

VILLA CAGNOLA - GAZZADA
Via Cagnola 21 - 21045 Gazzada Schianno VA
Tel 0332.461304 Fax 0332.870887
info@villacagnola.it - www.villacagnola.it



Con contributo di



FEDE E CULTURA NELL'ATTUALITÀ CINESE

XL Convegno di Studi Religiosi
8-9-10 novembre 2018



Published by Infinity Books Ltd – Malta

www.infinitybooksmalta.com
info@infinitybooksmalta.com

book design by Giuseppe Guarino and Federica C. Trobia

Pictures of the Villa Cagnola Private Collection by Lucia Laita, restauratrice

ISBN 9781071163993

Copyrights 2019 © Villa Cagnola, Italy and Infinity Books, Malta

All rights reserved

June 2019
First Edition

INDICE

Saluto inaugurale: *Mons. Eros Monti*

La rinascita del confucianesimo: riscoperta delle fonti antiche, reinvenzioni della tradizione – *Amina Crisma*

Il Daoismo oggi tra Cina e Occidente – *Maurizio Paolillo*

Oscillando fra ammodernamento, tradizione e riforma: il Buddhismo cinese incontra la modernità – *Ester Bianchi*

L'Esprit du Christ dans la société chinoise contemporaine: les formes du pentecôtisme en Chine post-maoïste - *Michel Chambon*

I “cristiani culturali” e la “febbre cristiana” – *Gianni Criveller*

I vescovi cattolici nella Repubblica popolare cinese: alcuni percorsi biografici – *Elisa Giunipero*

Santa Sede e Cina in dialogo – *Agostino Giovagnoli*

La Cina nella geopolitica del mondo contemporaneo - *Carlotta Clivio*

La Nuova via della seta e l'Eurasia - *Barbara Onnis*

La Cina in Africa e la sua narrazione nel XXI secolo – *Sofia Graziani*

Brevi note sulla visita alla collezione Cagnola - *Irene Affede Di Paola*

Appendice: 15 maggio 2019 - Cappella Arcivescovile - Omelia per la Celebrazione con i Vescovi cinesi di Pechino e di Shanton

Il Daoismo oggi tra Cina e Occidente

Maurizio Paolillo

La grande maggioranza degli storici della Cina moderna e contemporanea non ha una forte coscienza della dimensione daoista della società cinese.⁵⁹

1. Introduzione

Il XX secolo ha rappresentato per la Cina una fase storica piena di straordinari cambiamenti. Nel giro di pochi decenni, si è passati dall'impero alla repubblica nazionalista, e infine, dopo l'ultimo conflitto mondiale e la vittoria delle forze comuniste di Mao (1949), il paese ha vissuto la ricostruzione, la lunga e traumatica fase della Rivoluzione Culturale e negli ultimi quaranta anni l'apertura alle riforme economiche e alla globalizzazione.

Uno dei risultati più evidenti della stupefacente crescita economica cinese è stato l'aumentato interesse dell'Occidente per questo gigante apparso, o per meglio dire riapparso, come un protagonista della scena mondiale: si può ben capire quindi come, per la necessaria comprensione di una realtà così importante, oggi e in prospettiva futura, l'ignoranza occidentale della tradizione daoista, che ha innervato la cultura e la stessa evoluzione sociale cinese, costituisca un handicap per nulla trascurabile.

Alcuni fattori "endogeni" hanno favorito tale situazione: valga per tutti il prevalente atteggiamento negativo delle élite culturali cinesi verso il Daoismo durante l'ultima dinastia Qing (1644-1911), periodo che ha visto una presenza sempre più rilevante ed incisiva degli occidentali sul suolo cinese. L'occidentalizzazione subita nei primi decenni del XX secolo da numerosi esponenti della cultura cinese non ha fatto che accelerare tale tendenza.

⁵⁹ V. Goossaert, "L'histoire moderne du taoïsme. État de lieux et perspectives", *Études chinoises*, XXXII-2, 2013, pp. 7-40: p. 8. Questo articolo si segnala anche per una utile Bibliografia dei recenti studi sul Daoismo moderno.

Non è eccessivo affermare che, delle cosiddette Tre Dottrine (*sanjiao* 三教: Confucianesimo, Daoismo, Buddhismo), il Daoismo (o Taoismo) è quella che ha in apparenza subito i maggiori danni da questo secolo di eccezionali rivolgimenti.

Il Confucianesimo, pur vedendo cessato il suo ruolo di dottrina etica e politica indispensabile per la formazione e il mantenimento della struttura statale e amministrativa imperiale, dopo alcuni decenni di eclissi vede oggi un deciso tentativo di difesa e di propagazione dei suoi valori, favorito dal regime che cerca di conservare il suo status di avanguardia del popolo non solo politica, ma morale;⁶⁰ e il Buddhismo, con il suo carattere transnazionale, pur dovendo far fronte ad un indubbio impoverimento del proprio ricchissimo bagaglio culturale e dottrinale, a causa delle crisi politiche in Cina, e anche per il generale processo di modernizzazione e secolarizzazione della società, ha potuto godere della politica di apertura sia in ambito interno (ricostruzione dei monasteri, aumento dei devoti), che esterno (collegamenti con le comunità buddhiste mondiali, e più in generale favorevole disposizione occidentale verso il Buddhismo).⁶¹ La politica di smantellamento dei santuari locali, iniziata già alla fine dei Qing, e il generale atteggiamento che identificava in modo indiscriminato l'adesione al sacro con la difesa di valori feudali e anti-moderni (quindi anti-sociali), certo hanno colpito storicamente anche le strutture buddhiste; ma lo stretto legame del Daoismo con le comunità di villaggio, e con le associazioni laiche fondate sulle strutture culturali, ha portato a un colpo forse ancor più terribile.

Un esempio tra i tanti del trattamento subito dai rappresentanti della tradizione daoista non riguarda gli anni della Rivoluzione Culturale (1966-1976), in cui buona parte delle distruzioni in questo campo era già stata portata a termine, ma l'evento ben anteriore (1927) che vide l'eliminazione della corte del 63° Maestro Celeste ad opera delle armate comuniste, premessa per la fuga nel 1949 del Maestro a Taiwan.⁶²

⁶⁰ Per una efficace sintesi del ruolo odierno del Confucianesimo nel discorso politico contemporaneo cinese, si può fare riferimento a M. Scarpari, *Ritorno a Confucio. La Cina di oggi fra tradizione e mercato*, Il Mulino, Bologna 2015. Si veda anche il contributo di Amina Crisma in questo volume.

⁶¹ Una aggiornata visione d'insieme sul Buddhismo cinese nella sua evoluzione storica si trova (oltre che nel suo contributo in questo volume) in E. Bianchi, "Buddhismo", in D. Rossi (a cura di), *Fili di seta. Introduzione al pensiero religioso e filosofico dell'Asia*, Astrolabio Ubaldini Editore, Roma 2018, pp. 401-461. Si veda anche M. Poceski, "Contemporary Chinese Buddhist Traditions", in M. Jerryson (ed.), *The Oxford Handbook of Contemporary Buddhism*, Oxford University Press, Oxford 2016, pp. 79-99; F. Tarocco, *The Cultural Practices of Modern Chinese Buddhism: Attuning the Dharma*, Routledge, London-New York 2007.

⁶² V. Goossaert, "Bureaucratie, taxation et justice. Taoïsme et construction de l'État au Jiangnan (Chine), XVIIe – XIXe siècle", *Annales H.S.S.*, 4 (2010), pp. 999-1027: p. 1013.

