

## I. LA MEDICINA TRADIZIONALE CINESE

“Perché separare la scienza dei medici da quella dei filosofi? Perché distinguere due studi che si confondono per origine e destinazione comuni?”  
Charles-Louis Dumas<sup>1</sup>

### 1.1. Una questione di punti di vista: come guardare alla medicina tradizionale cinese?

La trattazione di un argomento vasto e cronologicamente stratificato come quello della medicina tradizionale cinese presenta non poche difficoltà sia a livello concettuale sia a livello metodologico. Cosa intendere con il termine “*medicina tradizionale*”? Quale valore attribuire all'insieme di pratiche e conoscenze che vanno a formare il *corpus* di sapere teorico e pratico che inseriamo nel sopracitato campo semantico? Il rigore che si richiede a una trattazione di carattere non divulgativo rende necessario l'utilizzo di una serie di “accorgimenti” tali da non far deviare la natura del testo. Non è dunque nei proponenti e nelle intenzioni che sottendono alla redazione di questo lavoro fare un'apologia di un sistema medico<sup>2</sup> penalizzandone un altro.

Gli approcci possibili alla trattazione della materia sono molteplici. Un'analisi troppo fiduciosa e ingenua degli argomenti proposti dalla letteratura e dalla pratica medica cinesi si può rivelare inefficace tanto quanto una disamina che si fondi interamente su basi etnocentriche che guardino alla medicina occidentale, o più

---

1 Citazione tratta da *Discours sur les progrès futurs*, riportata in Michel FOUCAULT, *Nascita della clinica, una archeologia dello sguardo medico*, Torino, Einaudi, 1969, p.118.

2 Arthur KLEINMAN, “Alcuni concetti e un modello per la comparazione dei sistemi medici intesi come sistemi culturali”, in QUARANTA, Ivo (a cura di), *Antropologia medica – I testi fondamentali*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2006, p.7.

Utilizzando il termine “*sistema medico*” adottiamo una definizione ben precisa propria del campo di studi dell'antropologia medica. Arthur Kleinman e più generalmente la Scuola di Harvard riconducono a tale termine un sistema culturale e sociale che fornisca risposte a istanze concernenti lo stato di salute e lo stato di malattia poste da un individuo o da una comunità.

precisamente alla biomedicina<sup>3</sup>, come a una pietra di paragone dalla quale non è possibile prescindere. Molti studiosi sono stati in grado di intraprendere lo studio della medicina tradizionale cinese con un approccio il più possibile oggettivo, affrancandosi, nella loro indagine, da una serie di presupposti e preconcetti che spesso caratterizzano quello che potremmo definire un sistema di pensiero di matrice eurocentrica.

Si rivela necessario fare riferimento all'opera di autori come Paul Unschuld, Manfred Porkert, Arthur Kleinman, i quali, insieme ad altri, hanno saputo dare un apporto necessario all'approfondimento delle tematiche che ci accingeremo a trattare. L'eterogeneità degli approcci seguiti si rivela una caratteristica essenziale del metodo di indagine che è necessario adottare affinché si riesca a fornire un quadro al contempo sintetico e il meno approssimativo possibile della vasta materia che è la medicina tradizionale cinese. Diverse forme di sapere concorrono infatti a costituire la complessa struttura di un sistema medico che ha iniziato a svilupparsi verosimilmente dal quinto secolo avanti Cristo<sup>4</sup>, apportando influenze decisive e sviluppandosi in seno alla materia spesso in maniera indipendente, con gradi di raffinatezza che non sono riscontrabili in altri contesti specifici<sup>5</sup>. Vediamo dunque nozioni riconducibili al relativamente limitato campo della conoscenza anatomica del

---

3 Chris BARKER, *Cultural Studies, Theory and Practice*, London, Thousand Oaks, New Delhi, Sage Publications, 2003, p. 132.

Chris Barker dà una definizione calzante del termine. La parola *biomedicine* è intendibile come crasi di *biologically based medicine*, il sistema medico principale condiviso dalla maggior parte dei paesi occidentali. La biomedicina concepisce il corpo umano come un'entità fissa caratterizzata da necessità universali che esistono *a priori* del retroterra culturale.

4 Tali sono le conclusioni a cui sono giunti i due filosofi di epoca Song Zhu Xi (1130-1200) e Cheng Hao (1032-1085) riguardo la datazione dello *Huangdi neijing*. Dell'importanza capitale del testo per lo sviluppo e il consolidamento della pratica medica in Cina avremo modo di discutere ampiamente in seguito.

Paul UNSCHULD, *Huang Di nei jing su wen – Nature, Knowledge, Imagery in an Ancient Chinese Medical Text*, Berkeley, University of California Press, 2003, p.1.

5 Lo studio di tale tendenza è riscontrabile nel lavoro di Manfred Porkert, dove la tassonomia delle varie forme che l'energia *qi* 氣 assume nel contesto della fisiologia umana non ha corrispondenze o riferimenti in altri campi del sapere, così come la sottocategorizzazione a fini descrittivi del binomio *yinyang* 陰陽.

Manfred PORKERT, *The Theoretical Foundations of Chinese Medicine. Systems of Correspondence*, Massachusetts Institute of Technology, Cambridge, Massachusetts, 1974, pp. 43, 167-173.

corpo umano inscindibilmente legate a connotazioni derivanti dall'astronomia, dalla meteorologia e dalla geografia, sino a giungere ai fondamenti del pensiero cinese.

L'analisi delle fonti antiche si rivela perciò un passaggio fondamentale per tentare di giungere a una comprensione sufficientemente ampia e soddisfacente della medicina tradizionale cinese.

## **1.2. I testi antichi.**

La letteratura medica cinese è paragonabile a un *mare magnum* nel quale è apparentemente impossibile orientarsi sia per la quantità di volumi e fonti reperibili, sia per la longevità che tale tipo di *fachprosa* può vantare. Riportando quanto esposto da Paul Unschuld<sup>6</sup> è corretto affermare che la maggior parte dei testi medici tramandati attraverso copie a stampa è stata oggetto di attenzione costante da parte degli studiosi; al contrario i testi pervenuti sotto forma di manoscritto hanno ricevuto la debita considerazione soltanto da alcuni decenni a questa parte. Nonostante lo studio dei manoscritti si sia dunque intensificato soltanto in tempi recenti è necessario rammentare che il *corpus* di testi ai quali è possibile accedere appartiene ad una tradizione lunga due millenni<sup>7</sup>.

La scelta delle fonti operata in questo specifico contesto tiene conto non solo della fortuna dei testi scelti ma dell'autorità che tali scritti hanno avuto in epoca passata e presente. Oltre ad una selezione di testi curata da Paul Unschuld, concepita come un'antologia di “letture consigliate” per chi abbia intenzione di avvicinarsi all'argomento<sup>8</sup>, un altro testo si è rivelato essenziale: lo *Huang Di nei jing* 黃帝內經.

L'importanza dell'opera, a livello contenutistico, è tale da far sì che il testo

---

6 Paul UNSCHULD, ZHENG Jinsheng, “Manuscripts and Sources in the History of Chinese Medicine” in LO, Vivienne, CULLEN Christopher, *Medieval Chinese Medicine, the Dunhuang Medical Manuscripts*, London, New York, Routledge Curzon, 2005, pp. 19-44.

7 UNSCHULD, ZHENG, “Manuscripts...”, cit., p.18.

8 Paul UNSCHULD, *Introductory Readings in Classical Chinese Medicine*, Dordrecht, Kluwer Academic publishers, 1988.

venga ancor oggi considerato da molti uno dei capisaldi per la formazione di chi esercita la professione medica tanto dal punto di vista teorico quanto da quello pratico<sup>9</sup>; se questo presupposto non fosse sufficiente a giustificare almeno una succinta e sintetica presentazione del testo è giusto evidenziare che la quantità di informazioni tratte dall'opera che verranno proposte in questo e nel prossimo capitolo risulterà essere particolarmente ampia. Ci concentreremo pertanto sulla struttura e i contenuti dell'opera; sulla controversa questione inerente all'identificazione di uno o più autori; sulla datazione e sull'origine delle varie fonti che costituiscono il testo; sulla lunga teoria di commentari all'opera che ne hanno plasmato l'aspetto dando ad essa la forma che oggi conosciamo.<sup>10</sup>

Il testo è diviso in due sezioni intitolate *Huang Di nei jing su wen* 黃帝內經素問 (Il classico interno dell'Imperatore Giallo - Domande semplici) e *Huang Di nei jing ling shu* 黃帝內經靈樞 (Il classico interno dell'Imperatore Giallo – Il cardine spirituale). Nella forma in cui esse sono giunte a noi attraverso una cospicua quantità di emendamenti, arricchimenti e tagli, ognuna consta di ottantuno *pian* 篇 o capitoli. La prima sezione illustra, attraverso il dialogo in forma diretta tra Huang Di 黃帝 e Qi Bo 岐伯, i fondamenti del sistema medico tradizionale cinese, utilizzando una sistematizzazione e una schematizzazione che ancora oggi si rivelano funzionali, facendo risultare superflua l'ideazione di nuovi stratagemmi organizzativi. La seconda parte, sempre mediante uno scambio di domande e risposte tra il sovrano e il suo ministro, presenta dissertazioni di carattere più specifico inerenti terapie che prevedono l'impiego di tecniche curative come agopuntura e moxibustione.

