

le ombre

12

a Sofia Semprun-Roy,  
*pour son aimable courtoisie*

in copertina  
Georges Mathieu, *Anathèmes pontificaux* (1954)  
(particolare)

Prima edizione maggio 2019  
ORTICA EDITRICE SOC. COOP., Aprilia  
[www.orticaeditrice.it](http://www.orticaeditrice.it)  
ISBN 978-88-97011-81-1

Xi Kang, Bao Jingyan

# ELOGIO DELL'ANARCHIA

DI DUE ECCENTRICI CINESI DEL III SECOLO

a cura di Jean Levi  
Traduzione di Matteo Pinna



**ORTICA EDITRICE**



## Indice

<i>Preambolo</i>	7
<i>Presentazione</i>	11
PRIMA POLEMICA	45
Dell'Inutilità dei Prìncipi	
Controversia tra Bao Jingyan e il Maestro che Abbraccia la Semplicità	
SECONDA POLEMICA	87
Sul carattere innato del gusto per lo studio	
L'uomo è spontaneamente portato ad amare lo studio - Confutazione del saggio sul carattere innato del gusto per lo studio	
TERZA POLEMICA	97
Gli effetti nocivi della società sulla salute	
Saggio sull'arte di alimentare il prin- cipio vitale - Confutazione del sag- gio sull'arte di alimentare il prin- cipio vitale - Risposta di Xi Kang alla confutazione di Xiang Ziqi del suo saggio sull'arte di alimentare il prin- cipio vitale	



## Preambolo

In un articolo del 1948 intitolato «Tra rivolta nichilista e evasione mistica», ripreso in seguito nel suo *La Bureaucratie Céleste*<sup>1</sup>, Étienne Balazs sottolineava la ragguardevole ricchezza della riflessione politica in Cina in seguito al crollo della dinastia Han nel III secolo della nostra era. Citava, come una delle manifestazioni più radicali del nichilismo che si impossessò della società, il passaggio di un trattato sulla nocività dei principi e dello Stato, di un certo Bao Jingyan.

Di questo Bao Jingyan sappiamo solo che era un lettore assiduo di Laozi e Zhuangzi; delle sue opere ci è rimasto solo l'opuscolo menzionato da Balazs. E in più, questo ci è giunto solo perché il celebre alchimista Ge Hong (283-343) ha

---

<sup>1</sup> Étienne Balazs, *La Bureaucratie Céleste. Recherches sur l'économie et la société de la Chine traditionnelle*, Gallimard, Paris, 1988.

avuto la felice idea di riprodurlo nel suo *Baopuzi* («Il Maestro che Abbraccia la Semplicità») per confutarlo. Balazs, sottolineando l'importanza e la singolarità delle considerazioni del misterioso Bao Jingyan, forniva la traduzione di un lungo estratto del suo saggio. Giudicava inutile per il suo proposito riprodurre la risposta del suo avversario così come la replica che questi aveva suscitato da parte di Bao Jingyan.

Peraltro, Balazs evocava la figura di Xi Kang (223-263), pensatore e poeta rinomato, membro eminente dei «Sette Saggi della Foresta di bambù», cerchia di amici e di bevitori imperinenti; sottolineava l'impatto politico dei suoi scritti, di cui citava qualche breve passaggio, essenzialmente tratto dal suo «Discorsi sul disimpegno dell'uomo superiore» e della sua lettera di rottura inviata a Shan Tao, uno dei membri del gruppo che aveva osato proporlo come sostituto nelle alte funzioni che aveva occupato.

Xi Kang conobbe una fine tragica. La sua attitudine altezzosa e sprezzante, il suo anticonformismo e la sua indipendenza di spirito gli erano valsi delle serie inimicizie tra le cerchie dirigenziali. Era lo spauracchio di un potente personaggio che aveva offeso mortalmente, Zhong Hui. Questi occupò in seguito il temibile posto di Direttore della Buon Costume. Alla prima occasione - una sordida disputa tra due fratelli



amici del poeta - lo denunciò come elemento asociale, pericoloso per l'ordine pubblico. Xi Kang venne arrestato, incarcerato, giudicato e condannato a morte.