Inoltre, non si può non ricordare in precedenza la politica, inaugurata dalla Riforma dei Cento Giorni di Kang Youwei nel 1898, e poi implementata con più forte efficacia negli anni finali dell'Impero e nei primi anni della Repubblica di Cina, volta allo smantellamento dei siti templari locali (che servivano sovente da scuole), e alla loro sostituzione con istituti fondati sul modello educativo di importazione occidentale. Le conseguenze sulla conservazione stessa degli aspetti dottrinali e liturgici della tradizione daoista costituiscono un aspetto di difficile analisi, che solo recentemente ha cominciato a ricevere attenzione dagli specialisti.⁶³

Tre sono a mio parere gli aspetti più rilevanti nel quadro che contraddistingue oggi la situazione della tradizione daoista in Cina Popolare, e più in generale del Daoismo nel mondo: il rapporto tra il potere centrale (con le sue emanazioni locali) e comunità e associazioni nazionali e locali daoiste; il rapporto (sia del potere centrale che dei rappresentanti della tradizione daoista) con i culti e la religiosità locali; la diffusione del Daoismo in Occidente.

2. Il rapporto tra le istituzioni e le comunità e associazioni nazionali e locali daoiste

Dopo il ventennio di radicalizzazione politica iniziata con il Grande Balzo in avanti (1958) e terminata con il decennio della Rivoluzione Culturale e la morte di Mao (1966-1976), la graduale politica di apertura inaugurata da Deng Xiaoping ebbe timidi riflessi anche sulla vita religiosa dei Cinesi. A partire dal 1987, l'Associazione Daoista Cinese (*Zhongguo Daojiao Xiehui* 中國道教協會, website: <http://www.taoist.org.cn>), fondata nel 1957, ha iniziato a pubblicare una rivista con cadenza bimestrale, *Zhongguo Daojiao* 中國道教 (Il Daoismo cinese), che descrive le attività dei daoisti, con particolare riferimento ai templi, che in numero sempre maggiore vengono riaperti sul territorio.

Questa è la Presentazione dell'Associazione, reperibile sul website:

L'Associazione Daoista Cinese (di seguito denominata come Associazione) è stata fondata nel 1957; è una associazione patriottica di natura religiosa e dottrinale [...].

⁶³ V. Goossaert, "L'histoire moderne du taoïsme", cit., pp. 30-31, per alcuni accenni anche bibliografici su questo punto.

I principi della Associazione sono: riunire e guidare i discepoli daoisti di tutto il paese ad amare la patria e la dottrina, sostenere la leadership del Partito Comunista Cinese e il sistema socialista, rispettare la Costituzione e le leggi dello Stato, nutrire ed applicare i valori chiave del socialismo, conformandosi attivamente alla società socialista, dar luogo alle attività inerenti al Daoismo, sviluppandone la dottrina e salvaguardandone i diritti e gli interessi legali; dare impulso alla eccellente tradizione daoista, promuovendo lo sviluppo economico e sociale, al fine di proteggere l'amicizia religiosa, l'unione delle nazionalità, l'armonia sociale, l'unità della patria, dare un contributo alla pace del mondo, svolgendo una funzione positiva per realizzare il sogno cinese di un grande rinascimento della nazione cinese.⁶⁴

La inevitabile presenza del controllo politico sull'attività della Associazione è evidente anche se si dà uno sguardo ad alcune fonti sul web: sono esemplificative le immagini di un gruppo di daoisti del Chenghuang Miao 城隍廟 (Tempio della Divinità delle Mura e dei Fossati) di Shanghai, che nel novembre 2012 stava seguendo con viva attenzione la ripresa diretta della 18a Conferenza Consultiva del Popolo. Gli aspetti propagandistici sono palesi in questi commenti reperibili sullo stesso sito:

La mattina dell'8 novembre l'intera comunità dei daoisti del Tempio della Divinità delle Mura e dei Fossati di Shanghai ha assistito alla trasmissione in diretta sulla cerimonia di apertura della Diciottesima Conferenza Consultiva del Popolo. Con grande attenzione essi hanno ascoltato la relazione del Compagno Hu Jintao [...]. Il giovane daoista Tian Kuidong ha detto: “Ho ascoltato la relazione, e penso che il Partito Comunista Cinese sia davvero un grande e vero partito. Fra l'altro, si è affermato che è necessario dare sviluppo alla costruzione di una società e una economia socialiste da parte del mondo religioso e della comunità dei credenti: ogni frase aveva una sua forza, e il discorso è giunto al nostro cuore”.⁶⁵

⁶⁴ <http://www.taoist.org.cn/zgdjxhjj.jsp> (consultato il 12/01/2019).

⁶⁵ <http://blog.sina.com.cn> (consultato il 10/11/2018).

Certo, quello che è stato definito il “ritiro della marea”⁶⁶ del radicalismo politico ha lasciato molti relitti. Ma è interessante notare come i segni della vitalità della tradizione si siano moltiplicati negli ultimi anni. Un primo elemento evidente consiste nel processo di ricostruzione dei siti templari, che ha avuto inizio già a partire dal 1982, con una certa preferenza per i templi legati alla tradizione monastica Quanzhen 全真.⁶⁷ Se in una prima fase furono i centri sacri più importanti a ricevere attenzione, la politica di ricostruzione dagli anni Novanta si è estesa alle realtà locali, e oggi si può dire che alcune migliaia di santuari daoisti di grandi o piccole dimensioni sono stati ripristinati.

L’Associazione Daoista Cinese ha indubbiamente un importante ruolo di controllo nelle attività dei templi, attraverso l’istituzione di sedi regionali dell’Associazione, sotto la supervisione dell’ufficio governativo preposto agli affari religiosi: una struttura che è frutto dell’ideologia comunista non più che della tradizione imperiale, visto che numerose dinastie storiche istituirono apparati di tal genere.⁶⁸

L’emanazione di normative da parte dell’Associazione negli anni scorsi aveva due obiettivi: fornire un quadro di riferimento per l’ortodossia delle pratiche di ordinazione dei daoisti, e cercare di gestire l’insopprimibile realtà dei daoisti (soprattutto della corrente Zhengyi 正一 dei cosiddetti Maestri Celesti) che non vivono nei templi, (*sanjudaoshi* 散居道士, o *huoju daoshi* 火居道士).⁶⁹

⁶⁶ J. Pas, *The Turning of the Tide. Religion in China Today*, Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society-Oxford University Press, Hong Kong 1989.

⁶⁷ Il Daoismo Quanzhen, diffusosi in Cina dal XII secolo, si contraddistingue per la formazione di comunità monastiche votate al celibato, un aspetto non del tutto ignoto in precedenza, ma mai assunto ad elemento portante di una corrente daoista. Per una sintetica visione d’insieme e i relativi riferimenti bibliografici, si veda M. Paolillo, *Il Daoismo. Storia, dottrina, pratiche*, Carocci, Roma 2014, pp. 74-80.

⁶⁸ Basti ricordare, per l’epoca Ming (1368-1644), l’istituzione di un Ufficio dei Registri Daoisti (*Daolu si* 道錄司), posto sotto la supervisione della Accademia della Dottrina Misteriosa (*Xuanjiao Yuan* 玄教院; *Xuanjiao* è qui sinonimo di dottrina daoista), la cui funzione consisteva nel controllo delle ordinazioni. Si veda J. Berling, “Taoism in Ming Culture”, in D. Twitchett, F.W. Mote (edd.), *The Cambridge History of China, 8: The Ming Dynasty, 1368-1644, Part 2*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, pp. 953-986: p. 960.

