

Saggio pubblicato nella raccolta "Caro Maestro... Scritti in onore di Lionello Lanciotti per l'ottantesimo compleanno" - Casa Editrice CAFOSCARINA

**Giulia Boschi<sup>i</sup>**

Riverberi del mistero-femmina in medicina cinese

**Ringrazio Luigi De Franco per la preziosa collaborazione.**

*Chinese Medicine's terminology often evokes basic concepts found in early Taoist philosophy and in late Neidan studies. The idea of "mysterious female (xuanpin 玄牝) gate of heaven and earth" is thereby analysed as an image of 'functional void' and of 'trans-dimensional void' through medical and Neidan texts. Xuanpin provides the conceptual frame of both physical and soteriological pregnancy. With the development of extraordinary vessels (qijing bamai 奇经八脉) and ante-mundane (xian tian 先天) qi theories, shaman Peng's Yangsheng 养生 tradition and Neidan 内丹 practices - such as the xiao zhoutian 小周天- merge in late medical texts as seen in the Zhenjiu Dacheng.*

I wish to thank Luigi De Franco for his precious co-operation.

Nel contesto della medicina cinese, un'idea che più di altre appare mutuata dalla filosofia taoista è quella di 'vuoto funzionale': il concetto che nei meati, grandi o piccoli, nell'assenza di forma e pensiero, si annida la forza che presiede e promuove ogni attività vitale, l'autentica radice d'ogni forma dell'essere. Il vuoto, lungi da ogni connotazione nichilista, è il presupposto per accedere alla sapienza innata. E' nozione ubiqua, questa della "capienza che si fa capacità", dalle arti marziali (pensiamo al "pugno vivo" del *Xinyiquan* 心意拳 con il suo centro vuoto) alle tecniche trascendentali, che nella cava recettività "femminile" e nell'assenza d'azione egoica (*wu wei* 无为) vedono la caratteristica fondante del cammino autentico.

E' dunque negli spazi 'vuoti' della forma che, anche per la medicina cinese, si concentrano le nostre facoltà: gli organi di senso sono collettivamente definiti *qiao* 窍 (meati) con riferimento alle loro parti vuote (orbite, narici, dotti uditivi...) e questo stesso vocabolo si usa per orifizi non sensoriali, come gli sfinteri, e anche ad indicare fori di dubbia attribuzione anatomica, come lo *xinqiao* 心窍 "meato della mente/cuore" che assicura, secondo la medicina cinese, la connessione fra cuore e rene - fra essenza e spirito - dalla quale dipende la lucidità mentale. L'eziologia degli stati confusionali contempla l'ostruzione da flegma del *xinqiao* ("tan mi xinqiao 痰迷心窍"); pur in assenza di riferimenti anatomici, tali *loci* non hanno connotazione astratta.

Nel cap. 11 del *Laozi* troviamo il concetto di 'vuoto funzionale' espresso in modo piano e concreto: esso si conclude dichiarando che l'utilità di tutto ciò che esiste - concretamente - dipende in ultima analisi da funzioni che solo la "presenza dell'assenza" (*wu* 无) consente.

La fisiologia sottile di punti e meridiani, peculiare alla medicina cinese, richiama spesso quest'idea: i meridiani (o canali) sono orbite di *qi* senza sostrato anatomico; il nome collettivo di ciò che forse impropriamente chiamiamo punti (o peggio agopunti) è *xue* 穴, termine che meglio rimanda al latino *foramina* suggerito da Porkert. Oggi la cosiddetta "agopuntura occidentale" parla dei 'punti' ritenendo che la loro dislocazione si debba alle strutture nervose sottostanti. Pur anatomicamente non sempre esatta, tale nozione risponde all'esigenza positivista di concretezza che caratterizza il modello biomedico. L'idea di 'vuoto funzionale' rimane così spesso solo nella terminologia tradizionale. Una breve disamina dei nomi principali dei *foramina*, rivela una decisa prevalenza del 'vuoto' sul 'pieno'. Osserviamo ad esempio che il carattere 'sangue' compare una sola volta a fronte delle sei occorrenze del carattere *qi* (pur essendo i meridiani coinvolti nella circolazione di entrambi). Fra i nomi con precisi riferimenti anatomici, circa un terzo del totale, notiamo che l'occorrenza del carattere di 'forame' (osseo) *liao* 髖 è quasi doppia (14) rispetto

a quella di 'osso' 骨 (8). Se il carattere più frequente è quello di 'trasporto' (fluviale) *shu*<sup>1</sup> - con 25 occorrenze su un totale di circa 700 caratteri - il secondo per frequenza è il carattere di 'porta' (*men* 门) che compare ben 22 volte e 14 volte si ripete 'passo' (*guan* 关): due concetti che assumeranno un ruolo chiave nella tarda fisiologia soteriologica taoista<sup>2</sup>; anche il carattere di 'valle' (*gu* 谷), tanto caro a Laozi<sup>3</sup>, è per numero di occorrenze fra i primi dieci - fra i quali non abbiamo ancora menzionato 'centro' 'yang' 'yin' 'cielo' e 'grande'. Tutti nomi che riecheggiano - anche se non sempre a ciò riferiti - il rapporto fra micro e macrocosmo e la ierogamia 'centrale' delle polarità sessuate. Dobbiamo qui introdurre un secondo aspetto del vuoto, che per distinguere dal precedente chiameremo 'transdimensionale'. Nel *Daodejing* vi si allude parlando di 'porta' (*men*), 'spirito della valle' (*gu shen* 谷神), 'arcano' (妙 *miao*) e - in modo più emblematico - riferendosi alla 'femmina misteriosa/oscura' *xuanpin* (o anche 'mistero-femmina', poiché sin dall'inizio l'espressione connota un'unità scindibile).