Donald Holzman ha consacrato numerose pagine a Xi Kang e al gruppo dei Sette Saggi. Ha tradotto integralmente il «Saggio sull'arte di alimentare il principio vitale» e anche la polemica che ha suscitato, nel suo libro intitolato *Poetry and Politics: The Life and Works of Juan Chi*<sup>2</sup>; in seguito, diede, in un volume in omaggio a Paul Demiéville, pubblicato dal *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* del 1981, una versione francese del dibattito che oppose Xi Kang ad un certo Zhang Miao a proposito dell'amore per lo studio. Ma si trattava di lavori universitari destinati essenzialmente ad una cerchia ristretta di specialisti.

Ci è sembrato interessante offrire al pubblico non sinologo qualche testimonianza dei dibattiti politici veementi che agitavano gli ambienti letterati, in una Cina in piena effervescenza intellettuale, proponendo le traduzioni complete delle tre polemiche: quella menzionata da Balazs, tra Ge Hong e Bao Jingyan, e quelle che

---

<sup>2</sup> Donald Holzman, *Poetry and Politics: The Life and Works of Juan Chi*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976.

opposero Xi Kang dapprima a Zhang Miao - del quale si sa solamente che occupò una carica assai elevata di prefetto nel nord-est della Cina e che morì nel 291 -, poi quella che lo oppose a Xiang Ziqi, uno dei Sette Saggi, con cui era particolarmente legato.

Per quanto diversi siano i giudizi sull'essenza della civilizzazione cinese, vi sono due punti sui quali gli specialisti si accordano. Il primo è che la Cina ha sempre conosciuto e immaginato una sola forma di governo e il secondo è che il dibattito d'idee come lo si pratica in Occidente, a partire dai Greci, non vi ha avuto luogo. Le traduzioni delle tre polemiche che presentiamo qui hanno come scopo primario di smentire queste asserzioni.

Vi si trovano delle dottrine antagoniste che si affrontano, non procedendo con insinuazioni e provocazioni, come pretende François Jullien, ma esponendo in maniera chiara e ragionata degli argomenti e tentando di confutare punto per punto le tesi dell'avversario. Inoltre, viene presentata un'alternativa al regime monarchico o imperiale, anche se in uno di questi casi la posta in gioco del dibattito sembra situarsi altrove e che questa alternativa stessa sia irrealistica; ma dopo tutto, non è l'aspetto precipuo della visione rivoluzionaria quella di essere utopica?

## Presentazione

### *La polemica, forma privilegiata dell'esposizione filosofica in Cina*

La storia dell'argomentazione in Cina resta ancora da fare. Diciamo semplicemente qui che le schermaglie contraddittorie, floride durante il periodo dei Regni Combattenti (V-III secolo a.C.), l'età dell'oro dei rettori e dei sofisti, conobbero un'eclissi sotto gli Han, senza tuttavia sparire (poiché numerose grandi dispute furono organizzate in presenza dell'imperatore stesso), poi ritornarono in auge sotto i Wei e i Tsin (III-IV secolo della nostra era), epoca nella quale si svolsero le controversie che qui presentiamo.

Il dibattito è la forma privilegiata dell'esposizione filosofica nella Cina antica. Contrariamente a quello che si dice abitualmente, la parola del Maestro non è unicamente una risposta a delle domande; essa si dispiega in una relazione triangolare: il maestro, il discepolo e il contradd-

dittore; essa nasce dallo scontro ad una tesi opposta. È lo scambio stesso che è supposto fornire la materia dell'istruzione. Certo, Confucio argomenta poco, e del resto il suo verbo appartiene appena all'ordine del linguaggio, sarebbe piuttosto da considerare nell'ordine del canto. Ma un Mencio non smette di rompere delle lance nell'arena della dialettica, al punto da averne l'elmo della teoria completamente ammaccato.

Xunzi ha un bel da fare contro degli interlocutori scaltri che padroneggiano tutti gli scomparti del sapere, e a volte deve battagliaire contro i suoi propri allievi, Li Si e Han Fei tra gli altri, discepoli beffardi e indocili che gli danno parecchio filo da torcere.

I seguaci di Mozi (470-381 a.C.) e i sofisti fecero del dibattito d'idee contraddittorie una loro specialità e un Gongsun Long, autore di celebri paradossi, sconfigge tutti i suoi avversari in occasione dei certami oratori organizzati nelle corti principesche, benché nessuno ignori che i suoi argomenti sono speciosi.

