

# LE FONTI PER LO STUDIO DELLA CIVILTÀ CINESE

a cura di Maurizio Scarpari



CAFOSCARINA

*Le fonti per lo studio della civiltà cinese*  
a cura di Maurizio Scarpari

Edizione Libreria Editrice Cafoscarina  
Società Cooperativa a r.l.  
Ca' Foscari, Dorsoduro, 3246, 30123 Venezia

ISBN 88-85613-57-8

Il presente volume è stato stampato con un contributo del Consiglio Nazionale delle Ricerche.

---

Tutti i diritti riservati. Nessuna parte di questo libro può essere riprodotta o trasmessa in alcuna forma, meccanica, elettronica, fotocopiata, o altro, senza il preventivo permesso scritto dell'editore.

Stampato in Italia presso Stamperia Cetid s.r.l., via Ca' Rossa, 129, 30174 Mestre.

Novembre 1995

## INDICE

<b>RICCARDO FRACASSO</b> Alle fonti delle fonti. Il <i>jiaguwen</i> come documento storico	7
<b>TIZIANA LIPPIELLO</b> Le pietre parlano. Il valore dell'epigrafia come fonte storica per lo studio della società Han orientale	13
<b>MAURIZIO SCARPARI</b> Epigrafia e storiografia: come le iscrizioni su pietra rivelino aspetti della società cinese antica ignorati dagli storiografi di corte	27
<b>MARCO CERESA</b> Fonti per lo studio della cultura materiale in Cina: il caso del tè	35
<b>PAOLA PADERNI</b> Le fonti giudiziarie per la storia della Cina del tardo impero	45
<b>EUGENIO MENEGON</b> Le fonti per la storia della cultura popolare nella Cina tardo-imperiale: alcuni documenti sulla religione popolare nell'Archivio Romano della Compagnia di Gesù	63
<b>MAURIZIO PAOLILLO</b> Il problema delle fonti nella geomanzia cinese: alcuni cenni sulla datazione e l'attribuzione dello <i>Halong Jing</i>	89

MONICA ESPOSITO	
Il "Ritorno alle Fonti" per la costituzione di un dizionario di alchimia interiore dell'epoca Ming e Qing	101
MARINA MIRANDA	
I documenti d'archivio come fonte primaria della storia della dinastia Qing (1644-1911)	119
GIORGIO CASACCHIA	
Lo <i>She zi fa</i> : un antico gioco da letterati	141
AMINA MALAGÒ	
Lessico e problemi terminologici delle fonti per lo studio della tessitura cinese	149
STEFANIA STAFUTTI	
"La storia di Li Shuangshuang": il cinema di ispirazione letteraria come "fonte storica primaria"	163
MAGDA ABBIATI	
"La signora dice che io giaccia presso di sé", ovvero la verifica delle fonti nell'indagine linguistica	181
FEDERICO GRESELIN	
L'informatica al servizio degli studi cinesi: gli sviluppi più recenti e le prospettive per il futuro	193

Riccardo Fracasso

ALLE FONTI DELLE FONTI.  
IL *JIAGUWEN* COME DOCUMENTO STORICO

Quando i Zhou presero il potere intorno alla metà dell'undicesimo secolo a.C., l'ultimo grande centro rituale ed amministrativo della dinastia Shang, che sorgeva nell'area oggi nota come Yinxu, fu completamente raso al suolo; i ricchissimi archivi divinatori scavati nel suo sottosuolo sparirono allora non solo dal mondo, ma anche dalla memoria dei posteri, che ne riscoprirono l'esistenza solo una trentina di secoli più tardi.

Completamente disertata sino al periodo Han e adibita ad uso cimiteriale per tutto il primo millennio della nostra era, l'area di Yinxu cominciò ad essere rioccupata da sporadici nuclei di agricoltori solo a partire dal periodo Song.

Frammenti di ossa oracolari affiorarono sicuramente e a più riprese durante lo scavo delle sepolture e i lavori agricoli, ma bisognò attendere sino al 1898-99 perché qualcuno ne identificasse la reale natura e ne capisse l'importanza, strappandoli alle scansie dei famosi speciali di Anyang, che da circa un trentennio li trituravano e ne vendevano la polvere come emostatico.

L'arrivo delle prime iscrizioni nelle mani dei filologi aprì progressivamente nuove ed insperate frontiere alla ricerca storico-linguistica, portando altresì alla nascita di un'ulteriore e complessa branca della scienza sinologica, oggi nota col nome di *jiaguxue* e di cui cercheremo di delineare i tratti essenziali in questa breve nota<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Sulla storia di Yinxu, della scoperta delle ossa oracolari e dei primi studi si veda il magistrale saggio di Jean A. Lefevre, "Les inscriptions des Shang sur ca-

Eugenio Menegon

LE FONTI PER LA STORIA DELLA CULTURA  
POPOLARE NELLA CINA TARDO-IMPERIALE:  
ALCUNI DOCUMENTI SULLA RELIGIONE POPOLARE  
NELL'ARCHIVIO ROMANO DELLA  
COMPAGNIA DI GESÙ\*

L'impatto della "nuova storiografia" sugli studi storici cinesi ha stimolato un grande interesse nei confronti delle classi popolari e della loro mentalità. Uno degli ambiti privilegiati di ricerca è senza dubbio quello della religione popolare. In questo contributo, dopo una veloce rassegna degli approcci storiografici correnti nello studio della cultura e della religione popolare in Cina, ed un elenco dei tipi di fonti disponibili in questo campo, verranno brevemente presentati alcuni manoscritti cinesi riguardanti la religione popolare in Cina conservati all'Archivio Romano della Compagnia di Gesù (ARSI, Roma).

*Le fonti per la storia della cultura popolare in Cina*

Oltre due decenni fa, Colin Mackerras aveva indicato quali fonti per lo studio della vita delle classi popolari le note private (*biji* e *zaji*)

\* Durante il mio soggiorno di studio presso il Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, University of San Francisco, il Dr. Albert Chan S.J., che qui ringrazio, mi ha generosamente concesso di consultare il catalogo in via di pubblicazione dei documenti cinesi conservati nel fondo *Japonica Sinica* dell'ARSI e di riportare i dati ivi raccolti. I miei ringraziamenti vanno anche al Direttore dell'Istituto, Prof. Edward Malatesta S.J., per la collaborazione ed il sostegno prestati, ed al personale dell'ARSI che mi ha assistito nella ricerca a Roma nel maggio 1993. I Dott. Paola Zamperini e Giovanni Vitiello hanno cortesemente accettato di leggere una versione preliminare di questo testo, offrendo numerosi suggerimenti. Il Prof. David Johnson della University of California at Berkeley ha fornito preziosi riferimenti bibliografici. Il numero dei titoli riportati in nota è stato ridotto al minimo per motivi editoriali.

risalenti al periodo che va dai Song ai Qing<sup>1</sup>. Tuttavia, quando egli scriveva, il tema della "cultura popolare" negli studi storici cinesi era assai marginale e lo studio del folklore, della religione popolare e della "mentalità" non aveva coinvolto direttamente gli storici<sup>2</sup>.

Oggi la situazione è profondamente mutata. La scuola delle *Annales* e la generazione di studiosi marxisti, soprattutto britannici, (per lo più storici dell'Europa moderna) che incominciò a pubblicare alla metà degli anni sessanta, ha fatto dello studio della cultura popolare un nuovo strumento di comprensione storica. La storia fatta dalla nobiltà, dalla Chiesa, dalla borghesia è una storia monca, unilaterale. Ricostruire la mentalità delle "classi subalterne" (scrivere la cosiddetta *History from Below* di Edward Thompson) è diventata una priorità: contadini, artigiani, mercanti ambulanti, guaritori, vagabondi, bardi, attori, specialisti dell'occulto ed altri girovaghi hanno lasciato tracce della loro esistenza in tutta una serie di fonti che sfugge alla consueta catalogazione, e che richiede allo storico una apertura mentale nuova ed un utilizzo di metodi appartenenti ad altre discipline, quali l'antropologia, l'etnografia, la storia dell'arte ecc.<sup>3</sup> Un simile approccio si è venuto affermando solo in tempi relativamente recenti nel campo della storia cinese<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Mackerras, "Unofficial regional records", in Donald Leslie, Colin Mackerras e Wang Gungwu (a cura), *Essays on the Sources for Chinese History*, Canberra, Australian National University Press, 1973, p. 76.

<sup>2</sup> Una delle eccezioni è il volume pubblicato da Jacques Gernet già alla fine degli anni cinquanta nella serie "Vie Quotidienne" di Hachette, *La vie quotidienne en Chine à la veille de l'invasion mongole, 1250-1276*, Paris, 1959, disponibile anche in italiano. Allora Gernet scriveva: "Les travaux qui auraient pu être utiles sont encore rares, car les différents aspects de la vie quotidienne n'ont guère attiré jusqu'ici des chercheurs trop peu nombreux." (p. 20).

<sup>3</sup> Sul concetto di "History from Below", vedi il saggio riassuntivo di Jim Sharpe "History from Below", in P. Burke (a cura di), *New Perspectives on Historical Writing*, Cambridge, Polity Press, 1991, pp. 24-41.