Molti altri nomi ha assunto nel tempo il *locus* arcano del mistero-femmina:

"Per quanto attiene al meato unico al centro del corpo che si chiama mistero-femmina, esso riceve il *qi* per dare vita, si colma per essere deposito dello spirito. E' il punto dove si accumulano i tre originari, che ancor più non possono essere distinti. Essenza, spirito, anima *hun* 魂 e anima *po* 魄, tutte confluiscono in questo meato (*xue*). E' la radice del ciclo inverso dell'aureo elisir, la terra ove gli immortali divini condensano il santo embrione. Gli antichi lo chiamavano: picciolo della suprema polarizzazione (*taiji zhi di* 太极之蒂), impugnatura dell'antemundano (*xiantian zhi bing* 先天之柄), antenato della vacua non-essenza (*xuwu zhi zong* 虚无之宗), radice della turbolenza caotica (*hundun zhi gen* 混沌之根), valle della suprema vacuità (*taixu zhi gu* 太虚之谷), origine di creazione e trasformazione (*zaohua zhi yuan* 造化之源), meato del ritorno alla radice (*gui gen qiao* 归根窍), passo del ritorno alla vita (*fu ming guan* 复命关), porta dei rami [terra] *Wu Ji* 戊己门, stanza dei rami [metallo] *Geng Xin* 庚辛室, porta dei rami [legno] *Jia Yi* 甲乙户, contea sud occidentale (*xinan xiang* 西南乡), *locus* dell'autentico uno (*zhenyi zhi chu* 真一处), talamo del giallo centrale (*zhonghuang fang* 中黄房), deposito dell'origine dell'elisir (*dan yuan fu* 丹元府), altare del preservare l'uno (*shou yi tan* 守一坛), fornace della luna crescente (*yanyue lu* 偃月炉), crogiolo del cinabro (*zhusha ding* 朱砂鼎), foro di tigre e drago (*long hu xue* 龙虎穴), dimora della dama gialla (*huangpo she* 黄婆舍), calderone di terra della fornace di piombo (*qianlu tufu* 铅炉土釜), stagno fiorito dell'acqua spirituale (*shenshui huachi* 神水华池), stanza dell'unico spirito imperiale (*di yishen shi* 帝一神室), loggia purpurea della terrazza miracolosa (*lingtai jiangong* 灵台绛宫); tutto ciò allude ad un unico *locus*."<sup>4</sup>

Pur essendo il mistero-femmina emblema del vuoto 'transdimensionale', nel commento dello *Heshangong* al famoso passo: "Lo spirito della valle che non muore è detto mistero-femmina, la porta del mistero-femmina è detta radice di cielo e terra", troviamo invece un'interpretazione più vicina al vuoto 'funzionale', che sembra riprendere passi del *Neijing Suwen*.

Nel *Suwen* leggiamo:

<sup>1</sup> In tre varianti grafiche: 俞, 輸, 膺.

<sup>2</sup> *Guan* (关 passo), si sovrappone spesso al concetto di *qiao* (meato). L'espressione *guanqiao* (关窍 passi-meato) può essere usata come sinonimo di *guan* (in particolare se riferita ai *dantian*) oppure come termine collettivo per indicare tutti i *loci* dell'opera alchemica. Cfr. *Dacheng Jieyao* "Guanqiao Mijue", in *Zhongguo Qigong Dacheng*, 1988, Jilin, Kexue Jishu ed., p. 198.

<sup>3</sup> Cfr. capp. 6, 28, 32, 39, 41, 50 del *Daodejing*

<sup>4</sup> *Guizhong Zhinan* "Xuanpin", in *Zhongguo Qigong Dacheng*, op. cit., p.715.

"Nel cuore è immagazzinato lo spirito, nei polmoni l'anima *po*, nel fegato l'anima *hun*, nella milza l'intento, nei reni la volontà<sup>5</sup>."

"L'imperatore chiese: i *qi* si uniscono e le forme vengono in essere, dalle trasformazioni ciascuna deriva il nome che le è proprio: il movimento di cielo e terra, le trasformazioni di *yin* e *yang*, in ogni creatura si manifestano diversamente: a chi molto a chi poco. Posso domandare il perché? Qi Bo rispose [...] Il cielo nutre l'uomo con i cinque *qi*, la terra con i cinque sapori, i cinque *qi* entrano dal naso e sono immagazzinati da cuore e polmoni, così l'incarnato è florido e la voce chiara. I cinque sapori entrano dalla bocca e si depositano in stomaco e intestini, sono così tesaurizzati per nutrire i cinque *qi*. I *qi* si uniscono e si nasce, fluidi ed essenze si completano vicendevolmente, questa è l'autopoiesi dello spirito."<sup>6</sup>

Il commento dello *Heshangong* al sesto capitolo del *Daodejing* ribadisce questi concetti:

"La valle è il nutrimento, se si nutre lo spirito non si muore. Spirito (*shen*) fa riferimento allo *shen* dei cinque organi *Zang*: il fegato tesaurizza l'anima *hun*, i polmoni l'anima *po*, il cuore lo spirito, i reni l'essenza, la milza la volontà. Se i cinque organi vengono danneggiati, gli spiriti li abbandonano.

Il riferimento all'immortalità viene messo in relazione con il mistero-femmina: mistero è cielo, nell'uomo è il naso; femmina è terra, nell'uomo è la bocca. Il cielo nutre l'uomo con i cinque *qi* che entrano dal naso e vengono tesaurizzati dal cuore; la parte pura e sottile dei cinque *qi* si trasforma in 'spirito vitale' (*jingshen* 精神), intelligenza, voce, 'cinque virtù intrinseche'<sup>7</sup>, il loro spirito mondano è l'anima *hun*. L'anima *hun* è maschio, presiede ad entrata e uscita attraverso il naso e comunica con il cielo, per questo il naso è mistero. La terra nutre l'uomo attraverso i cinque sapori che entrano dalla bocca [...] il loro spirito mondano è l'anima *po* che è femmina, presiede all'entrata ed uscita dalla bocca e comunica con cielo e terra, perciò viene detta 'femmina'."

Nel *Leijing*<sup>8</sup> troviamo un passo, assente nelle prime versioni del *Suwen*, in cui si parla di "femmina celeste" in questi termini:

"La femmina celeste è il naso. Il naso riceve il *qi* del cielo e per questo è detto femmina celeste, Laozi la chiamava femmina misteriosa".

L'idea di *xuanpin* come "naso e bocca" sembra comunque rimanere confinata principalmente allo *Heshangong*. L'imperatore Xuanzong (712-756) scrive :

"La valle è vuota, per questo può rispondere. Lo spirito è arcano, per questo non può essere decifrato...*xuan* si riferisce all'essere profondo; *pin* all'essere madre<sup>9</sup>".