I Cinesi hanno un gusto così vivo per gli scambi verbali che molto spesso i saggi assumono una forma dialogica, in cui l'autore crea un avversario immaginario al fine di sviluppare le proprie tesi. Gli scritti di Zhuangzi ne sono uno dei migliori esempi, ma anche un dottrinario come Han Fei vi ricorre nella sua «Confu-

tazione del Potere di posizione». I paradossi di Gongsun Long devono la loro forza persuasiva alla presenza di un interlocutore che porge la battuta e con le sue domande contribuisce all'elaborazione della dimostrazione. Il *Baopuzi* di Ge Hong adotta una forma polemica. Il saggio più brillante di Xi Kang, «La musica non è in se stessa né triste né gioiosa», è costruito sullo scambio tra il sostenitore della teoria tradizionale (il viaggiatore giunto dalla regione di Qin) e il padrone di casa (il contadino dell'Est), che esprime i punti di vista innovatori di Xi Kang. E gli esempi si potrebbero moltiplicare.

La forma del dibattito è particolarmente ricca di insegnamenti. La controversia obbliga ognuna delle due parti presenti a definire meglio la propria posizione, sottolineando la singolarità del suo pensiero e mettendo l'accento su alcuni aspetti fondamentali, sì da smarcarsi dall'avversario. Nel caso presente lo scontro di punti di vista contrari permette di acuire la radicalità del pensiero critico dei contestatari, meglio di quanto non lo farebbe un semplice trattato o un discorso. Questo è evidente nel caso della «Risposta alla confutazione del saggio sull'arte di alimentare il principio vitale», nel quale Xi Kang, obbligato a precisare la sua tesi, ne approfondisce l'analisi e espone i suoi punti di vista in maniera molto più ferma di quanto non lo faccia il saggio stesso.

D'altronde il dibattito contraddittorio, in cui ciascuno, a turno, sviluppa le proprie idee, offre al lettore l'occasione di giudicare in tutta oggettività il valore di delle tesi esposte, poiché queste sono formulate dai loro stessi autori e non sono oggetto di distorsioni come è il caso quando si tratta di opinioni attribuite o riportate; diventa allora possibile avere una conoscenza diretta del loro contenuto e della loro forma d'esposizione.

A questo proposito, si noterà una differenza nettissima nel tono e la composizione dei discorsi, a seconda che siano redatti dai fautori dell'ortodossia o dai contestatari.

Esiste propriamente una parola del potere e una parola della sua denuncia, come se il contenuto straripasse sulla forma e la condizionasse. Sensibilissimo nell'originale, il contrasto è meno marcato nella traduzione, che attenua inevitabilmente gli scarti stilistici. Di fatto, non è tanto l'autore stesso che, coscientemente, si serve di tal o tal'altra forma di scrittura, quanto l'Autorità che traspare necessariamente nel verbo che l'enuncia. L'argomento che la produce e l'esalta non può che prendere le forme sotto le quali essa si manifesta in quanto Voce del Padrone.

I difensori dello Stato ricorrono massivamente all'argomento di autorità, ossia alla citazione dei classici. Tanto Ge Hong nella sua con-

futazione delle opinioni anarcheggianti di Bao Jingyan, quanto Xiang Ziqi nella sua risposta al misticismo sfrenato di Xi Kang o ancora Zhang Miao nella sua dissertazione sul carattere innato dell'amore per lo studio costruiscono i loro discorsi per mezzo di un intarsio di formule prese in prestito dai canoni confuciani.

I loro sviluppi argomentativi si riducono ad una combinazione di formule sentenziose, di proverbi, di precetti che si accontentano di legare assieme con qualche tassello che assicuri un minimo di coerenza concettuale all'insieme. Questi riferimenti ai classici mirano ad avallare le proprie affermazioni mediante la legittimità della tradizione e a chiudere il becco agli avversari ornandosi del prestigio di una parola che confina col sacro. Questa in effetti non è nient'altro che la traccia dei saggi dell'antichità, incarnazioni del Tao, nella misura stessa in cui forgiarono le istituzioni che, repliche dell'Ordine del Mondo, sono le garanti della perennità della civilizzazione.