<sup>4</sup> Sull'impatto della *nouvelle histoire* francese sugli studi di storia cinese (soprattutto in Occidente), vedi Evelyn Rawski, "Research Themes in Ming-Qing Socioeconomic History - The State of the Field", *The Journal of Asian Studies*, L, 1, 1991, pp. 84-111, specialmente pp. 96-99, "Popular Culture"; e Harriet Zurndorfer, "A Guide to the 'New' Chinese History: Recent Publications Concerning Chinese Social and Economic Development Before 1800", *International Review of Social History*, 33, 1988, pp. 148-201, specialmente pp. 151-155, "Commoners, Women, and Outsiders".

Peter Burke nel suo *Cultura popolare nell'Europa moderna*<sup>5</sup> ha fornito un primo quadro di insieme sul fondo comune (*common stock*) della cultura popolare europea. Nel capitolo intitolato "Una miniera inafferrabile", Burke scrive:

La cultura popolare dell'Europa moderna è inafferrabile. Essa elude lo storico perché egli è uomo del nostro tempo, colto e consapevole della propria individualità, che può trovare difficile capire gente diversa da sé, e inoltre perché i dati a sostegno del complesso degli atteggiamenti e dei valori, dei timori e delle speranze di quella gente sono molto frammentati. La maggior parte della cultura popolare di questo periodo era di tipo orale, e come noto, *verba volant*...<sup>6</sup>

Il problema delle fonti è senza dubbio di primaria importanza in questo campo. Non è solo la quantità o esistenza delle fonti che preoccupa lo storico, ma la posizione di chi le ha prodotte, con quali scopi, e per quale pubblico. Anche le forme letterarie comunemente considerate "popolari" nascondono insidie interpretative: come giustamente nota Carlo Ginzburg, non bisogna "trascurare le cautele metodologiche che avevano indotto, per esempio, Gramsci a distinguere tra "letteratura popolare" e "letteratura destinata alle classi popolari".<sup>7</sup>

Se i problemi non mancano per l'Europa, le difficoltà sembrano aumentare a dismisura quando s'affronta la cultura cinese. Ad acuire il problema per la Cina è la enorme mole di materiale scritto a carattere storico prodotto dalle classi colte e dal governo imperiale fin dalla dinastia Han. La stessa lingua scritta, dominio esclusivo di una classe letteraria che della trasmissione della cultura classica faceva il proprio vanto (assai più che in Europa) rende il compito di descrivere la mentalità delle "classi subalterne" assai difficile<sup>8</sup>.

L'esempio di Burke ed altri è stato seguito in misura rilevante

<sup>5</sup> Peter Burke, *Cultura popolare nell'Europa moderna*, Milano, Mondadori, 1980 (ed. originale 1978). Nell'introduzione per il lettore italiano, Carlo Ginzburg illustra il significato dello studio delle classi subalterne in Italia, ed i suoi rapporti con il dibattito storico internazionale.

<sup>6</sup> Burke, *Cultura*, p. 65.

<sup>7</sup> Burke, *Cultura*, "Introduzione" di C. Ginzburg, p. VII.

<sup>8</sup> Vedi Piero Corradini, "Le fonti orali nella storia cinese", in B. Bernardi, C. Poni, A. Triulzi (a cura), *Fonti orali, Oral sources, Sources orales*, Bologna, F. Angeli, 1978, p. 419.

da alcuni storici della Cina negli ultimi anni. Un gruppo di studiosi di formazione antropologica ha iniziato ad utilizzare il concetto di egemonia delineato da Antonio Gramsci negli anni trenta nell'analisi della società cinese tardo-imperiale, in particolare per analizzare i rapporti tra *élite* e "classi subalterne". Proponendosi di "espandere l'estensione teorica dei concetti di egemonia ed ideologia, che fino ad ora non sono stati applicati molto nella letteratura sulla Cina"<sup>9</sup>, così scrivono:

I funzionari manipolano consciamente i riti popolari, assicurano la celebrazione di cerimonie ordinate dallo stato, impongono l'ortodossia sulle guarigioni magiche e sulla pietà filiale, delimitano (attraverso il controllo poliziesco) lo status sociale relativo dei gruppi occupazionali, e danno forma alle famiglie attraverso i regolamenti commerciali. La popolazione, in risposta, rimodella i suoi riti, ricopre di nuovi significati il simbolismo del culto di stato, da vita a nuove gerarchie sociali alternative, e ironicamente resiste all'interferenza economica dello stato chiudendosi all'interno della solidarietà familiare sanzionata dallo stato<sup>10</sup>.

Questo processo "egemonico" fu particolarmente efficace durante la dinastia Qing. L'approccio di questi studiosi può efficacemente essere riassunto in una critica al concetto di egemonia considerata quale forma di dominazione "passiva" o "automatica", e in una certa enfasi sul ruolo attivo dello stato e di diverse classi sociali a dominare, o a resistere la dominazione. Essi identificano un set di credenze popolari che lo stato, nei suoi tentativi di rimodellamento, non è riuscito a penetrare. Il riferimento è in particolare ai movimenti di rivolta, quali il Loto Bianco o i Taiping. Ciò che preme a questi studiosi è indicare la complessità del processo di egemonia-resistenza:

<sup>9</sup> Vedi Hill Gates e Robert Weller, "Hegemony and Chinese Folk Ideologies. An Introduction", *Modern China*, XIII, 1, 1987, pp. 3-16. (Le traduzioni italiane sono mie.) Sulla stessa linea si muove Stephan Feuchtwang nel suo recente *The Imperial Metaphor: Popular Religion in China*, London-New York, Routledge, 1992, anche se Feuchtwang sembra dare alla religione popolare un ruolo più marcatamente d'opposizione al potere statale, fondamentalmente negando la sostanza della "metafora imperiale" che starebbe sotto l'organizzazione del culto popolare (p. 78).

<sup>10</sup> Gates & Weller, "Hegemony", p. 6.

... perfino i casi che indicano con più forza una egemonia dominante non danno per assunta la sua dominanza, ma cercano di mostrare come tali idee diventano convincenti nella vita quotidiana; e perfino i casi che indicano con più forza resistenza e ideologie alternative, guardano al dialogo di questa resistenza con il discorso dominante. L'egemonia cinese consiste non solo delle affermazioni della *élite* che sono più facilmente a nostra disposizione; consiste pure delle complesse interrelazioni di tutti i gruppi nella società, e diviene diffusamente potente solo quando è parte della vita quotidiana della gente<sup>11</sup>.

Una posizione meno "dialettica" tra *élite* e strati popolari è offerta dallo storico David Johnson, che offre un quadro teorico per lo studio della cultura popolare cinese ancora una volta fondato sui concetti di egemonia e "strutture di dominazione" di Gramsci, filtrato attraverso gli scritti degli storici marxisti britannici, quali Raymond Williams, Edward Thompson ed altri, ma senza aderire al loro impianto ideologico marxista<sup>12</sup>. In Gramsci la religione popolare appare come una delle chiavi di lettura per una interpretazione della cultura popolare, e per Johnson essa pure gioca un ruolo importante. Pur tracciando una linea di demarcazione tra *élite* e classi subalterne in un certo senso più profonda di quella proposta da Burke per l'Europa, e rifiutando l'idea di uomini colti "bi-culturali e bi-lingui", che fanno parte sia della cultura colta che di quella popolare al tempo stesso<sup>13</sup>, egli riconosce una certa omogeneità ideologica fornita dal neo-Confucianesimo, comune a tutte le classi. Una gerarchia di gruppi sociali viene costruita partendo dal loro diverso grado di educazione, diversa posizione economica e diverso ruolo nel sistema di "comunicazione dei valori" della Cina tardo-imperiale. Nei saggi di *Popular Culture in Late Imperial China* il potenziale sovversivo della cultura popolare viene ridimensionato. L'enfasi posta sulla particolare efficacia della "struttura di dominazione" dell'*élite* cinese, che trova la sua forza nelle "armi egemoniche" della cultura

<sup>11</sup> Gates & Weller, "Hegemony", p. 16.

<sup>12</sup> D. Johnson, "Communication, Class, and Consciousness in Late Imperial China", in David Johnson, Andrew Nathan e Evelyn Rawski (a cura), *Popular Culture in Late Imperial China*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1985, pp. 34-72.

<sup>13</sup> Johnson, "Communication", p. 39.

scritta e nelle leggi del rituale, porta a sminuire l'autonomia della cultura popolare<sup>14</sup>.

A seconda della prospettiva, antropologica nel primo caso, e storica nel secondo, le fonti trovano un uso diverso. I motivi possono essere rintracciati in una diversa capacità degli interpreti di usare i materiali storici e in una diversa importanza data ai presupposti teorici. Lo storico tende a costruire la sua teoria partendo dal testo; lo studioso dei fenomeni sociali cerca di comprendere il testo usando schemi interpretativi teorici che già possiede, e che deriva da inchieste sul campo. Entrambe le analisi rischiano di essere viziate o dall'occhio di chi scrisse il testo (nel caso dello storico), o dal proprio occhio di moderno osservatore (nel caso dell'antropologo o sociologo). I due approcci che abbiamo descritto cercano di unire analisi testuale e interpretazione teorica in uno schema unico, anche se il cammino da percorrere sembra ancora lungo.

