrine-diagnostic-thérapeutique. Paris: Mercure de France. 1934.

NASCIMENTO, Marilene C.

Da panaceia mística à especialidade médica: a acupuntura na visão da imprensa escrita. *História, Ciência, Saúde – Manguinhos*, v.5, n.1, p.99-113. 1998.

PALMEIRA, Guido.

A acupuntura no Ocidente. *Cadernos de Saúde Pública*, v.6, n.2, p.117-128. 1990.

PERLOW, Bernard W.

Acupuncture: its theory and use in general practice. *Proceedings of the Royal Society of Medicine*, v.66, n.5, p.426-28. 1973.

QUEIROZ, Marcos S.

O paradigma mecanicista da medicina ocidental moderna: uma perspectiva antropológica. *Revista de Saúde Pública*, v.20, n.4, p.309-317. 1986.

SOUZA, Eduardo F.A.A.; LUZ, Madel T.

Análise crítica das diretrizes de pesquisa em medicina chinesa. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, v.18, n.1, p.155-174. 2011.

SUSSMANN, David J.

Acupuntura: teoria y práctica. Buenos Aires: Kier. 2010.

SUSSMANN, David J.

Qué es la acupuntura. Buenos Aires: Kier. 2004.

TESSER, Charles D.; BARROS, Nelson F.

Medicalização social e medicina alternativa e complementar: pluralização terapêutica do Sistema Único de Saúde. *Revista de Saúde Pública*, v.42, n.5, p.914-920. 2008.

TESSER, Charles D; LUZ, Madel T.

Racionalidades médicas e integralidade. *Ciência e Saúde Coletiva*, v.13, n.1, p.195-206. 2008.

TSUEI, Julia J.

Eastern and western approaches to medicine. *The Western Journal of Medicine*, v.128, n.6, p.551-557. 1978.

UNSCHULD, Paul U.

Huang Di nei jing su wen: nature, knowledge, imagery in an ancient Chinese medical text. Berkeley; Los Angeles: University of California Press. 2003.

VEITH, Ilza.

Acupuncture in tradicional chinese medicine: an historical review. *California Medicine*, v.118, n.2, p.70-79. 1973.

VILLAVARDE, Juan R.

Formulário terapêutico: acupuntura. Madrid: Miraguano. 1991.

WILHELM, Richard (Org.).

Tao te king: o livro do sentido da vida. São Paulo: Pensamento. 2006.

WILHELM, Richard.

I Ching: o livro das mutações. São Paulo: Pensamento. 1996.

WONG, Ming (Org.).

Ling-shu: base da acupuntura tradicional chinesa. São Paulo: Andrei. 1995.