Ge Hong attinge, in maniera cospicua, citazioni dal *Classico dei Documenti*, dal *Libro dei Mutamenti*, dal *Libro delle Odi*, dal *Libro dei Riti*; invoca le grandi figure dell'antichità, il Divino Lavoratore, Yoa e Shun, e ricorre a tutta la panoplia dei precedenti storici, mettendo mano tanto alle venerabili *Cronache di Lu* quanto agli

annali più recenti. A sua volta il saggio di Zhang Miao è lo sviluppo di una formula del Maestro Kong, si sarebbe quasi tentati di dire una sua escrescenza. Xian Ziqi, quanto a lui, non esita ad attingere i suoi riferimenti dagli inni dinastici dei Zhou, e a richiamare la figura sacra dei grandi dèi che si invocavano all'epoca; convoca ancora i santi civilizzatori, come il Divino Lavoratore, e brandisce, come un esorcista i suoi amuleti, l'immagine santificata e benedetta dalla Tradizione del duca di Zhou, di Confucio e dei suoi discepoli.

I detrattori delle arti della civilizzazione si richiamano anch'essi ad illustri antenati. Ma le loro fonti sono di tutt'altra natura. Bao Jingyan, attinge la sua ispirazione dalla letteratura «taoista»: il *Zhuangzi*, il *Laozi* e il *Huainanzi* sono ampiamente sollecitati. In compenso, non cita mai un classico. Xi Kang non è da meno: lo sviluppo di tutta una parte del suo saggio sull'arte di alimentare il principio vitale è ispirato ad un manuale di agricoltura. Se ricorre ampiamente alle opere canoniche, Confucio e Mencio tra gli altri, ne fa un uso sovversivo, utilizzandoli contro i loro stessi zelatori e prestando loro un senso che convalida le sue tesi e contraddice l'interpretazione ufficiale.

Inoltre, Bao Jingyan e più ancora Xi Kang, si consacrano a delle vere e proprie dimostrazio-



ni. Poggiano le loro critiche dell'organizzazione sociale gerarchica su una teoria generale della natura umana e delle passioni. Spesso puntellano le loro argomentazioni con esempi presi in prestito dalla realtà sociale o naturale: le pratiche dei funzionari nel primo caso, l'osservazione del mondo animale e vegetale nel secondo. I loro avversari al contrario non escono mai dalla cornice libresca; fanno dello scritto la sola fonte possibile di conoscenza e l'unico criterio di verità.

Questo contrasto tra due forme d'argomentazione opposte così come il ricorso ad un corpus differente di citazioni è tanto più stupefacente in quanto Ge Hong e Xiang Ziqi non sono affatto dei confuciani ottusi. Hanno entrambi frequentato assiduamente Zhuangzi e Laozi.

Ge Hong, bibliofilo incallito e cercatore appassionato d'immortalità, si è dato corpo e anima alle pratiche alchemiche; passa per essere uno dei migliori conoscitori del suo tempo delle droghe minerali e delle ricette di lunga vita; ha raccolto in un immenso *compendium* le biografie dei santi e degli immortali e collezionato le ricette che gli hanno permesso di fondersi nel Grande Tutto.

Xiang Ziqi, da parte sua, si è reso celebre presso i suoi contemporanei grazie alle sue luminose interpretazioni del *Laozi* e del *Zhuangzi*.

I suoi commenti avrebbero reso accessibile i sensi astrusi e misteriosi di queste opere al più comune dei lettori e avrebbero enormemente contribuito alla popolarità del taoismo filosofico durante il periodo delle Sei Dinastie. Più ancora, sarebbe all'origine di tutte le esegesi tradizionali del Zhuangzi, poiché la chiosa più celebre, quella che ha dettato l'interpretazione della sua filosofia fino ad oggi, il commento attribuito a Guo Xiang, sarebbe, secondo gli *Annali di Jin*, interamente di suo pugno, e Guo Xiang non sarebbe altro che un plagiatario.