Le fonti utili alla ricostruzione della cultura popolare nella Cina tardo-imperiale sono numerose. Evelyn Rawski ne ha identificato una serie<sup>15</sup>:

<sup>14</sup> Un importante contributo in quest'opera di demitizzazione del potere sovversivo della religione popolare, in particolare delle sette religiose, è fornito da Daniel Overmyer in una serie di articoli che analizzano il rapporto tra religioni istituzionali, stato e religiosità popolare. A differenza di quanto aveva concluso nel suo "Values in Chinese Sectarian Literature: Ming and Ch'ing Pao-chuan", in Johnson, *Popular Culture*, pp. 219-254, Overmyer sostiene in successivi interventi che la capacità della élite di inculcare uniformità ideologica sulla popolazione aveva raggiunto nel periodo tardo imperiale il suo picco massimo: gli statuti rituali della dinastia Ming, e gli stessi *baojuan* sembrano testimoniarlo. Vedi Daniel Overmyer, "Buddhism in the Trenches: Attitudes Toward Popular Religion in Chinese Scriptures Found at Tun-huang", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, L, 1, 1990, pp. 197-222; "Attitudes Toward the Ruler and the State in Chinese Popular Religious Literature: Sixteenth and Seventeenth Century Pao-Chuan", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, XLIV, 2, 1984, pp. 347-379; "Attitudes Toward Popular Religion in Ritual Texts of the Chinese State: the *Collected Statutes of the Great Ming*", *Cahiers d'Extreme-Asie*, 5, 1989-90, pp. 191-221. Tale operazione di demitizzazione del ruolo sovversivo dei gruppi religiosi si è già da tempo compiuta nell'ambito degli studi taoisti, come riconosciuto da Strickmann. Vedi la recensione-articolo di Michele Strickmann, "History, Anthropology, and Chinese Religion", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, XL, 1, 1980, p. 211.

<sup>15</sup> E. Rawski, "Problems and Prospects", in Johnson, *Popular Culture*, pp. 399-417. Una lista ancor più dettagliata di fonti, di questo tipo, in particolare per il periodo tardo Qing, è offerta da James Hayes, "The Popular Culture of Late

- risultati delle campagne di ricerca effettuate da etnografi, antropologi e sociologi sulla società cinese, in particolare nel periodo pre-bellico;
- storie orali raccolte da studiosi stranieri e cinesi;
- documenti governativi negli archivi Ming-Qing a Taiwan e Pechino;
- altre collezioni di documenti provenienti da organi governativi intermedi e periferici, conservati in archivi e biblioteche locali;
- vaste collezioni di saggi del tipo *biji*, scritte da letterati e contenenti informazioni sui costumi locali;
- storie locali (*difangzhi*);
- collezioni di letteratura dialettale, opere rituali e teatro regionale, raccolte di poesia popolare e di proverbi (*chengyu*);
- iscrizioni su stele;
- "Rotoli Preziosi" (*baojuan*);
- almanacchi e materiale divinatorio, manuali tecnici, enciclopedie, trattati morali, guide di viaggio, contratti;
- materiale iconografico (dipinti, stampe ecc.) e studi architettonici che possono rivelare nuovi aspetti sulla cultura materiale del passato (abitazioni, urbanistica ecc.);
- studi delle abitudini alimentari.

Negli ultimi anni, queste categorie di fonti sono state più o meno ampiamente utilizzate dagli studiosi, ma, come osserva Rawski,

Considerando la ricchezza di potenziali fonti, gli storici sociali si trovano di fronte al problema dell'indigestione piuttosto che della morte per fame nel momento in cui valutano le possibilità di ricerca che si presentano per il futuro<sup>16</sup>.

Le ricerche si limitano per ora quasi esclusivamente alla Cina tardo-imperiale, vale a dire al periodo 1550-1920, perchè per tale periodo la documentazione è abbondante, e la comparazione con i

Ch'ing and Early Twentieth Century China: Book List Prepared from Collecting in Hong Kong", in *Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society*, 20, 1980, pp. 168-18; e "Specialists and Written Materials in the Village World", in Johnson, *Popular Culture*, pp. 75-111. Su molte di queste fonti esiste ormai qualche studio monografico recente.

<sup>16</sup> Johnson, *Popular Culture*, p. 417.

rituali e i costumi delle "classi subalterne" contemporanee sembra essere ragionevolmente efficace<sup>17</sup>.

Un altro dei motivi che limita la ricerca per lo più al periodo post-Song è un mutamento profondo della cultura popolare stessa che sembra aver avuto luogo proprio durante la dinastia Song. Gli indicatori più chiari di questo mutamento sono stati individuati dagli storici nell'ingerenza statale nei culti popolari, nell'emergere di una popolazione urbana socialmente diversificata e nella diffusione di testi a stampa.

Un problema che ha trovato gli studiosi tra loro discordi è quello della diffusione della letteratura popolare, e del livello di alfabetismo nella Cina Ming e Qing<sup>18</sup>. Infatti è legittimo chiedersi quanto popolare fosse una produzione letteraria di cui non è possibile misurare il numero di lettori non appartenenti all'*élite*. Tuttavia, questa riflessione è applicabile più ai romanzi, che a fonti quali il dramma e le ballate dei cantastorie. Un intermediario (semi-)letterato fungeva spesso da amplificatore di questo genere di testi, e quindi la audience non è direttamente deducibile dal tipo di linguaggio usato. I fruitori effettivi di tali testi erano assai più numerosi di quelli dei testi a stampa, costosi e letti solo dagli strati colti.

Il ruolo degli intermediari e gli adattamenti subiti dal materiale una volta preparato per un pubblico diverso da quello per cui era stato originariamente pensato, non consentono di accettare questo materiale come fedele riproduzione della cultura orale dell'epoca. Solo indirettamente, attraverso un testo che si reputi vicino all'originale, o usando il metodo comparativo, è ipotizzabile il recupero di una esibizione o spettacolo (in Cina spesso di carattere rituale)

<sup>17</sup> Il metodo comparativo, ovvero l'esame comparato di simili fenomeni in diverse regioni e culture, che dimostrino un chiaro legame tra di loro, anche se a volte sono non-sincronici, è usato comunemente in antropologia. Vedi Burke, *Cultura*, p. 84.

<sup>18</sup> Vedi Wilt Idema, "The Extent of Literacy and the Diffusion of Books in Traditional China", in *Chinese Vernacular Fiction, The Formative Period*, Leiden, Brill, 1974, pp. XLIV-LXIV; Evelyn Rawski, *Education and Popular Literacy in Ch'ing China*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1979; e la recensione piuttosto critica di Idema al volume di Rawski, in *T'oung Pao*, LXVI, 4-5, 1980, pp. 314-324. Un recente contributo al dibattito è l'articolo di Catherine Bell, "Printing and Religion in China: Some Evidence from the *Taishang ganying pian*", in *Journal of Chinese Religions*, 20, Fall 1992, pp. 173-186.

in forma vicina a quella percepita dagli originali fruitori. Uno dei campi più promettenti da questo punto di vista è il dramma rituale, oggetto di recenti studi<sup>19</sup>.

Gli atti processuali per stregoneria o ribellione conservati negli archivi statali sono certamente più fedeli alla fonte primaria, ma anche qui le idee del funzionario inquisitore si insinuano sottilmente tra le parole dell'inquisito. Lo storico necessita di grande prudenza e capacità:

I valori espressi da quei funzionari, tanto diversi da quelli dei ribelli, possono aver influenzato non solo i giudizi da loro pronunciati, del resto facilmente scontabili, ma anche le loro stesse descrizioni... I funzionari sono mediatori fra noi e i ribelli e, per di più, mediatori inattendibili<sup>20</sup>.

Anche documenti prodotti dai regimi rivoluzionari, quali editti, pamphlet ecc., possono rivelare molto sulla mentalità dei rivoltosi, anche se, ancora una volta, a capo di tali rivolte erano spesso membri dell'*élite*<sup>21</sup>. Appare dunque inevitabile che nella maggior parte dei casi per raggiungere le "classi subalterne" si debba passare attraverso la mediazione di informatori più o meno colti.

#### *Religione popolare in Cina: il problema della definizione*

Come accennato, la religione occupa un ruolo centrale nella definizione di ciò che è "cultura popolare." Lo studio dei culti popolari cinesi interessa diverse categorie di studiosi, e per diversi motivi: lo

<sup>19</sup> Vedi David Johnson, "Scripted Performance in Chinese Culture: An Approach to the Analysis of Popular Literature", *Hanxue yanjiu*, VIII, 1, 1990, pp. 37-55.

<sup>20</sup> Burke, *Cultura*, p. 75.

<sup>21</sup> Gli studi sulle rivolte popolari nella Repubblica Popolare Cinese sono stati spesso criticati su questo punto. Vedi ad esempio Jack Dull, "Anti-Qin Rebels: No Peasant Leaders Here", *Modern China*, IX, 3, 1983, pp. 285-318. Quanto all'interesse per la cultura popolare, così commenta Evelyn Rawski: "Malgrado la lode ufficiale dell'arte e della letteratura popolare, gli storici della Repubblica Popolare Cinese hanno fatto molto poco nel campo della cultura popolare, e lo stesso si può dire dei giapponesi, con alcune notevoli eccezioni. ... Questo sotto-campo è fiorito in Europa e negli Stati Uniti, dove l'interesse per la cultura popolare è stato ispirato dagli studi delle *Annales*." Rawski, "Research", pp. 96-97.



storico delle religioni, l'antropologo, il folklorista, e più recentemente lo storico sociale.