La questione dell'autore e della datazione del testo non possono essere

---

9 UNSCHULD, *Huang Di nei jing...*, cit. p. ix. PORKERT, *The Theoretical Foundations...*, cit. p. 4.

10 Per una trattazione più ampia e esaustiva delle questioni evidenziate è possibile consultare il già citato volume di Paul Unschuld, *Huang Di nei jing su wen – Nature, knowledge, imagery in an ancient chinese medical text*, nella sua parte introduttiva: pp. 1-75.

analizzate separatamente. Il titolo e il contenuto dell'opera suggerirebbero un'attribuzione ben precisa: lo *Huang Di nei jing* sarebbe stato scritto dall'Imperatore Giallo in persona<sup>11</sup>. Tale affermazione non è tuttavia da ritenersi attendibile: almeno sin dall'epoca Song, storici, critici, letterati e filosofi cinesi furono concordi sia sulla paternità sia sulla datazione storica del testo. L'opera è composta da frammenti spesso eterogenei tra loro per stile e composizione: da ciò è possibile dedurre che è corretto parlare non di uno ma di una folta schiera di autori. A tale riguardo l'affermazione dello storico Sima Guang (1019-1086) riportata da Paul Unschuld è particolarmente puntuale:

If someone were to say that the *Suwen* were indeed a work written by Huang Di, this, I presume, would be inaccurate. . . . His name was adopted by medical people during the Zhou and Han eras to lend [his] weight [to their field].<sup>12</sup>

L'attribuzione a una figura eminente, non importa se essa sia realmente esistita o meno, non è una pratica desueta per quello che riguarda testi che sono frutto di una lunga stratificazione cronologica<sup>13</sup>. Tale tendenza non è riscontrabile nel solo contesto cinese: in diverse epoche storiche, anche recenti, e in diversi luoghi sono presenti altri esempi di utilizzo di uno pseudonimo comune.

Per quanto riguarda la datazione delle fonti che concorrono alla costituzione dell'opera è possibile affermare che le fondamenta del testo risalgono a un periodo storico che spazia dal quinto secolo avanti Cristo al terzo secolo dopo Cristo, con una maggioranza di scritti databili posteriormente al secondo secolo. È altresì corretto

---

11 Il primo dei cinque sovrani predinastici, seguendo quanto affermato nello *Shiji* da Sima Qian (145 a.C. circa – 86 a.C. circa). Egli avrebbe regnato dal 2698 a.C. al 2599 a.C.

12 UNSCHULD, *Huang Di nei jing...*, cit. p. 1.

13 A titolo di esempio è opportuno citare il saggio introduttivo di Maurizio Scarpari *Laozi 老子 e il Laozi 老子* contenuto in Attilio ANDREINI, *Laozi – Genesi del “Daodejing”*, Torino, Einaudi, 2004, pp. xi-xv.

presumere che le varie versioni giunte sino a noi non siano aderenti a quelle risalenti all'epoca Han<sup>14</sup>. Il lavoro dei commentatori, soprattutto in epoca antica, si è rivelato decisivo nella plasmazione della struttura e dei contenuti dell'opera.

Lo *Huang Di nei jing* è stato oggetto di studio e commento da parte di una folta schiera di letterati e esperti con competenze più specifiche; in molti casi i compilatori dei commentari, attraverso un'opera di confronto e collazione dei materiali a disposizione, hanno modificato sensibilmente la struttura dell'opera.

Presteremo particolare attenzione alla storia editoriale dello *Huang Di nei jing su wen*, contenendo tale sezione la maggior parte delle nozioni mediche necessarie a una esaustiva trattazione dei principi fondamentali della medicina tradizionale cinese.

La prima edizione commentata risale al sesto secolo dopo Cristo e viene attribuita a Quan Yuanqi<sup>15</sup>; su tale versione si basò il commentario dell'anno 751 ad opera di Wang Bing<sup>16</sup>, il quale apportò notevoli modifiche ed ampliamenti del testo dal punto di vista sia strutturale sia contenutistico. Entrambe le versioni continuarono ad essere diffuse, in quanto ritenute le più attendibili e complete, fino all'anno 1057, quando venne costituito un ufficio editoriale imperiale allo scopo di recuperare testi di medicina antichi<sup>17</sup>. La versione dello *Huang Di nei jing su wen* che fu il risultato del lavoro dell'*équipe* nominata in epoca Song è ritenuta a tutt'oggi la più completa e attendibile: data la sua autorevolezza nessuno dei commentatori successivi ha potuto da un lato utilizzare altri testi come punto di partenza, dall'altro arrivare a risultati capaci di porre in ombra il lavoro di Gao Baoheng, il principale responsabile dell'edizione dell'undicesimo secolo, e dei suoi collaboratori<sup>18</sup>.

---

14 Di tale avviso è David Keegan, citato in Paul UNSCHULD, *Huang Di nei jing...*, cit. p. 3.

15 UNSCHULD, *Huang Di nei jing...*, cit. p. 24.

16 *Ibid.*, p. 39.

17 *Ibid.*, p. 59.

18 *Ibid.*, p.66.

### **1.3. Fondamenti principali della medicina tradizionale cinese.**

Per affrontare e cercare di comprendere le caratteristiche principali del sistema medico tradizionale cinese è necessario innanzitutto fare alcune considerazioni di carattere generale, tentando di associare a tale sistema alcune coordinate di natura connotativa. Un buon punto di partenza ci viene ancora una volta suggerito da Arthur Kleinman: partendo dal presupposto che la medicina tradizionale cinese sia un sistema medico e che come tale sottenda a determinate influenze di tipo culturale e sociale è possibile riconoscere in esso le caratteristiche proprie di un Modello Esplicativo (ME). Con questo termine si intende un insieme di nozioni condivise e riconosciute da chi si sottopone allo sguardo medico: eziologia, sintomi iniziali, patofisiologia, decorso e terapia sono determinate alla luce di un insieme di idee che varia da sistema medico a sistema medico.<sup>19</sup>

Quali sono dunque le caratteristiche distintive del sistema “medicina tradizionale cinese”? Torniamo per un attimo a un concetto già menzionato in precedenza e utilizziamolo per imbastire un breve confronto: con questo stratagemma giungeremo a conclusioni che riveleranno quali non sono caratteristiche della medicina tradizionale cinese e potremo in seguito definirne i tratti salienti. Il termine di paragone per il confronto sarà il nostro sistema medico principale, il più diffuso nei paesi industrializzati, la sovraccitata biomedicina. Le caratteristiche di tale modo di rapportarsi alla questione della salute e della malattia rappresentano al contempo i suoi maggiori punti di forza e le sue principali lacune. L'approccio riduzionista della medicina basata sulla biologia prevede l'avvicinamento all'organismo umano in termini tendenzialmente oggettivi ed empirici. Se da un lato tale *modus operandi* ha consentito il raggiungimento, tra gli altri, di traguardi

---

<sup>19</sup> KLEINMAN, “Alcuni concetti...”, cit. p. 13.

rimarchevoli nel campo della lotta alle malattie endemiche e la nascita dell'epidemiologia, da una diversa prospettiva la pretesa di non essere legata a nessun retroterra culturale ha reso la biomedicina inadatta a fornire risposte a domande che ricevono invece un riscontro soddisfacente da sistemi medici meno preponderanti.

La medicina tradizionale cinese può essere al contrario intesa come un metodo di approccio olistico e funzionale<sup>20</sup> alla patologia, basandosi su criteri di analisi induttivi e sintetici<sup>21</sup>. Manfred Porkert ripropone le considerazioni fatte da Carl Gustav Jung e Joseph Needham inerenti a tale tipo di connotazione del pensiero e della scienza in Cina: il primo guarda alla base del pensiero cinese coniando il termine “sincronicità” (*synchronizität*), il secondo si serve del concetto di risonanza allo scopo di definire ciò che egli chiama “*correlative thinking*”<sup>22</sup>. La sincronia alla quale si fa riferimento è identificabile nella fitta rete di rapporti e correlazioni che viene descritta dalle dimensioni microcosmica e macrocosmica individuabili rispettivamente nell'organismo umano e nel contesto in cui esso è inserito, sia esso identificabile più specificatamente con l'ambiente naturale in cui l'uomo vive o più ampiamente con il cosmo intero. È legittimo affermare che base fondante del sistema medico tradizionale cinese sia un fitto e particolareggiato sistema di corrispondenze<sup>23</sup>.

Si tratta di una tradizione curativa razionale, empirica, e oggetto di una sintesi sistematica<sup>24</sup>, che si basa su un sistema esplicativo strutturato e basato su criteri valutativi e quantitativi specifici, tanto che ancora oggi, data la sua efficacia terapeutica, è considerabile come una disciplina fiorente e largamente praticata<sup>25</sup>. Le

---

20 LIN Keh-Ming, “Traditional Chinese Medical Beliefs and Their Relevance for Mental Illness and Psychiatry”, in KLEINMAN, Arthur, LIN, Tsung-Yi (a cura di), *Normal and Abnormal Behaviour in Chinese Culture*, Dordrecht, D. Reidel, 1981, p. 101.

21 PORKERT, *The Theoretical Foundations...*, cit. p. 1.

22 *Ibid.*, p. 2.

23 Marcel GRANET, *Il pensiero cinese*, Milano, Adelphi, 1995, pp. 293.

24 LIN, “Traditional Chinese...”, cit., p. 96.

25 PORKERT, *The Theoretical Foundations...*, cit., p. 5.

connotazioni sovranaturali o non propriamente considerabili come scientifiche possono essere intese come un'eredità della temperie culturale in cui la medicina tradizionale cinese si è sviluppata; con il filtro fornitoci dal concetto di “Modello Esplicativo” in precedenza citato è possibile guardare a tali caratteristiche connotative come a un insieme di tecniche di quantificazione e sintesi basate su osservazioni causali e analitiche, rese con una terminologia derivata da un *humus* culturale condiviso<sup>26</sup>. L'oggetto di questa specifica ricerca sarà dunque questo sistema di convenzioni e punti di vista costituito allo scopo di dare una misurazione quantitativa e qualitativa, una risposta e una definizione ai vari stati in cui il corpo del paziente può versare.

### ***Yin* 陰 e *Yang* 陽**

I concetti di *yin* e *yang* sono a tal punto radicati nel pensiero e nella realtà pragmatica cinesi da rendere difficile una loro definizione. Questo è vero per diversi motivi: un approccio categorizzante e rigoroso come quello della filosofia o in senso più lato del pensiero occidentale inevitabilmente porterebbe all'esclusione di una serie di caratterizzazioni e sfumature che sono proprie del binomio. Quasi ogni sistema di pensiero basato sul dualismo prevede infatti che una delle due parti sia in netto contrasto con l'altra, negandone l'esistenza e rendendo quindi impossibile la presenza di entrambi gli elementi contemporaneamente. Vedremo in seguito che una visione manichea della questione si riveli poco funzionale nell'indagine che ci apprestiamo a compiere.

Risulta necessario fare una considerazione preliminare su come intendere *yin* e *yang*: la questione è stata affrontata approfonditamente da Marcel Granet<sup>27</sup>. Essi possono essere intesi come *forze*, sottese alla regolamentazione di ogni aspetto

---

<sup>26</sup> *Ibid*, p. 3.