⁶⁹ I daoisti dell’ordine dei Maestri Celesti (*Tianshi* 天師) si considerano discendenti, attraverso una ininterrotta linea di trasmissione dottrinale, della corrente daoista Zhengyi Mengwei 正一盟威 (Uno Corretto e Potenza dell’Alleanza), nata secondo la tradizione nel 142 d.C. nel Sichuan. Essi non sono tenuti al celibato. L’Ordine dei Maestri Celesti sembra essere prevalente nelle regioni meridionali della Cina, e a Taiwan, dove tuttora risiede colui che sarebbe il discendente di Zhang Daoling, primo Maestro dell’Ordine Zhengyi Mengwei del II secolo. Si veda M. Paolillo, *Il Daoismo*, op.cit. pp. 44-48.

Le prime ordinazioni della Cina contemporanea post-1949 sono avvenute a Pechino nel 1989 presso il Tempio della Nuvola Bianca (Baiyun Guan 白雲觀), legato alla corrente Longmen 龍門;⁷⁰ le prime ordinazioni Zhengyi hanno avuto luogo sul Monte Longhu nel 1995. Questo ritardo si spiega soprattutto con l'esigenza di controllare il ruolo dei daoisti (*daoshi* 道士) dell'ordine Zhengyi, i quali non hanno mai aderito alle pratiche monastiche e celibatarie del Quanzhen, e quindi svolgono una vita sociale indistinguibile dagli altri membri delle comunità locali, almeno fino a quando non devono svolgere il proprio ruolo rituale. Naturalmente, il regime centrale osserva tuttora con grande cautela le attività di questi personaggi, ben più implicati nella vita sociale di quanto lo siano i monaci dei templi; essi sono particolarmente attivi dagli anni Novanta nelle regioni meridionali della Cina, probabilmente anche grazie ai rapporti più diretti con i *daoshi* di Taiwan o di Hong Kong, i quali non hanno vissuto la perdita dei registri e dei manuali rituali subita dai *sanju daoshi* del continente durante gli anni della Rivoluzione Culturale.

Esiste una distinzione abbastanza netta tra il panorama del Daoismo “urbano”, presente nei grandi centri, e il Daoismo delle aree rurali. Pur nel quadro di una sempre più progressiva riduzione della popolazione contadina (obiettivo strategico fondamentale del Partito), e di un conseguente assorbimento di aree rurali a causa dell'espansione urbana, si può affermare che, soprattutto nelle province meridionali (in particolare quelle costiere, come il Guangdong, il Zhejiang e ancor più il Fujian), la presenza di centri daoisti nei villaggi, e delle attività liturgiche ad essi legate, è un fenomeno in costante ascesa.⁷¹ Si tratta di una tendenza che, se non ci saranno flessioni, potrebbe portare nel giro di non troppi anni il numero dei siti templari (soprattutto di piccole dimensioni) al livello esistente prima del XX secolo.

⁷⁰ La Corrente daoista Longmen è fiorita nel XVII secolo, e costituisce, nel quadro di una rivendicata continuità dottrinale con gli insegnamenti del Daoismo Quanzhen, la più importante manifestazione del Daoismo in epoca Qing. Si veda M. Esposito, *La Porte du Dragon. L'École Longmen du Mont Jingai et ses pratiques alchimiques d'après le "Daozang xubian" (Suite au Canon taoïste)*, 2 voll., UniversityMedia, Kyoto 2012.

⁷¹ Lo studio del Daoismo a livello regionale e locale presenta due aspetti: il primo, concernente gli sviluppi del Daoismo durante gli ultimi due secoli, e soprattutto la prima metà del XX secolo, non può prescindere dall'analisi delle cosiddette gazzette locali (*difang zhi* 地方志), insieme alle genealogie familiari (*jiapu* 家譜) e ad altre fonti storiche. Il secondo ha naturalmente a che fare con gli studi sul campo. Una combinazione dei due ambiti si ritrova in un ampio studio dedicato alla Contea di Wuyuan nel Jiangxi: Bu Yongjian e Bi Xinding (eds.), *Wuyuan de zongzu, jingji yu minsu*, 2 voll., Fudan Daxue chubanshe, Shanghai 2013; nel vol. I, pp. 1-56, appare un'ampia “Ethnographic Introduction” del sinologo John Lagerwey, in cui non mancano dati sulle forme del Daoismo locale. Si veda anche K. Dean, *Taoist Ritual and Popular Cults of Southeast China*, Princeton University Press,

Il problema fondamentale è l'ortodossia di questi "professionisti del sacro". Il timore più grande è la confusione con le pratiche considerate eterodosse o caotiche, potenzialmente pericolose per la comunità e in alcuni casi per lo Stato. Sembra che in questi anni il numero dei *sanju daoshi* abbia subito un aumento rilevante; e la questione dell'ortodossia della prassi rituale ad essi legata è naturalmente anche il riflesso del mezzo secolo di assoluta mancanza di ordinazioni, che ha impedito la regolare e tradizionale trasmissione dei registri e delle altre scritture sacre che non solo accompagnano, ma costituiscono parte concreta dell'iniziazione daoista.

L'atteggiamento delle istituzioni centrali nei confronti dei daoisti dell'ordine monastico Quanzhen sembra essere invece più privo di frizioni, grazie alla struttura stessa delle comunità monastiche, più controllabili (un fattore che rese peraltro il Quanzhen piuttosto gradito già durante la dinastia mongola degli Yuan, nel XIII secolo), e anche alla forte presenza di rappresentanti della corrente Quanzhen nelle alte sfere dell'Associazione Daoista Cinese.

L'Associazione ha cercato di dare inizio al processo di regolarizzazione autocostituendosi come unico ente che può dare le ordinazioni, fornendo un vero e proprio "certificato di ortodossia".⁷² Tuttavia, l'efficienza del sistema resta in dubbio, soprattutto se si considera che anche nel periodo pre-moderno la registrazione del clero daoista sembra essere stata ben poco efficace: se esistevano dei funzionari daoisti legati all'amministrazione imperiale (in epoca Ming e Qing attraverso l'ufficio detto *daolu si*), tuttavia molti daoisti sfuggivano alle maglie del controllo burocratico.⁷³

Più in generale, le attività di garanti e specialisti del rituale dei *daoshi*, sempre più evidenti nelle regioni meridionali della Cina, pongono l'attualità di una vecchia questione: il rapporto tra autorità centrale e comunità e associazioni locali.

Il governo inevitabilmente si trova ad operare di volta in volta una scelta strategica, che eviti il soffocamento delle attività culturali e al contempo la deriva delle sette eterodosse. Su questo punto, un aspetto innegabile, che può spiegare la disomogeneità nella prassi delle élites politiche locali, è la presenza

Princeton 1993; Lai Chi-tim, "Contemporary Daoist Temples in Guangdong: A Construction of 'Daoist' Identity and Founding of New Daoist Temples", *Xianggang zhongwen daxue Daojiao wenhua yanjiu zhongxin tongjun*, 2009/14, pp. 1-4; J. Lagerwey, "Le Taoïsme du district de Cangnan, Zhejiang", *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient* 79/1 (1992), pp. 19-55. Per la Cina attuale, sarebbe necessario effettuare una vera e propria "cartografia delle reti di culto e di pellegrinaggio", come giustamente rilevato da V. Goossaert, "L'histoire moderne du taoïsme", op.cit., p. 32.