Il primo problema che ci si presenta è di definizione. Che cosa significa "religione popolare" in Cina? Non esiste accordo sul termine, poichè a differenza delle religioni istituzionali, i culti popolari non possiedono un clero, un pantheon definito, testi sacri canonici, regole rituali precise. Nè si può dire che la religiosità "popolare" fosse esclusivamente limitata alle classi più povere ed illetterate. In realtà, alcune credenze possono essere più precisamente definite una parte integrante del fondo culturale cinese fin dalla remota antichità (culto degli antenati, divinità locali ecc.), presente trasversalmente in tutte le classi sociali<sup>22</sup>. Gli studiosi hanno a lungo diviso assai categoricamente strati e pratiche "superiori" e "inferiori", "alta e bassa tradizione", in questo influenzati dalla storiografia ufficiale cinese, e dalla antica categorizzazione di Xunzi (298-238 a.C.) dei riti della élite e del popolo<sup>23</sup>.

Oggi, alcuni studiosi limitano la propria analisi alle classi inferiori, ipotizzando una sostanziale autonomia della cultura popolare<sup>24</sup>, altri sostengono una diffusione della religione "popolare" in tutti i livelli sociali<sup>25</sup>, altri ancora suggeriscono, sulla scorta delle teorie di Pierre Bordieu, che la religione popolare come "entità" non esiste, ma va ipotizzata come "attività" e studiata in contesti locali<sup>26</sup>. In secondo luogo, l'interpretazione delle fonti presenta

<sup>22</sup> A proposito vedi la premessa nella voce a cura di Alvin Cohen, "[Chinese] Popular Religion", in Mircea Eliade (a cura), *Encyclopedia of Religion*, New York, Macmillan, 1987, vol. 3, p. 289.

<sup>23</sup> "Il saggio comprende i riti, il *junzi* trova conforto nel celebrarli, il funzionario si cura del loro mantenimento, e la gente comune li accetta come usanza. Per il *junzi*, essi sono parte del *Dao* dell'uomo; per la gente comune essi sono qualcosa che riguarda gli spiriti." Xunzi, 19/121.

<sup>24</sup> Per esempio, vedi Wolfram Eberhard, *Moral and Social Values of the Chinese*. *Collected Essays*, Taipei, 1971; e Hubert Seiwert, *Volksreligion und nationale Tradition in Taiwan*, Stuttgart, F. Steiner Verlag, 1985.

<sup>25</sup> Maurice Freedman, "On the sociological study of Chinese religion", in Arthur Wolf (a cura), *Religion and Ritual in Chinese Society*, Stanford University Press, Stanford, 1974, pp. 19-41; Daniel Overmyer, "Alternatives: Popular Religious Sects in Chinese Society", in *Modern China*, VII, 2, 1981, pp. 153-190; James Watson, "Anthropological Analysis of Chinese Religion", in *China Quarterly*, 66, 1976, pp. 355-364.

<sup>26</sup> Vedi per esempio Catherine Bell, "Religion and Chinese Culture: Toward

particolari problemi: la maggior parte di coloro che aderivano a credenze popolari tendevano ad esprimersi attraverso inni, talismani, racconti edificanti, rituali e dipinti, forme che esulano dal consueto concetto di fonte storica.

#### *Testo scritto e religione popolare*

La costante preoccupazione dello storico è il riferimento al testo scritto, ma sfortunatamente le fonti sono sempre più scarse man mano che ci si allontana nel passato, in special modo nel campo della cultura popolare. Questo vale per l'Europa come per la Cina.

Per il periodo precedente i Tang, la maggior parte del materiale proviene dalle storie dinastiche. Lo *Shiji* e le storie Han contengono materiale su portenti, sciamanesimo, sacrifici alle divinità locali, ma tale materiale è giunto a noi attraverso il filtro degli storici di stato. I testi buddisti e taoisti del periodo medievale, se pure consentono di avere interessanti dati su quelle aree del culto popolare che sembrano coincidere con la ritualità delle religioni istituzionali, tendono tuttavia a dare una immagine negativa dei culti popolari, visto che furono composti dal punto di vista delle rispettive istituzioni ecclesiastiche. I manoscritti di Dunhuang rappresentano sicuramente una fonte primaria di enorme valore sotto questo aspetto. Alcuni recenti studi sul festival degli spiriti o sul pantheon delle divinità popolari nel periodo medievale hanno fatto uso di collezioni di scritti taoisti e buddisti, storie locali, storie dinastiche, *biji* e manoscritti da Dunhuang<sup>27</sup>. Anche per il periodo Song, le fonti hanno una natura sparsa ed ineguale: descrizioni di vita urbana, come quelle utilizzate

an Assessment of "Popular Religion", *History of Religion*, XXIX, 1, 1989, pp. 35-57, dove è presentata una lucida descrizione delle tendenze in atto. Bell auspica il passaggio dalle prime due fasi dello studio della religione in Cina (1: antitesi grande-piccola tradizione di Redfield; 2: religione diffusa di Yang e Freedman) alla terza fase, nel corso della quale un modello più sofisticato di "distinzioni e unità" all'interno di una cultura, e una attenzione alle reti locali delineate da Skinner, applicate al campo rituale, possa consentire una analisi più precisa e sfumata.

<sup>27</sup> Sulla produzione storiografica recente riguardante la letteratura popolare dei manoscritti di Dunhuang, si veda l'articolo di Victor H. Mair, "Chinese popular literature from Tun-huang: the state of the field (1980-1990)", in Alfredo Cadonna (a cura), *Turfan and Tun-huang, the texts. Encounter of the civilizations on the Silk Route*, Leo Olschki, Firenze, 1992, pp. 171-240.

da Gernet<sup>28</sup>, iscrizioni provenienti da templi<sup>29</sup>, compilazioni di storie di fantasmi e spiriti, riferimenti occasionali in poesie, *biji*, prosa in vernacolo e pezzi teatrali, agiografie buddiste e taoiste.

Fino al XIII secolo almeno, le voci che insistentemente ascoltiamo sono quelle della *élite* confuciana, e del clero buddista e taoista. È durante la dinastia Song, però, che un mutamento sembra avvenire: le componenti che si associano comunemente al concetto di religione popolare "si coagulano a riformulare la religione popolare come una tradizione a sè stante."<sup>30</sup> Lo stato Song favorisce la canonizzazione delle divinità locali, e un nuovo tipo di "specialista" religioso, non affiliato al clero buddista e taoista, fa la sua comparsa.

Eppure, malgrado la sua obliqua diffusione, la religione popolare trovò sempre detrattori tra i letterati confuciani e il clero buddista e taoista. Come scrive Anna Seidel,

Anche se (e proprio perchè) la religione popolare è la più antica, la più vigorosa e diffusa religione cinese, essa ha sempre sopportato su di sè la pressione della *élite* letterata cinese."<sup>31</sup>

De Groot ha fornito quasi un secolo fa una prima presentazione generale dell'attitudine "persecutoria" dello stato cinese nei confronti delle "religioni eterodosse"<sup>32</sup>. Non si può negare l'atteggiamento negativo della *élite* nei confronti della "superstizione" in generale, e della religione popolare organizzata in sette in particolare, nè la lunga lista di provvedimenti repressivi adottati dal governo a più riprese. Tuttavia, uno sguardo alla concezione che della religione popolare avevano i membri dell'*élite* nel tardo periodo imperiale,

<sup>28</sup> Gernet, *Vie quotidienne*.

<sup>29</sup> Hansen, *Changing Gods*, cap. 5.

<sup>30</sup> Daniel Overmyer, "Chinese Religion. An Overview", in *Encyclopedia of Religion*, vol. 3, p. 281b.

<sup>31</sup> Anna Seidel, "Chronicle of Taoist studies in the West, 1950-1990", *Cahiers d'Extreme-Asie*, 5, 1989-90, pp. 223-347, p. 283. Sulla opposizione-cooptazione dei culti popolari tra i taoisti medievali, vedi Rolf Stein, "Religious Taoism and Popular Religion from the Second to the Seventh Centuries", in Welch Holmes e Anna Seidel (a cura), *Facets of Taoism. Essays in Chinese Religion*, New Haven, Yale U.P., 1979, pp. 53-81; simile fenomeno nel buddismo è illustrato in Overmyer, "Buddhism in the Trenches".

<sup>32</sup> J.J.M. De Groot, *Sectarianism and Religious Persecution in China*, Brill, Leiden, 1901.

modifica questo quadro di lotta ideologica tra stato confuciano e religione popolare "eterodossa".

L'equazione "Confuciano uguale razionalista" che ha lungamente influenzato la nostra percezione dell'*élite* in Cina, ha lasciato il posto a posizioni più sfumate. In realtà, credenze negli spiriti, nella divinazione e in molte pratiche associate al concetto di religione popolare erano sinceramente condivise da segmenti dell'*élite*. Le ricerche su questa nuova percezione dell'*élite* sono appena agli inizi. In un recente studio si ipotizza l'esistenza di due "partiti" tra i letterati della dinastia Qing, il partito degli "scettici", e quello dei "credenti" nel soprannaturale<sup>33</sup>.