<sup>27</sup> GRANET, *Il pensiero...*, cit., pp. 87-110.

dell'esistenza, sia essa analizzata sotto lo spettro del particolare o dell'universale: nel *Tai yi sheng shui* 太一生水 e nel *Daode jing* 道德經 a tali forze viene attribuito un ruolo decisivo nella cosmogonia; molti studiosi, soprattutto occidentali, trovando troppo anacronistico o astratto il riferimento a *yin e yang* come a due forze hanno preferito attribuirvi la natura di *sostanze*. Questa definizione risulta tuttavia troppo limitante, tale è l'ampiezza delle accezioni che i due termini in questione possono assumere. Alla luce di queste considerazioni risulta facile abbracciare l'interpretazione della natura di *yin e yang* data da Granet, che preferisce la definizione di *emblemata, rubriche-guida*, o meglio ancora *principi*.

*Yin e yang* sono infatti intendibili come termini elementari che convogliano la polarità di ogni effetto e campo dell'esistenza, utilizzati in astronomia, nella teoria musicale, nella suddivisione calendariale del tempo, nella scansione delle ore della giornata, nell'indicazione delle zone in ombra e le zone di luce di un rilievo montuoso, sino ad arrivare a suddivisioni di tipo sociale, determinate e descritte dai due termini<sup>28</sup>.

Questo è dunque il motivo per il quale risulta difficile dare una definizione univoca e circostanziata della coppia di principi: essi possono essere applicati a molteplici contesti, tra i quali il sistema medico tradizionale cinese.

Il dualismo *yinyang* si rivela uno strumento efficace nella descrizione delle leggi naturali che sottendono alla genesi, alle attività, alle trasformazioni e alla scomparsa di ogni creatura, così come nell'osservazione delle interazioni tra diverse entità<sup>29</sup>.

A tali leggi naturali l'uomo non può sottrarsi, essendo anch'esso incluso nel novero delle diecimila cose, *wan wu* 萬物: esse regolano la sua fisiologia e l'andamento del

---

28 PORKERT, *The Theoretical Foundations...*, cit., pp. 9-14. GRANET, *Il pensiero...*, cit., pp. 88-89.

29 UNSCHULD, *Huang Di nei jing...*, cit. p. 83.

suo stato di salute. Come già accennato in precedenza la dottrina dello *yinyang* ha avuto un ampio sviluppo. Per quanto riguarda il contenuto dello *Huangdi nei jing* è doveroso ricordare che il testo è stato redatto in un arco di tempo considerevolmente ampio: lo sviluppo dell'opera è stato per secoli parallelo a quello del consolidamento della dottrina e nessuno dei vari autori che ha concorso alla formazione dell'opera ha sentito la necessità di esporne per intero i capisaldi. Diversi brani ne fanno accenno, tra gli altri è doveroso segnalare l'*incipit* del quinto capitolo dello *Huangdi nei jing su wen*:

黃帝曰：陰陽者天地之道也，萬物之綱紀也，變化之父母，生殺之本始，神明之府也，治病必求於本。 [...] <sup>30</sup>

Così parlò Huangdi: *yin* e *yang* sono il *dao* di cielo e terra, ciò che regola le diecimila cose, i fautori dell'evoluzione, l'origine di nascita e morte, il palazzo delle divinità, per curare le malattie è necessario ricercarne i principi.

Una prima distinzione che è possibile attuare prevede che del corpo umano si riconoscano una parte esterna *yang* e una parte interna *yin*. Tale corrispondenza si estende dunque anche alla schiena e all'addome. Per maggiore chiarezza viene di seguito riportato un passo del quarto capitolo dello *Huangdi neijing suwen*:

[...]夫言人之陰陽，則外為陽，內為陰；言人身之陰陽，則背為陽，腹為陰。 [...] <sup>31</sup>

Volendo discutere dello *yin* e dello *yang* dell'uomo, la parte esterna è *yang*, la parte interna è *yin*; la schiena è *yang*, l'addome è *yin*.

---

30 ZHANG Dengben 张登本, SUN Lizhun 孙理军 (a cura di), *Quanzhu quanyi Huangdi neijing (shangxia)* 全注全译黄帝内经(上下) (Il classico interno dell'Imperatore Giallo con note e traduzione complete (prima e seconda parte)), Beijing 北京, Xinshijie chubanshe 新世界出版社, 2008, parte prima, p.25.

31 *Ibid*, p.21.

La semplice ripartizione in due categorie complementari non risulta tuttavia sufficiente allo scopo di dare una descrizione soddisfacente dell'organismo nella sua complessità. Nel contesto della medicina tradizionale cinese l'applicazione della dottrina dello *yinyang* ha dato adito allo sviluppo di almeno due sottocategorizzazioni alle quali è possibile trovar riferimenti attendibili<sup>32</sup>.

La dislocazione di ogni organo all'interno del tronco dell'individuo propone un interessante esempio di quadruplici sottocategorizzazione: un organo *yang* situato nella zona *yang* del tronco, la schiena, darà come risultato *yang in yang*; un organo *yin* situato nella zona *yang* del tronco darà invece come risultato *yin in yang*. Lo stesso principio vale per la descrizione delle caratteristiche terapeutiche dei sapori<sup>33</sup> che richiede un approfondimento analogo a quello utilizzato nella sopracitata procedura di classificazione. La connotazione quantitativa delle varie tipologie di *yin* e *yang* ha perciò reso necessario l'impiego di suffissi che ne caratterizzino l'intensità: *shaoyin* 少陰, *taiyin* 太陰, *shaoyang* 少陽, *taiyang* 太陽<sup>34</sup>.

L'individuazione di dodici canali attraverso i quali scorre l'energia all'interno del corpo umano e la necessità di produrre una precisa eziologia delle patologie che possono interessare l'organismo alla quale consegue una corretta scelta delle terapie richiedono un'ulteriore specificazione della tassonomia di *yin* e *yang*. Le ipotesi sulla necessità di un'ulteriore specializzazione, questa volta “a base sei”, che porta alla creazione delle sottocategorie di *jueyin* 厥陰 e *mingyang* 陽明<sup>35</sup>, sono diverse: tale tripartizione potrebbe essere il frutto di un'istanza di simmetria numerologica tra il numero pari frutto della combinazione delle sei ripartizioni quantitative di *yin* e

---

32 UNSCHULD, *Huang Di nei jing...*, cit. pp. 89-96.

33 *Ibid*, p. 91.

34 PORKERT, *The Theoretical Foundations...*, cit., p33.

35 UNSCHULD, *Huang Di nei jing...*, cit. p. 92.

*yang* e il numero dispari rappresentato dalle cinque fasi evolutive<sup>36</sup>; un'altra possibile motivazione è la necessità di dare una descrizione e determinare una corretta gerarchia degli organi e dei canali attraversati dall'energia *qi*, operazione per la quale la sottocategorizzazione “a base quattro” o il semplice dualismo *yinyang* non sarebbero risultati sufficientemente esaustivi<sup>37</sup>.

Tanto è onnipresente e fondante la polarizzazione *yinyang* all'interno del sistema medico tradizionale cinese che non è stato possibile evitare di menzionare alcune delle altre componenti cardinali di tale sistema. Analogamente, nell'affrontare i prossimi argomenti, non sarà possibile esimerci dal fare continui riferimenti a quanto fin qui esposto.

### ***Wuxing* 五行**

Un altro strumento applicato contestualmente alla medicina cinese con lo scopo di munirsi di un sistema di corrispondenze utile alla descrizione degli stati del corpo umano in rapporto alla realtà macrocosmica all'interno della quale esso è inserito è la dottrina *wuxing*. Vale la pena spedire alcune parole sul significato dei due caratteri che formano tale binomio e su come essi siano stati tradotti da sinologi e studiosi in generale.

Una delle traduzioni che più comunemente è possibile incontrare dei due termini è, in varie lingue occidentali, “cinque elementi”. Tale è l'accezione del carattere *xing* utilizzata dallo stesso Marcel Granet<sup>38</sup>. Questo è un punto di vista condiviso da molti studiosi, ma tale traduzione si rivela soltanto parzialmente efficace; è necessario infatti considerare la natura stessa degli *elementi* presi in considerazione e le relazioni che tra di essi intercorrono: esse sono infatti di tipo

---

36 PORKERT, *The Theoretical Foundations...*, cit., p34-35.

37 UNSCHULD, *Huang Di nei jing...*, cit. p. 92-94.

38 Granet, all'interno del suo “*il pensiero cinese*”, pur dando una connotazione esaustiva di cosa sia possibile intendere per dottrina dei cinque elementi predilige proprio quest'ultimo termine.

dinamico. Altre possibili rese del termine *xing* vengono offerte da più di un autore, queste si rivelano spesso più aderenti a ciò a cui il secondo carattere del binomio fa riferimento.

Paul Unschuld predilige il termine *agenti*<sup>39</sup>, etimologicamente più affine sia alla natura delle cinque categorie che vengono poste in relazione tra di loro sia ai molti significati che il carattere *xing* assume. Come già precedentemente affermato, infatti, la dottrina dei *wuxing* descrive come gli elementi influenzino il campo dell'esistenza in uno spettro sia macrosmico sia microcosmico, determinando tanto il naturale susseguirsi delle stagioni<sup>40</sup> quanto lo stato di salute o di malattia dell'organismo. Alla luce di ciò traspare una stabile ciclicità nel susseguirsi di tali agenti, tanto che non solo ad ognuno di essi è attribuibile, in uno stato naturale delle cose, una precisa collocazione rispetto agli altri, ma è altresì possibile determinare l'ordine, a seconda del contesto, secondo il quale ogni elemento seguirà e precederà l'altro.

Il carattere *xing*, ad ogni modo, è foriero del concetto di “movimento”, oltre che di quello di “condotta” o “azione”. Considerando perciò la precisa schematizzazione alla quale si è giunti nel descrivere il susseguirsi, il generarsi e l'annullarsi degli *elementi* o *agenti* è possibile ritenere valida la traduzione data da Manfred Porkert<sup>41</sup>: egli fa riferimento infatti a *cinque fasi evolutive*.