⁷² Lai Chi-tim, "Taoism in China Today, 1980-2002", *The China Quarterly* 174 (2003), pp. 413-427.

⁷³ V. Goossaert, "Bureaucratie, taxation et justice", op. cit., pp. 1002-3.

o l'assenza di un rapporto profondo (talora di contiguità sociale o persino familiare) tra rappresentanti delle istituzioni locali ed esponenti delle attività religiose.

Sulla base dei precedenti storici, ci sarebbe già una “élite spirituale” disponibile che può indirizzare le manifestazioni locali del sacro in un alveo accettabile: i daoisti. Resta il forte dubbio se, dopo un secolo di distruzioni, i daoisti possano tornare a ricoprire il ruolo di élite come centro motore di comunità locali certo ben diverse da quelle di un tempo, soprattutto in un quadro come quello della modernità, dove il regime può attuare una serie di campagne a favore di una “tradizione cinese”, al fine di rafforzare la convinzione nella propria specificità culturale e la non subalternità ai modelli culturali occidentali, ma certo non può far passare il messaggio anacronistico che la propria legittimità è garantita dai “maestri del Dao”.⁷⁴

Nelle città, la scarsità degli spazi e al contempo una maggiore capacità di controllo delle autorità sulle manifestazioni religiose hanno avuto da un lato l'effetto di rallentare molto la crescita di nuovi siti templari, dall'altro hanno forse favorito, insieme ad altri fattori più generali di ordine sociale, una sorta di “de-materializzazione” dei fenomeni religiosi, sempre meno legati ad una sede fissa. I centri templari principali, aperti di solito al pubblico (è il caso del Tempio della Nuvola Bianca, che è anche sede della Associazione Nazionale Daoista), sono spesso degli esempi di quella “cultura daoista” che è un modo neppure troppo velato di propagandare la civiltà cinese, anche all'estero: fenomeno che coinvolge peraltro anche i monasteri buddhisti aperti al pubblico. Questi templi sono economicamente autosufficienti: traggono il sostentamento dalle somme provenienti dalla biglietteria di ingresso, dalla vendita di testi o altro materiale, dalle donazioni finalizzate allo svolgimento di determinate attività rituali.⁷⁵

La crescita dei centri urbani ha portato anche ad inglobare spesso dei siti templari, legati alle comunità di vicinato: essi non sono sempre riconosciuti

⁷⁴ La tendenza da parte delle dinastie cinesi a ricevere una sorta di legittimazione attraverso lo svolgimento di determinati rituali svolti da prestigiosi esponenti della tradizione daoista è un fenomeno ben conosciuto nella Cina antica, sin dall'inizio dell'epoca imperiale. Spesso gli storici hanno sottolineato le “influenze daoiste” alla base delle rivolte che hanno contribuito al declino o al rovesciamento di dinastie; ma non è possibile ignorare il fatto che, per secoli, i maestri daoisti siano stati per i sovrani cinesi “i detentori e i fornitori degli appropriati paradigmi del sacro” (M. Paolillo, *Il Daoismo*, op.cit., p. 63).

⁷⁵ Un altro aspetto di questa “versione edulcorata” del Daoismo, inteso come elemento rappresentativo chiave della “saggezza culturale tradizionale” cinese, è lo sfruttamento e l'utilizzazione in chiave turistico-commerciale dei siti daoisti, intesi come “risorse culturali” (*wenhua ziyuan* 文化資源) da sviluppare. Si veda Chen Yalan, *Zhongguo Daojiao wenhua ziyuan kaifa ji chanye*, Shehui kexue wenxian chubanshe, Beijing 2015, il cui titolo già allude alla “industrializzazione” (*chanye* 產業化) delle risorse culturali daoiste.

dalla Associazione Daoista Cinese, o se lo sono mantengono spesso una certa autonomia. Sono sovente legati al culto di divinità locali, come il Dio del Suolo. Anch'essi si sostengono soprattutto sui contributi legati allo svolgimento dei rituali per i defunti, o per i vivi; ma anche riti considerati "borderline" dalla comunità daoista ufficiale, come i riti di esorcismo o guarigione, vi possono essere svolti. E questo ci porta al secondo punto: il rapporto con gli esponenti dei culti locali.

3. Il rapporto (sia delle istituzioni che dei rappresentanti della tradizione daoista) con i culti e la religiosità locali

Alcuni recenti studi hanno messo in luce il ruolo essenziale di intermediazione ricoperto dai maestri daoisti nel rapporto non facile tra potere centrale e culti locali nella Cina pre-moderna. La funzione del Daoismo può essere definita come un atto normalizzatore: i maestri daoisti attuavano un processo di vera e propria canonizzazione delle divinità locali, integrandole nel pantheon ortodosso.⁷⁶ Oggi, l'attività di "canalizzazione" dei culti locali in un alveo di ortodossia e di ortoprassia, un tempo propria del Daoismo, è un obiettivo quantomeno problematico del Daoismo "ufficiale", quale è espresso dalla Associazione Daoista Cinese.

Attualmente, la situazione dei rapporti tra il Daoismo e i culti locali è di non facile definizione. Un aspetto generale è relativo agli aspetti liturgici.

Il rituale daoista rappresenta un ambito estremamente complesso, che è stato oggetto di studi approfonditi soltanto negli ultimi decenni. Una buona parte della sua formazione è legata all'emergere storico della tradizione Lingbao 靈寶 (Gioiello Numinoso), a cavallo tra il IV e il V secolo.⁷⁷

Già nei più antichi testi Lingbao sono presenti i motivi che ritroviamo nel rituale daoista attuale: la presenza nell'area sacra (vero e proprio microcosmo orientato secondo i dati spaziotemporali propri della tradizione cosmologica) delle divinità, sia quelle astratte, manifestazioni del Dao, che

⁷⁶ V. Goossaert, "Bureaucratie, taxation et justice", op.cit., p. 1013. Questo aspetto divenne particolarmente evidente con le dinastie dei Song settentrionali (960-1127) e meridionali (1127-1279), in cui fiorirono nuove correnti, dal forte carattere terapeutico ed esorcistico, e numerose figure divine furono inserite nel pantheon daoista. Per un quadro generale sul complesso e non sempre chiaro rapporto storico fra il Daoismo e i culti locali della religione popolare, si veda P. Nickerson, "Taoism and Popular Religion", in F. Pregadio (ed.), *The Encyclopedia of Taoism*, 2 voll., Routledge, London-New York 2008, vol. I, pp. 145-150. Sul periodo Song, un sintetico quadro è in M. Paolillo, *Il Daoismo*, op.cit., pp. 68-80, e pp. 195-201 sulla natura e composizione del pantheon daoista.

⁷⁷ S.R. Bokenkamp, "Lingbao", in F. Pregadio, *Encyclopedia of Taoism*, op.cit., vol. I, pp. 663-669; J. Lagerwey, *Taoist Ritual in Chinese Society and History*, Macmillan, New York 1987.

quelle del corpo o delle direzioni cardinali. Nell'area sacra, già nel IV secolo detta "altare" (*tan* 壇), vengono posti i cinque "scritti autentici" (*zhenwen* 真文), che sono la condizione stessa per la creazione dell'area, e che vengono poi bruciati alla fine, quando il modello cosmologico che essa rappresenta deve essere distrutto: un atto che si ripete ancora oggi.⁷⁸

La descrizione dei vari tipi di rituali daoisti attualmente in uso, a Taiwan come in Cina Popolare, ha permesso di far cogliere gli aspetti di continuità con la tradizione delle scritture antiche; ma è stato possibile anche rilevare il peculiare rapporto della tradizione liturgica daoista con i culti e la società locale.