Ora, nella sua confutazione delle tesi di Xi Kang, non si trova una sola allusione a Zhuangzi, ciò che stupisce, da parte del suo specialista accreditato. Ma di fatto, pur senza rifletterci troppo a lungo, è questo un fatto del tutto naturale: il *Laozi* e il *Zhuangzi* sono inutilizzabili dal momento in cui si vuole difendere la causa dell'ortodossia, e gli apologisti di quest'ultima sono obbligati a concedere il loro monopolio ai propri detrattori. Tuttavia, questo ci porta a riconsiderare l'adesione di Ge Hong e Xiang Ziqi al taoismo e ad interrogarci sul significato del qualificativo «taoista».

Nonostante si dedicasse all'alchimia, Ge Hong era su molte questioni un conservatore. Si iscriveva nella linea della tradizione cosmologizzante elaborata sotto la dinastia degli Han

occidentali con lo scopo di giustificare l'assolutismo imperiale e diffidava delle nuove teorie metafisiche della «scuola del mistero» (*xuan xue*), che s'ispiravano al *Libro dei Mutamenti*, al *Laozi*, e soprattutto al *Zhuangzi*. Si indigna della vita dissoluta dei giovani del Nord, dell'anticonformismo degli ambienti intellettuali e artistici. Vitupera quei novellini che hanno sempre Laozi e Zhuangzi sulla bocca solo per coprire le loro scappatelle e che disprezzano le questioni rituali. Giunge fino al punto di rendere questa libertà dei costumi responsabile della caduta dell'impero sotto gli assalti dei barbari.

Xiang Ziqi è, certo, uno dei Sette Saggi della Foresta di Bambù. Tuttavia, questa appartenenza non deve trarre in inganno sulle sue vere decisioni così come sulla sua ammirazione per *Zhuangzi*. Quest'ultimo gli forniva una sorta di alibi, la cauzione filosofica di un distacco di fronte all'autorità e all'oppressione, che gli permettevano di servire il potere costituito, malgrado la ripugnanza che gli ispirava, senza avere la sensazione di esserne compromesso. Allo stesso modo, è più il gusto della poesia e della divina bottiglia che avvicina i sette compagni, piuttosto che le affinità politiche.

Senza dubbio persone come Xiang Ziqi e Shan Tao, entrambi alti funzionari, trovavano nella frequentazione di un ribelle come Xi Kang

una valvola di sfogo alle loro velleità d'indipendenza. Xi Kang romperà, d'altronde, come abbiamo visto, con Shan Tao per averlo proposto ad assumere la sua carica dopo aver ricevuto una promozione; quanto a Xiang Ziqi, lo si ritrova funzionario alla corte, nonostante l'esecuzione iniqua del suo amico; e rinnegherà la sua appartenenza al gruppo davanti all'imperatore responsabile di questo misfatto.

### *Le forme dell'autorità in Cina*

Il pensiero politico cinese antico ha distinto, prima della costituzione dell'impero, due forme di esercizio della sovranità: la monarchia (*wang*) da un lato, il cui modello idealizzato è fornito dalle istituzioni dei Zhou occidentali (XI-VIII secolo a.C.), regime autocratico temperato dalla divisione del potere tra feudi, dove esistevano sistemi di prese di decisioni collegiali, e dall'altro l'egemonia (*ba*), in cui l'autorità all'interno di una signoria era detenuta da uno solo, che tuttavia governava secondo la legge - o più esattamente il Rito - e imponeva il suo arbitraggio all'esterno, agli altri principi feudatari.

Con l'avvento dell'impero, per render conto degli sconvolgimenti istituzionali, viene proposta una nuova classificazione: si distingue il si-

stema feudale, che ingloba le due modalità della sovranità arcaica, e il sistema imperiale, caratterizzato dalla concentrazione del potere tra le mani di un centro direttivo e la divisione del territorio in circoscrizioni amministrative.

Tuttavia, questi sistemi poggiano tutte su un ordine gerarchico; e nella misura in cui la sovranità è necessariamente concepita sotto forma di una relazione di stretta subordinazione, ogni critica e rimessa in discussione potrà essere concepita solamente in una modalità parossistica: ossia sulla forma di una sola attraverso la negazione radicale dell'autorità. Si tratta di affermare la possibilità di una società in cui il potere sarebbe senza potere. O perché l'attività politica semplicemente non esisterebbe proprio, o perché il capo sarebbe senza autorità, così che la regolamentazione sociale si compierebbe fuori da ogni coercizione.

