



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

Corso di Laurea  
magistrale

in

Lingue e civiltà  
dell'Asia e dell'Africa  
Mediterranea

Curriculum Cina

Tesi di Laurea

**Nuguanzi nella poesia di epoca Tang (618-907): Il caso di Yuzhen Gongzhu 玉真公主 (690-762).**

**Relatore**

Ch. Prof. Franco Gatti

**Correlatore**

Ch. Prof. Giorgio Francesco Arcodia

**Laureanda**

Giorgia Vittoria Risuglia  
Matricola 883115

**Anno Accademico**

2021 / 2022

## INDICE

Abstract	
Abstract	
前言	
Prefazione.....	07
Cap. I - L'evoluzione del culto taoista: dalle origini all'ascesa dei Tang.....	11
1.1 La comunità di sacerdotesse taoiste in epoca Tang.....	20
1.2 L'influenza della Xi Wang Mu 西王母.....	26
1.3 Il modello biografico di Du Guangting 杜光庭.....	27
1.4 Il <i>locus amoenus</i> : il monte Kunlun 昆仑山.....	36
Cap. II - La letteratura sulle donne di giada.....	39
2.1 Ammirazione implicita ed esplicita.....	41
2.2 Il <i>topos</i> dei due mondi incontra la <i>nuguanzi</i> : mondo mortale e altrove taoista.....	44
2.3 Reinterpretare l'eroticismo: L'intersezionalità simbolica della <i>nuguanzi</i> .....	47
2.4 Yu Xuanji 鱼玄机: Tra realtà storica e rappresentazione letteraria.....	55
Cap. III - Yuzhen Gongzhu: un modello sociale.....	69
3.1 Yuzhen Gongzhu nell'immaginario poetico di epoca Tang.....	82
3.2 Il legame con Li Bai.....	83
3.3 Altri poeti cantano di Yuzhen Gongzhu.....	85
3.4 Yuzhen Gongzhu: Tra realtà storica e rappresentazione letteraria.....	87
Conclusioni.....	90
Bibliografia.....	93

## ABSTRACT

Durante l'epoca Tang, grazie all'adozione del Taoismo come religione di stato, in Cina si assiste a un fenomeno senza precedenti: la crescita della comunità di sacerdotesse taoiste. Questo elaborato indagherà le ragioni che hanno portato la figura della *nuguanzi* 女冠子 (la sacerdotessa taoista) al centro dei componimenti poetici dei letterati di epoca Tang. La motivazione alle base di queste ricerche è l'urgenza di definire in che modo l'eroticismo del linguaggio letterario abbia alimentato il divario tra realtà storica e rappresentazione letteraria delle sacerdotesse taoiste, generando una simbolica intersezionalità del ruolo di donna che vede la *nuguanzi* interprete di una triplice identità: quella di amante, quella di cortigiana e quella di sacerdotessa. Sarà analizzato il caso della sacerdotessa poetessa Yu Xuanji 鱼玄机 (ca. 843-868) nella misura in cui l'intersezionalità degli assi di potere di genere, *status* sociale, *status* culturale, appartenenza al gruppo e religione abbiano contribuito alla sua marginalizzazione storico-letteraria. Nel tentativo di spiegare i motivi per i quali le sacerdotesse taoiste hanno rappresentato un modello sociale unico nella storia della civiltà cinese, verrà preso in analisi il caso della principessa Yuzhen Gongzhu 玉真公主 (690-762). Anche nel caso della principessa Yuzhen sarà applicata irriverentemente la teoria dell'intersezionalità per mostrare come gli stessi assi di potere di sopra le abbiano conferito visibilità e spessore.

Parole chiave: sacerdotesse taoiste, Taoismo, erotismo, intersezionalità, modello sociale.

## ABSTRACT

Tang-era China witnessed an unprecedented phenomenon that saw the growth of the community of Taoist priestesses, mainly thanks to the adoption of Taoism as the state religion. This paper will investigate the reasons that brought the persona of the *nuguanzi* 女冠子 (the Taoist priestess) to the center of the poetic compositions of Tang literati. The purpose behind this research stems from the urgent need to define how the eroticism of literary language has widened the gap between historical reality and literary representation of Taoist priestesses, thus generating a symbolic intersectionality of the role of the woman which sees the *nuguanzi* as the interpreter of a threefold identity: that of lover, that of courtesan and that of priestess. The case of the poet priestess Yu Xuanji 鱼玄机 (843-868) will be analyzed to the extent that the intersectionality of the axes of power of gender, social *status*, cultural *status*, belonging to the group and religion have contributed to her historical-literary marginalization. In an attempt to explain why Taoist priestesses have represented a unique social model in the history of Chinese civilization, the case of Princess Yuzhen Gongzhu 玉真公主 (690-762) will be analyzed. Even in the case of Princess Yuzhen, the theory of intersectionality will be irreverently applied to show how the same axes of power cited above have given her visibility.

Key words: Taoist priestesses, Taoism, eroticism, intersectionality, social model.

## 前言

在唐代的中國，有一種現象是道士群體的壯大。作為一個賦予社會性別認同的宗教和社會群體，道教女祭司開始承擔以前只在特殊和孤立的情況下才屬於她們的角色。這些都是普通女性或貴族女性，她們選擇了道家修煉，全身心地投入到同樣的道路上。本論文將關注女冠子（道士），她是唐代作家的靈感繆斯，也是中國女性的社會典範和靈感來源。女關子一詞與該標題下的作品密切相關，這種聲音間接或直接地匯集了所有涉及道教女祭司的作品。目的是揭示唐詩的象徵意義，將那些從那時起將永遠留在那些詩句中描繪的不朽女性的身體和精神美作為作品的中心。此外，這項工作背後的動機源於迫切需要定義對文學語言色情的錯誤解釋如何滋養女性三重社會身份的交叉性。用於研究目的的方法是社會文學的。作品分為三個章節。

第一章概述了相關的歷史和文化背景。將嘗試追溯道教從起源到唐代興起的演變路徑的基本路綫。將統計道教各流派的主要差異，以闡明天師道、上清和靈寶，三門的顯著特點和共同特點。描述道教作為國教的制度化過程，分析道士群體的成長現象。在不忽視西王牧的影響下，將採用杜廣亭的傳記模式，特別是王奉賢的傳記，來介紹女關子詩中常提到的崑崙山的重要性。