L'imperatore Huizong (1100-1125) dei Song, quattro secoli dopo, specifica:

"La valle risponde alla miriade dei moti e rimane eternamente vuota, l'arcano dello spirito è in tutte le cose eternamente silente...ogni cosa riceve la vita dal non essere e la forma dall'essere; la funzione della valle è senza distinzioni, il corpo dello spirito senza luogo; da ciò le creature traggono la loro esistenza. *Xuan* è il colore del cielo, *pin* sono le specie della terra; da ciò le creature traggono la loro forma. Lo spirito della valle si usa come paragone per approssimarsi all'eternità del Dao, il mistero-femmina per chiarire l'arcano della creazione delle cose.<sup>10</sup>"

Il primo imperatore dei Ming, Taizu (1386-1398), propone invece una diversa localizzazione:

<sup>5</sup> *Huangdi Neijing Suwen*, cap. 23, cfr. *Huangdi Neijing Suwen Yishi*, Shanghai, Kexuejishu ed., p. 91.

<sup>6</sup> *Huangdi Neijing Suwen*, cap. 9, ibid., pp. 80-81.

<sup>7</sup> Riferimento all'associazione fra gli organi *zang* e le cinque virtù confuciane, già presente nel *Baihu Tong* e ripresa anche da testi medici quali il *Qianjing Yaofang*.

<sup>8</sup> Zhang Jingyue, *Leijing*, cap.12/20, in *Zhang Jingyue Yixue Quanshu*, Pechino, Zhongguo Zhongyiyao ed., 1999, p. 213.

<sup>9</sup> "Tang Xuanzong Yu Zhu Daode Zhenjing", in *Zhongguo Zixue Mingzhu Jicheng*, cap. 47, Taibei, s.d., Jijinhui Yinxing, pp. 13-14.

<sup>10</sup> *Song Huizong Yu Jie Daode Zhenjing*, ibid., cap. 48, p. 6.

"Il cuore è al centro del corpo umano e al centro del cuore è un meato. Definendo il meato come valle e il *qi* come spirito, si dice che lo spirito della valle è immortale poiché tale *qi* è come se esistesse eternamente.<sup>11</sup>"

Al di là dei commentari imperiali, due sono le localizzazioni prevalenti attraverso le epoche: quella di un generico "centro", che rifiuta una collocazione precisa, e quella "uterina" o del "campo di cinabro inferiore".

Li Daochun propende per la prima:

"Non è né il punto fra i due occhi, né la sutura del cranio, né l'ombelico o la vescica, né i due reni o fra i reni. Dal sincipite in basso fino ai talloni esso [il meato unico del passo misterioso] non è in alcun punto del corpo, ma non deve essere cercato fuori del corpo. Per questo motivo il santo l'indica semplicemente come 'centro'<sup>12</sup>";

"La porta del mistero-femmina è il meccanismo di apertura e chiusura [...] Nei libri dell'elisir si dice: - Inspirando ci si congiunge alla radice celeste, espirando ci si congiunge alla radice terrestre -. Questo è il meccanismo di apertura e chiusura di *Qian* (乾 trigramma cielo) e *Kun* (坤 trigramma terra) [...] ciò che chiamiamo 'respirazione' non avviene con il naso o la bocca: è l'arcano rispondere del meccanismo autentico, la porta da cui ora esce ora entra".<sup>13</sup>

"Quando si apre la porta del mistero-femmina l'esercizio ha raggiunto il suo culmine. Da qui esce lo spirito e da qui lo spirito entra"<sup>14</sup>.

Se escludiamo la relazione fra esterno ed interno mediata da naso e bocca, il concetto della "porta" che si apre (e si chiude) fra due dimensioni, è poco presente nei primi classici di medicina; ne troviamo una rara traccia in uno dei capitoli tardi del *Suwen*:

"Se l'entrare e l'uscire viene abbandonato, allora il meccanismo dello spirito si estingue; se il salire e lo scendere cessano, le posizioni del *qi* - isolate - muoiono. Quindi se non c'è entrata e uscita non c'è possibilità di nascere, crescere, irrobustirsi, invecchiare e morire. Se non c'è ascesa e discesa non c'è la possibilità di nascita, crescita, trasformazione e raccolta...l'imperatore disse - Ottimo! Ma esiste qualcosa che non nasce e non si trasforma? Qi Bo rispose:- Che domanda acuta! Ciò che si unisce armoniosamente al Dao facendosi ad esso uguale: solo gli uomini autentici<sup>15</sup>."

Il mistero-femmina è dunque ciò da cui ogni forma ha origine ma anche la porta arcana che in ogni umano permane sotto forma di meato, che - a guisa di cordone ombelicale - radica ogni esistenza nella sua autentica non-essenza (*wu*). La collocazione 'uterina' prende le mosse dall'immaginifico totalmente femminile di Laozi; nel celeberrimo *incipit*, il non essere (la non-essenza) è "inizio di cielo e terra" e il carattere stesso di 'inizio' allude alla fertilità del grembo materno<sup>16</sup>. L'essere viene espressamente descritto come 'madre'. 'Inizio' e 'madre' sono nomi diversi di un unico mistero (*xuan*), insieme sono la porta dell'arcano (*miao*), carattere ove nuovamente - e significativamente solo nella sua forma tarda - compare il radicale 'donna'<sup>17</sup>. Spesso l'aspetto 'femmina' viene associato alla terra/materia ed è il 'mistero' a rappresentare l'oltremundano.

---

<sup>11</sup> *Da Ming Daizu Yu Zhu Daode Zhenjing*, ibid., cap. 49, p. 4.

<sup>12</sup> Cfr. Isabelle Robinet, *Introduction à l'alchimie intérieure taoïste: de l'unità et de la multiplicité*, Parigi, Du Cerf, 1995, p.105.

<sup>13</sup> Li Daochun, *Zhongheji*, "Long Hu Ge", in *Zhongguo Qigong Dacheng*, op. cit., p.702.

<sup>14</sup> Li Daochun, *Zhongheji*, "Lian Xu Ge", ibid., p.703.