La Cina tradizionale, nella sua componente maggioritaria contadina e rurale (certo superiore al 90 % sino all'inizio del XX secolo), non era affatto "confuciana". I riti confuciani, legati al potere imperiale, non "scendevano al popolo"; "il culto degli antenati non poteva rivaleggiare per importanza con il culto degli dei".⁷⁹

La religione e i culti popolari erano (e in non poche zone rurali del mondo cinese sono ancora) fondati su un ricco corteo di divinità, che hanno radici in un passato immemorabile; tra esse, la divinità del suolo (*tudi gong* 土地公) o *genius loci* è particolarmente importante, perché rappresentativa del legame indissolubile tra la comunità locale e i suoi dei, che garantiscono la continuità del corpo sociale e del suo stesso spazio vitale, in un quadro definito da John Lagerwey come "razionale", poiché "appropriato alla situazione socio-economica della vasta maggioranza del popolo cinese".⁸⁰

Sul rapporto tra il Daoismo e la religione popolare, differenti opinioni sono state espresse dagli specialisti.⁸¹

Nella Cina tradizionale, oltre ai riti di Stato e a quelli confuciani, imposti da e per una élite e consistenti in un linguaggio cosmologico ed etico, sono sempre esistite pratiche rituali svolte da medium (*tongji* 童乩), e da maestri esorcisti che recitano testi mandati a memoria, in una attività performativa talora di tipo teatrale, rivolta al pubblico, cioè al corpo sociale, per lo più al

⁷⁸ Nel caso dell'altare daoista, la struttura presenta tre livelli, per lo più rappresentati da quadrati concentrici tracciati sul suolo, ma li dobbiamo immaginare come piani successivi di una montagna cosmica. Essi sono corrispondenti dall'esterno all'interno alle Acque ctonie, alla Terra e ai Cieli. Cfr. *ibid.*, pp. 163-164.

⁷⁹ J. Lagerwey, "La ritualité chinoise", *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient* 79/2 (1992), pp. 359-373: p. 363.

⁸⁰ J. Lagerwey, "Du caractère rationnel de la religion locale en Chine", *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient* 84 (2000), pp. 301-315: p. 301.

⁸¹ Come esempio di tali diversità interpretative, si veda K. Schipper, *La religione della Cina. La tradizione vivente*, Ubaldini, Roma 2011; A. Seidel, *Il Taoismo, religione non ufficiale della Cina*, Cafoscarina, Venezia 1997.

fine di svolgere attività di guarigione da malattie e/o possessioni, o di espulsione di forze demoniache con l'aiuto delle divinità. I primi “diventano il portavoce del dio, il suo rappresentante, la sua incarnazione”.⁸²

Spesso accanto a loro si trovano i secondi, che svolgono il ruolo di interprete dei loro messaggi pronunciati in una lingua incomprensibile: i rappresentanti di questo gruppo sono definiti anche *fashi* 法師, “maestri in metodi (magici)”, o “teste rosse” (*hongtou* 紅頭), a causa del pezzo di stoffa rossa che avvolge loro il capo. Il carattere sciamanico della loro formazione è chiaro: essi non sono maestri per carica ereditaria e per trasmissione iniziatica, ma vengono in un certo senso “scelti” da giovani per determinate qualità o caratteristiche psichiche, che rendono possibile il contatto (spesso in sogno) con le divinità. La lingua da essi parlata è il vernacolo, sovente espresso con versi in rima: le affinità con le radici popolari del teatro cinese sono nette, e d'altra parte il rapporto tra “testa rossa” e medium passivo non è se non una replica della relazione tra il marionettista e la marionetta, in quella che è forse la più antica forma di teatro sul suolo cinese.

Nella società locale cinese del sudest e di Taiwan esiste una netta differenza tra gli esponenti della categoria dei “testa rossa” e i *daoshi*, i maestri daoisti (detti anche nel sudest e a Taiwan “teste nere”, e appartenenti per lo più alla corrente dei Maestri Celesti). Questi ultimi costituiscono una élite, ma non di sangue né sociale, bensì professionale: essi sembrerebbero gli eredi dei detentori di quelle “arti” o “tecniche del Dao” (*daoshu* 道術) ricordate nelle fonti antiche. Non si tratta di una élite aristocratica, per il semplice motivo che i *daoshi*, di solito sposati e con figli, spesso fanno parte della categoria dei piccoli notabili locali.

Ma due elementi li differenziano: primo, la loro carica è ereditaria, per lo più trasmessa nell'ambito familiare; secondo, la loro “investitura” ha valore in quanto essi ricevono le scritture sacre (*jing* 經) e i registri (*lu* 錄), cioè gli elenchi con i nomi delle forze spirituali che da quel momento si trovano sotto la loro potestà, veri e propri documenti di investitura strutturati in modo analogo a quelli in uso nell'antico periodo feudale per garantire il rapporto tra signore e vassallo: essi hanno carattere rivelato, e costituiscono inoltre l'unico mezzo per garantire l'ortodossia rituale. I *daoshi* sono naturalmente membri della loro comunità, ma non rispondono ad alcuna gerarchia ecclesiastica, come invece nel caso occidentale del parroco di un villaggio; inoltre nessun *daoshi* riveste una preminenza dottrinale o dogmatica sugli altri “colleghi”.

⁸² K. Schipper, *Il corpo taoista. Corpo fisico, corpo sociale*, Ubaldini, Roma 1991, p. 68.

Benché i servizi liturgici odierni siano sostanzialmente divisi nelle due grandi categorie dei rituali per gli antenati defunti e per le divinità, essi esigono comunque la costruzione di un'area rituale. È sempre possibile distinguere quattro fasi: l'installazione dell'area sacra; riti volti all'ottenimento di "meriti" (*gongde* 功德), detti *zhai* 齋, "ritiri" (letteralmente "digiuni"); riti di offerta per l'alleanza tra le divinità e la comunità, detti *jiao* 醮; riti di oblazione, cioè di dispersione dell'area sacra attraverso il fuoco (che deve bruciare i talismani, le scritture e le iscrizioni relative alle divinità). La parte *zhai* è di fatto preponderante per i servizi funebri; quella *jiao* lo è per i servizi comunitari.⁸³

Il rituale daoista, se viene svolto per la comunità, non vede però la sua partecipazione attiva. L'area daoista, *tan* o *daochang* 道場, viene stabilita dal *daoshi* presso la sede della famiglia che ha richiesto il rito funebre, o nel caso di riti comunitari presso il tempio alle divinità locali, che appartengono all'antico fondo della religiosità popolare. Ma ciò che avviene non è paragonabile ad una nostra messa, neanche se svolta con il rito latino preconciliare: la liturgia viene svolta con le porte del tempio rigorosamente sbarrate. Ai pochi capi anziani della comunità viene concesso l'onore (peraltro piuttosto faticoso, vista la durata che può avere un rito *jiao*) di assistere.⁸⁴

L'area sacra o altare è un microcosmo costruito attorno al bruciaprofumi; tale oggetto, un tempo centrale nella camera di meditazione nel Daoismo dei Maestri Celesti, è a forma di montagna, rimandando all'idea di iniziazione e di immortalità.⁸⁵ Le stesse comunità a livello locale e regionale sono peraltro unite in una rete capillare di relazioni dalla cosiddetta "suddivisione dell'incenso" (*fenxiang* 分香), l'atto che prevede la distribuzione di una parte dell'incenso del bruciaprofumi del tempio-madre al nuovo tempio che verrà edificato in un altro sito: una sorta di investitura sacra che ricorda la concessione nella Cina arcaica di un pezzo del tumulo del *genius loci* da parte del sovrano ai feudatari, perché potessero fondare la propria divinità del suolo.