第二章分析唐代詩歌想象的特點。將從玉女文獻入手，特別是通過道士與作家的關係，闡釋道教崇拜與詩意想象的相遇是如何實現的。將分析一些作品，以揭示文人們對這些神女的隱含和明確的欽佩。在這些作品中，將揭示從劉、阮的歷史中繼承下來的獨特特徵，並將兩個世界的地形帶到了女關子作品的中心，因此將有兩個概念性的地方：凡間和道家別處。將試圖解釋這兩個世界之間的聯繫是如何通過成為其他地方的使者的女祭司以及在凡界與道教仙界之間的溝通橋梁而成為可能的，這要歸功於卡希爾定義的關係作為“神聖的激情”。然後，我們將嘗試重新詮釋女關子作品的文學情色，以及對女官子作

品的错误解读如何无济于事，只会产生女官子的象征性交叉性，也导致部分边缘化。对此，先来分析一下女诗人禹璇玑的案子。

“交叉性”一词于 1989 年由美国活动家和法学家 Kimberlé Crenshaw 首次提出。交叉性理论分析了社会、生物和文化类别在多个层面相互作用的方式，描述了它们的交叉点，最后分析了这些类别产生的歧视和压迫形式。在这里，它将作为一种诠释唐女三重社会身份的重叠过程的工具：情人、妓女和女祭司的身份。

交叉性理论认为，交叉性被视为特定主体中多重身份存在的特征，凭借其社会价值，有助于理解个体之间的差异如何源自特定的权力轴。与压迫类别相关的不平等严重限制了个人和社会群体的生活，同时也改变了这些主体的文学表现与历史现实之间的对应关系，从而决定了他们被社会排斥或融入社会。将分析以下权力轴：性别、社会地位、文化地位、团体成员、宗教。该理论将用于更好地理解交叉性类别如何影响诗歌想象。

第三章将考察睿宗（672-716）的女儿玉真公主（690-762）的案件，特别关注玉真公主与李白（701-762）的关系。诗歌的翻译帮助我们明白诗人如何看待这些女性以及他们如何在诗歌中描述她们。它还将试图解释为什么在公主的情况下，为玉璇玑考虑到的同一轴心的交叉点决定了其历史文学知名度的原因。

## PREFAZIONE

Nella Cina di epoca Tang si assiste ad un fenomeno che vede la crescita della comunità delle sacerdotesse taoiste.

Presentatesi alla società come un gruppo religioso e sociale dotato di una propria identità di genere, le sacerdotesse taoiste iniziarono ad assumere ruoli che, prima di allora, erano loro appartenuti solo in casi eccezionali e isolati. Queste erano donne comuni o di nobili origini che sceglievano la pratica taoista per dedicarvisi completamente.

La presente tesi di laurea si concentrerà sulla figura della *nuguanzi* 女冠子 (sacerdotessa taoista), in quanto musa ispiratrice dei letterati di epoca Tang, nonché modello sociale e fonte d'ispirazione per le donne cinesi.

Il termine *nuguanzi* è strettamente legato ai componimenti che si ritrovano sotto questa voce, voce che raccoglie a sé tutti i componimenti che fanno riferimento, sia indirettamente che direttamente, alle sacerdotesse taoiste.

L'obiettivo è portare alla luce la ricchezza simbolica della poesia Tang, che pone al centro dei componimenti la bellezza fisica e spirituale di quelle donne immortali che da lì in avanti sarebbero rimaste per sempre raffigurate in quei versi.

Inoltre, la motivazione alla base di questo elaborato nasce dall'urgenza di definire in che modo un'erronea interpretazione dell'erotismo del linguaggio letterario abbia alimentato l'intersezionalità della triplice identità sociale di donna.

La metodologia applicata ai fini delle ricerche è di tipo socio-letteraria.

L'elaborato si suddivide in tre capitoli.

Il primo capitolo fornisce una panoramica del contesto storico e culturale di pertinenza. Si tenterà di tracciare le linee essenziali del percorso di evoluzione del culto taoista, dalle origini all'ascesa dei Tang. Le differenze principali tra le varie scuole del Taoismo saranno annoverate allo scopo di chiarire i caratteri distintivi delle tre scuole e i loro tratti in comune: Tianshi Dao (Scuola dei Maestri Celesti), Shangqing (Della Suprema Purezza) e Lingbao (Della Gemma Luminosa). Descrivendo il processo d'istituzionalizzazione del Taoismo in quanto religione di stato, si analizzerà il fenomeno della crescita della comunità di sacerdotesse taoiste. Senza trascurare l'influsso del culto della Xi Wang Mu

(Regina madre d'Occidente), ci si servirà del modello biografico di Du Guangting, nello specifico della biografia della Santa Wang Fengxian, per introdurre l'importanza del *locus amoenus* a cui i componimenti sulla *nuguanzi* fanno spesso riferimento: il monte Kunlun.

Il secondo capitolo analizzerà gli aspetti caratterizzanti l'immaginario poetico di epoca Tang. Si partirà dalla letteratura sulle donne di giada e sarà esplicitato come l'incontro tra culto taoista e immaginario poetico si realizzi soprattutto per mezzo del rapporto tra sacerdotesse taoiste e letterati. Verranno presi in analisi alcuni componimenti allo scopo di palesare l'ammirazione implicita ed esplicita da parte dei letterati nei confronti di queste donne numinose. All'interno di questi componimenti saranno palesati i tratti distintivi ereditati dalla storia di Liu e Ruan e che riportano il *topos* dei due mondi al centro dei componimenti sulla *nuguanzi*, si avranno dunque due luoghi concettuali: il mondo mortale e l'Altrove taoista. Si tenterà di esplicitare come la connessione tra questi due mondi sia resa possibile dalle sacerdotesse che si fanno messaggere dell'altrove, nonché ponte di comunicazione tra regno dei mortali e regno degli immortali taoisti, grazie a quella relazione che Cahill definisce "Divina Passione". Si tenterà poi di reinterpretare l'eroticismo letterario dei componimenti sulla *nuguanzi* e come un'erronea interpretazione dello stesso non faccia altro che produrre l'intersezionalità simbolica della *nuguanzi*, provocandone inoltre una parziale marginalizzazione. A tal proposito verrà preso in analisi il caso della sacerdotessa-poetessa Yu Xuanji.