Il vocabolario non deve indurci in errore, quando un Xi Kang parla di «capo» o di «principe» nella società ideale, non intende con questo la fonte suprema dell'autorità, ma al contrario un'istanza che la raccoglie solo per restituirla alla comunità. Il capo non è altro che la rappresentazione che il gruppo dà di se stesso, cristallizzando nella sua persona i valori essenziali, ma resta per questo fatto stesso l'ostaggio della comunità, di modo che quel che in lui viene

rispettato è, in fondo, l'impotenza del potere; un'impotenza che si manifesta nel fatto d'essere privo dello strumento essenziale della dominazione burocratica: la scrittura.

La società ideale non può realizzarsi se non nel primitivismo integrale. Le diatribe di Bao Jingyan e di Xi Kang contro la degenerazione dell'uomo civilizzato evocano certo Jean-Jacques Rousseau, ma forse più ancora Pierre Clastres.

### *I risvolti politici dell'età dell'oro*

I ribelli esaltano lo stato di natura per poter meglio criticare la società. Situano l'età dell'oro nel passato più lontano e vedono nella condizione primitiva degli uomini un ideale da restaurare; al contrario, i tentativi dell'ordine costituito giustificano la gerarchia esistente con l'evocazione inorridita della vita selvaggia. Per loro la società ideale coincide con lo stadio del più alto perfezionamento della civiltà che è il regime rituale instaurato dai santi monarchi, che si chiamino Yao, Shun o duca di Zhou.

In questo modo nessuno rimette in discussione l'esistenza di un passato edenico; tuttavia esso coincide per gli uni con lo stato di natura, mentre per gli altri non potrebbe trattarsi d'al-

tro che di uno stadio in cui l'uomo godeva di tutti i dilette della vita civilizzata. Non solo la realtà dei tempi idillici non è mai rimessa in dubbio, ma tutti proclamano, confuciani o taoisti, che solamente la loro età dell'oro è conforme alla «spontaneità».

Le istituzioni politiche non sono mai difese come una conquista dell'uomo sulla propria animalità, ma come il prolungamento del movimento cosmico, come se fosse madre Natura a manifestarsi nella sua propria denaturalizzazione. Si potrebbe quasi dire che l'ordine rituale dei canoni è un ordine sociale perché è un ordine naturale. È proprio perché le loro regole e i loro editti sposano il ritmo delle stagioni che, nell'immaginario edificante fornito dai letterati, i saggi monarchi della Tradizione assicurano l'armonia in seno ai loro Stati e possono, grazie alla loro virtù, influire sulla fauna e la flora così come sul clima.

Gli elementi stessi risponderanno alla perfezione sociale prodigando agli uomini i loro benefici; il cielo farà piovere piogge feconde, dalla terra zampilleranno sorgenti di vini deliziosi, piante auspicali sotto la calda carezza di meravigliosi zefiri, e bestie favolose come l'unicorno, il drago e la fenice saranno i compagni di un'umanità felice, risparmiata dalla malattia, dalla fame e da altre piaghe. Così, attorno ad un soggetto

che può sembrare un poco accademico - dove situare l'età dell'oro? - sono poste domande essenziali sulla fondatezza della schiavitù e della diseguaglianza tra gli uomini, questione che può portare alla negazione di ogni legittimità al controllo statale.

Almeno ai suoi inizi, il taoismo fu un movimento di rifiuto dell'ideologia ufficiale e dell'ordine esistente. Questo radicalismo contestatario, per quanto marginale fosse sul piano dell'azione pratica, ha perdurato, non di meno, per tutta la storia cinese e alimentato la riflessione dei più notevoli pensatori di questa civilizzazione. Ha alimentato i movimenti di disobbedienza e di rivolta che hanno periodicamente scosso la società cinese e spiega anche il successo delle idee anarchiche nell'intelligencija cinese alla fine del XIX secolo e all'inizio del XX.

Numerosi studi sono stati consacrati questi ultimi anni sulla critica del potere in Zhuangzi, che, dissezionando con la sgorbia i fenomeni della dominazione e dell'alienazione, giunge all'essenza delle cose poiché ne ricostruisce la genealogia fin nelle forme della coscienza intenzionale, responsabile dell'attività separata. Ma Zhuangzi stesso è l'erede di una tradizione di anacoreti, di eccentrici e di ribelli individualisti, che ricusano la legittimità dello Stato adottando attitudini antisociali.