Ciò non toglie che la maggior parte della letteratura sopravvissuta sia fortemente critica di molte pratiche popolari "superstiziose." Non si tratta naturalmente di critiche alla religione popolare *in toto*, ma ad alcuni aspetti di essa. Richard Smith, parlando del *fengshui*, scrive:

Le critiche [avanzate dalla *élite* ortodossa cinese] non erano comunque dirette principalmente contro la teoria generale del *fengshui*, visto che tutti i livelli della società ne accettavano i presupposti cosmologici di base. Piuttosto, i letterati confuciani obbiettavano alla pratica della geomanzia, che generava tensioni sociali ... e comportava la manipolazione delle masse cinesi da parte di agenti che non erano in genere parte dell'*élite* ortodossa<sup>34</sup>.

Una testimonianza dell'ambivalente attitudine dei letterati nei confronti della religiosità popolare è data da una categoria di trattati sui culti popolari, compilati da letterati con l'intento a volte di criticare pratiche eccessive, ma più spesso con lo scopo di "razionalizzare" e tracciare le origini del culto alle divinità locali. Di recente, una collezione di tali materiali sulle credenze popolari cinesi

<sup>33</sup> Vedi Leo Tak-Hung Chan, "Narrative as Argument: The Yüwei caotang *biji* and Late Eighteenth-Century Elite Discourse on the Supernatural", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, LIII, 1, June 1993, pp. 25-62. L'articolo riguarda un famoso *biji*, classificato nel genere delle "storie soprannaturali" (*zhiguai*). Si tratta del *Yüwei caotang biji* (Note del Capanno dell'Attenta Osservazione) di Ji Yun (1724-1805), uno dei compilatori del *Siku quanshu*.

<sup>34</sup> Richard Smith, "Ritual in Ch'ing Culture", in Kwang-Ching Liu (a cura), *Orthodoxy in Late Imperial China*, Berkeley, University of California Press, 1990, p. 303.

è stata pubblicata a Taiwan, *Zhongguo minjian xinyang ziliao huibian* (Raccolta di fonti sulle credenze popolari in Cina)<sup>35</sup>. Questa importante raccolta riunisce testi a stampa assai rari, per lo più di epoca Qing, ma anche del periodo Yuan e Ming. Tali testi, compilati da letterati, costituiscono una "enciclopedia" dei riti e costumi popolari contemporanei, con particolare riguardo alle divinità e agli spiriti.

L'ossessione razionalizzatrice degli intellettuali cinesi è oggi ancora ben viva. Così scrive il curatore moderno della raccolta:

In Cina, le credenze popolari, oltre a ereditare le credenze sciamaniche dell'antichità, hanno strette relazioni con il Taoismo e il Buddismo popolari. Queste credenze da tempo immemorabile hanno determinato la vita del popolo cinese. Anche se parecchie credenze vengono viste come superstiziose, tra di esse ve ne sono alcune che riflettono costumi tradizionali *razionali*, contenenti saggezza e umorismo popolare. Le credenze popolari e i comportamenti fondati su queste credenze sono sempre stati visti come patrimonio delle classi inferiori. In realtà, gli intellettuali dei ceti superiori fin dall'antichità sono stati imbevuti e *contaminati* da questo tipo di cultura, come nel caso dell'influenza della divinazione e numerologia, che toccava quasi tutte le classi sociali<sup>36</sup>.

Nei trattati della raccolta, il giudizio degli antichi compilatori appare solo a tratti. Nel *Guang lie xian zhuan* (1583) compilato da Zhang Wenjie, troviamo per esempio preziose annotazioni personali in appendice a molte biografie di immortali<sup>37</sup>. Interessante è la presenza nella raccolta di un'opera del sacerdote cattolico cinese Pierre Hoang (Huang Bailu, 1830-1909) *Jishuo quanzhen* (Shanghai, 1879) un lavoro assai esteso, che ai fini apologetici unisce il rigore tipico

<sup>35</sup> Wang Qiugui et al. (a cura), *Zhongguo minjian xinyang ziliao huibian* (ZMXZH), Taipei, Taiwan Xuesheng Shuju, 1989, 31 voll. Il piano dell'intera opera ancora in via di completamento è il seguente: una prima serie (quella già pubblicata) raccoglie opere su divinità e spiriti; una seconda serie raccoglierà materiali sulle credenze popolari preservate in steli ed iscrizioni; una terza serie consisterà in raccolte di baojuan o "rotoli preziosi", testi sacri dei vari gruppi religiosi "eterodossi".

<sup>36</sup> ZMXZH, vol. 1, Wang Qiugui, "Introduzione", p. 1. I corsivi sono miei.

<sup>37</sup> ZMXZH, vol. 5.

della tradizione *kaozheng*<sup>38</sup>. Sono indicate chiaramente le fonti utilizzate (più di 200), vengono riportate per intero citazioni con il loro commentario, numerose note rintracciano fonti e precedenti storici, e alla fine viene una sezione intitolata *bian* (discriminazione), nella quale Huang presenta il suo punto di vista cristiano. Il lavoro di Huang è frutto della duplice sensibilità occidentale e cinese di un letterato educato ai metodi filologici tradizionali e al tempo stesso sacerdote di una religione straniera.

Qualcosa di analogo, anche se non così sofisticato, era già stato compiuto quasi due secoli prima: alcuni trattati cristiani sulla religione popolare erano stati scritti da convertiti cinesi nel corso della Controversia sui Riti.

#### *I documenti cinesi sulla religione popolare in ARSI*

I missionari gesuiti erano giunti in Cina alla fine della dinastia Ming, in un periodo di grande fermento intellettuale, e di relativa libertà d'espressione religiosa. L'immagine della Cina che i missionari dipinsero più tardi al pubblico europeo è stata caratterizzata come "Confuciana". Questo può essenzialmente dirsi corretto. Ricci stesso aveva delle tradizioni religiose cinesi (taoismo, buddismo e culti popolari) una superficiale conoscenza.

Sarebbe tuttavia inesatto pensare che i missionari, soprattutto dopo il Ricci, non avessero condotto alcuna ricerca nel campo delle religioni cinesi: qui è il caso di distinguere tra ciò che essi produssero ad uso del pubblico europeo, e ciò che invece fu discusso al loro interno, circolato limitatamente, o scritto in lingua cinese. Jacques Gernet ed Erik Zürcher hanno già descritto l'esistenza di pratiche cristiane "popolari", che in parte incorporavano il patrimonio della religione popolare cinese<sup>39</sup>, e Gernet e Paul Rule hanno offerto a

<sup>38</sup> ZMXZH, vol. 22 e 23; vol. 24 (*Jishuo quanzhen xubian e Tiyaoyao*). Una biografia di Pierre Hoang in Fang Hao, *Zhongguo Tianzhupiao shi renwu zhuan* (Biografie di personaggi del cattolicesimo cinese), Beijing, Zhonghua Shuju, 1988, (ed. originale Taizhong, 1973), pp. 270-275; necrologio a cura di Henry Cordier in *T'oung Pao*, 1910, pp. 139-141.

<sup>39</sup> Jacques Gernet, *Cina e cristianesimo. Azione e reazione*, Marietti, Casale Monferrato, 1984, (ed. originale Paris, 1982); Erik Zürcher, "The Lord of Heaven and the Demons - Strange Stories From A Late Ming Christian Manuscript", in G. Naundorf-K.H. Pohl-H.H. Schmidt (a cura), *Religion und Philosophie in Ostasien*, Würzburg, Koenigshausen-Neumann, 1985, pp. 359-375.

grandi linee la dinamica del dibattito interno agli ordini missionari<sup>40</sup>. La Questione dei Riti, incominciata verso il 1640, portò ad un certo approfondimento e studio dei riti ancestrali e dei riti ufficiali a Confucio. Nell'ambito dei riti ancestrali, alcune pratiche furono sottoposte a scrutinio: il culto dei defunti, la preparazione delle offerte di cibo ai morti da porre sulle tombe, l'uso di denaro di carta da bruciare ai funerali, l'uso dell'incenso e delle candele, le genuflessioni e il *kowtow* cerimoniali, l'uso e il possesso delle tavolette ancestrali, certe iscrizioni sulle tavolette, le petizioni fatte ai defunti, le offerte in danaro per l'erezione di templi ancestrali e il culto al "Dio della città" (*Cheng huang*)<sup>41</sup>. Le fonti in lingue occidentali sui riti sono tanto copiose che il ricercatore rischia di perdere facilmente il filo del dibattito. I manoscritti, anche se talvolta di difficile accesso, possono rivelare quanto nei materiali a stampa è stato omesso o modificato. È ben nota la politica dei gesuiti in materia di corrispondenza. Padre Polanco, segretario di San Ignazio di Loyola, scriveva:

In primo luogo, ponendosi di fronte a quanto uno ha scritto, si deve vedere ciò che va riportato nella lettera principale, *id est*, ciò che può essere mostrato a molti, quali le faccende di edificazione, e ciò che invece deve essere riportato nelle *hijuelas*, *id est*, quel che non deve essere mostrato, che sia o no di edificazione, cioè i propri difetti o quelli degli altri, ed anche alcune cose lodevoli, che però non sono per la conoscenza universale<sup>42</sup>.

Questo è particolarmente valido in materia di riti, specialmente dopo che la Costituzione *Ex Quo Singulari* di Benedetto XIV (1742) proibì di discutere oltre la questione.