Il termine "intersezionalità" fu proposto per la prima volta nel 1989 dall'attivista e giurista statunitense Kimberlé Crenshaw.

La teoria dell'intersezionalità analizza i modi in cui le categorie sociali, biologiche e culturali interagiscono a molteplici livelli, ne descrive l'intersezione, ed infine analizza le forme di discriminazione e oppressione che quelle categorie producono. Qui sarà utilizzata come strumento d'interpretazione del processo di sovrapposizione della triplice identità sociale della donna di epoca Tang: l'identità di amante, di cortigiana e di sacerdotessa.

La teoria dell'intersezionalità, secondo cui l'intersezionalità è concepita come caratteristica della compresenza pluri-identitaria in un dato soggetto, aiuta a comprendere, in virtù della propria valenza sociale come le differenze tra



individui discendano da specifici assi di potere. Le diseguaglianze legate alle categorie di oppressione limitano fortemente la vita di individui e gruppi sociali, alterando inoltre la corrispondenza tra la rappresentazione letteraria e la realtà storica di questi soggetti, determinando dunque la loro esclusione dalla o inclusione nella società. Saranno presi in analisi i seguenti assi di potere: genere, *status* sociale, *status* culturale, appartenenza al gruppo, religione.

Nel tentativo di esplicitare il modo in cui la teoria dovrebbe essere concepita in maniera irriverente rispetto al motivo per cui è nata, si opterà per il rifiuto di concepire gli assi di potere come se fossero delle linee rette e parallele che non si incontrano mai:

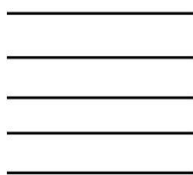


Fig. 1

Si prediligerà invece una rappresentazione grafica che metta in luce il meccanismo secondo il quale gli assi, intersecandosi a vicenda in un unico punto, che verrà definito “punto zero”, sono tutti ugualmente determinanti l'identità di un soggetto:

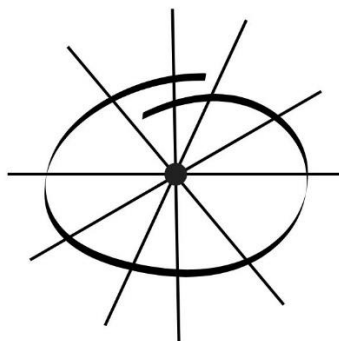


Fig. 2

Il terzo capitolo analizzerà il caso di Yuzhen Gongzhu 玉真公主 (690-762), figlia dell'imperatore Ruizong 唐睿宗 (672-716) prestando particolare attenzione alla relazione tra la principessa Yuzhen e Li Bai 李白 (701-762). Tramite l'analisi e la traduzione di alcuni componimenti poetici di epoca Tang sarà esplicitato come l'immaginario poetico abbia ridisegnato questa donna. Si cercherà inoltre di spiegare le ragioni per cui, nel caso della principessa, l'intersezione degli stessi assi di potere presi in considerazione per Yu Xuanji abbia determinato la sua visibilità storico-letteraria.

## CAPITOLO I

### L'EVOLUZIONE DEL CULTO TAOISTA:

#### DALLE ORIGINI ALL'ASCEA DEI TANG.

Già all'inizio della dinastia Han, si ebbe il primo riferimento al Daojia 道家 (Scuola Taoista) grazie allo storico Sima Qian (149-89 a.C.). Verso la metà della dinastia Han, Ban Gu 班固 (32-92 a.C), allora bibliotecario nella biblioteca imperiale, nell'opera di catalogazione e classificazione dei testi scelse il termine *Daojia* per raggruppare un insieme di testi che comprendeva il *Daodejing* 道德经 (Libro della Via e della Virtù), il *Zhuangzi* 莊子 (Libro del maestro Zhuang), gli scritti dell'Imperatore Giallo (黃帝 Huangdi) e relativi commentari.<sup>1</sup>

È durante gli Han Orientali (25-220) che il mondo religioso della Cina imperiale inizia a mutare: i cambiamenti degli aspetti della vita religiosa confluirono nella più tarda nascita del Taoismo in quanto religione organizzata.

Elementi "taoisti", che traevano la loro origine sia dalla speculazione filosofica del *Daodejing* e del *Zhuangzi* che da altre fonti, furono inglobati, [...] nella stessa ideologia imperiale di epoca Han, e trovarono espressione in una serie di scritti dell'epoca, come l'opera intitolata *Huainanzi* (Maestro Huainan), che costituisce un compendio fondamentalmente sincretico, ma a prevalente influenza taoista, compilato da studiosi che facevano parte della corte di Liu An, re di Huainan (morto nel 122 a.C.), e lo stesso Liezi (Maestro Lie), un'opera sicuramente tarda la cui compilazione risale al III o IV sec. d.C., ma che comprende scritti sicuramente più antichi.<sup>2</sup>

Con la nascita della letteratura oracolare *chenwei* 讖緯, durante il periodo di interregno tra Han Occidentali e Han Orientali (6 a.C.-23 d.C.), è stato possibile ricostruire l'ideologia religiosa di quegli anni, essendo questi testi ricchi di immagini e metafore religiose. Molte delle divinità che solo successivamente

---

<sup>1</sup> Cfr. SEIDEL A., and BALDRIAN-HUSSEIN F., "Taoïsme: Religion non-officielle de la Chine.", *Cahiers d'Extrême-Asie*, Vol. 8, École française d'Extrême-Orient, 1995, <http://www.jstor.org/stable/44171425>, pp. 9-10.