La loro esistenza era considerata come una minaccia sufficiente contro l'ordine costituito a tal punto che taluni brutali amministratori hanno creduto fosse loro dovere eliminarli. Zhuangzi rappresenta certamente l'apogeo di questa sensibilità libertaria, donandole la sua formulazione più compiuta sul piano letterario e filosofico, ma ebbe degli emuli e dei continuatori; altri pensatori, soprattutto durante l'epoca confusa che inaugura il disfacimento dell'impero Han, hanno offerto delle modulazioni degli sviluppi interessanti della sua critica.

### *Dietetica e politica*

Se il dibattito che oppone Ge Hong e Bao Jingyan così come lo scambio tra Xi Kang e Zhang Miao ruotano chiaramente attorno alla questione dei meriti della vita in società e della necessità dello Stato, sembrerà strano che vi si aggiunga una discussione che riguarda una questione futile, quantomeno agli occhi dei contemporanei, sull'esistenza degli immortali. A prima vista, nulla di meno politico che sapere se sia possibile, grazie a certe diete a base di re-algar, di *Polygonatum giganteum*, di atractylis, d'orpimento, d'antimonio o di *Pachyma coco*, prolungare la vita di molte centinaia di anni,

tanto che si avrebbe piuttosto la tendenza, in un primo momento, di dare ragione all'avversario di Xi Kang che considera tutte queste questioni come mere sciocchezze.

Tuttavia, l'evocazione delle tecniche d'immortalità conduce ben presto ad interrogarsi sui modi di vita e le forme d'igiene che si confanno all'uomo ed a prendere posizione sul regime alimentare più favorevole alla propria felicità e alla propria realizzazione, che dipendono in parte dal regime politico. Prendere posizione sul regime dietetico implica un giudizio sul potere e la società. Ricusare l'alimentazione tradizionale, vuol dire rimettere in discussione la gerarchia e il sistema di valori confuciani. Si potrebbe quindi affermare che in Xi Kang il rifiuto degli onori e l'astinenza dai cereali vanno di pari passo; partecipano entrambi ad una stessa attitudine alla contestazione che possiamo ritrovare anche in un Fourier o ancora nelle forme radicali di rifiuto degli alimenti transgenici.

Julien Gracq fa notare nel suo *Lettrines* che il potere si assapora, sia in senso proprio quanto in senso figurato. E di fatto, in Cina, l'arte di condire i piatti e l'arte di accomodare gli uomini sono messe in parallelo fin dalla più lontana antichità<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> In *Laozi* è detto: «Si dirige un grande Stato, come si fa friggere un pesciolino», capitolo 60.

I programmi di governo vengono esposti sulla forma di ricette di cucina. Il prudente ministro del principe di Qi, Yanzi, un contemporaneo di Confucio, per far capire al suo signore in cosa consiste il buon governo, ricorre alla metafora della preparazione della grande zuppa reale, in cui tutti gli ingredienti devono essere sapientemente dosati, perché l'ordine sociale, al pari di una minestra, si basa, anche anch'esso, su una sottile alchimia. Dalle epoche più remote, Yi Yin, l'artefice della vittoria dei Shang sui Xia, nel XV secolo a.C., fu dapprima cuoco; dovette la sua carica di ministro ad un'arringa magistrale sui sapori supremi, conferenza gastronomica in cui, fingendo di enumerare le pietanze più sublimi dell'universo, stabiliva un piano di conquista.

Ma i rapporti tra dietetica e politica non sono semplicemente d'ordine metaforico. In epoca arcaica, le cariche di ministro e di cuoco erano sovrapposte. Il *shanfu*, l'intendente in capo del palazzo e lo chef di cucina, erano assimilati al Primo Ministro. Questi aveva il doppio compito di provvedere alla tavola dei re e di occuparsi dell'intingolo per gli dèi. Vegliava meticolosamente al dosaggio giudizioso dei sapori e delle sostanze che assicurano l'equilibrio delle essenze del corpo del re, al fine di armonizzare le sue passioni e impedire che qualche problema umorale, alterandone la sagacità, nuocesse al buon governo.