Nel corso di ricerche presso l'Archivio Romano della Compagnia

<sup>40</sup> Gernet, *Cina e cristianesimo*; Paul Rule, *K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism*, Sidney, Allen & Unwin, 1986.

<sup>41</sup> Vedi George Minamiki, *The Chinese Rites Controversy from Its Beginning to Modern Times*, Chicago, Loyola U.P., 1985, p. 212; Francis Rouleau, "Chinese Rites Controversy", in *New Catholic Encyclopedia*, 1967, vol. 3, p. 612b.

<sup>42</sup> Citato in Paul Rule, "Jesuit Sources", *Essays on the Sources for Chinese History*, p. 182. E così scrive P. Edmond Lamalle, compianto Archivista della Compagnia a Roma, a riguardo delle *Litteræ Annuæ Missionum*: "Le copie destinate ai lettori di fuori erano rivedute, castigate, sterilizzate, tanto a Roma che a Lisbona, al punto di rassomigliare talvolta ben poco al testo originale." Vedi E. Lamalle, "L'archivio di un grande ordine religioso. L'Archivio Generale della Compagnia di Gesù", *Archiva Ecclesiae*, XXIV-XXV, 1, 1981-82, p. 109.

di Gesù (ARSI), grazie alle indicazioni del Dr. Albert Chan S.J., ho avuto modo di prender visione di un gruppo di manoscritti in lingua cinese dell'ultimo quarto del Seicento che attendono d'essere studiati. La loro peculiarità, e ai miei occhi il loro valore per lo studio della religiosità popolare cinese (quella che un tempo veniva definita 'superstizione' *tout court*), risiede nel fatto che essi son opera non dei padri gesuiti europei, ma di letterati cinesi, convertiti o almeno simpatizzanti della nuova religione.

Che questo tipo di materiale sia stato conservato all'ARSI non sorprende. A partire dalla metà del XVII secolo, i gesuiti dovettero difendere la loro linea di evangelizzazione in Cina dagli attacchi degli ordini mendicanti e dai decreti romani. Il lato europeo della Questione dei Riti è fin troppo noto.

Quella che invece è meno nota è la partecipazione di alcuni convertiti cinesi al dibattito sui riti in Cina. Il Prof. Lin Jinshui ha recentemente presentato alcuni materiali inediti, anch'essi conservati all'ARSI, in cui membri delle comunità cristiane cinesi manifestavano ai Padri la loro preoccupazione per l'acritudine di un dibattito che non capivano, e che giustamente ritenevano dannoso al benessere della Chiesa cinese<sup>43</sup>. Accanto a queste missive e libelli troviamo un certo numero di saggi in cinese che furono probabilmente stimolati dal dibattito sui riti e raccolti dai Padri quale materiale di studio sulla religiosità popolare cinese.

Già il P. Longobardo S.J. aveva largamente fatto uso di interviste ai più importanti convertiti, con lo scopo di conoscere il loro parere sui riti celebrati dai letterati e dal popolo. Similmente, francescani e domenicani, in particolare P. Domingo Navarrete O.P. (1618-1686), avevano condotto inchieste tra i convertiti delle loro comunità, giungendo a conclusioni opposte a quelle dei gesuiti di "osservanza ricciana", ma sorprendentemente vicine ad alcune del Longobardo<sup>44</sup>.

<sup>43</sup> Intervento di Lin Jinshui, International Symposium on the Chinese Rites Controversy, University of San Francisco, ottobre 1992. Una versione cinese dell'intervento, dal titolo "Ming Qing zhiji shidafu yu Zhongxi Liyi zhi zheng" (Chinese Rites vs. Western Rites: Debates Among Traditional Scholars of the Ming-Qing Transitional Period) è apparsa in *Lishi yanjiu*, 2, 1993, pp. 20-37.

<sup>44</sup> Sulle inchieste a proposito dei riti condotte negli anni 1633-36, si vedano ad esempio alcune lettere e rapporti di parte domenicana e francescana citati in Robert Streit, OMI (a cura), *Bibliotheca Missionum*, Aachen, F. Xaverius

A testimonianza che l'opera di raccolta del materiale sulle "superstizioni" cinesi fu effettivamente compiuto, è la presenza in ARSI, *Jap.Sin.* I, 24, di una importante collezione a stampa sulle Tre Religioni (*Sanjiao*), dal titolo *Sanjiao sou shen daquan* (Compendio Generale sulle Divinità delle Tre Religioni)<sup>45</sup>.

Un altro motivo per cui questi materiali sulle superstizioni furono raccolti risiede nella tradizione di studio e predicazione dei gesuiti stessi. La pubblicistica in cinese dei gesuiti e dei cristiani cinesi conta numerose opere di apologetica e di critica alle religioni cinesi; questa produzione andò intensificandosi man mano che l'opposizione dei letterati neo-confuciani e dei monaci e devoti buddisti si faceva più intensa<sup>46</sup>. Raramente però vi furono critiche alle "vili" superstizioni popolari, ed in un primo momento il dibattito si verificò quasi esclusivamente tra intellettuali confuciani, monaci buddisti e gesuiti. Tuttavia, con il radicarsi delle comunità cristiane nelle provincie, il confronto con la religiosità popolare cominciò a farsi sempre più intenso. Zürcher scrive:

Le sofisticate opere di missionari come il Ricci e di convertiti di alta cultura come Xu Guangqi ci rivelano l'immagine idealizzata di sé della cristianità Ming al suo più alto livello d'espressione. [Alcuni testi cristiani popolari] ci mostrano come, ad un livello inferiore, in piccole comunità di convertiti cinesi in una remota provincia, dove

Missionsverein Zentrale, 1929, vol. 5, "Asiatischer Missionsliteratur 1600-1699", pp. 766 ss. Uno di questi rapporti è intitolato "Información que se hizo en Ting-teu" (dicembre 1635-gennaio 1636) e fu redatto dopo aver intervistato undici cristiani emeriti della comunità di Fuan (Fujian settentrionale), alcuni di essi letterati convertiti dai gesuiti. Vedi Fortunato Margiotti OFM, "L'atteggiamento dei francescani spagnoli nella questione dei riti cinesi", *Archivo Ibero-Americano*, (Segunda epoca) 38, 1978, pp. 125-180.

<sup>45</sup> La copia, in 7 juan, risale al tardo periodo Ming, ed è probabilmente una delle poche sopravvissute. Un'altra copia di questo trattato è conservata nella biblioteca del Naikaku Bunko, Tokyo, ed è stata ristampata nella collezione *Zhongguo minjian xinyang ziliao huibian* già menzionata, vol. 3.

<sup>46</sup> Una intera sezione del libro di Xu Zongze *Ming Qing jian Yesu huishi yizhu tiyao* (Sommaro dei libri composti e tradotti dai gesuiti nelle dinastie Ming e Qing), Beijing, Zhonghua Shuju, 1949, intitolata "Zhenjiao bianhu lei" (Apologia della Vera Religione), è dedicata a questo tipo di scritti, per un totale di circa 70 opere. La terza sezione del capitolo XVIII nel *Catalogue des livres chinois, coreens, japonais etc.* della Bibliothèque Nationale di Parigi a cura di Maurice Courant, Paris, Leroux, 1910, è intitolata "Apologetique et controverses", e comprende quasi un centinaio di opere a stampa e manoscritte.

il cristianesimo doveva competere non con colti monaci buddisti e letterati anti-cristiani, ma piuttosto con *saigong* locali e guaritori, succedevano ben altre cose<sup>47</sup>.

I culti cristiani popolari che Zürcher descrive risalgono agli ultimi decenni dei Ming. La tendenza non sembra essere mutata con i Qing: sempre meno letterati si convertivano al cattolicesimo, e la predicazione degli ordini mendicanti privilegiava gli strati popolari.

Una sorta di "santa alleanza" sembrò stringersi fra missionari e funzionari dello stato nella lotta ai riti sincretici eterodossi (eterodossi sia per la Chiesa che per il governo cinese). Il clima della Controriforma non è affatto estraneo a questo approccio "purificatore" in terra di missione. La metafora della lotta tra il Carnevale e la Quaresima impiegata da Burke per descrivere ciò che egli definisce la "riforma della cultura popolare" tra 1500 e 1650, può chiaramente essere applicata alla strategia missionaria contemporanea nei continenti extraeuropei. Burke scrive:

Entrambi i lati del movimento [di riforma della cultura popolare, cioè il lato negativo-puritano e quello positivo-propagandistico] sono visibili nel modo più nitido al di fuori dell'Europa, là dove i missionari, dalla Cina al Perù, si trovarono di fronte al problema di predicare il cristianesimo in un contesto culturale profondamente diverso<sup>48</sup>.

Parte del materiale riguardante la divinazione e la geomanzia fu anche stimolato dalle polemiche sorte in seno all'Ufficio Astronomico Imperiale all'inizio della dinastia Qing. Padre Adam Schall S. J. dovette difendere la sua posizione in libelli scritti sia in latino, ad uso dei confratelli e del pubblico europeo, sia in cinese, ad uso della comunità cattolica cinese stessa. Mentre il materiale latino non si dilunga troppo su aspetti tecnici della materia, quello in cinese, riguardante le pratiche divinatorie dei cosiddetti "calendari civili" ci offre l'occasione di comprendere più a fondo l'interazione tra astronomia ed astrologia compiuta dai gesuiti della corte<sup>49</sup>. Studi

<sup>47</sup> Zürcher, "The Lord of Heaven and the Demons . . .", pp. 372-373.