<sup>2</sup> SABATTINI M., e SANTANGELO P., *Storia della Cina*, Roma, Editori Laterza, 2005, p. 231.

sarebbero state di centrale interesse nello sviluppo del culto taoista, sono qui menzionate per la prima volta.<sup>3</sup>

I primi movimenti religiosi popolari registrati verso la fine del regno degli Han Occidentali, tramandano una profezia che apparve nel nord-est della Cina, secondo cui la Xi Wang Mu 西王母, divinità strettamente connessa alla morte e al concetto d'immortalità, si sarebbe manifestata in questo mondo mortale. Pellegrinaggi di massa, diretti alla capitale, testimoniarono la larga accoglienza del culto da parte del popolo che, cantando e danzando in sede di celebrazioni folkloristiche, restava in attesa dell'imminente epifania della divinità.<sup>4</sup>

Risultano numerose le manifestazioni del culto di Laozi 老子 (604 a.C.-?), attestate nel *Laozi bianhua jing* 老子變化經 (Classico delle trasformazioni di Laozi). Il testo fa risalire alla metà del II sec. d.C. l'apparizione di personificazioni di Laozi, sotto varie denominazioni e forme, ultima delle quali è stata registrata nella regione del Sichuan. Il testo profetizza un futuro ritorno di Laozi nel mondo mortale in vista dell'era Taiping 太平 (della Grande Pace).<sup>5</sup>

Un cambiamento non trascurabile nelle usanze di sepoltura durante gli Han orientali ha permesso il ritrovamento di due generi testuali: i *maidiquan* 買地券 (contratti fondiari) e i *zhenmuwen* 鎮墓文 (testi funebri). Questi testi danno l'idea di quale fosse la comprensione popolare del concetto di morte. Entrambi i generi testuali rivelano insieme la credenza in un aldilà burocratizzato e la paura da parte dei vivi del pericolo di ricevere maledizioni da parte dei parenti defunti. Tali preoccupazioni spinsero il popolo a ricercare la protezione della comunità taoista.<sup>6</sup>

Il Taoismo, in quanto religione organizzata, fece dunque la sua comparsa verso la metà del II sec. d.C. quando vennero a costituirsi due centri di pratica del culto: il primo nella regione del Sichuan e il secondo nella regione dello Shandong.

---

<sup>3</sup> Cfr. KLEEMAN T.F., *Celestial Masters: History and Ritual in Early Daoist Communities*, Cambridge, Harvard University Press, 1955, p. 10.

<sup>4</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>5</sup> Cfr. *Ivi*, p. 11.

<sup>6</sup> Cfr. *Ivi*, p. 12.

Tra i movimenti che fiorirono nel corso degli ultimi anni della dinastia Han e nei susseguenti anni di caos e disordine provocati dalla caduta di quest'ultima, ricordiamo il centro di culto situato nel Sichuan: l'organizzazione nota sotto la denominazione di Tianshi Dao 天師道 (Via dei Maestri Celesti). A metà del II sec. d.C., quest'ultima fu fondata da Zhang Daoling 張道陵 (34-156 d.C.), il quale sosteneva di aver ricevuto l'illuminazione in occasione di un'apparizione di Laozi, e di essere stato da lui stesso insignito del titolo di Maestro Celeste, e di aver ricevuto un testo sacro che ne riassumeva la dottrina. Sotto la guida del nipote Zhang Lu 張魯 (215-216), a seguito del negoziato con la dinastia Wei nel 215 d.C., le attività religiose della scuola Tianshi Dao si diffusero non solo in tutta la regione del Sichuan ma anche nei territori della Cina settentrionale a quel tempo sotto il controllo dei Wei.<sup>7</sup> “Poiché i seguaci del movimento dovevano versare ai capi un contributo di cinque *dou* 斗 di riso per famiglia, la dottrina predicata da Zhang Daoling prese il nome di *Wudoumi dao* 五斗米道 (Dottrina delle Cinque Staia di Riso)”.<sup>8</sup>

The Code of the Great Perfected says, “On the first day of the fifth month of the first year of the Han'an reign period, the Supreme Lord Lao at Crane-Call Mountain bestowed upon Zhang Daoling the scriptures of the Correct and Unitary Covenant with the Powers in nine hundred thirty scrolls and talismans and charts in seventy scrolls altogether one thousand scrolls. He also bestowed upon the Celestial Master the Perfected Scripture of the Great Grotto in twenty-one scrolls, to be bestowed upon those who had already become perfected.”<sup>9</sup>

《太真科》曰：太上老君以漢安元年五月一日，於鶴鳴山授張道陵正一盟威之經九百三十卷，符圖七十卷，合一千卷，付授天師《大洞真經》二十一卷，授於已成真人。

Gli insegnamenti della scuola dei Maestri Celesti identificavano nel peccato l'origine della malattia e della sventura, il disastro era la punizione apocalittica per un'epoca considerata immorale, la confessione ritualizzata e la penitenza come mezzo per espiare il peccato costituivano l'efficace risposta ai pericoli

---

<sup>7</sup> Cfr. BARRETT T.H., *Taoism under the T'ang: Religion & Empire During The Golden Age Of Chinese History*, Londra, The Wellsweep Press, 1996, pp. 11-12.

<sup>8</sup> SABATTINI M., e SANTANGELO P., *Storia della Cina*, Roma, cit., p. 233.

<sup>9</sup> *Yaoxiu keyi jielu chao* 1/2a cit. in KLEEMAN, *Celestial Masters...*, cit., p. 73.

apportati dal disordine, mentre la promessa di un'epoca utopica di Grande Pace risuonava nelle menti dei fedeli dando loro speranza.

Il secondo centro, stabilitosi nei pressi dello Shangdong: “era quello della Via della Grande Pace (*Taiping dao* 太平道), dal quale ebbe origine la rivolta dei Turbanti Gialli. [...] Sembra che i Turbanti Gialli considerassero le pratiche sessuali come un mezzo per procurarsi l'assoluzione dei peccati.”<sup>10</sup>

Nel periodo medievale, la diffusione del Buddhismo contribuì all'introduzione di nuovi concetti e il la comunità monastica fece da modello per la formazione di comunità taoiste organizzate in centri conventuali.<sup>11</sup> Benché spesso si utilizzi il termine “Chiesa taoista” in riferimento alla comunità taoista, questo termine non è altro che un modo semplicistico per descrivere quella collettività che Barrett definisce “sciolta”<sup>12</sup> e che non dovrebbe mai essere descritta per mezzo di parametri equivalenti a quelli utilizzati in riferimento alla Chiesa cattolica o alla comunità buddhista.