<sup>15</sup> *Huangdi Neijing Suwen*, cap. 68, op. cit., p.505.

<sup>16</sup> Cfr. ad esempio il commento di Fan Zhixu sul significato di *Taishi* (grande inizio) del *Liezi: Liezi Guzhu Jinshi*, Taibei, Wenjin chubanshe, 1989, p.18.

<sup>17</sup> La forma riportata dallo *Shuowen* e nelle versioni di Mawangdui del *Laozi* è scritta con il significante 'occhio'. Lo *Shuowen Jiezi Zhu* spiega come dal significato di "lontano tanto da non essere ben visibile", si sia passati al significato di "misterioso" (scritto con il radicale donna) Cfr. *Shuowen Jiezi Zhu*, Shanghai Guji ed., 1981, p.135. Il *Kangxi* riporta, ma senza metterle in collegamento fra di loro, sia la forma con 'occhio' sia quella con 'donna'; la prima con i significati principali riferiti alla vista ma illustrata anche con una citazione di Zhuangzi che recita: "Se si vuole conservare il proprio corpo, basta semplicemente non negligenza il profondo *miao*". La seconda esplicitamente riferita al "mistero spirituale" come evoluzione di una terza forma (sinonima) con *xuan* (mistero) al posto del radicale 'donna'.

In Laozi, invece, 'madre' viene definita l'origine del cielo e della terra;<sup>18</sup> il Dao stesso è madre<sup>19</sup> ed egli si paragona ad un "bambino non nato" che si distingue dagli altri uomini perché venera la madre-nutrice<sup>20</sup>.

L'idea che Laozi suggerisce è che si viva come un frutto attaccato al Dao-madre da un 'picciolo', traendo nutrimento dalla sua radice (la non-essenza). Il nome secondario "mingdi 命蒂" ("picciolo della vita/destino") del punto *Renmai* 8, corrispondente all'ombelico, non si riferisce esclusivamente al cordone ombelicale concreto; ha infatti una proiezione dorsale nel *mingmen* 命门 "porta del destino", quarto punto del meridiano *Dumai*. Entrambi i *foramina* si riferiscono all'arcano del "centro".

Nei testi medici pre-Tang, del *mingmen* si parla poco. La 36° difficoltà del *Nanjing* spiega:

"I due reni non sono entrambi reni; a sinistra è ciò che si dice rene, a destra c'è il *mingmen*. Il *mingmen* è il luogo ove risiedono essenza e spirito, quello che ci lega al *qi* originario..."

A partire dalla dinastia Tang, *mingmen*, *sanjiao* 三焦 (triplice riscaldatore) ed il fuoco ministro che li accomuna assumeranno sempre maggiore importanza. Dalla dinastia Ming in poi, il fuoco ministro (*xianghuo* 相火) è considerato come "fuoco celeste" in contrapposizione al fuoco sovrano (*junhuo* 君火, quello di cuore ed intestino tenue) che è "fuoco umano"<sup>21</sup>. *Xianghuo* è posto in relazione con l'impulso libidico dell'essenza renale (fuoco del *mingmen*), con la passionalità del pericardio, con la funzione di distribuzione del *qi* originario operata dal *sanjiao* e, per estensione, viene talvolta associato anche alla vescica biliare, che condivide con il *sanjiao* lo stesso livello energetico *shaoyang* 少阳.

I meridiani straordinari *Renmai* 任脉 e *Dumai* 督脉 sono, come noto, gli unici - fra gli otto straordinari - ad avere dei punti propri. Insieme al *Chongmai* 冲脉 e talvolta al *Daimai* 带脉 vengono detti "meridiani di prima generazione". Secondo la moderna applicazione della medicina cinese all'embriologia<sup>22</sup>, essi presiederebbero infatti ai primi momenti della gestazione, sin quando il disco tridermico assume una forma tridimensionale chiudendosi su se stesso, prima in senso longitudinale (*Ren*, *Du*, *Chong*), poi in senso trasversale (cavità celomatica, formazione del diaframma -*Daimai*). Solo con l'apparire di gambe e braccia entrerebbero in gioco i quattro straordinari di "seconda generazione" (*Yangqiao* 阳跷 e *Yinqiao* 阴跷, *Yangwei* 阳维 e *Yinwei* 阴维).

La trattazione degli straordinari nel *Neijing*<sup>23</sup> è molto sommaria, viene descritto dettagliatamente solo il percorso di *Dumai*, *Renmai* e *Yinqiao*. Il *Nanjing*<sup>24</sup> è il primo testo a parlare di "otto straordinari". Nello *Jiayijing*<sup>25</sup> (III secolo d.C.) compare la prima esposizione sistematica dei *foramina* che li riguardano mentre nel coevo *Maijing*<sup>26</sup> vengono approfondite le loro affezioni<sup>27</sup>. Solo a partire dal *Qijing Bamai Kao* (1578) la relazione fra gli "otto straordinari" e il *qi* "anteriore al cielo" si fa esplicita. I tre canali *Ren*, *Du* e *Chong*, (quelli di "prima generazione"), risultano essere i più trattati in ogni epoca. Essi originano tutti e tre

---

<sup>18</sup> Cfr. cap. 52.

<sup>19</sup> Cfr. capp. 25.

<sup>20</sup> Cfr. cap. 20, si veda anche il cap. 55 per il paragone con un neonato. Per una trattazione in chiave psicologica del concetto di maternità e di *xuanpin* si veda anche Evgeni A. Tortchinov *The Doctrine of the "Mysterious Female" in Taoism: a Transpersonalist View*, Università Statale S. Pietroburgo, s.d.

<sup>21</sup> Zhu Danxi *Gezhi Yulun*, "Xianghuo", alcuni brani sono stati tradotti da Laura Caretto in E. Rossi, *shen: aspetti psichici nella medicina cinese: i classici e la cultura contemporanea*, Milano, CEA 2002.

<sup>22</sup> Per uno studio ben documentato anche sull'embriologia occidentale si veda Jean Marc Eyssalet, *Le secret de la maison des ancêtres*, Parigi, Guy Trédaniel, 1990. Migliori disamine sul significato degli straordinari nella vita pre e post natale si trovano in Jeffrey Yuan, *Meridiani straordinari*, policopie, Roma, Associazione Medica per lo Studio dell'Agopuntura ed., 2003.