Come nel caso della dottrina che osserva e descrive l'alternarsi di *yin* e *yang* anche il sistema atto a dare una rappresentazione degli andamenti delle cinque fasi evolutive trova un'ampia applicazione nel contesto del pensiero e della cultura cinese, tanto da essere stato probabilmente utilizzato anche come *instrumentum regni* nel passaggio da una dinastia imperiale alla seguente<sup>42</sup>. Analogamente a quanto è

---

39 UNSCHULD, *Huang Di nei jing...*, cit. p. 99.

40 PORKERT, *The Theoretical Foundations...*, cit., p. 47.

41 *Ibid*, p. 43.

42 UNSCHULD, *Huang Di nei jing...*, cit. p. 104.

possibile osservare per quel che riguarda l'utilizzo dei concetti di *yin* e *yang*, anche il modello descrittivo che si occupa del susseguirsi preciso di terra (*tu* 土), metallo (*jin* 金), acqua (*shui* 水), legno (*mu* 木) e fuoco (*huo* 火) ha avuto in seno al contesto della medicina tradizionale cinese uno sviluppo indipendente e originale riscontrabile solo in questo specifico contesto scientifico.

L'elemento terra, solitamente ritenuto neutrale, è usualmente collocato al centro di un circolo che vede ai quattro vertici gli altri elementi, associati ognuno a un punto cardinale e a una stagione: corrispondono al fuoco il Sud e l'Estate, al metallo l'Ovest e l'Autunno, all'acqua il Nord e l'Inverno, al legno l'Est e la Primavera. Ritroviamo applicata anche in questo contesto la quadruplice sottocategorizzazione di *yin* e *yang*: legno e fuoco sono caratterizzati da potenzialità di tipo *shaoyang* e *taiyang*, mentre a metallo e acqua si attribuiscono analogie con energie *shaoyin* e *taiyin*<sup>43</sup>.

Per quanto riguarda invece l'applicazione della dottrina dei cinque elementi in ambito scientifico, troviamo che l'elemento terra perde la connotazione di neutralità e viene inserito funzionalmente tra fuoco e metallo oppure tra acqua e legno<sup>44</sup>. Per ovviare alla mancata attribuzione di una stagione al quinto “nuovo” elemento viene introdotta quella che è definibile come “tarda estate”, *ji xia* 季夏<sup>45</sup>. L'applicazione della dottrina delle cinque fasi evolutive in contesto medico svolge due funzioni principali: da un lato fornisce un raggruppamento di fenomeni generici che riguardano sia l'organismo e le problematiche che nel funzionamento di esso si possono presentare sia una serie di relazioni la cui conoscenza risulta imprescindibile al fine di una corretta eziologia e scelta di un trattamento; dall'altro è essenziale per fornire una corretta descrizione delle dinamiche che intercorrono tra le unità

---

43 PORKERT, *The Theoretical Foundations...*, cit. 48-49.

44 *Ibid*, pp. 50-51.

45 VEITH, *The Yellow Emperor's Classic...*, cit., p. 20.

morfologiche dell'organismo, legate tra di loro da una fitta rete di rapporti.

Alla luce di quanto precedentemente affermato risulta necessario esplicitare i rapporti che intercorrono tra i cinque elementi e alcune altre categorie che sono da ritenersi fondamentali per il tipo di indagine che stiamo svolgendo; ad ognuno di essi vengono associati un organo interno, un sapore, un organo sensorio, una parte del corpo, un tipo di *qi*, un'emozione e un suono prodotto dall'uomo. Nell'enumerazione che seguirà ci serviremo dell'analisi e della schematizzazione condotte da Paul Unschuld nel suo studio sullo *Huang Di nei jing su wen*<sup>46</sup>.

<b>Legno</b>	fegato	acido	occhi	tendini	vento	rabbia	urlo
<b>Fuoco</b>	cuore	amaro	lingua	vasi e canali	calore	gioia	riso
<b>Terra</b>	milza	dolce	bocca	carne e muscoli	umidità	angoscia	canto
<b>Metallo</b>	polmoni	acre	naso	pelle e capelli	siccità	dolore	lamento
<b>Acqua</b>	reni	salato	orecchie	Ossa e midollo	freddo	paura	gemito

Le fasi di transizione e alternazione normative che intercorrono tra i cinque elementi e che regolano dunque gli equilibri interni all'organismo sono principalmente di due tipi.

Nel primo caso assistiamo a quella che viene definita sequenza di produzione, *xiangsheng xu* 相生序, in cui il rapporto che intercorre tra l'elemento che segue e quello che precede è di tipo "madre-figlio", *muzi* 母子. L'ordine delle cinque fasi evolutive, in questo caso, comincia dal legno, che genera il fuoco, che a sua volta produce la terra, la quale è madre del metallo, la cui fase evolutiva figlia sarà l'acqua<sup>47</sup>. La sequenza di secondo tipo è invece nominata di controllo o contenzione, *xiangshengxu* 相勝序 oppure *xiangkexu* 相克序, in cui un elemento è atto al blocco di un altro. La sequenza auspicabile, in questo contesto, è: legno, terra, acqua, fuoco,

46 UNSCHULD, *Huang Di nei jing...*, cit., pp. 110-112.

47 PORKERT, *The Theoretical Foundations...*, cit., p.50.

metallo<sup>48</sup>.

In entrambi i casi ci troviamo di fronte a un avvicendamento delle fasi evolutive tale da determinare il funzionamento di un organismo: nella prima sequenza uno stimolo di tipo *yang* sottende al corretto andamento delle funzioni corporee e a un regolare flusso che interessa i condotti energetici; la seconda sequenza è invece prevalentemente appannaggio di energie di tipo *yin*, le quali fanno sì che le funzioni fisiologiche garantite dal primo tipo di sequenza non sovrastimolino gli organi e non diano adito a patologie di sorta.

Quando tale funzione di controllo non ha luogo assistiamo a una sequenza di violazione, *xiangwuxu* 相侮序, che può essere causata da influenze negative di natura sia esterna sia interna che di fatto invertono il regolare susseguirsi delle fasi evolutive garantito dalla seconda sequenza. I tipi di squilibrio fisiologico principali sono riassumibili in due categorie e possono essere diagnosticati come insufficienze o ritenzioni energetiche<sup>49</sup>.

Partendo da questi presupposti risulta necessario approfondire la questione della rappresentazione dell'anatomia interna propria della medicina cinese, del complesso sistema costituito dai condotti energetici che pongono in relazione l'uno con l'altro gli organi e del tipo di energie che fluisce all'interno di questa complessa rete.

## **La struttura fisica e gli organi interni**

Lo studio della struttura anatomica del corpo umano è stato con buona probabilità praticato in Cina almeno dal terzo secolo avanti Cristo<sup>50</sup>, sino ad arrivare ad un consolidamento dell'utilizzo e a una cristallizzazione tali dei termini

---

48 *Ibid*, p. 52.

49 *Ibid*, p. 53.

50 UNSCHULD, *Introductory Readings...*, cit. p.43.

specialistici da poter essi essere considerati retroterra culturale condiviso da chi si interessasse di medicina in un periodo che spazia dal primo secolo avanti Cristo al primo secolo dopo Cristo<sup>51</sup>.

Per quanto sia possibile risalire a fonti piuttosto dettagliate che attestino un impegno di tipo empirico e più aderente a una definizione scientifica occidentale nello studio soprattutto della struttura interna dell'organismo umano<sup>52</sup>, sono altre le basi su cui si fonda il sistema di descrizione anatomica proprio della medicina tradizionale cinese; il termine stesso utilizzato per designare tale tipo di disciplina, *zangxiang* 臟象, è composto nella sua prima parte da *zang*, termine utilizzato per descrivere un determinato tipo di organi interni che verrà debitamente approfondito in seguito, e nella sua seconda parte da *xiang*, che nelle varie accezioni proprie del carattere ha anche quella di *immagine e rappresentazione*.

Un'attenzione particolare è perciò dedicata allo studio degli organi non nella loro isolata realtà morfologica e tissulare, quanto piuttosto alla funzione che essi esercitano all'interno del sistema fisiologico considerato come un insieme di parti strettamente connesse le une alle altre, alle influenze che essi hanno specificatamente su altre parti del corpo, alla loro natura riconducibile alle dottrine di *yin* e *yang* e delle cinque fasi evolutive<sup>53</sup>. Tanto è astratta dalla sua controparte fisica la descrizione delle funzioni che dei vari componenti della struttura interna viene data che alcuni studiosi hanno optato per la sostituzione del termine "organi" con il meno concreto e più versatile "*orbs*", *sfere*, data la loro natura trascendente. A titolo di esempio è possibile affermare che prima di fare riferimento al fegato in quanto realtà concreta si presta attenzione all'insieme di corrispondenze e connessioni che lo

---

51 UNSCHULD, *Huang Di nei jing...*, cit. p. 124.

52 UNSCHULD, *Introductory Readings...*, cit. p.75. VEITH, *The Yellow Emperor's Classic...*, cit., p. 25.

53 UNSCHULD, *Huang Di nei jing...*, cit. p. 129.

interessano e che non sono percepibili con la semplice dissezione<sup>54</sup>, è possibile perciò attribuire al singolo elemento preso in analisi funzioni di tipo sia fisiologico sia spirituale<sup>55</sup>, va infatti ricordato che alcuni tipi di organi sono sedi delle emozioni e dal loro stato di salute dipende l'esternazione più o meno regolare e accettabile di tale tipo di sentimento umano.

Nella letteratura medica classica cinese il corpo viene ripartito in testa, tronco, arti superiori e arti inferiori. La testa, oltre a contenere il cervello, è supporto fondamentale per la maggior parte degli organi sensorii<sup>56</sup>; gli arti nella loro interezza sono l'estensione più distante dal tronco in cui si sviluppano i canali energetici e sono spesso oggetto di mali di bassa o media gravità, spesso riconducibili a disordini più profondi che hanno la loro sede principale all'interno degli organi<sup>57</sup>. Tali organi sono custoditi all'interno del tronco, che come abbiamo già visto è suddivisibile in due sezioni principali: schiena e addome.