Se è vero che la liturgia dei *daoshi* è per lo più nascosta alle masse, va sottolineato che i riti dei "testa rossa" (in cui la componente teatrale è preponderante), che accompagnano spesso le pratiche "coperte" dei *daoshi*

⁸³ K. Schipper, *Il corpo taoista*, op.cit., p. 105.

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 111-114. Nel caso di un rito per i defunti, sono naturalmente ammessi i familiari del trapassato. Nel Daoismo monastico Quanzhen, i contenuti rituali, se si fa eccezione per alcune liturgie del mattino e della sera, e per il maggiore interesse dedicato alla musica, sono per lo più tratti dal grande deposito tradizionale a cui attinge la corrente Zhengyi.

⁸⁵ Sul tema simbolico della montagna nel Daoismo, si veda M. Paolillo, *Il Daoismo*, op.cit., pp. 180-189.

(ma solo i rituali di offerta, non quelli funebri), sono pubblici, e danno all'evento il carattere di una epocale festa popolare.

Tra i due tipi di liturgie esiste un'altra differenza: quella dei *daoshi* è espressa in linguaggio classico (*wenyan* 文言), e letta; persino le formule segrete, trasmesse al di fuori dei testi canonici, sono in *wenyan*. Il rituale dei "testa rossa" è recitato in versi e in un vernacolo particolare, cioè in una lingua che non è un dialetto limitato ad una ristretta zona topografica, ma appartiene ad una vasta regione culturale.⁸⁶

In realtà, per alcuni studiosi la contrapposizione appena delineata tra una "sovrastuttura" rappresentata dai daoisti, e una "struttura" riflessa nelle attività della religiosità popolare, non può eliminare una serie di problematiche; la prima delle quali è la difficoltà nel delineare con precisione i tratti di ciò che chiamiamo "religione popolare", definizione peraltro più sociologica che concreta, che inoltre non corrisponde sempre ad una effettiva differenza di appartenenza sociale. Inoltre, se si considerano gli elementi di alcune importanti correnti daoiste (come quella Zhengyi Mengwei, che sarebbe all'origine degli attuali Maestri Celesti, o alcune tradizioni di epoca Song), è innegabile che la presenza in esse di aspetti sciamanici, esorcistici e messianici apparentemente rende più labile una distinzione netta.⁸⁷

La compenetrazione tra i due ambiti trova un esempio nel fenomeno relativo all'apertura di un sempre maggior numero di templi daoisti, anche in zone rurali o semirurali, e al conseguente aumento dei gruppi di pellegrinaggio, detti *xianghui* 香會, "comunità dell'incenso". I leader di tali gruppi sono spesso donne anziane, non di rado medium, che nei loro villaggi di origine sono possedute da spiriti, e svolgono di frequente attività terapeutiche: questa loro funzione rende il rapporto con i rappresentanti daoisti quanto meno problematico.⁸⁸ Non è un caso che, soprattutto nei grandi centri urbani, i cui templi sono controllati con più efficacia dall'Associazione Daoista Cinese, sia molto raro che il clero daoista riservi uno spazio ai gruppi in pellegrinaggio.

In particolare, il fenomeno della possessione, e la caduta in trance, tipica dei capi (soprattutto donne) di tali gruppi, viene spesso considerata alla stregua di un "segno" di non elevata statura spirituale. Il che potrebbe forse aiutarci ad individuare un possibile discrimine nella distinzione tra ruolo "attivo" dei *daoshi* e "passivo" di questi personaggi.

⁸⁶ K. Schipper, "Vernacular and Classical Ritual in Taoism", *The Journal of Asian Studies* 45/1 (1985), pp. 21-57.

⁸⁷ P. Nickerson, "Taoism and Popular Religion", op.cit., p. 147.

⁸⁸ V. Goossaert, Fang Ling, "Temples and Daoists in Urban China Since 1980", *China Perspectives* 4 (2009), pp. 32-41.

La questione di chi a livello locale acquista notorietà soprattutto grazie alle presunte doti di guaritore non è spinosa solo per il ruolo dei daoisti, ma anche e soprattutto per le autorità. La diffusione di pratiche finalizzate al benessere psicofisico, come il *qigong* 氣功, peraltro inizialmente favorito dal governo, ha portato dalla seconda metà degli anni Ottanta al fiorire di sette, fondate da “maestri” carismatici, che hanno esercitato grande attrattiva anche a causa di un sistema sanitario come quello cinese, che ha lasciato molti senza il diritto alle cure mediche.⁸⁹

L'esempio più clamoroso della diffusione di tali credenze, e della loro vasta influenza su larghi strati della popolazione, è il caso del movimento Falun Gong 法輪功, balzato alla notorietà internazionale nel 1999, quando, dopo una manifestazione pacifica di migliaia di suoi aderenti di fronte all'ingresso della sede del Partito Comunista Cinese della capitale, la setta fu “scomunicata” ufficialmente: l'editoriale del Quotidiano del Popolo (*Renmin ribao* 人民日報), organo ufficiale del Partito comunista, la definì *xiejiao* 邪教, letteralmente “dottrina eterodossa”, cioè insegnamento eretico.

Gli esponenti della leadership cinese, eredi del pensiero ateo di Marx, Engels e Mao, utilizzavano ai più alti livelli e attraverso tutti i media un termine ben noto del vocabolario dottrinale antico: non parlavano di minaccia capitalista, ma di eresia religiosa, un elemento altamente significativo della permanenza di certi significati, e soprattutto della profonda conoscenza che la leadership cinese ha dei processi che in passato hanno portato all'abbattimento di dinastie.⁹⁰

Il nome del movimento è una sapiente mescolanza di elementi buddhisti e di connotazione daoista, congiunti a una robusta dose di ideologia New Age. *Falun* 法輪 significa Ruota della Legge: una chiara allusione all'insegnamento del Buddha. *Gong* 功 (efficacia) è connesso al *qigong*, pratica fondata sulla respirazione che è la moderna manifestazione delle antiche vie centrate sul nutrimento della forza vitale, e sulla conduzione interna del *qi* 氣.

Il suo leader, Li Hongzhi, da molti anni residente negli Stati Uniti, sembra aver goduto negli anni Novanta della creazione di biografie ricche di dati simbolici, che ne facevano un predestinato. Egli sarebbe nato nell'ottavo giorno del quarto mese lunare, quando tradizionalmente si celebra la nascita

⁸⁹ N.N. Chen, “Healing Sects and Anti-Cult Campaigns”, *The China Quarterly* 174 (2003), pp. 505-520. Sembra che inizialmente, negli anni Cinquanta del XX secolo, il *qigong* sia stato abbracciato da numerosi quadri del Partito. Cfr. D. Palmer, *Qigong Fever: Body, Science and Utopia in China*, Cambridge University Press, New York 2007.