<sup>23</sup> *Lingshu*, cap. 65, Cfr. ; *Suwen*, capp. 41 e 60.

<sup>24</sup> *Nanjing*, capp. 27, 28 e 29.

<sup>25</sup> *Jiayijing* cap.3; cfr. *Huangdi Zhenjiu Jiayijing*, Pechino, Zhongguo Yiyao Keji ed., 1990.

<sup>26</sup> *Maijing*, cap. 2 e 10, cfr. *Maijing jiaozhu*, Pechino, Renmin Weisheng ed., 1991.

<sup>27</sup> Una buona disamina delle funzioni degli straordinari si trova in Mei Jianhan, Yang Yuhua, *Il trattato degli otto canali straordinari*, Milano, 2003, Casa Editrice Ambrosiana.

nell'ipogastrio e incrociano al perineo prima di dividere i loro percorsi - *Ren* e *Chong* nella parte anteriore, *Du* lungo il dorso - e riunirsi poi fra naso e bocca.

La prima tappa della sublimazione alchemica viene quasi universalmente identificata con l'apertura dell'orbita di *Ren* e *Du*: la cosiddetta "piccola rivoluzione celeste". Fa eccezione il *Bamaijing*, testo attribuito a Zhang Ziyang (Zhang Boduan 984-1082), non incluso nel *Daozang* e ampiamente citato nel *Qijing Bamai Kao*, secondo cui sarebbe piuttosto lo *Yinqiao* il meridiano fondamentale da cui iniziare l'Opera:

"Tutti gli uomini possiedono questi otto canali, generalmente associati allo spirito *yin*, ossia chiusi, non aperti. Solo gli immortali divini, inondandoli di *yangqi*, riescono ad aprirli e quindi a ottenere il Dao. Gli otto canali sono la radice del grande Dao anteriore al cielo, origine dell'unico *qi*. Scegliendo fra loro, è il solo *Yinqiao* quello da cui bisogna iniziare: quando il *qi* si muove in questo canale, tutti gli altri meridiani si aprono. In secondo luogo [si scelgono] *Du Ren* e *Chong*, i tre che collettivamente vengono chiamati 'origine della trasformazione'. Lo *Yinqiao* si trova citato ovunque nel *Classico dell'Elisir*; va sotto molti nomi: lo si chiama 'radice del cielo' (*tian gen* 天根), porta della morte (*si hu* 死户), passo del ritorno alla vita (*fuming guan* 复命关) [...] in alto comunica con il *niwan* 泥丸 [al centro del cervello] in basso si dirama sino allo *Yongquan*<sup>28</sup> [sotto al piede]. Riuscire a comprendere questo permette di comprimere ed espandere l'autentico *qi*. Tutto parte da questo passo-meato (*guanqiao*), allora la porta celeste sarà costantemente aperta e per sempre rimarrà serrata quella terrestre. [...] Se si vuole visitare la 'contea sudoccidentale', essa si trova: davanti alla terra *Kun* del passo sacrale (*weiliu* 尾闾) dietro la vescica, sotto l'intestino tenue, sopra alla 'tartaruga sacra' (*linggui* 灵龟<sup>29</sup>). Questo è ciò che giorno per giorno nasce da cielo e terra; la terra ove la radice del *qi* produce il piombo. I medici non ne sono edotti.

Bin Hu [Li Shizhen] commenta: tutti i testi dell'elisir che parlano dell'essenza *yang* come "carro del fiume (河车)", si riferiscono senza eccezioni a *Ren*, *Chong*, *Du*, *mingmen* e *sanjiao*. Nessuno ha trasmesso questo insegnamento relativo allo *Yinqiao*..."<sup>30</sup>

Nella tarda alchimia interna, fra l'ombelico - detto anche *shengmen* 生门 "porta della vita"- e il punto *Mingmen*, localizzato fra la seconda e la terza vertebra lombare, si immaginano due anelli (l'anello circonda il "vuoto") congiunti a catena, spesso esplicitamente chiamati 'mistero' e 'femmina'. Ad esempio nella *Xiuzhentu*<sup>31</sup> si legge:

"Al centro l'unione dei due anelli è la mia vera essenza; essa contiene i due *qi* bianco e rosso. Ancor prima che nel ventre materno ci fosse questo corpo, già esisteva questo meato. Solo alla presenza di questo punto vuoto si è potuto sviluppare questo corpo. A sinistra si chiama mistero o *yang*, a destra si chiama femmina o *yin*..."

Le essenze parentali (*jing*) sono semplici ingredienti di un processo che si compie solo grazie al fatto che, nelle profondità del nostro ventre, esiste una radice che ci congiunge con la creatività della nostra matrice originaria. Solo le donne hanno la conformazione fisica per generare nuovi corpi di carne, ma questa radice - dopo aver generato - permane in ognuno, indipendentemente dal sesso, perché da essa ciascuno trae la propria esistenza. Ritrovando la porta fra essere e non-essenza è possibile, con materiali meno 'torbidi'<sup>32</sup>, avviare la gestazione di un corpo immortale. Tale è, come noto, il fine ultimo dell'alchimia interna. Chen Chongxu spiega:

"Generalmente il mistero-femmina è l'origine di *yin* e *yang* e residenza del *qi* dello spirito. Il *qi* dello spirito è la panacea di vita/destino e natura innata, la radice della respirazione embrionale, l'antenato di ispirazione ed espirazione, il Dao dalle profonde radici e solidi piccioli. Il feto è il deposito che

<sup>28</sup> Primo punto del meridiano di rene.

<sup>29</sup> La tartaruga, emblema del nord, è collegata all'essenza renale e, per estensione, agli organi riproduttivi.

<sup>30</sup> *Li Shizhen Yixue Quanshu*, Pechino, 1999, Zhongguo Zhongyiyao ed., pp. 1633-1634.

<sup>31</sup> Mappa per la coltivazione dell'autentico, nella versione conservata nel tempio Baiyun di Pechino.