La prima suddivisione teorica degli organi interni della quale è necessario tenere conto è quella in cui sono presenti gli organi propriamente detti, *zang* 臟, e quelli che vengono definiti visceri, *fu* 腑<sup>58</sup>. Ad ognuna di queste macrocategorie corrispondono parti interne dell'organismo alle quali è attribuibile una precisa connotazione *yin* o *yang*, la quale a sua volta determina le caratteristiche, le funzioni e il tipo di patologie che possono interessare i due sottoinsiemi.

Rientrano nel novero degli organi *zang*: il fegato, *gan* 肝; il cuore, *xin* 心; la milza, *pi* 脾; i polmoni, *fei* 肺; i reni, *shen* 腎. Per ragioni di simmetria rispetto sia alla presenza di sei visceri sia alla presenza di dodici canali energetici principali nel

---

54 PORKERT, *The Theoretical Foundations...*, cit., p.107.

55 VEITH, *The Yellow Emperor's Classic...*, cit., p. 28.

56 UNSCHULD, *Huang Di nei jing...*, cit., p. 126.

57 *Ibid.*, p.127.

58 *Ibid.*, p. 130.

novero degli organi *zang* rientra anche il pericardio, *xinbaoluo* 心包絡<sup>59</sup>, nonostante la vicinanza al cuore propriamente detto ne determini di fatto l'annessione come facente parte di un'unica entità. Tali organi sono accomunati da caratteristiche di tipo *yin*, la loro funzione principale è quella di trattenere e conservare diversi tipi di energie. Un buono stato di salute sia dell'intero organismo sia del singolo organo prevede che esso sia pieno, *man* 滿, ma non in maniera eccessiva: si presenterebbe infatti uno stato di pienezza patogena, *shi* 實, foriero di malattia<sup>60</sup>. Uno stato patologico degli organi *zang* determinerà un indebolimento delle zone del corpo a cui essi sono direttamente correlati, vicendevolmente una lesione grave di tali sezioni più superficiali dell'organismo porteranno a un indebolimento dell'organo a cui sono associate<sup>61</sup>.

Il compito di trasformare, rendendoli assimilabili dall'organismo, e di eliminare i residui di liquidi e cibi solidi è la prerogativa principale dei sei visceri *fu*: la cistifellea, *dan* 膽; l'intestino tenue, *xiaochang* 小腸; lo stomaco, *wei* 胃; l'intestino crasso, *dachang* 大腸; la vescica, *pangguang* 膀胱; il *sanjiao* 三焦. Tali organi, in condizioni normali, non sono in grado di trattenere liquidi o energie: il loro stato ideale è la vacuità, *kong* 空. Analogamente agli organi *zang*, uno stato eccessivo di vuotezza, definito con il carattere *xu* 虛, è sinonimo di disagio e cattiva salute<sup>62</sup>.

Contrariamente a tutti gli organi *zang* e ai visceri *fu*, facilmente riconducibili a organi presenti e riconosciuti anche dal sistema anatomico descrittivo occidentale, uno dei visceri sfugge a qualsiasi tipo di individuazione<sup>63</sup>: il *sanjiao*. La sua collocazione è minuziosamente descritta all'interno del trentunesimo capitolo del *Nanjing* 難經: la parte superiore dell'organo è sita dietro il cuore e si sviluppa fino al

---

59 PORKERT, *The Theoretical Foundations...*, cit., p.147.

60 *Ibid.*, p.110.

61 Si confronti a questo proposito lo schema riportato a p. 24.

62 PORKERT, *The Theoretical Foundations...*, cit., pp.110-111.

63 *Ibid.*, p. 159.

plesso solare; la sede della parte mediana è identificabile con il dotto centrale dello stomaco; l'ultima parte si colloca in prossimità dell'apertura superiore della cistifellea<sup>64</sup>. Diverse sono le ipotesi che sono state formulate per comprendere l'inclusione di tale organo all'interno del sistema fisiologico descritto dalla medicina tradizionale cinese in rapporto al sistema medico sviluppato dalla biomedicina: tra le molte annoveriamo quella secondo la quale la viscera in questione potrebbe essere in realtà uno strato di grasso che ospita l'insieme di organi e visceri<sup>65</sup>; due medici moderni, Bachmann e Schmitt, credettero di individuare in esso un corrispettivo del sistema endocrino, nonostante le patologie e i canali energetici correlati dalla tradizione medica al *sanjiao* smentiscano con una certa facilità tale teoria<sup>66</sup>.

Una terza categoria di organi viene descritta nel sistema medico tradizionale cinese: la definizione data da Manfred Porkert è quella di *paraorgani*<sup>67</sup>. Con l'utilizzo del prefisso *para-* si attribuisce, in campo medico, un'affinità, una somiglianza o una similitudine con l'oggetto descritto dal sostantivo o dall'aggettivo a cui l'elemento linguistico viene applicato. Il termine con cui tali organi vengono menzionati nell'undicesimo capitolo dello *Huang Di nei jing su wen* è *qihengzhifu* 奇恒之腑<sup>68</sup>, letteralmente *organi straordinari*.

Essi sono: il cervello, *nao* 腦; il midollo, *sui* 髓; le ossa, *gu* 骨; il “sistema circolatorio” o, più letteralmente, i vasi, *mai* 脈; la cistifellea, *dan* 膽; l'utero, *nüzibao* 女子胞. Tali paraorgani sono generati dalla terra e di conseguenza possiedono una configurazione di tipo *yin*: il loro compito è simile a quello dei sovracitati organi *zang*: la loro funzione è di tipo contenitivo nei confronti di umori, liquidi, forme di energia e ai fini della salute dell'organismo di cui fanno parte non devono presentarsi eccessivamente

---

64 UNSCHULD, *Introductory Readings...*, cit. p.69-70.

65 VEITH, *The Yellow Emperor's Classic...*, cit., p. 28.

66 PORKERT, *The Theoretical Foundations...*, cit., p.161.

67 *Ibid.*, p. 162.

68 ZHANG, SUN, (a cura di), *Quanzhu quanyi Huangdi neijing...*, cit., parte prima, p. 70.

pieni, pur non essendo in grado di essere mai completamente vuoti<sup>69</sup>. L'apparente contraddizione che vede la cistifellea ascritta sia alla categoria dei visceri *fu* sia alla categoria dei paraorgani è risolvibile tenendo conto del fatto che pur essendo essa direttamente coinvolta con l'assimilazione e la trasformazione del cibo non partecipa di fatto al trattenimento diretto di liquidi o solidi durante il processo di trasformazione<sup>70</sup>.

I paraorgani appena descritti, nonostante sia ben chiara la specifica collocazione temporale secondo la quale essi vengono generati<sup>71</sup>, non rientrano nella precisa scala gerarchica che ad ogni organo attribuisce una carica e una conseguente serie di mansioni paragonabili a quelle dell'organizzazione amministrativa di uno stato<sup>72</sup>. Al termine dell'enumerazione, che costituisce l'*incipit* dell'ottavo capitolo dello *Huang Di nei jing su wen*, L'Imperatore Giallo auspica che tali organi/funzionari non perdano contatto tra di loro<sup>73</sup>.

Attraverso tale metafora risulta evidente la concezione dell'organismo come una fitta rete di connessioni, i cui singoli componenti sono strettamente interrelati l'uno con l'altro: la disfunzione di una singola parte del corpo porta al cattivo funzionamento delle altre, quindi a un aggravarsi della malattia. Andremo ora ad analizzare in quale maniera e attraverso quali canali gli organi interni e le altre parti del corpo umano sono collegati.

### **I canali energetici, i vasi sanguigni e i punti sensibili.**

Le discipline che si occupano rispettivamente dello studio dei canali energetici e dei punti sensibili che corrispondono al termine della fitta rete formata dai primi

---

69 *Ibid.*, pp. 69-70.

70 PORKERT, *The Theoretical Foundations...*, cit., pp.152-153.

71 VEITH, *The Yellow Emperor's Classic...*, cit., p. 28.

72 UNSCHULD, *Huang Di nei jing...*, cit., p. 133.

73 ZHANG, SUN, (a cura di), *Quanzhu quanyi Huangdi neijing...*, cit., parte prima p. 51.

vengono odiernamente definite *jingluoxue* 经络学 e *shuxuexue* 腧穴学, letteralmente “studio delle reti di canali” e “studio dei punti dell'agopuntura”<sup>74</sup>. Anticamente i termini utilizzati allo scopo di designare sia le teorie sia lo stesso oggetto di studio erano *jingluo* 經絡, *jingmai* 經脈 e *shuxue* 腧穴. Il termine *jingluo* definisce i canali attraverso i quali scorre la multiforme e invisibile energia *qi*, mentre il concetto di *jingmai* è accostabile a quello dei vasi sanguigni, percepibili ad occhio nudo<sup>75</sup>.

È possibile individuare nello *Huang Di nei jing*, e specialmente all'interno del decimo capitolo della sezione *ling shu*, la prima fonte scritta in cui sia reperibile la sistematizzazione delle teorie riguardanti la funzione e la dislocazione dei canali energetici e dei punti sensibili; tale cristallizzazione di concetti e pratiche è cronologicamente collocabile in un arco di tempo che spazia dal terzo al primo secolo avanti Cristo, ad opera di studiosi e specialisti che sentirono il bisogno di rettificare conoscenze condivise ma non ancora unificate da una redazione scritta. La necessità di dare una serie di strumenti e conoscenze in grado di definire cosa fosse lo “stato di malattia” dell'organismo, contrapponendolo così allo “stato di salute”, fu una delle istanze principali che sottessero all'operazione, supportata dal bisogno di costituire un linguaggio medico, una vera e propria *koinè*, che sostituisse terminologie sviluppate a livello regionale le quali con differenti nomi chiamavano le medesime cose. Ancora una volta è possibile scorgere, in base alle osservazioni di Paul Unschuld, un'aperta e dichiarata ricerca di analogie tra l'universale e il particolare: gli organi interni sono i reggenti di uno stato che deve poter contare su un sistema di vie di comunicazione e canali idrici ramificato e perfettamente funzionante, basandosi esso su di un modello economico di tipo prettamente agrario<sup>76</sup>.