Nel III sec., a seguito della caduta della dinastia Han, i letterati si allontanarono dai centri politici al fine di ritirarsi in solitudine e riflettere su come lenire quel senso di delusione e inadeguatezza sperimentato a seguito del crollo dell'impero. Gli eruditi cercarono conforto e risposte nel culto taoista:

La fuga dal mondo, la ricerca di un contatto diretto e intimamente partecipato con la natura, intesa proprio come elemento dialettico contrapposto a tutte le manifestazioni pubbliche e alle norme di comportamento connesse con la vita sociale, non solo divennero oggetto di meditazione, ma assunsero le caratteristiche di uno stato d'animo diffuso, di un modo di sentire che avrebbe avuto significativi riflessi in campo artistico e letterario.<sup>13</sup>

Presto il Taoismo sarebbe diventato la fonte di energia di cui la civiltà cinese aveva bisogno per un rinnovamento morale, religioso e politico. In questo senso, il culto rappresentava un porto spirituale che offriva loro rifugio dal caos che aveva distrutto ogni forma di equilibrio sociale.

Nel secondo decennio del IV secolo, i membri dell'élite portarono la religione con sé a Sud del fiume Yangtze. In quell'area i culti popolari, risalenti

---

<sup>10</sup> *Ivi*, pp. 233-234.

<sup>11</sup> Cfr. *Ivi*, p. 234.

<sup>12</sup> Lett. “*loose collectivity*” v. BARRETT, *Celestial Masters...*, cit., p. 16.

<sup>13</sup> SABATTINI, e SANTANGELO, *Storia della Cina*, cit., p. 236.

ai tempi degli Han, si fusero con le nuove credenze dando vita ad una nuova sintesi di pratiche e dottrine religiose.<sup>14</sup>

Nel V-VI sec., a seguito del periodo di scissione e frammentazione che vide l'impero cinese crollare per risorgere in molteplici imperi minori, durante gli anni delle Dinastie del Nord e del Sud 南北朝 (420-589 d.C.) fu registrato un incremento dei membri dei centri di culto taoisti. Protagonisti di questo periodo furono gli esponenti della comunità taoista, impegnati nell'opera di canonizzazione e sistematizzazione delle sacre scritture, standardizzandone quindi i processi rituali.

Sotto l'imperatore Taiwu (424-452) degli Wei Settentrionali, il Grande Maestro Kou Qianzhi (morto nel 448) tentò di fare del Taoismo la religione di Stato. [...] Fu in questo periodo che venne lanciata la prima grande persecuzione contro i buddhisti. Proprio a Kou Qianzhi, d'altro canto, si dovette il maggiore sforzo volto a trasformare le comunità taoiste in centri monastici regolati da una disciplina che era modellata su quella buddhista: gli elementi liturgici crebbero d'importanza, e vennero completamente abbandonate le pratiche sessuali che erano state il maggiore oggetto di critiche da parte dei buddhisti; i templi taoisti divennero sempre più simili a quelli buddhisti, e ai sacerdoti venne raccomandato il celibato.<sup>15</sup>

Quando gli adepti del *Tianshi Dao*, giungendo dal nord, iniziarono la campagna separatista con l'obiettivo di conquistare sia politicamente che ideologicamente i regni del sud, distruggendo altari e templi, la rivelazione del Taoismo *Shangqing* 上清 (Suprema Purezza) ebbe luogo. Questa rappresentò una vera e propria rivincita da parte del sud nei confronti dei regni del nord. Lo *Shangqing*:

prometteva ai suoi adepti l'ingresso in un cielo di livello più alto [...], comprendeva Scritti sacri e metodi più illustri, relegando gli antichi immortali (*xian*) – Ge Xuan, per esempio, prozio di Ge Hong – in secondo piano rispetto alle proprie divinità e agli “uomini veri” (*zhenren*). La sua lotta era duplice: oltre a quella intrapresa contro i Maestri del Cielo, le divinità rivelatrici dello *Shangqing* riprendevano a proprio vantaggio la lotta che questi ultimi conducevano contro le credenze locali.<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> Cfr. BARRETT, *Taoism under the T'ang...*, cit., p. 12.

<sup>15</sup> SABATTINI, e SANTANGELO, *Storia della Cina*, cit., pp. 234-235

<sup>16</sup> ROBINET I., *Storia del Taoismo dalle origini al quattordicesimo secolo*, tr. Marina MIRANDA, Roma, Ubaldini Editore, 1993, pp. 105-106.

Il contributo di Tao Hongjing 陶弘景 (456-536), per mezzo delle annotazioni al *Zhengao* 真誥 (Rivelazioni degli Immortali), in cui sono dettagliatamente ricostruite le circostanze della rivelazione a Yang Xi 杨羲 (330-386), testimoniano la larga diffusione degli scritti dello *Shangqing* negli ambienti frequentati da “letterati di elevata educazione, appartenenti a clan potenti, legati attraverso giuramento a una sorta di confraternita religiosa, [...] costituendo nuove strutture e formando una nuova élite spirituale”.<sup>17</sup> Nel *Taiping Yulan* 太平御覽 (Letture dell’era Taiping) si riscontrano testi della scuola che rendono chiaro il “cambiamento di orientamento generale: un movimento molto forte di interiorizzazione cede il passo alla meditazione che è soprattutto visiva. Lo *Shangqing* abbandona gran parte dell’aspetto giudiziario proprio dei Maestri del Cielo” così ponendo in secondo piano:

l’utilizzo di droghe e di erbe, trasforma considerevolmente i procedimenti alchemici. Esso privilegia il mito, [...] insiste sulla divinizzazione e la posizione cosmica dell’adepto, dà un ruolo importante all’immagine, al volo, al viaggio. [...] Le divinità sono più invocate che convocate, l’adepto si unisce a esse piuttosto che dominarle e i rapporti tra Yang Xi e la sua iniziatrice celeste, una figlia della Xi Wang Mu, ritrovano la connotazione amorosa presente già nei *Chuci*, sebbene la castità fosse fortemente esaltata.<sup>18</sup>

L’influenza esercitata dal culto degli antenati si traduce nella credenza secondo la quale la salvezza dell’individuo sarebbe legata a quella degli antenati, le cui colpe ricadono sull’individuo, per poi ricadere sui suoi futuri discendenti secondo un meccanismo a cascata.