<sup>32</sup> Le essenze seminali concrete, ossia ovulo e sperma, sono considerate sostanze *zhuo*, controparte materiale di energie "anteriori al cielo".

tesaurizza lo spirito, il respiro (alito<sup>33</sup>) è l'origine della trasformazione del feto: il feto nasce grazie all'alito, l'alito trova dimora grazie al feto. Se il feto non ottiene l'alito, non giunge a compimento. Se l'alito non ottiene lo spirito, non ha dimora. E come quando non si è ancora nati: all'interno della vasta suprema vacuità si uniscono le essenze di padre e madre, quindi si inizia a vedere l'embrione...un punto comincia a condensarsi, è puramente destino e natura innata. Rimane turbolenza caotica per i primi tre mesi ed è lì che si costituisce il mistero-femmina. Una volta stabilitosi, il mistero femmina [si allunga come] un filo simile a un picciolo di melone. Quando l'infante è ancora un feto, all'oscuro [di tutto] segue il *qi* materno: la madre espira ed espira; la madre inspira e inspira. Tutti i movimenti diventano sciolti, l'interno e l'esterno si corrispondono. Quale coscienza? Quale conoscenza? Quale intelligenza? Quale sapienza? Il *qi* del cielo è tutto turbolento, quello della terra tutto caotico, ma lì c'è un alito che esiste. Giunti al termine si nasce [...] si grida il primo suono e l'alito viene dimenticato, si seguono le passioni e non si può più essere completi.[...] Gli immortali divini insegnano agli uomini a raffinare l'essenza; è assolutamente necessario desiderare di tornare alla sua radice, recuperare il suo primordio, dare nuovamente vita ai propri cinque organi, ricostituire la propria struttura fisica. La non-materia genera la materia, così si riesce a costruire l'embrione divino".

Si dovrà attendere la dinastia Ming, con lo sviluppo della teoria dei meridiani straordinari e l'inclusione dell'elemento antemundano (*xiantian*) in medicina, per trovare nei testi medici riferimenti espliciti alla natura trascendente dell'origine della vita. Il *Qijing Bamai Kao* di Li Shizhen, nell'introduzione agli otto straordinari, recita:

"Lo *Yangwei* presiede alla superficie dell'intero corpo, lo *Yinwei* al suo interno: stiamo parlando di *Qian* (trigramma cielo) e *Kun* (trigramma terra). Lo *Yangqiao* governa lo *yang* di destra e sinistra, lo *Yinqiao* lo *yin* di destra e sinistra: stiamo parlando di est-ovest. *Dumai* governa lo *yang* posteriore, *Renmai* e *Chongmai* lo *yin* anteriore, stiamo parlando di nord e sud. Il *Daimai* orizzontalmente lega e congiunge tutto ciò: stiamo parlando delle sei unioni armoniche (*liu he* 六合). Per questo, i medici che conoscono gli otto canali possono comprendere il significato principale dei dodici meridiani e dei quindici collaterali. Se gli asceti (*xian* 仙) conoscono gli otto vasi, tigre e drago salgono e scendono ed essi ottengono il meato arcano delle oscure sottigliezze del mistero-femmina".

Nel *Zhenjiu Daquan* (1439) attribuito a Xu Feng e nel *Zhenjiu Dacheng* (1601) di Yang Jizhou, la teoria relativa agli straordinari si completa. Questi grandi compendi di agopuntura sottolineano la relazione dei *bamai* con il *qi* antemundano, l'associazione dei medesimi con gli otto punti chiave - successivamente inseriti nel sistema cronobiologico detto *Lingui Bafa* (灵龟八法 otto regole della tartaruga sacra) - e testimoniano una commistione fra le arti di lungavita ascritte all'antenato *Peng*, che infondono la maggior parte dei testi della medicina classica, e la fisiologia esoterica dell'aureo elisir<sup>34</sup>:

"Per quanto riguarda la base del nutrimento della vita, bisogna recuperarne la sorgente: il *Du* dallo *Huiyin*<sup>35</sup> procede lungo il dorso, il *Ren* dallo *Huiyin* procede lungo l'addome. Il corpo umano ha *Ren* e *Du*, come l'universo ha *Zi* 子 e *Wu* 午. Quando parliamo di *Zi* e *Wu* intendiamo sud e nord; li possiamo distinguere, li possiamo unire. Si distinguono per capire che lo *yin* e lo *yang* non sono confusi, si uniscono per vedere che nella turbolenza caotica non c'è spazio fra i due. Uno e sono due, due e sono uno. I buddisti, non avendo ben chiari questi due vasi, prediligono ogni sorta di controllo: proibizioni sul mangiare, sul camminare, sul parlare, si tagliano le braccia, si bruciano le dita, arrostitiscono il corpo, si sfiniscono nel rimanere seduti fino a morire...un modo ben triste di conquistare la virtù! [...] Ora, per proteggere il proprio corpo, aver chiari *Ren* e *Du* è come chiarire al principe come amare il proprio popolo per pacificare la nazione. Se il popolo viene ucciso, lo stato scompare; se *Ren* deperisce, il corpo declina. Per questo i monaci saggi concentrano innanzi tutto la loro attenzione sulla parte anteriore, governano ogni meridiano, si coltivano fino ad averne totale padronanza. Questo è ciò che gli immortali considerano come "costruire la base". Poi si spazzano via tutti i pensieri vani per solidificare la base nella quiete, sguardo e udito si spostano all'interno. Si inghiotte la luce, oscuro

<sup>33</sup> Usiamo 'alito' per definire - in questo contesto - *xi* 息 come distinto da 呼吸.

<sup>34</sup> Per una commistione fra le arti dello sciamano *Peng* e il culto degli immortali *xian* si veda: Donald Harper, *Early Chinese Medical Literature: the Mawangdui medical manuscripts*, Londra, 1998, Kegan Paul ed., pp.42-54.