<sup>48</sup> Burke, *Cultura*, p. 204.

<sup>49</sup> Schall scrisse una *Apologia pro novo Calendario Sinico* nel 1652, inviando il manoscritto (mai pubblicato) al Generale della Compagnia Francesco Piccolomini. Originale latino in ARSI, *Jap.Sin.* 143, n. 6, 96r-147r. Due circolari del

recentemente svolti giungono a concludere che il rifiuto delle pratiche astrologiche cinesi non fu dettato da una presunta "scientificità" delle conoscenze portate dai gesuiti, ma piuttosto da una politica di stampo contro-riformistico caratteristica della Chiesa cattolica del XVII secolo<sup>50</sup>.

Il paradigma offerto da Burke potrebbe utilmente venir applicato anche ai materiali di cui tratterò. In Cina i gesuiti trovarono nei letterati confuciani un formidabile alleato alle loro posizioni ideologiche.

Tra i manoscritti di cui mi occuperò, un interessante gruppo è costituito da saggi scritti — assai probabilmente da seminaristi cinesi — proprio sul tema *Contra superstitiones gentilium*. Rientrava nel metodo educativo dei collegi gesuiti la discussione di tesi ereticali e il dibattito tra uno studente prescelto ad illustrare qualche dogma, e altri che fungevano da oppositori.

Ho definito gli autori dei manoscritti "letterati", e tali erano nel senso che sapevano leggere e scrivere. Alcuni, come Qiu Sheng, erano importanti funzionari; altri apparentemente appartenevano a ceti medi, o medio-bassi. In particolare uno di essi, Tommaso Guo, dichiara nella prefazione alla sua raccolta di brevi saggi su argomenti disparati (1664), di aver intrapreso la professione di indovino a causa della sua povertà, di essersi in seguito convertito al cattolicesimo, e di aver scritto i saggi per "risvegliare coloro che hanno perduto il cammino".

Descriverò brevemente i manoscritti in cinese, dilungandomi in particolare su due di essi, che per lunghezza e complessità, oltre che per la personalità degli autori, meritano maggior attenzione. Un loro studio esaustivo esula naturalmente dai limiti di queste poche pagine, e mi auguro potrà essere condotto in futuro.

Viceprovinciale Furtado dell'anno 1648 in *Jap.Sin.* 142, n. 7 e alla *Bibliothèque Nationale*, Ms. Français n. 9773, 10r-13v presentano i dubbi dei confratelli, soprattutto del P. Giulio Aleni (1582-1649) in Fujian, e dei "Christaos e amigos de Fokien." Vedi Alfons Vâth, *Johan Adam Schall von Bell*, Köln, 1933, pp. 356-57.

<sup>50</sup> Vedi Huang Yi-long, "Yesuishi dui Zhongguo chuantong xingzhanshushu de taidu" (L'atteggiamento dei gesuiti nei confronti dell'astrologia e divinazione tradizionali cinesi), in *Jiu Zhou xuekan*, IV, 3, 1991, pp. 5-23; "Court Divination and Christianity in the K'ang-hsi Reign Period", in *Chinese Science*, 10, 1991, pp. 1-22.

\* *Jap.Sin.* I, 133

*Cangju* (Raccolta di frasi; *De Superstitionibus Ethnicorum a gentili Hium*), opera di Xiong Ding (zi Taizhen) di Yichuan, Shanxi, copia manoscritta di un originale non più esistente, 1 *juan*, 19 fogli, XVII secolo (?). Il testo è diviso in 10 sezioni:

- geomanzia (*di shuo*)
- destino (*ming shuo*)
- come evitare disgrazie (*xiang shuo*)
- visite ai templi (*ye shuo*)
- calendario (*li shuo*)
- incantesimi (*fa shuo*)
- spiriti (*shen shuo*)
- divinazione (*bu shuo*)
- dieta vegetariana (*su shuo*)
- varia (*yu shuo*)

Alla fine del manoscritto è riportato che un certo Ruohan (Johannes, cioè un cristiano) di Fuzhou in Jiangxi copiò l'originale: se così fosse, il manoscritto di un autore probabilmente non-cristiano, scritto tra la fine dei Ming e il principio dei Qing, sarebbe stato copiato e usato dai cristiani in un secondo tempo per i loro fini apologetici. Non ci è dato di sapere con quali modalità il testo entrò in possesso dei cristiani, e come dallo Shanxi arrivò nella Cina centrale.

In ogni sezione, l'autore cerca di delineare la genesi di una certa pratica, citando il passo dei classici o delle storie, e il nome del sovrano o del letterato cui si può ascrivere l'origine. Quindi passa alla critica del fenomeno in oggetto, evidenziandone gli aspetti irrazionali e le "stranezze" (*guaiyi*), e differenziando tra l'uso corretto che di una certa pratica si faceva in antichità, e gli usi corrotti del presente. Un esempio dalla sezione "Visite ai templi": buona o cattiva sorte dipendono dalla propria virtù dimostrata nei confronti del Cielo, e non dal numero di visite che si compiono agli altari buddisti o degli immortali. Viene citato lo *Zuozhuan*: "L'Augusto Cielo non ha parentele, e presta il suo aiuto solo ai virtuosi"<sup>51</sup> e "Ciò su cui

<sup>51</sup> *Zuozhuan*, quinto anno del Duca Xi, *Harvard-Yenching Sinological Index* n. 11, Peiping, 1937, p. 96/9; tradotto in James Legge, *The Chinese Classics*, vol. V, "The Ch'un Ts'ew with the Tso Chuen", reprint Hong Kong, 1970, Duke He, 5th year, Book V, p. 146. La frase proviene originariamente dallo *Shu*

gli spiriti fanno affidamento consiste nella virtù<sup>52</sup>, con lo scopo di illustrare il punto con sufficiente autorità canonica<sup>53</sup>.

\* *Jap.Sin.* I, 40.4

*Shuwen pian* (Trasmissione di ciò che ho appreso; *Capita Sanctae Legis ex Philosophia Sinica et auctoritatibus demonstrata*), opera di Qiu Sheng, 1 *juan*, 92 fogli.

Qiu Sheng era un cristiano originario di Jiangle (Fujian), la cui famiglia si era stabilita a Changshu (Jiangsu). Qiu Sheng ottenne il suo diploma di *juren* nel trentaduesimo anno di Kangxi (1694), e quello di *jinshi* nel quarantacinquesimo anno (1707), occupando quindi le cariche di Segretario del Gran Segretariato (*Neige zhongshu*) e in seguito di Magistrato Distrettuale nel distretto di Zhuji (Zhejiang)<sup>54</sup>.

Oltre a scrivere questo trattato sulle superstizioni, egli compose una lettera, conservata in ARSI, *Jap.Sin.* I, 40.3, nella quale criticava le diatribe sui riti che si stavano consumando in quegli anni all'interno della Chiesa, e l'attitudine censoria di certi missionari contro Confucio<sup>55</sup>. Egli dichiarava d'essersi fatto cristiano in quanto questo s'accordava perfettamente col confucianesimo, e che cercare di inculcare costumi europei sui cinesi sarebbe stato fatale alla missione. Nella lettera infine egli presentava il suo trattato *Shuwen pian* come un tentativo di sostenere la propagazione della fede cattolica, attraverso la confutazione delle "superstizioni" e l'esaltazione dei punti comuni tra cristianesimo e confucianesimo. Preoccupato probabilmente d'essere censurato dai missionari, o di vedere la sua opera "tagliata", egli raccomandava di "non alterare le parole, per non danneggiare lo stile letterario", e s'augurava di vedere il trattato stampato in breve tempo. Non essendoci buoni intagliatori nel

*jing*, sezione "Zan zhong zhi ming", in *Shisan jing zhushu* (I tredici Classici con commentari), reprint Taibei, Dahua Shuju, 1982, vol. 1, *juan* 70, p. 227.

<sup>52</sup> *Zuozhuan*, quinto anno del Duca Xi, *HY Sinological Index*, p. 96/9.

<sup>53</sup> *Cangju*, p. 9a.

<sup>54</sup> Secondo la "Cronaca Locale del distretto di Jiangle" (*Jiangle xian zhi*), *juan* 7, Qianlong 38 (1774), e la "Cronaca del distretto di Zhuji" (*Zhuji xian zhi*), *juan* 21. Vedi Lin Jinshui, "Ming Qing zhiji shidaifu...", p. 26, nota 1.

<sup>55</sup> "Minzhong Jiangle xian Qiu xiansheng zhi zhuwei shenfu shu" (Lettera a tutti i sacerdoti dal Signor Qiu del distretto di Jiangle nel Fujian).

suo distretto, Qiu aveva affidato il manoscritto a qualcun'altro per la stampa, quasi sicuramente un missionario.<sup>56</sup> Forse per ragioni di convenienza, e per l'attitudine critica di Qiu verso i missionari, il suo manoscritto non fu mai stampato, dormendo per tre secoli negli Archivi.