La salvezza dipende così dall’individuo, “la partecipazione dell’adepto alla propria salvezza è totalmente personale, diretta e attiva”.<sup>19</sup> Inoltre, il concetto di “immortalità” non risulta più legato allo *status* di funzionario celeste: l’ottenimento di un elevato rango nella gerarchia celeste, pur costituendo ancora una possibilità, non è più il fine ultimo dell’adepto.

L’immortalità nel Taoismo *Shangqing* si traduce in quella che Robinet definisce “un superamento dell’alternativa tra la vita e la morte”,<sup>20</sup> una salvezza

---

<sup>17</sup> Ibid.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 109.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 116

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 117.



di tipo universale, diversa da quella caratterizzante la concezione buddhista e che “supera la fusione con il cosmo”.<sup>21</sup>

[Il Taoismo *Shangqing*] avrebbe continuato a costituire anche in seguito un punto di riferimento importante per la religione taoista. Essa avrebbe goduto dei favori imperiali in epoca Tang, e l'alto livello intellettuale dei suoi patriarchi le avrebbe permesso di esercitare una notevole influenza su numerosi letterati, tra cui lo stesso Li Bai 李白 (701-762).<sup>22</sup>

La conseguenza diretta del successo della ricezione dei testi del Taoismo *Shangqing*, fu la comparsa degli scritti del *Lingbao* 靈寶 (Gemma Numinosa). La struttura del canone *Lingbao*, affondando le sue radici nel *Wufujing* (Classico dei Cinque Incantesimi), fa sì che tutti gli altri scritti del canone siano strettamente legati a esso e si ritiene che “siano stati rivelati a Ge Xuan 葛玄 (164-244), il prozio di Ge Hong 葛洪 (283-343), il quale li avrebbe effettivamente posseduti. Egli avrebbe così trasmesso gli Scritti del *Lingbao* al suo discepolo Zheng Siyuan e attraverso di lui a Ge Hong, ma anche a un monaco buddhista conosciuto come Falan”.<sup>23</sup>

Al movimento *Lingbao* si riconosce il contributo della codifica del rituale e inoltre, “è attraverso di esso che compaiono nel Taoismo le prime vere influenze buddhiste, ma di un Buddhismo già molto sinizzato”.<sup>24</sup>

La visione del mondo nel Taoismo *Lingbao* riunisce i principi del *Tianshi Dao* a elementi ereditati direttamente dallo *Shangqing* a cui “si aggiungono componenti mutate dagli antichi testi conosciuti da Ge Hong (come il *Sanbuang Wen*) come pure elementi buddhisti”.<sup>25</sup> Robinet lo definisce “il vero padre della liturgia taoista”<sup>26</sup> a seguito della rielaborazione del rituale proprio alla scuola *Tianshi Dao* (riprendendone il pantheon) e all'ampliamento del concetto di salvezza, ora estesa a tutti gli esseri. Pur inglobando elementi delle altre scuole, il *Lingbao* si è evoluto apportando i cambiamenti che lo discostarono dalle stesse. Ad esempio, “i laici assumevano un ruolo costantemente ridotto a vantaggio di quello dei

---

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> SABATTINI, e SANTANGELO, *Storia della Cina*, cit., p. 235.

<sup>23</sup> ROBINET, *Storia del Taoismo...*, tr. Marina MIRANDA, cit., p. 133.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 134.

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> *Ibid.*

sacerdoti, fino a giungere ai nostri giorni a cerimonie in cui i laici non partecipano affatto”.<sup>27</sup> Inoltre, l’immagine del Santo è più vicina a quella dello *Yijing* e perde l’importanza e la sacralità che l’aveva posta al centro nel Taoismo *Shangqing*.

Con l’avvento della dinastia Tang, la casa regnante e i taoisti collaborarono sinergicamente con l’obiettivo di completare quel progetto iniziato secoli prima.

Il Taoismo era un prezioso depositario della cultura cinese; inoltre, i suoi riti e la sua ideologia aveva radici nell’ideale del Santo, molto vicino a quello del sovrano saggio e spesso confuso con esso. Sia per la sua eredità culturale sia per questo ideale, il Taoismo, a guisa del Confucianesimo, di cui questo elemento fu una delle ragion d’essere, rappresentava anche un fattore adatto a favorire un’unità ideologica e a fornire a una nuova dinastia appena fondata un rituale, che affondava le sue radici nel culto imperiale di epoca Han e il cui fine palese mirava all’instaurazione della “Grande Pace” nell’impero [...]. Gaozu (618-627) [fondatore della dinastia Tang] aveva avuto dal patriarca dello *Shangqing*, Wang Yuanzhi (528-635), la segreta assicurazione di ricevere il mandato del cielo, ottenendo una conferma religiosa alla fondazione della dinastia.<sup>28</sup>

L’istituzionalizzazione della religione taoista divenne realtà per mezzo dell’emanazione di politiche importanti. Queste regolamentavano l’assegnazione dei terreni agricoli e con l’istituzione di uffici specifici, il corretto svolgimento delle pratiche del culto taoista fu assicurato all’interno delle abbazie.

La grande espansione conosciuta dall’impero cinese in epoca Tang aveva fatto della Cina, per un lungo periodo, la maggiore potenza asiatica. Gli intensi rapporti stabiliti dai Tang con tutti i maggiori paesi del continente interessarono sia il settore commerciale che quello propriamente culturale. Mai come in questo periodo, la Cina era stata aperta alle influenze esterne, che si manifestarono, oltre che nei costumi e nell’arte, anche in campo religioso.<sup>29</sup>

Il sostegno del culto taoista da parte dei Tang può essere visto come una risposta logica ai problemi ideologici e culturali che una dinastia di origini straniere abbia dovuto affrontare, alle prese con il problema di esercitare il proprio controllo su di un impero molto più esteso di quelli dei secoli precedenti alla loro ascesa.<sup>30</sup>

Nel 637 comparve il primo codice ufficiale di leggi per gli eremiti, buddisti e taoisti: il *Daoseng ke* 道僧科 (Leggi per taoisti e buddisti). Altri codici di legge

---

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 135.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 161.