<sup>35</sup> Primo punto del *Renmai* corrispondente al perineo.

silenzio! Si regola il respiro, filo fino! L'attenzione saldamente ancorata all'interno, ci si concentra sul "passo misterioso": nell'acqua [midollo] al centro della nuca si accende il fuoco, nel tuono si schiude il fiore, i reni bollono e friggono, la vescica brucia come fuoco, *Ren* e *Du* diventano come la ruota di un carro, le quattro membra come montagne di roccia; appena si torna al centro, il meccanismo celeste si mette in moto da solo; leggero leggero si muove, silente ed oscuro si eleva. Se non lo si fissa con l'attenzione, allora acqua e metallo spontaneamente si fondono, acqua e fuoco naturalmente salgono e scendono [...] Giorno dopo giorno si deve continuare, senza interruzione, senza mai derogare minimamente. Se l'esercizio riesce in tal modo per un quarto d'ora, sarà stato un quarto d'ora di piccola rivoluzione celeste (*xiao zhoutian* 小周天), se per un'ora, allora sarà stata un'ora di *xiao zhoutian*, un giorno, un giorno di *xiao zhoutian*. Se la si pratica per cento giorni, allora si può dire di aver gettato le fondamenta. Dopo dieci mesi di esercizio, si parla di embrione immortale. Quando la maestria (*gongfu* 工夫) arriva a questo livello, il corpo e la mente sono confusi in un unico turbine caotico, uguale al vuoto, non si sa che il corpo sono io o che io sono il corpo, né si sa che il *qi* diventa *shen* o che lo *shen* diventa *qi*. Non ci si regola sul centro e spontaneamente ci si trova regolati sul centro, non si attua la respirazione embrionale ed essa si attiva naturalmente, non si cerca l'acqua ed essa si produce da sola, non si cerca il fuoco ed esso si manifesta da sé. Nella vacua sala nasce il chiarore, nella terra nera si trae un ago. Non si sa ciò per cui è in questo modo, ma è in questo modo. Né si è consapevoli del *Ren* che è per il *Du* o del *Du* che è per il *Ren*. Si giunge al punto in cui i sei mali non nuocciono e le dieci minorazioni non sussistono, non si è più istigati dalle necessità sensoriali. Anche se si tratta di piccole restrizioni costanti, alla fine essi si assommano in un grande Dao. Cosa si intende per sei mali? Il primo è il desiderio di fama, che va assottigliato, il secondo è quello per la musica e i piaceri sessuali, che va ristretto, il terzo è quello della brama di ricchezza, che va purificato, il quarto è quello per le prelibatezze, che va diminuito, il quinto sono i pensieri vani, che vanno rigettati, il sesto è quello dell'invidia e gelosia, di cui bisogna liberarsi. Basta che in uno solo di questi sei aspetti ci si allontani dal Dao della salute (*weisheng* 卫生) per non vederne più il compimento. Applicare la mente a principi arcani, recitare le scritture, succhiare i fiori, tecniche respiratorie e paesaggi interiori, non riusciranno a colmare la perdita. Cosa sono le dieci minorazioni? La prima è quella della riflessione, la seconda quella del pensiero, la terza quella del ridere, la quarta quella della parola, la quinta quella del cibo, la sesta quella della rabbia, la settima quella della gioia, l'ottava quella della malinconia, la nona quella del piacere, la decima quella dell'astuzia. Infatti riflettere troppo disperde lo *shen*, troppi pensieri affaticano il cuore, troppa ilarità fa rivoltare verso l'alto polmoni e intestini<sup>36</sup>, troppo parlare depaupera *qi* e sangue, troppo mangiare danneggia lo *shen* e accorcia la vita, troppa rabbia provoca sudorazioni improvvise<sup>37</sup>, troppa gioia fa disperdere lo *shen* nei vizi, troppa malinconia inaridisce e fa avvizzire testa e volto, il troppo piacere dissipa<sup>38</sup> il *qi* [renale] della forza di volontà, troppa astuzia porta a una profonda confusione. [...] Chi appartiene [al Dao della] Salute se ne guarda bene!." <sup>39</sup>

Anche chi propugna una maggiore adesione alla concretezza fisica dell'esistenza, come Zhang Jiebin (1563-1640), autore del *Leijing*<sup>40</sup>, non riesce a sottrarsi dalle suggestioni della fisiologia alchemica:

"Se si vuole solidificare il proprio *qi* del 'centro' e non si parte da essenza e sangue, non si avrà modo di accumularlo e rafforzarsi. Nel centro dell'acqua si cela il *qi* autentico, nel centro del fuoco l'autentico fluido. Se non si parte da sangue ed essenza, come si potrebbe pervenire al 'salire e scendere'? La milza è la base fondamentale dei cinque organi, i reni sono l'origine delle loro trasformazioni; se non con sangue ed essenza, come potrebbero essi irrigare? ...Se l'uno celeste genera

<sup>36</sup> Il polmone condivide con il cuore il riscaldatore superiore ed ha un *qi* discendente che contribuisce alla peristalsi e all'evacuazione (il suo organo di coppia è l'intestino crasso). L'ilarità accende (o deriva da) un eccesso di fuoco del cuore che con la sua spinta ascendente disturba la discesa del *qi* polmonare.

<sup>37</sup> Lett. "repentini galleggiamenti dello *couli*". Lo *couli* è lo strato fra pelle e muscoli governato dal *weiqi* (*qi* protettivo) che contribuisce alla termoregolazione attraverso la chiusura dei pori e la sudorazione. Un eccesso di fegato (organo collegato alla rabbia) può facilmente rovesciare il meccanismo di inibizione che fisiologicamente il polmone esercita sul fegato. Il polmone così impedito non governa più il *weiqi*, da cui le sudorazioni improvvise.

<sup>38</sup> *huisan* 溃散, chiaro riferimento alla dispersione del seme

<sup>39</sup> *Zhenjiu Dacheng*, "Renmai jingxue Ge", cfr. *Zhenjiu Dacheng jiaoshi*, Pechino, 1991, pp. 946-948.