Il complesso sistema di condotti energetici che percorrono capillarmente il

---

74 PORKERT, *The Theoretical Foundations...*, cit., p. 200.

75 UNSCHULD, *Huang Di nei jing...*, cit., p. 170.

76 *Ibid.*, pp. 167-168.

corpo umano si basa su una divisione dello stesso in zone di polarità *yin* e *yang*; tali condotti sono generalmente dislocati simmetricamente lungo un asse verticale che viene a sua volta suddiviso in diverse zone, determinate anch'esse tenendo conto dell'imprescindibile binomio. E' perciò possibile suddividere ulteriormente l'organismo, evidenziando e differenziando tra di loro zone quali la testa, il tronco, le estremità; a sua volta il tronco si divide in un sopra *yang* e un sotto *yin*, al diaframma, *ge* 膈, è attribuita la funzione di confine tra queste due parti. L'ubicazione su un dorso o sull'altro della singola parte presa in esame e la direzione in cui il canale permette il flusso di energia rappresentano ulteriori discrimini nella particolareggiata mappatura del percorso dei condotti energetici<sup>77</sup>.

La base di questo sistema è costituita dai dodici canali cardinali *jingmai* 經脈, ad ognuno di essi è associato uno dei principali organi interni, dal nome dei quali è mutuato il termine con cui viene designato ogni singolo condotto; i canali *jingmai* sono perciò suddivisi, in base alla loro corrispondenza con un dato organo, in canali *yinjing* 陰經, se posti in correlazione con un organo *zang*, oppure *yangjing* 陽經, se in stretta relazione con un organo *fu*. Ogni organo dotato di polarità *yin* è connesso quindi tramite i canali a un organo *yang* e tale legame forma un “giogo funzionale” che si estende ad una parte esterna dell'organismo<sup>78</sup>.

A sostegno e rinforzo dei dodici canali cardinali sono preposti altrettanti canali definibili come paracardinali, *jingbie* 經別. Tali condotti rendono possibile la moltiplicazione delle interconnessioni tra *yinjing* e *yangjing*. È necessario menzionare inoltre l'esistenza di otto canali straordinari, *qijingbama* 奇經八脈, i quali pur trovandosi nella parte interna dell'organismo non sono connessi a nessun organo e non hanno una controparte speculare, al contrario di quanto riscontrabile

---

<sup>77</sup> PORKERT, *The Theoretical Foundations...*, cit., p. 204.

<sup>78</sup> *Ibid.*, pp. 204-209.

nella disposizione dei canali cardinali e paracardinali. Il loro corso non è soggetto a regole generali di sorta. La funzione principale attribuita a tali canali è quella di servire da deposito temporaneo di energia che viene rilasciata nei casi in cui sia necessario ribilanciare i flussi di *qi* all'interno del sistema di condotti cardinali e paracardinali<sup>79</sup>.

Il ruolo di connessione tra la porzione del sistema circolatorio appena descritta e la sua parte più superficiale è svolto da quelli che vengono definiti canali reticolari, *luo* 絡. Essi si suddividono in quindici *luomai* 絡脈, che si ramificano sino ai punti sensibili *shuxue* dei canali cardinali che affiorano verso l'esterno del corpo. La loro funzione amplificatrice e moltiplicatrice è supportata da un numero non precisato, nei testi classici, di *bieluo* 別絡 o condotti pararetilari, i quali arrivano a coprire le 365 giunture del corpo umano identificate dalla medicina tradizionale cinese<sup>80</sup>.

La parte esterna del sistema di canali energetici, più esposta quindi all'influenza degli agenti patogeni esterni, è costituita da due particolari tipi di condotti.

Le funzioni motorie sono garantite da un sistema di dodici *jingjin* 經筋, canali muscolari, che hanno la particolarità di essere dislocati su tutta la superficie del corpo e di essere collegati direttamente ai dodici canali cardinali, pur non essendo connessi direttamente a loro volta a un particolare organo.

La superficie cutanea è divisa in dodici *pibu* 皮部, zone di pelle a loro volta associate ai dodici condotti cardinali e ai dodici organi<sup>81</sup>.

Lo studio dei condotti energetici e dei punti sensibili attraverso i quali è possibile stimolare ed eventualmente correggere o eliminare flussi di energia che scorrono nell'organismo è probabilmente l'aspetto del sistema medico tradizionale

---

79 *Ibid.*, pp. 212-213.

80 *Ibid.*, p.214.

81 *Ibid.*, p.215-216.

cinese che più ha affascinato gli specialisti e i praticanti della medicina occidentale, tanto da essere oggetto di indagine empirica e applicazione pratica. È tuttavia necessario ricordare che i presupposti di ogni sistema medico sono quelli di fornire interpretazioni, soluzioni e più genericamente risposte a situazioni problematiche attraverso la creazione di Modelli Esplicativi che sono il frutto di molteplici influenze che spesso esulano dal consueto campo di indagine della biomedicina<sup>82</sup>. Tale tendenza si è concretizzata in epoca contemporanea nella conduzione di ricerche nel tentativo di trovare l'ubicazione dei vari tipi di condotti energetici descritti in precedenza e dei corrispondenti punti sensibili. Questo tipo di investigazione ha spesso dato risultati infruttuosi, fatta eccezione per alcune analisi inerenti la configurazione elettrica e termica della superficie del corpo umano che hanno permesso di individuare la collocazione dei punti *shuxue*, individuati già nel contesto della medicina tradizionale cinese attraverso l'osservazione empirica e la pratica. Lo stesso non può essere detto per quanto riguarda i canali, che sono il frutto di speculazioni astratte<sup>83</sup>.

Rimane ancora un aspetto importante da affrontare del sistema medico tradizionale cinese, strettamente correlato a quello appena preso in considerazione: non è infatti possibile prescindere dall'analisi dei vari tipi di energie che scorrono all'interno della complessa rete di condotti, vasi e organi fino a qui descritta.

### **Il qi 氣, il sangue, le altre forme di energia**

Nell'approccio allo studio delle varie forme di energia e dei liquidi che fluiscono in maniera più o meno armonica all'interno dell'organismo è possibile riscontrare, nell'ambito della medicina tradizionale cinese, alcune analogie con la medicina greca antica. Tale tipo di confronto non è finalizzato al tracciare paralleli

---

82 KLEINMAN, "Alcuni concetti..." in QUARANTA, *Antropologia medica...*, cit., p.14.

83 PORKERT, *The Theoretical Foundations...*, cit., p. 198.

diretti e biunivoci tra i due sistemi medico-filosofici, si tratta tuttavia di un tipo di paragone che può risultare un valido aiuto nel comprendere la vasta gamma di significati e funzioni proprie delle varie forme di essenza vitali presenti nel corpo umano.

La medicina greca prevedeva la presenza, nell'organismo, di *pneuma*, πνεύμα, e *aima*, αἷμα; l'analogia con la medicina tradizionale cinese è forte: *qi* e sangue, *xue* 血, sono le sostanze che garantiscono, quando equilibrate e correttamente distribuite, lo stato di salute dell'uomo<sup>84</sup>.

Il significato di *pneuma* risulta particolarmente affine a ciò che può essere inteso sia nella medicina sia nella filosofia cinese con il concetto di *qi*, se consideriamo il pensiero di Anassimene di Mileto (VI sec. avanti Cristo) e di Diogene di Apollonia (V sec. avanti Cristo). Anassimene considerava l'aria come *arkè*, ovvero principio fondante di ogni cosa; Diogene di Apollonia appoggiò le posizioni del filosofo presocratico arrivando a identificare con l'aria, “che tutto pervade e come anima e soffio crea negli animali la vita, il movimento, il pensiero”, il *pneuma*, presente perciò anche all'interno dell'organismo<sup>85</sup>.

L'attenzione dedicata allo studio del flusso di sangue e *qi* all'interno del corpo umano è attestata per la prima volta nei manoscritti rinvenuti a Mawangdui: è possibile osservare come, in epoca precedente alla redazione e sistematizzazione di questo tipo di nozioni nello *Huang Di nei jing*, al sangue venisse attribuita la medesima importanza che in seguito sarebbe diventata appannaggio dello studio del *qi*, campo di indagine attualmente molto più sviluppato e approfondito nel contesto della medicina tradizionale cinese. In virtù di questa originaria equazione tra le due forme di energia è possibile affermare che non sia possibile affrontare un discorso sul

---

84 UNSCHULD, *Huang Di nei jing...*, cit., p. 145.

85 Nicola ABBAGNANO, *Storia della filosofia – Volume primo*, Torino, UTET, 1969. p.19.

*qi* senza tenere conto delle analogie tra esso e il sangue<sup>86</sup>.

Volendo evidenziare le analogie tra *qi* e *xue* è possibile affermare che entrambi vengono generati dall'insieme degli organi *zang* che corrispondono alla nozione biomedica di apparato digerente e risultano essere il prodotto della trasformazione di cibi e bevande, il ruolo principe di dispensatore di energia all'interno dell'organismo è ricoperto dallo stomaco<sup>87</sup>; sia nel caso del *qi* sia nel caso del sangue l'organo preposto alla regolamentazione del loro flusso è il cuore: che tale convinzione possa essere basata sulla raccolta di dati e osservazioni empiriche non è un dato certo, essendo la corrispondenza tracciata già in principio dal sistema di corrispondenze che associa a un determinato organo ad altre parti dell'organismo. Un argomento a favore di questa convinzione potrebbe essere la natura stessa del flusso di questo tipo di energie: infatti a entrambe viene attribuito un movimento ondivago all'interno del corpo umano, modello ben distante dal flusso circolatorio osservabile per quanto riguarda il sangue<sup>88</sup>. Entrambe le forme di energia sono responsabili del corretto funzionamento dell'organismo e al contempo si rivelano responsabili dello stato di malattia che può presentarsi nel caso in cui il loro percorso sia ostacolato o contrario alla direzione prevista: episodi di blocco, ristagnazione, eccessiva o insufficiente quantità portano a stati patologici. Tali anomalie sono dovute a cause sia dipendenti sia indipendenti dalla condotta dell'individuo: è di vitale importanza che il soggetto in questione osservi un regime alimentare e comportamentale non contrastante con le regole determinate dal contesto in cui esso è inserito. Contravvenire all'ordine macrocosmico, foriero di precise configurazioni di equilibrio tra *yin* e *yang* che si alternano in differenti periodi dell'anno e in differenti luoghi, porterà quasi

---

86 UNSCHULD, *Huang Di nei jing...*, cit., p. 149.

87 PORKERT, *The Theoretical Foundations...*, cit., p. 185.

88 UNSCHULD, *Huang Di nei jing...*, cit., p. 147.

sicuramente a uno squilibrio nella dimensione microcosmica<sup>89</sup>.