⁹⁰ B. Penny, *The Religion of Falun Gong*, University of Chicago Press, Chicago 2012. Da notare che, secondo molti studiosi, la scelta repressiva nei confronti della Falun Gong fu dovuta al fatto che molti esponenti del Partito avevano aderito al movimento.

del Buddha; ma avrebbe anche ricevuto l'insegnamento di un "Uomo Vero degli Otto Poli" (*baji zhenren* 八極真人), un personaggio dall'aura chiaramente daoista. Si può sorridere dei contenuti di tali testi, ma l'influenza tuttora perdurante di questo movimento deve far pensare.

Riecheggiano qui motivi antichi, attinenti alle biografie miracolose degli "operatori del sacro" dell'antichità. Si può condividere l'opinione di Benjamin Penny che «la biografia di Li Hongzhi [...] si rivela non come una goffa frode, ma come una rimarchevole riscrittura contemporanea di una antica tradizione, che il governo cinese implicitamente riconosce e contesta».⁹¹

4. La diffusione del Daoismo in Occidente

Per quanto la tradizione daoista si ritrovi legata all'immagine dell'Occidente, attraverso il mitologema della sparizione di Laozi a ovest,⁹² indubbiamente il Daoismo è stato, fra le Tre Dottrine, l'ultimo ad essere oggetto di interesse nel mondo occidentale.

Il motivo principale non è affatto, come si è spesso detto, il carattere "nascosto" della dottrina daoista: se è verissimo che i contenuti dottrinali del Daoismo sono sempre stati riservati a chi riceveva l'iniziazione, tuttavia il ruolo sociale dei maestri daoisti, garanti di quella ritualità che costituiva l'elemento fondamentale di coesione per le comunità locali, era del tutto evidente a chi riuscisse a vedere appena al di là delle liturgie dei letterati di corte.

Ma questo passo, per motivi che qui sarebbe troppo lungo analizzare, non fu mai fatto dagli occidentali che si trovavano sul suolo cinese. Sia i missionari gesuiti che gli enciclopedisti anticlericali (i quali comunque dovevano appoggiarsi ai primi per avere notizie di prima mano sulla Cina) furono abbagliati quasi esclusivamente dalla cultura confuciana, per gli uni espressione di una moralità agnostica che lasciava ben sperare in vista di una possibile conversione, per gli altri specchio di un regno in cui la filosofia naturale era al potere: due distorsioni che hanno contrassegnato tutta la visione europea della Cina, sino al periodo coloniale.

Anche nel XIX secolo, il Daoismo è passato quasi del tutto inosservato agli occhi dell'Occidente, e quando è stato oggetto di analisi, lo si è confuso

⁹¹ B. Penny, "The Life and Times of Li Hongzhi: 'Falun Gong' and Religious Biography", *The China Quarterly* 175 (2003), pp. 643-661: p. 653.

⁹² Secondo la tradizione esposta per la prima volta nello *Shiji* di Sima Qian intorno al 100 a.C., Laozi nel dirigersi verso ovest avrebbe lasciato il testo fondamentale del Daoismo (detto *Daodejing* dalla metà del II secolo a.C.) a Yinxi, il "Guardiano del Passo".

tout court con i movimenti messianici popolari e le superstizioni locali, e tutt'al più figurava sullo sfondo di trattati sul folklore, che mostravano all'Occidente imperialista la propria indubbia superiorità sul decadente popolo giallo.

Il XX secolo ha marcato, soprattutto dopo la fine della Seconda guerra mondiale, un netto cambiamento. La ricerca accademica ha avuto un ruolo fondamentale nell'introdurre in Occidente la consapevolezza dell'esistenza di una tradizione sacra autenticamente cinese, stimolando inoltre la ripresa degli studi cinesi sul Daoismo, registrata negli ultimi anni.

La coscienza dell'importanza di tale tradizione si esprime con la prima conferenza internazionale sul Daoismo, avvenuta nel settembre 1968; tale evento, voluto dal Comitato per lo studio della civiltà cinese dell'American Council of Learned Societies, si svolse proprio da noi in Italia, a Bellagio, in una villa offerta dalla Fondazione Rockefeller.⁹³ Una buona parte dei partecipanti a questo primo incontro (che non vide alcun italiano tra i relatori) ha forgiato le linee direttrici degli studi sul Daoismo degli anni successivi. A fare da tramite tra le varie posizioni emerse al convegno, figurava Mircea Eliade, forse il più grande storico delle religioni del XX secolo.

Nei pochi decenni trascorsi da quel fatidico 1968, il Daoismo non poteva certo avere in Occidente lo stesso successo e la stessa influenza ai più vari livelli del Buddhismo, letto, interpretato e talora stravolto in tutti i modi. Ma la tradizione daoista è stata ugualmente al centro dell'interesse di molti intellettuali occidentali; alcuni studi hanno passato in rassegna le differenti posizioni sulle tematiche centrali del Daoismo, e sulla loro eventuale importanza per la civiltà occidentale moderna, in campi diversi come la cosmologia, la politica, l'etica o l'ambientalismo.⁹⁴

Un ambito che ha invece goduto di particolare popolarità in Occidente può essere definito di "natura collaterale" rispetto alla dottrina daoista: parliamo della diffusione delle pratiche volte al benessere psicofisico, facenti parte della complessa galassia tradizionale delle tecniche di nutrimento della forza vitale, come le arti marziali (le varie forme di *Wushu* 武術), il *Taiji quan* 太極拳, il *Qigong*. La stessa medicina tradizionale cinese, con tutte le sue metodiche alimentari e "tecniche" (fra le quali l'agopuntura ha avuto in Occidente particolare successo), rientra tra queste pratiche che condividono con il Daoismo la medesima struttura cosmologica, ma ovviamente non

⁹³ H. Welch, "The Bellagio Conference on Taoist Studies", *History of Religions* 9/2-3 (1969-70), pp. 107-136.

⁹⁴ J.J. Clarke, *The Tao of the West. Western Transformation of Taoist Thought*, Routledge, London-New York 2000.

necessitano di per sé (almeno nella loro versione comunemente accettata in Occidente) di un percorso realizzativo personale. Questi ambiti sono oggi inevitabilmente per lo più estrapolati (talora anche attraverso un processo di stravolgimento dei contenuti) da quella condizione “integrata” che nella società tradizionale cinese li considerava parte di un complesso vitale, che era anche un complesso sociale.

La presenza evidente della natura nei testi daoisti classici, il diffuso tema del ritiro dal mondo (contraddetto a dire il vero dal non raro coinvolgimento di importanti maestri nella vita di corte), la riconosciuta influenza del pensiero daoista sulla letteratura, sulla poesia e sulla pittura di paesaggio, e la stessa terminologia dottrinale, in cui ricorrono spesso termini allusivi del mondo naturale, inteso come modello di spontaneità e di non interferenza, hanno portato in Occidente alcuni a considerare il Daoismo come un modello di ambientalismo.

Questa visione, viziata per altri da anacronismi e aporie,⁹⁵ è stata ripresa dalla Associazione Daoista Cinese, in piena consonanza con le attuali linee guida del Partito, fortemente orientate ad una sempre più estesa protezione ambientale.