<sup>40</sup> Come noto, il *Leijing* sistematizza le nozioni contenute nello *Huangdi Neijing* per argomenti, includendo anche le aggiunte tardive. Cfr. *Leijing*, 2 voll., Pechino, 1995, Renmin Weisheng ed.



l'acqua, l'acqua è a sua volta l'antenato della forma. Quindi tutti coloro che aspirano a curare le malattie debbono necessariamente considerare il corpo fisico come cosa della massima importanza; se si desidera curare la forma [fisica] si deve necessariamente iniziare da essenza e sangue. E' il 'pieno' la grande via d'accesso alla medicina. Se si raggiunge ciò, allora le trasformazioni potranno essere illimitate e le funzioni dello *shen* spontaneamente infinite..."<sup>41</sup>

Il famoso medico Xu Wenbin, vissuto all'inizio della dinastia Qing, tiene invece a sottolineare che le sostanze "tesoro" di cui si occupa la medicina del "nutrimento del principio vitale" non vanno confuse con le sostanze concrete di riferimento:

"L'essenza originaria è l'autentica essenza anteriore al cielo, non si riferisce alle essenze seminali del coito. Il *qi* originario è il vuoto *qi* del vacuo non-essere, non l'aria che si inala ed esala. Lo spirito originario è lo spirito miracoloso che viene dal fondamento, non quello che pensa e riflette. Ciò che si intende per essenza originaria, *qi* originario, spirito originario è qualcosa che si prepara ancor prima che si sviluppi l'embrione, sono tutti [elementi] antemundani (*xian tian*). Le essenze seminali del coito, il *qi* della respirazione, lo spirito che pensa e riflette, sono cose che entrano in gioco solo dopo che si è creato l'embrione, tutte appartengono al postnatale (*hou tian* 后天)".<sup>42</sup>

Questa distinzione fra essenza 'antemundana' e 'postnatale' viene talvolta resa esplicita dall'associazione delle medesime rispettivamente al ramo 'Ren' 壬 e al ramo 'Gui' 癸; ossia all'acqua "yang" (o fuoco del *mingmen*) e all'acqua "yin"; l'essenza fisica. Il commento del maestro Yunzhenzi - "maestro Gravido D'autentico"(!) - alla decima stanza del *Xinyinjing*, uno dei testi inclusi nella liturgia taoista del mattino, spiega:

"Per generare l'essenza gli uomini debbono attaccarsi all'autentico uno di *Qian e Kun*. Pur potendola tesaurizzare, essa resta invisibile; ciò si definisce 'la radice della vita è nell'arcano'. Gli uomini la muovono con stolti pensieri, ne assecondano il corso e si riproducono, non sanno che l'autentico *Ren* [acqua yang] antemundano è contenuto in *Gui* [acqua yin]".

*Tiangui* (l'acqua *yin* celeste) è un concetto, trattato sin dal *Neijing Suwen*, che nella medicina cinese moderna viene definito "fattore gonadotropico". *Tiangui* è in relazione con i cicli dell'essenza che regolano lo sviluppo a lungo termine delle fasi vitali e l'assunzione dei caratteri sessuali secondari: la maturazione e il decadimento sessuale e procreativo ne sono espressioni peculiari<sup>43</sup>. Come "regolatore dei tempi della vita", il *tiangui* si avvicina al concetto di *ming*, inteso come *tianshu* 天数, numero di anni di vita assegnato a ciascuno dall'eredità genetica ed energetica trasmessa dalle essenze parentali. La controparte riferita all'acqua yang, l'autentico *Ren*, non compare esplicitamente nei testi medici, si riferisce probabilmente all'altro aspetto del destino che non dipende dalle essenze parentali e che è fuori dalla portata dell'intervento umano, ossia il *mingyun* 命运, "destino-fato", oppure - più semplicemente - a *xing* 性, il nostro spirito originale<sup>44</sup>. E' una coincidenza significativa che *Ren* 壬 sia la parte fonetica del cosiddetto "meridiano concezione", così chiamato perché il suo *qi* è fondamentale nella procreazione femminile, tanto che, sin dal *Nanjing*<sup>45</sup>, si spiega che in realtà *Ren* 任 equivale a *Ren* 妊 "gravidanza". Sembrerebbe quasi di ritrovare il 'mistero' nella 'femmina', anche se, in tempi di iperdeterminismo genetico, nessuno rammenta (neanche gli attuali testi di medicina cinese) quella parte di essenza non parentale che ci rende figli dell'universo.

"Si esce dal mistero, si entra nella femmina, ora si scompare, ora si esiste. [Yunzhenzi commenta:] Se vogliamo parlarne separatamente, il mistero è cielo e la femmina terra. Si esce, sì; per poter entrare. Si entra, sì; per poter uscire"<sup>46</sup>.

<sup>41</sup> *Jingyue Quanshu*, "Zhi xing lun". In *Zhongguo Yangsheng Dacheng*, Jiling, Kexue Jishu ed., 1991, p.492.

<sup>42</sup> *Shoushi Quanzhen*, ibid., p. 276

<sup>43</sup> Ciò avviene per cicli distinti per la donna (su base sette) e per l'uomo (su base otto); ad esempio: il menarca compare a quattordici anni (7x2) e la menopausa a 49 (7x7) mentre agli uomini la barba comincia a spuntare a sedici anni (8x2) e l'andropausa è attorno ai 64 anni (8x8).

<sup>44</sup> Anche "natura originaria" o "natura innata". Per una disamina dei concetti di *xing* e *ming* si veda: Isabelle Robinet, op. cit., pp. 179-195.

<sup>45</sup> *Nanjing*, cap. 28.

<sup>46</sup> *Gaoshang Yühuang Xinyinjing*, op. cit.

---

<sup>i</sup> Laureatasi con lode nel 1991 a Ca' Foscari presentando una tesi inerente alla sperimentazione scientifica per stabilire la natura fisica del *qi*, Giulia Boschi ha poi frequentato un master di lingua classica presso la Shifan Daxue di Taibei, ha successivamente conseguito diplomi di medicina cinese, tuina, agopuntura e fitoterapia cinese. Ha approfondito il Qigong con i maestri Li Xiaoming, Hu Lijuan, Ma Xuzhou ed altri. Da oltre dieci anni insegna le basi teoriche ed i fondamenti filosofici della Medicina Cinese presso Istituti Universitari e privati. Ha pubblicato articoli e traduzioni, fra le quali il volume *Metodo di autoelevazione con il Qigong tradizionale cinese* che racchiude gli insegnamenti del prof. Li. Ha scritto *Medicina cinese, la radice e i fiori, corso di sinologia per medici e appassionati*, giunto alla sua terza edizione con la CEA.