Tuttavia la fortuna letteraria e scientifica ottenuta dallo studio del *qi* e delle varie specializzazioni e forme a esso attribuite fa sì che le nozioni e la produzione scritta sviluppate nel contesto del sistema medico tradizionale cinese inerenti alle caratteristiche del sangue non siano né applicabili ad un contesto medico contemporaneo né altrettanto numerose<sup>90</sup>. E' al contrario necessario approfondire l'ampia sottocategorizzazione operata nello studio delle diverse funzioni che vengono attribuite all'energia *qi*; è possibile fare riferimento al sangue stesso, all'interno di questo sistema tassonomico, con il composto *xueqi* 血氣<sup>91</sup>.

Come già affermato nei precedenti paragrafi con il termine *qi* si tende a identificare un complesso insieme di forze e energie che influiscono positivamente, e talvolta negativamente, sullo stato di salute dell'essere umano. Il già menzionato *qi* derivante dall'assunzione e trasformazione di alimenti e liquidi è identificato dalla coppia di caratteri *guqi*, 穀氣, letteralmente *qi* alimentare.

Esiste inoltre un tipo di energia insita nell'essere umano all'atto del concepimento dell'individuo; tale forma di *qi* innato non è rinnovabile ma soltanto conservabile attraverso la buona condotta e l'ossequio a precise norme igieniche e comportamentali: a tale energia si fa riferimento con il termine *xiantianzhiqi* 先天之氣.

Le corrette funzioni del metabolismo e del sistema immunitario sono sintetizzate dalla presenza di *yingqi* 營氣 e *weiqi* 衛氣 all'interno dell'organismo<sup>92</sup>. Entrambi sono il prodotto di un'ulteriore processo di raffinazione del *guqi* e conformemente alle

---

89 *Ibid.*, pp. 149-151.

90 *Idem.*

91 Le definizioni e le descrizioni delle varie funzioni attribuite al *qi* ricopre all'interno dell'organismo umano riportate nel paragrafo seguente sono tratte da:  
PORKERT, *The Theoretical Foundations...*, cit., pp. 168-173.

92 *Ibid.*, pp. 188-190.

proprie funzioni scorrono in differenti livelli del sistema circolatorio. Al primo è designato il compito di energia strutturale dell'organismo e la sua sede naturale sono i condotti energetici principali e i relativi organi interni; il secondo invece fluisce all'interno della fitta ramificazione capillare più superficiale ed è perciò sito nell'intera superficie sottocutanea già in precedenza menzionata, la cui definizione è *pibu*.

Ciò da cui l'organismo va preservato sono le “forme malevole” che l'energia *qi* può assumere: siano esse di natura endogena o esogena. Si identificano infatti diverse forme di *qi* patogeno: dal generico *liqi* 戾氣, *qi* perverso, ai più specifici *duqi* 毒氣, *qi* tossico o velenoso, una forma di energia di natura prettamente estranea all'organismo atta a sovvertirne l'equilibrio e a minarne lo stato di salute, o *xieqi* 邪氣, al quale ci si espone indulgendo in comportamenti non aderenti alle regole comportamentali previste dal *Dao* 道<sup>93</sup>.

Il corpo umano, oltre a essere teatro di costante confronto tra energie positive e negative, è la sede in cui scorrono i fluidi corporei *jin* 津 e *ye* 液. La loro funzione è analoga relativamente a quella del *weiqi* e del *yingqi*, tuttavia il loro campo di azione è più specifico e ristretto. Il fluido *jin* collabora alla corretta funzione del sistema immunitario garantendo un corretto afflusso di energia alle varie parti del corpo, al pari del già menzionato *weiqi*, mentre alla controparte dell'energia *yingqi*, il fluido *ye*, è affidato il compito di consolidare la struttura ossea, la formazione del midollo e del cervello<sup>94</sup>.

L'esposizione dell'insieme costituito dall'analisi delle varie forme di energia che fluiscono all'interno dell'organismo, dallo studio della sua configurazione anatomica per quanto riguarda l'individuazione e l'enumerazione dei condotti energetici, dei

---

93 VEITH, *The Yellow Emperor's Classic...*, cit., p. 49.

94 PORKERT, *The Theoretical Foundations...*, cit., pp. 190-191.

rispettivi punti sensibili e degli organi interni a cui tali canali sono collegati, dalla concezione stessa dell'individuo come entità inserita all'interno di un contesto più ampio governato dall'alternanza delle cinque fasi evolutive (che a sua volta è subordinata alla polarizzazione *yinyang*), può essere considerata una sintesi dei capisaldi teorici del sistema medico tradizionale cinese.

Per completare questa succinta trattazione inerente alla medicina tradizionale cinese è necessario tuttavia dedicare spazio a come questo complesso costruito teorico veniva e viene applicato nella pratica medica, i cui obiettivi principali si possono riassumere nel determinare quali stati siano ascrivibili ai concetti di “stato di salute” e “stato di malattia” e nell'applicare una strategia terapeutica che permetta di ovviare a questa seconda eventualità.

#### **1.4. Principali tecniche di diagnosi e terapia.**

Lo scopo principale di una visita medica, nel momento in cui è accertato uno stato fisiologico non conforme alla norma, è quello di tradurre i *sintomi*, percepiti soggettivamente dal malato, in *segni*, ovvero in un prodotto dello sguardo medico applicato al paziente<sup>95</sup>. La traduzione da sintomo a segno è un'operazione svolta all'interno di ogni Modello Esplicativo.

Nel contesto specifico della pratica della medicina tradizionale cinese è necessario ricordare come un sintomo secondario possa essere in realtà interpretato come spia di un disagio presente a livello più profondo nell'organismo del malato, basandosi il sistema medico preso in esame su una fitta rete di corrispondenze.

Il momento della visita del paziente è riassumibile in quattro punti fondamentali: *wangwenwenqie* 望聞問切. Queste quattro fasi sono: l'osservazione generale dell'aspetto fisico del paziente, *wang*; l'analisi olfattiva e auditiva del suo

---

95 FOUCAULT, *Nascita della clinica...*, cit. p.105-107.

respiro e del suo alito, *wen*; una forma di interrogatorio applicata dal medico al fine di comprendere in quale contesto è inserito il soggetto e quali potrebbero essere alcune delle eventuali cause della malattia, *wen*; l'auscultazione del polso, *qie*<sup>96</sup>.

L'osservazione è legata alla teoria delle cinque fasi evolutive e alla descrizione che della fisiologia interna viene da essa fornita: il colorito delle varie parti del volto, del corpo e dei polsi dell'assistito è indice dello stato di salute dell'organo al quale ogni specifica zona fa riferimento. La costituzione del paziente, inoltre, è indice della capacità dell'organismo di trattenere o espellere agenti patogeni esterni e può offrire informazioni sulla natura del flusso di sangue e *qi* al suo interno<sup>97</sup>.

I dati forniti dall'analisi dell'alito del paziente e soprattutto dall'ascolto del suo respiro si rivelano fondamentali sia per le informazioni desumibili e interpretabili sempre in virtù della teoria delle cinque fasi evolutive, sia per il quarto strumento diagnostico preso in esame, l'auscultamento del polso.

Il modello di interrogatorio al quale il malato poteva essere sottoposto parte dal presupposto che le caratteristiche geografiche, sociali, e meteorologiche dei luoghi in cui la persona passa la maggiorparte del suo tempo possa influire sul suo stato di salute. Una delle doti che si attribuiscono al buon medico è anche quella di avere la capacità di saper interpretare una determinata casistica predefinita di segni presenti nei sogni dei pazienti, indizi che potrebbero, seguendo le teorie esposte nello *Huang Di nei jing*, portare alla localizzazione del malessere dell'assistito<sup>98</sup>.

Nel dodicesimo capitolo dello *Huang Di su wen* si attribuisce un'importanza fondamentale, oltre che nel produrre una diagnosi anche nella scelta della terapia, all'ubicazione della residenza di chi necessitava di cure, partendo dal presupposto che a differenti zone geografiche corrispondano differenti stili di vita che portano più

---

96 UNSCHULD, *Introductory Readings...*, cit. pp. 149-152.

97 UNSCHULD, *Huang Di nei jing...*, cit., pp. 247-249.

98 PORKERT, *The Theoretical Foundations...*, cit., p. 115.

facilmente al manifestarsi di precisi tipi di malattia<sup>99</sup>. L'appartenenza a un determinato status sociale, con i comportamenti che sono propri di uno stile di vita o con uno stravolgimento dello stesso in positivo o in negativo, è a sua volta un'informazione che può aiutare chi pratica l'interrogatorio medico a comprendere quali potrebbero essere alcune delle cause del male che affligge chi vi si rivolge<sup>100</sup>.

La tecnica di diagnosi più raffinata messa a disposizione dalla medicina tradizionale cinese resta l'auscultazione del polso, definita letteralmente "osservazione dei canali", *kanmai* 看脈<sup>101</sup>. Tale tecnica di diagnosi è quella ebbe più fortuna e che ricevette più attenzione nel contesto sia della letteratura medica in generale sia all'interno dello stesso *Huang Di nei jing*. E' possibile affermare che l'intero *corpus* teorico alla base del sistema medico tradizionale cinese sia applicato nell'esercizio di questa pratica.

Il medico è tenuto a considerare, durante l'atto dell'esame, le dinamiche dell'alternanza tra *yin* e *yang* e come esse regolano le funzioni dell'organismo non soltanto per comprendere quale sia lo stato di salute del paziente: è infatti consigliabile auscultare il polso in determinati momenti della giornata, prevalentemente durante le prime ore del giorno. Nei due arti superiori sono percepibili rispettivamente tre tipi di polso: *cun* 寸, *guan* 關 e *chi* 尺; essi sono dislocati a breve distanza l'uno dall'altro, partendo dalla prossimità dell'articolazione della mano. Ognuno dei tre battiti percepibili è a sua volta composto da una frequenza interna ed esterna: si ottengono quindi dodici suddivisioni, quanti sono i canali cardinali. Ogni suddivisione è riconducibile a una connotazione precisa di *yin* o *yang* tripartiti<sup>102</sup>.