<sup>29</sup> SABATTINI, e SANTANGELO, *Storia della Cina*, cit., p. 303.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 21.

come il *Tang Liudian* 唐六典 (I sei codici della dinastia Tang) e il *Tang lu shuyi* 唐律疏義 (Codice penale dei Tang e commentari) contenevano leggi e punizioni per monaci e altri membri delle comunità monastiche.<sup>31</sup>

L'impegno della politica di istituzionalizzazione del culto taoista vide sorgere la necessità, da parte della comunità taoista di dotarsi di un sistema ufficiale che sancisse l'ordine gerarchico dei praticanti. L'esigenza di garantire la trasmissione delle sacre scritture e dei precetti taoisti, dal lignaggio precedente al successivo, si fece sempre più forte. Il Taoismo poté consolidarsi con la costruzione di templi e abbazie a spese dello Stato. Durante la prima metà del regno di Xuanzong 玄宗 (713-756), il canone taoista divenne oggetto degli esami di stato. I monasteri, nella loro forma istituzionale, attraversarono un processo di standardizzazione.

Gli imperatori della dinastia Tang avvaloravano il loro prestigio secondo la teoria da loro stessi elaborata di essere i diretti successori di Li Er 李耳 (Lao Zi). A riguardo, Barrett afferma:

Thus the claim of descent from an ancient Chinese sage, asserted in the most grandiose manner possible through their patronage of Taoism, represented a very necessary way of enhancing family prestige.<sup>32</sup>

Il Taoismo garantiva all'imperatore il ruolo di tramite tra l'uomo e il cielo, mantenendo alcuni dei tratti già consolidati nell'ideologia imperiale di epoca confuciana. Sebbene per alcuni studiosi l'adozione del Taoismo abbia rappresentato una manovra principalmente politica e una legittimazione necessaria al fine di abbellire la reputazione della dinastia Tang, non bisogna ignorare che alcuni sovrani, più di altri, mostrarono un forte senso religioso.

Sebbene la comunità taoista non fosse mai stata in grado di ottenere la stessa forza economica che aveva ottenuto la comunità buddhista, i taoisti presero in prestito alcune nozioni buddiste e le fecero proprie, inoltre nella forma istituzionale erano molto simili: monasteri e abbazie erano abitate da celibi fedeli che si dedicavano alla religione a tempo pieno.<sup>33</sup> La stretta connessione tra

---

<sup>31</sup> Cfr. KOHN L., "Daoist Monastic Discipline: Hygiene, Meals, and Etiquette", *T'oung Pao*, vol. 87, no. 1/3, Brill, 2001, <http://www.jstor.org/stable/4528868>, p. 154.

<sup>32</sup> BARRETT, *Taoism under the Tang...*, cit., p. 20.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 15.

comunità taoista e famiglia imperiale è testimoniata da un documento del 672 che autorizzava l'ordinazione della principessa Taiping 太平公主 (662-713?). “Fu infatti l'imperatrice Wu Zetian 武則天 (690-705) a chiedere che la sua unica figlia diventasse sacerdotessa taoista, come atto di merito volto a portare riposo all'anima della nonna, morta nel 670, la quale ironicamente era nota essere una fervente buddista”.<sup>34</sup> In riferimento ai due secoli successivi all'ordinazione della principessa Taiping:

No less than twelve other princesses are recorded as having followed her precedent and entered Taoist communities during the next two centuries, doubtless in many cases for sound political reasons, but the life of the Taoist nun, devoted to what had become the family cult of the imperial house, might have represented a reasonable compromise between the world of the palace and the shaven-headed rejection of all secular ties of a Buddhist nunnery.<sup>35</sup>

Dopo la morte dell'imperatrice Wu Zetian, con la restaurazione della famiglia Li, importanti furono i passi della famiglia imperiale nell'opera di promozione del culto taoista, come ad esempio l'edificazione di una stele recante un'iscrizione del *Daodejing* nel 708 che assicurava la sopravvivenza del testo nelle epoche future. Nel 711 i privilegi accordati alla comunità buddhista da parte dell'Imperatrice furono revocati e di lì in avanti la comunità buddhista e quella taoista avrebbero ottenuto uno *status* equivalente in riferimento ai riti cerimoniali ai quali erano chiamate a partecipare.<sup>36</sup>

## 1.1 LA COMUNITÀ DI SACERDOTESSE TAOISTE IN EPOCA TANG.

La crescita della comunità taoista fu resa possibile dal sostegno imperiale, grazie all'opera di patrocinio di Ruizong 睿宗 (684-690, 710-712) che contribuì all'incremento dei centri monastici. Lui stesso commissionò la costruzione di due residenze per le sue figlie Jinxian Gongzhu 金仙公主 (689-732) e Yuzhen Gongzhu 玉真公主 (689/690-762), in vista del loro ingresso nella comunità taoista in veste di sacerdotesse.

---

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 35.

<sup>35</sup> *Ivi*, pp. 35-36.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 47.

As a religion, Taoism, like Buddhism, offered women the only socially acceptable alternative to matrimony in medieval China. Customarily princesses remained in the forbidden precincts or their fathers' mansions until marriages had been arranged for them. Then they left to join the households of their husbands. All seven of Jui-tsung's (Ruizong) elder daughters were duly wed. Only Princesses Gold-Immortal (Jinxian) and Jade-Perfected (Yuzhen), the Emperor's youngest, entered priesthood. The Princesses were certainly aware that Princess Yung-t'ai's marriage had conferred no special immunity from accusations or executions. Wedlock offered them a way out of palace, but not out of politics. They also understood that taking vows to become a nun – Buddhist or Taoist – entailed a departure from the family and secular life [...]. This departure by no means totally insulated members of the royal house from involvement in the political and familial affairs of the dynasty. However, it did ensure that the women would not become candidates for marriage alliances, and thus afforded them a measure of detachment that appears to have made engagement in court politics a matter of choice on their part. The cloister offered the two Princesses a haven which the family could not. As nuns they were less likely to be implicated in the strife, stress, and reprisals that prevailed at court during their youth.<sup>37</sup>

L'imperatore non badò a spese per la costruzione delle residenze delle figlie e per questo venne pesantemente criticato, incontrando l'opposizione del popolo e degli esponenti dell'aristocrazia. Accusato di aver illecitamente sperperato i fondi dell'impero, Ruizong fu costretto ad interrompere i lavori. Le residenze sarebbero poi state completate dalle principesse a loro spese. La testimonianza del taoista Zhang Wanfu 張萬福 conservata nel suo *Quanzhou sanxing qinqie falu shu* 泉州三星親切法魯書 attesta la fastosità dei riti d'ordinazione delle principesse. La straordinarietà dei riti celebrati non solo si esprimeva nell'abbellimento dell'altare del rito e dell'area circostante ad esso, ma anche nel fatto che le principesse furono consacrate in un unico rito, piuttosto che con un singolo rito per ciascuna di esse.