Ma anche e soprattutto, l'intendente si occupava della scelta e della preparazione delle vittime offerte agli dèi e agli antenati. Ora, il culto serviva a determinare la posizione di ciascuno all'interno della gerarchia, così che sacrificare equivaleva a compiere un atto di governo. Il rito, che si confonde col sacrificio, formava l'ossatura della società, nella misura in cui costituiva un sistema completo e coerente che permetteva di attribuire a ciascuno il proprio grado e, con esso, il suo compito amministrativo in funzione degli alimenti consumati durante la cerimonia.

Le categorie culinarie manifestavano la gerarchia delle diverse classi degli esseri: gli dèi, gli antenati, gli uomini, a ciascuno dei quali era destinato un modo specifico di cottura. Il bruciato per gli dèi, il crudo per gli antenati e il cotto per gli uomini. Gli uomini, a loro volta, si dividevano in gruppi, a seconda del loro tipo di alimentazione. Vi erano i «mangiatori di carne» e gli altri. Venivano chiamati «mangiatori di carne» i Grandi Ufficiali che esercitavano una carica nello Stato. Il regime a base di carne non rappresentava semplicemente il contrassegno dello *status* sociale, come il numero di tasche o lo spessore del tessuto delle giubbe nel regime maoista. Aveva un significato religioso e doveva essere ricollocato nel quadro del sacrificio di sangue.

Le responsabilità esercitate dai membri della nobiltà erano determinate dai loro posti nella gerarchia dei culti agli antenati, di modo che l'estensione dell'autorità che essi detenevano era in funzione della posizione degli dèi ai quali dedicavano il culto. L'atto politico per eccellenza, che al tempo stesso rinsaldava la comunità e la divideva in gruppi gerarchicamente embricati, si riassumeva nel mangiare, poi nel distribuire all'insieme della società, in una cascata di rima-sugli, cibi offerti agli dèi.

Confucio, stando a quel che dicono i suoi biografi, presentò le dimissioni dalla sua carica di ministro, non quando il sovrano, lo spirito occupato dalle belle fanciulle che gli erano state inviate dal regno di Qi per distaccarlo dal saggio, si disinteressò dal prender parte al consiglio dei ministri, ma quando dimenticò di rimmettergli la sua parte dei resti sacrificali.

La funzione principale del sacrificio è dunque quella di gerarchizzare gli umani categorizzando gli dèi; ma il sacrificio è anche un mezzo per ottenere dalle potenze sovranaturali un raccolto abbondante e assicurare agli uomini la loro sussistenza. Ecco perché, nel sacrificio compiuto dall'imperatore in onore della divinità suprema, si associava il Sovrano Miglio, Heji, antenato fondatore della casata dei Zhou e signore dei lavori agricoli, al Cielo. In un inno

del *Libro delle Odi*, la presentazione della cerimonia del sacrificio agli antenati si apre con la descrizione idilliaca dei campi di miglio verdeggianti, al contempo condizione ed effetto dell'oblazione.

Il fuoco della cucina, complemento necessario alla coltura del grano, celebrato dai cantori del progresso e della civilizzazione, instaura due universi distinti: da un lato gli animali e i barbari che non conoscono la cottura, dall'altro gli uomini civilizzati, presso i quali l'arte culinaria opera l'atto civilizzatore. Per i taoisti l'attività tecnica, separandoli dagli animali, allontanava gli uomini dagli dèi e abbreviava i loro giorni.

Il mondo acculturato in cui la pirotecnica e i lavori dei campi hanno fatto precipitare gli umani è sinonimo di putrefazione e morte. I cereali sono un veleno. Essi insudiciano l'organismo, lo corrodono con le loro emanazioni putride e producono una sovrabbondanza di materia fecale. Per di più, le loro esalazioni deleterie favoriscono la crescita dei geni malefici: i «Tre vermi» o «Tre cadaveri». Essi svolgono nel corpo umano lo stesso ruolo calamitoso di quello dei funzionari e della polizia all'interno del corpo sociale. Rappresentanti del pantheon, incaricati dalla burocrazia celeste, essi ascendono al firmamento in determinate date per far loro rapporto e denunciano le colpe di colui che li