Uno sguardo ai contenuti del trattato basterà a dare un'idea di come esso sia strutturato. Una prima serie di saggi presenta il mondo della "superstizione" cinese in :

- fato (*ming*)
- oroscopo (*xiang*)
- geomanzia (*kan yu*)
- scelta dei giorni fausti e infausti (*ze ri wen bu*)
- Buddismo e Taoismo (*Fo Lao*)
- streghe, maghi, spiriti ed immortali (*wu xi shen xian*)
- i sacrifici eccessivi non sono ritualmente corretti (*yin si fei li*)
- angeli e demoni (*tianshen mogui*).

Una seconda parte cerca quindi di dare le ragioni necessarie per l'esistenza del Dio cristiano e dell'aldilà, e tratta di problemi riguardanti il culto degli antenati:

- in Cielo vi deve essere un Signore che lo governa (*Tian zhi shang bi you zhu zhi zhe*)
- Confucio parla di "servire il Cielo" (*neng shi Tian wei Kongzi*)
- l'anima deve avere un luogo cui far ritorno (*linghun bi you suo gui*)
- i peccatori che si pentono ascendono in cielo (*e'ren hui guo yi de sheng tian*)
- il Signore del Cielo si è veramente incarnato per salvarci (*Tian-zhu shi you jiangsheng qiushu zhi shi*)
- sul digiuno [buddista] (*zhai shuo*)
- i Letterati d'Occidente (*Xi Ru*)
- sulla necessità delle cerimonie agli antenati (*si xian bi yi li*).

Troviamo le usuali "prove dell'esistenza di Dio" fornite dai missionari, ma significativamente, anche una sezione conclusiva sulla necessità del culto verso gli antenati.

<sup>56</sup> Vedi "Catalogo Chan", *Jap.Sin.* I, 40.4.

\* *Jap.Sin.* I, 148 a-n

*Bingyin huike* (Composizioni dell'anno *bingyin*; *Discursus varii de variis superstitionibus facti in Academiis literariis. Discipuli dissertationes*), 15 piccoli volumi manoscritti, con 4 copie duplicate.

Si tratta probabilmente di composizioni fatte da giovani seminaristi cinesi, su diversi temi riguardanti le "superstizioni". L'anno *bingyin* cui il titolo si riferisce è probabilmente il 1686. I temi trattati sono i più vari: astinenza dalle carni, incantesimi, proibizione di uccidere gli animali, sui fulmini, sui titoli dati al Buddha, l'inferno buddista e cristiano a confronto, il Dio della Letteratura Wenchang, la reincarnazione, la numerologia, i fantasmi, il Confucianesimo e l'origine di Buddismo e Taoismo.

Un antico archivistista ha scritto in testa ad uno dei volumi (148f) "sine valore, discipuli dissertationes": un esame più attento potrebbe rivelare che agli occhi di uno storico moderno, proprio ciò che per un contemporaneo era senza valore, diventa importante dato rivelatore di attitudini e mentalità.

\* *Jap.Sin.* I, 150

*Xingmi pian* (Il risveglio dalla superstizione; *Espergefactio coecorum, seu de Deo et refutatio idolatriae et superstitionum sinicarum, auctore Anonymo*) è opera d'autore anonimo, 1 *juan*.

Nella prefazione è indicata la data in cui il manoscritto fu copiato, nel giorno di Mezzo Autunno dell'ottavo mese del quindicesimo anno di Shunzhi (cioè il 12 settembre 1658), e il nome del copista, il cristiano Andele (Andrea). A differenza del precedente manoscritto, questo è sicuramente opera di un convertito, come i contenuti stessi indicano (Il Signore del Cielo; Buddismo; Taoismo; Spiriti; Coloro che praticano le arti magiche)<sup>57</sup>.

\* *Jap.Sin.* I, 152

*Luodu shanfang xuan zhong ji* (Raccolta dei lontani ricordi del capanno montano di Luodu), manoscritto, 1 *juan*, 38 fogli, risalente al 1674, autore Guo Duomo (Tommaso).

<sup>57</sup> Altre versioni manoscritte di diversa lunghezza dello stesso titolo si trovano alla Bibliothèque Nationale di Parigi, Courant, nn. 7149, 7150-I e 7151-I.

La raccolta consiste di saggi su vari argomenti, che vanno dalla discussione di superstizioni a ricordi personali. Nella sua prefazione, l'autore scrive che, a causa della sua povertà, aveva dovuto dedicarsi a leggere il futuro per sopravvivere, fino a quando, mentre si trovava a Luodu (?), nel corso della sua decennale ricerca di libri, s'era imbattuto in una copia del *Tianxue zuhan* (cioè il *Tianxue chuhan* edito da Li Zhizao nel 1628)<sup>58</sup>. Interessatosi delle dottrine cristiane, aveva incontrato un certo signor Liu del Grande Occidente, vale a dire il missionario Jacques Le Favre (nome cinese Liu Diwo, 1610-1676), decidendo di convertirsi con tutta la famiglia.

#### *Prospettive di ricerca*

Essendo questa una presentazione a carattere generale di fonti che ancora attendono d'essere studiate e situate in un appropriato contesto storico, non è possibile a questo punto fornire conclusioni definitive.

Alcune cautele di ordine metodologico derivate dagli studi recenti sulla cultura e la religione popolari che ho brevemente presentato nella prima parte possono aiutare a leggere le fonti nel modo giusto, cercando di capire chi le scrisse, con quali scopi e per quali lettori.

In particolare, i documenti cinesi in ARSI dovranno essere studiati tenendo conto della situazione storica ed intellettuale sia in Cina che in Europa. Alcune aree dovranno venir considerate: le pratiche religiose popolari cinesi; il rapporto tra intellettuali e ceti popolari in campo religioso-rituale; parallelamente, la coesistenza di un livello "confuciano" del cattolicesimo cinese e di rituali "sintetici" cristiano-cinesi, popolari ed eterodossi; l'ambivalente posizione dell'*élite* su questioni "sovrannaturali"; lo stato della scienza astronomica in Cina e l'impatto delle nuove concezioni importate dai gesuiti astronomi di corte; le implicazioni contro-riformistiche delle proibizioni sui riti e della lotta contro la superstizione, viste in prospettiva globale e come contraccollo della più vasta lotta per la

<sup>58</sup> Vedi foglio 4b. Li Zhizao (morto nel 1630), celebre convertito cristiano, raccolse in quest'opera una ventina di lavori di tema scientifico e religioso scritti dai gesuiti. L'edizione Ming del *Tianxue chuhan* è riprodotta in Wu Xiangxiang (a cura), *Tianxue chuhan*, Taibei, 1965, 3 voll.



“normalizzazione” della cultura popolare in Europa e di una apparentemente analoga politica di “normalizzazione” dei culti popolari implementata dal governo imperiale cinese.

Questa vasta prospettiva potrà consentire di comprendere con maggior sofisticazione la mentalità di membri della *élite* a diversi livelli (colto ed anche semilettorato), non solo sulla religione del Signore del Cielo, ma anche sulla propria tradizione culturale, reinterpretata e rafforzata dal credo straniero. Non è escluso che elementi interessanti sulla mentalità religiosa delle classi inferiori possano emergere, come ha potuto dimostrare il Prof. Zürcher.

L'esistenza di queste fonti in Italia è una occasione per gli studiosi del nostro paese di contribuire al dibattito internazionale sulla religione e la cultura popolare da una angolazione senz'altro eccentrica, quella di una comunità cristiana nella Cina di fine Seicento, ma non per questo meno significativa o illuminante di atteggiamenti e mentalità, in Cina come in Europa.

Maurizio Paolillo

IL PROBLEMA DELLE FONTI  
NELLA GEOMANZIA CINESE:  
ALCUNI CENNI SULLA DATAZIONE  
E L'ATTRIBUZIONE DELLO *HANLONG JING*

Lo sviluppo in questi ultimi anni degli studi sinologici centrati sulle manifestazioni di tipo religioso o legate al cosiddetto “folklore” non ha ignorato il problema della geomanzia (*fengshui*). Negli ultimi anni anche nella Repubblica Popolare Cinese sono apparsi dei lavori sull'argomento, in risposta alla straordinaria e duratura diffusione di questa pratica tradizionale<sup>1</sup>.

Il consolidamento della teoria geomantica può esser fatto risalire al periodo delle Sei Dinastie; una chiara visione di questo processo è resa tuttavia ardua, a causa della scarsità delle fonti coeve, e della loro natura prevalentemente aneddotica. Il quadro si fa più distinto soltanto con la dinastia Song, periodo in cui si riconoscono due diverse tradizioni geomantiche.

Una, detta “Scuola delle Direzioni” (*fangwei jia*), ebbe origine nel Fujian durante i Song, e fu caratterizzata da un approccio più razionalizzante al territorio. Fu in quest'ambito, grazie anche all'influenza delle speculazioni cosmologiche dell'epoca, che la geomanzia adottò la bussola, di recente invenzione.

Quanto all'altra scuola, le fonti sono unanimi nel ritenerla più antica: essa sarebbe sorta nel Jiangxi alla fine della dinastia Tang, con il nome di “Scuola delle Forme e delle Configurazioni” (*xingshi*

<sup>1</sup> Per un quadro degli studi occidentali e cinesi sull'argomento, aggiornato al 1992, cfr. M. Paolillo, “Gli studi sul *fengshui*: un saggio bibliografico (con un Glossario dei termini tecnici della geomanzia cinese)”, *Cina*, 24, 1993, pp. 47-83.