Un esempio di tale confluenza di interessi è il sito Web dell’ARC (Alliance of Religions and Conservation). Fondata nel 1995 dal Principe Filippo di Edimburgo, questa Associazione internazionale (tra i cui benefattori figura la World Bank) “aiuta le maggiori religioni del mondo a sviluppare i propri programmi ambientali, fondati sui propri principali insegnamenti, credenze e pratiche. Noi aiutiamo le religioni ad essere in contatto con le maggiori organizzazioni ambientaliste”.⁹⁶

Il sito ha una versione in cinese: qui, tra i partner cinesi dell’ARC, figurano il potente Ufficio Cinese degli Affari Nazionali Religiosi (*Zhongguo guojia zongjiao shiwujū* 中國國家宗教事務局) e l’Associazione Daoista Cinese. Il Daoismo viene considerato come una tradizione che ha sempre difeso l’armonia dell’uomo con gli elementi naturali.

⁹⁵ P.R. Goldin, “Why Taoism is not Environmentalism”, *Journal of Chinese Philosophy* 32/1 (2005), pp. 75-87. Per uno studio collettivo, cfr. N.J. Girardot, J. Miller, Liu Xiaogan (eds.), *Daoism and Ecology. Ways within a Cosmic Landscape*, Harvard University Press, Cambridge 2001. Per una visione simpatetica, cfr. J. Miller, *China’s Green Religion. Daoism and the Quest for a Sustainable Future*, Columbia University Press, New York 2017.

⁹⁶ www.arcworld.org/about_ARC.asp (consultato il 10/01/2019).

Nello scorso agosto, è stata inserita sul sito una prima bozza del Piano Settennale 2019-2025 per la protezione dell'ambiente nella comunità cinese daoista. Ecco l'Introduzione:

L'ambiente ecologico e il benessere del popolo sono le fondamenta del futuro della nazione [...]. Negli ultimi anni, sotto la guida del Presidente Xi Jinping, il governo cinese ha strategicamente incrementato la costruzione di una civiltà ecologica, integrandola in tutti gli aspetti della costruzione economica, politica, culturale e sociale. Ha promulgato una serie di politiche per promuovere la protezione ambientale [...], per uno sviluppo armonioso del genere umano e della Natura.

Dall'antichità ad oggi, il Daoismo in Cina ha promosso il rispetto per la Natura. Ha richiamato l'armonia tra Cielo, Terra e Umanità, mantenuto il bilanciamento fra Yin e Yang, conformandosi all'armonia tra genere umano e natura, e promuovendo la prosperità condivisa di tutti gli esseri [...]. Nel 2009, l'Associazione Daoista Cinese ha proposto il primo Piano di Otto anni per la Protezione Ambientale (2010-2017), adottando una serie di misure, quali l'educazione ecologica, la costruzione di templi ecologici, la promozione di stili di vita salutari, la richiesta di una architettura verde, l'adozione di una gestione delle risorse e l'incoraggiamento dei pellegrinaggi e del turismo verde [...]. Per rafforzare questa tendenza, l'Associazione propone ora il secondo Piano a lungo termine per la protezione dell'ambiente (2019-2025) per la comunità daoista.⁹⁷

Le azioni proposte nel Piano vanno dall'efficientamento energetico dei siti templari daoisti al riciclo differenziato degli scarti, dalla protezione delle specie in pericolo alla salvaguardia dell'ecosistema, anche attraverso più stretti rapporti con il mondo finanziario.

Un ultimo aspetto da rilevare è naturalmente l'adesione vera e propria alla Via daoista, che ha come indispensabile premessa il ricollegamento con gli esponenti riconosciuti della tradizione; l'Associazione Daoista Cinese è quindi anche il centro e la radice delle associazioni daoiste che negli ultimi anni hanno visto la luce nel mondo occidentale. Tra esse, c'è anche la Chiesa Taoista d'Italia (*Yidali Daojiao hui* 意大利道教會, in precedenza chiamata

⁹⁷ <http://www.arcworld.org/faiths.asp?pageID=202> (consultato il 12/01/2019).

Associazione Taoista d'Italia), fondata nel 1993, con sede a Caserta, diretta sin dalle origini dal Maestro Vincenzo di Ieso (nome daoista: Li Xuanzong), che ha ricevuto l'ordinazione dal Maestro Wang Guangde, allora a capo dell'Associazione Daoista del Monte Wudang. La Chiesa si sostiene con offerte gratuite e volontarie.⁹⁸

Questa la definizione della Chiesa che appare sul suo sito Web:

La C.T.I è un Ente Ecclesiastico e spirituale, promuove e diffonde il culto e la confessione religiosa taoista in Italia e nel mondo, forma i Ministri di Culto, fornisce istruzione e assistenza ai fedeli taoisti e la cura delle anime. È un Movimento culturale e spirituale taoista che vuole essere:

- Un punto di ritrovo per tutti coloro che intuiscono che esiste o che hanno effettivamente sperimentato una dimensione spirituale.
- Un centro in cui si studiano le metodiche Daoiste di realizzazione spirituale [...]

L'Ente persegue una filosofia di vita aperta alla trascendenza in cui si afferma che:

- La dimensione trascendente è sperimentabile dall'uomo, cioè si può avere esperienza diretta dello stato spirituale della propria coscienza e per questo essa deve essere intesa, in quanto esperienza personale, come fenomeno antropologico e non divino.
- L'uomo deve assumersi completamente, sempre e comunque, la responsabilità di se stesso, riappropriandosi del diritto di scegliere il proprio destino, la propria divinità.
- La radice ultima dei mali dell'uomo va cercata nella sua dimensione spirituale da cui consegue che la guarigione deve essere innanzitutto di natura spirituale [...].

Ritenendo che tutti possano giungere alla consapevolezza spirituale, purché seguano uno specifico iter di formazione, pensiamo che ciò si possa raggiungere attraverso la Meditazione, intesa come metodica di autopercezione interiore, poiché tramite essa si può sperimentare quello stato della coscienza che definiamo Spirituale, così come da millenni hanno sperimentato e descritto i meditatori di tutto il mondo.⁹⁹

⁹⁸ www.daoitaly.org (consultato il 12/01/2019).

⁹⁹ <http://www.daoitaly.org/chiesa-taoista-d-italia.html> (consultato il 12/01/2019).

Nell'ottica di un corretto inquadramento delle varie manifestazioni "occidentali" del Daoismo, ci sembra interessante sottolineare in conclusione come in questo caso si mantenga come punto fermo la necessità della catena dottrinale e della presenza di un maestro riconosciuto, aspetti questi che palesano una differenza di fondo con la fenomenologia della maggioranza dei movimenti delle cosiddette "nuove religioni":

Maestri che:

1. non sono supervisionati da un maestro;
 2. non hanno una genealogia spirituale;
 3. non hanno seguito il cammino e praticato quotidianamente, per almeno 20 anni;
 4. non fanno parte di una tradizione e comunità religiosa;
 5. non hanno cultura, specialmente dei testi sacri della propria tradizione;
 6. non sono al servizio degli altri, specialmente dei più bisognosi;
 7. non praticano ciò che predicano;
 8. danno ragioni "scientifiche" per dimostrare l'efficacia dell'insegnamento;
 9. pretendono l'infalibilità per se stessi o per il loro insegnamento;
 10. chiedono denaro o altro per il loro insegnamento;
- non sono guide da seguire!

Ciò detto, poi ciascuno è libero di scegliersi l'albero su cui impiccarsi.¹⁰⁰

¹⁰⁰ Li Xuanzong, "Diffidate dei 'Maestri Solitari'", <http://www.daointaly.org/diffidate-dei--maestri-solitari-.html> (consultato il 12/01/2019).