---

99 VEITH, *The Yellow Emperor's Classic...*, cit., p. 56.

100 UNSCHULD, *Huang Di nei jing...*, cit., p. 251.

101 *Ibid.*, pag. 250.

102 VEITH, *The Yellow Emperor's Classic...*, cit., pp. 42-46.

È perciò possibile dedurre, senza rischio di compiere inferenze indebite, che ad ognuno dei polsi elencati corrisponda uno degli organi *zang* o dei visceri *fu* e che sia possibile determinare lo stato di salute di ogni parte dell'organismo attraverso l'analisi della frequenza ad essa corrispondente. Tuttavia, un più raffinato sistema di corrispondenze sottende al tipo di informazioni desumibile da questo tipo di controllo: il ventesimo capitolo dello *Huang Di nei jing* è interamente dedicato all'ulteriore suddivisione del corpo umano definibile come “tre parti e nove indicatori”, *sanbujihou* 三部九候<sup>103</sup>. La concezione cosmologica tripartita di cielo, uomo e terra, si ritrova applicata ad ognuna delle parti attraversate da canali energetici in cui il corpo umano viene idealmente diviso: testa, torace e addome.

Ognuna di queste tre parti è a sua volta suddivisa in tre distinte zone: gli indicatori del cielo sono collegati a tempie, polmoni, fegato. Gli indicatori dell'uomo sono in stretta relazione con occhi, cuore, milza. Gli indicatori della terra sono bocca e denti, il qi del torace, i reni. Non vige nessuna gerarchia tra nessuna delle tre sezioni o dei tripartiti indicatori, ma è possibile osservare come ancora una volta la medicina tradizionale si serva di stratagemmi descrittivi che riflettono alcune delle peculiarità del pensiero cinese<sup>104</sup>.

L'auscultazione del polso si dimostra uno strumento determinante per la comprensione dello stato di salute degli organi interni, e quindi dell'intero organismo: la conoscenza dei vari tipi di frequenza propria di ognuno dei polsi e delle sue varianti anormali permettono al medico di trarre conclusioni esatte sullo stato di salute generale dell'assistito.

La diagnosi si basa sulla teoria dello *yinyang* per determinare se il flusso è regolare o meno e sulla dottrina delle cinque fasi evolutive per comprendere se tale movimento

---

103 UNSCHULD, *Huang Di nei jing...*, cit., p. 252.

104 *Ibid.*, p. 253.

è conforme al periodo dell'anno durante il quale ha luogo l'esame<sup>105</sup>. Gli esiti di questa operazione sono decisivi al fine di scegliere il trattamento adeguato per correggere lo stato di malattia del paziente, generato da uno squilibrio delle forze che in altri frangenti ne garantiscono lo stato di salute.

La necessità della scoperta e dell'invenzione di nuove tecniche di cura sarebbe il prodotto di un progressivo imbarbarimento dei costumi tale da portare gli uomini a essere sempre più esposti agli agenti patogeni esterni e sempre più predisposti a intaccare l'equilibrio interno del proprio organismo. Nel venticinquesimo capitolo dello *Huang Di nei jing* vengono descritte le principali terapie previste dalla medicina tradizionale cinese, frutto appunto del tentativo dei praticanti dell'arte medica di arginare il crescente numero di patologie<sup>106</sup>.

Se nell'antichità era sufficiente coltivare lo spirito attenendosi a uno stile di vita morigerato e privo di eccessi, questa sorta di terapia preventiva non risultò più sufficiente in seguito. Vengono previsti sostanzialmente quattro ulteriori tipi di cura: l'utilizzo di medicinali, l'esercizio fisico mirato, la cauterizzazione e l'impiego di tecniche terapeutiche invasive, quali alcune operazioni chirurgiche basilari, il salasso e l'agopuntura<sup>107</sup>.

Il ventiduesimo capitolo dello *Huang Di nei jing su wen* è dedicato alla descrizione dei cibi e di come le loro caratteristiche li rendessero indicati, sulla base delle loro caratteristiche e dei loro sapori, per contrastare alcune patologie e sconsigliati in altri casi per evitare l'accentuarsi di condizioni anomale dell'organismo.

Tale tipo di dietologia *ante litteram*, basata sul sistema delle cinque fasi evolutive, rappresenta uno dei fondamenti della farmacologia. E' nel commentario al capitolo

---

105 *Ibid.*, p. 263.

106 VEITH, *The Yellow Emperor's Classic...*, cit., p. 53.

107 UNSCHULD, *Huang Di nei jing...*, cit., pp. 265-266.

redatto da Wang Bing che ritroviamo una precisa e puntuale classificazione delle cinque categorie di sostanze e alimenti<sup>108</sup>: dai farmaci propriamente detti, preparati con ingredienti reperibili nel regno animale, vegetale e minerale e utilizzati al fine di contrastare direttamente la malattia, ai cinque cereali, frutti da albero, animali domestici e vegetali, tutti necessari a garantire un corretto nutrimento e quindi un corretto funzionamento dell'organismo.

Gli interventi chirurgici erano previsti quasi esclusivamente nel caso in cui fosse necessario rimuovere ulcere o ascessi, e comunque per fare fronte a problematiche non risolvibili con altri metodi<sup>109</sup>. La tendenza al drenaggio del sangue ottiene al contrario una fortuna letteraria maggiore all'interno dello stesso *Huang Di nei jing*. Come precedentemente affermato non è possibile, nel contesto del sistema medico tradizionale cinese, affrontare come entità nettamente separate il sangue *xue* e l'energia *qi*. Il salasso viene infatti inteso come tecnica applicata per ottenere il riequilibrio e la manipolazione dell'energia fluente all'interno dell'organismo<sup>110</sup>.

Le pratiche terapeutiche più efficaci a tale scopo sono allo stesso tempo quelle la cui conoscenza si è più diffusa anche nell'ambiente medico occidentale, tanto da identificare erroneamente in esse la totalità delle cure offerte dalla medicina tradizionale cinese: agopuntura, *zhenci* 針刺, e moxibustione, *airongjiu* 艾絨灸<sup>111</sup>.

lo scopo del ricorso ad agopuntura e moxibustione, alle quali è possibile fare riferimento con la crasi *zhenjiu* 針灸, è in sintesi quello di ottenere il ribilanciamento dei flussi energetici che scorrono all'interno corpo umano.

Le prime fonti scritte che attestino l'esistenza dell'agopuntura, la più rappresentativa delle quali resta lo *Shiji*, fanno risalire l'invenzione della tecnica al

---

108 VEITH, *The Yellow Emperor's Classic...*, cit., p. 55.

109 *Ibid.*, p. 58.

110 UNSCHULD, *Huang Di nei jing...*, cit., p. 271.

111 VEITH, *The Yellow Emperor's Classic...*, cit., p. 72.

secondo secolo avanti Cristo, pur non esistendo prove letterarie o reperti archeologici databili a un periodo antecedente al primo secolo avanti Cristo<sup>112</sup>.

Gli aghi utilizzati sono di nove tipi: ne viene fornita un'esauriente descrizione all'interno dello *Huang Di nei jing ling shu*<sup>113</sup>. Possono essere prodotti con metalli gialli, *yang*, ai quali è attribuito un effetto stimolante, o con metalli bianchi, *yin*, la cui peculiarità è garantire un effetto calmante e disperdente nei confronti dei flussi di *qi*. I punti direttamente interessati da questo tipo di terapia sono gli *shuxue*; gli effetti dell'applicazione giungono poi in profondità attraverso i canali, fino agli organi interni.

I presupposti alla base della moxibustione, la cauterizzazione dei punti sensibili tramite l'applicazione di cartocci di erbe mediche che vengono poi fatti lentamente consumare, sono gli stessi: regolare i disequilibri tra *yin* e *yang* all'interno dell'organismo. Tale pratica ha però una minore applicabilità: è un tipo di terapia basata sul calore, e quindi con una forte connotazione *yang*. È perciò utilizzabile nei casi in cui il disagio dell'organismo sia dato da problemi circolatori strettamente correlati a energie con una precisa polarità *yin*<sup>114</sup>.

Quanto sino a qui esposto, le caratteristiche teoriche e pratiche peculiari della medicina tradizionale cinese, rappresenta un tentativo di descrizione completa, per quanto sintetica, di uno specifico sistema medico. Come già in precedenza affermato, ogni sistema medico è un insieme di conoscenze e pratiche il cui valore è condiviso intersoggettivamente da una porzione più o meno cospicua di popolazione che vede in esso uno strumento valido al fine di fornire una serie di risposte e soluzioni a problemi inerenti a quello che è stato definito il rapporto tra “stato di salute” e “stato di malattia”. Tali stati d'essere non sono perciò considerabili come costrutti teorici e

---

112 UNSCHULD, *Introductory Readings...*, cit. p. 317.

113 VEITH, *The Yellow Emperor's Classic...*, cit., p. 59.

114 *Ibid.*, p. 65.

pratici universali, capaci di mantenere uguale referente a prescindere dalla società che fornisce loro un contesto d'uso. Proprio in quanto “etichette culturali”, che abbracciano una serie di situazioni che presentano fra loro differenze sostanziali, queste assumono significato attraverso i modi culturalmente informati di farne esperienza, tra di essi il discorso medico.

Affinché un sistema medico possa essere ritenuto adatto agli scopi e alle necessità di chi a esso fa riferimento deve essere in grado di produrre un “discorso di verità” sulla malattia, isolandone le cause e proponendo a esse una soluzione che renda possibile il loro annullamento. Il contesto osservato è dunque sia patogenetico sia patoplastico, ovvero capace di creare "stati di malattia" specifici, che hanno come base una determinata cultura che utilizza dei riferimenti altrettanto caratteristici sia nel descrivere i segni, sia nel descrivere i sintomi.

Se fino a questo punto l'argomentazione si è limitata a una esposizione neutra e generalizzante, ora il suo scopo sarà quello di individuare quali sono le risposte a un'isolata e circostanziata serie di questioni, sollevate da un “problema” altrettanto specifico, per quanto complesso e dalle molte sfaccettature: la malattia mentale. Si guarderà quindi alla medicina tradizionale cinese in quanto discorso e pratica medica nata in un contesto preciso, capace di grande potere descrittivo ed euristico.