Quando Ruizong abdicò in favore del figlio Xuanzong, anche quest'ultimo, con l'aiuto del monaco taoista Sima Chengzhen 司馬承禎 (647-735), si impegnò nell'opera di patrocinio imperiale del culto taoista. Nel 721 l'imperatore ordinò che il testo del *Daodejing*, scritto da Sima Chengzhen in tre diversi stili calligrafici,

---

<sup>37</sup> BENN C.D., cap. "Dramatis Personae." in "The Cavern-Mystery Transmission: A Taoist Ordination Rite of A.D. 711", University of Hawai'i Press, 1991, <https://doi.org/10.2307/j.ctv9zckmt.8>, p. 5.

fosse inciso su un pilastro di un'istituzione taoista della capitale.<sup>38</sup> Nel 733, Xuanzong ordinò che ogni famiglia dovesse possedere almeno una copia del *Daodejing*, e che il testo sarebbe stato argomento dei quesiti degli esami di stato. Nel 739 il *Tang Liudian* fu completato sotto la direzione di Li Linfu 李林甫 (683-753), il testo:

[The Tang liudian] gives figures of 3245 monasteries and 2113 nunneries for the Buddhist as against 1137 and 550 respectively for the Taoists. But the same source also notes that the clergy had in both cases an obligation to perform ceremonies for deceased members of the imperial family, whilst the Taoist were specifically enjoined to engage in ceremonies for the prosperity of the state both on the emperor's birthdays and on the *sanyuan* days. [...] There were special ceremonies for the *sanyuan* days but otherwise the most common type was probably the *chinlu chai*.<sup>39</sup>

L'impegno dell'imperatore Xuanzong avrebbe raccolto i suoi frutti nella successiva era Tianbao (713-756).

Già prima dei Tang, le donne sceglievano di consacrarsi al Taoismo dando inizio ad un percorso di crescita personale e spirituale. È proprio durante i Tang che però si assiste a una crescita della comunità delle sacerdotesse taoiste. La consacrazione al Taoismo, quale che fosse la ragione che guidava tale scelta, adesso diventava una scelta comune tanto per le donne dell'élite imperiale quanto per le donne comuni. A tal proposito, Jinhua Jia nella sua introduzione all'articolo "*Religious and Other Experiences of Daoist Priestesses in Tang China*" ha affermato:

During the Tang the royal house's keen support for Taoism, along with an increasing integration of Taoist observances within the larger fabric of society, and changes in gender relations all provided a favorable environment for women who wished to devote themselves to Taoist practices.<sup>40</sup>

La consacrazione al Taoismo rappresentava una valida scelta per le donne che decidevano di seguire la propria vocazione religiosa; non meno importante era l'interesse nell'acquisire una profonda conoscenza dei testi sacri taoisti che poteva essere sperimentata, ai suoi più alti livelli, solo all'interno dei monasteri.

---

<sup>38</sup> BARRETT, *Taoism under the Tang*..., cit., p. 55.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 58.

<sup>40</sup> JIA J., "Religious and Other Experiences of Daoist Priestesses in Tang China.", *T'oung Pao*, vol. 102, no. 4/5, Brill, 2016, <http://www.jstor.org/stable/44653784>, p. 322.

Alcune di queste donne sceglievano la vita monastica per allontanarsi dalle proprie residenze, altre facevano questa scelta per evitare i matrimoni combinati e non voluti, altre ancora erano guidate dalla volontà di sfruttare la possibilità di praticare le nobili arti. Nei monasteri, infatti, le sacerdotesse potevano acquisire e perfezionare le tre arti: poesia, calligrafia e pittura.

All these different reasons for entering the Taoist order indicate that Taoism offered a desirable pathway for spiritual pursuits to women of different situations during different stages of their life journeys, presented them an opportunity to negotiate with or escape from the constraints of traditionally prescribed family roles, and could provide them a new identity, career, and various roles to perform in the broader social sphere.<sup>41</sup>

Jinhua Jia ha elaborato una tabella riguardante le informazioni generali in merito a una lista di cinquantatré sacerdotesse taoiste di epoca Tang. La tabella è organizzata secondo i seguenti criteri: nome e data di nascita e morte, convento/residenza di riferimento, grado religioso, condizione sociale (famiglia comune o élite), età e motivo della consacrazione al Taoismo, stato civile, e, per finire, dettagli sulla fonte di provenienza delle informazioni prese in analisi. Grazie a tale tabella, per quanto si tratti di un gruppo limitato a cinquantatré donne, è possibile evincere che le donne:

- a) avevano la possibilità di risiedere in famiglia o in convento;
- b) sulla base dei loro progressi in ambito spirituale, potevano ricoprire diverse cariche all'interno dell'ordinamento sacerdotale taoista;
- c) provenivano da famiglie appartenenti all'aristocrazia o da famiglie umili e comuni;
- d) l'età, seppur spesso difficilmente deducibile dalle fonti in circolazione, non costituiva un fattore limitante nel contesto della pratica religiosa e/o nella scelta di intraprendere la carriera sacerdotale;
- e) dodici di queste donne erano sposate;
- f) alcune intrapresero i voti dopo essersi convertite dal Buddhismo;
- g) quattro di queste, si convertirono una volta portati a termine i cosiddetti "doveri domestici".<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 335.

<sup>42</sup> *Ivi*, pp. 327-332.

Nelle pratiche spirituali e nella possibilità di avanzamento di rango le sacerdotesse taoiste avevano le stesse possibilità dei monaci taoisti:

Also unlike in Buddhism, where nuns had to observe many more rules than monks and were given a lower status, women in Daoism were treated equally and underwent the same ceremonies.<sup>43</sup>

Jinhua Jia sostiene che l'avanzamento di rango spirituale (possibile solo dopo l'approfondito studio di un vasto corpus di opere taoiste) “dice molto dei considerabili livelli di istruzione e conoscenza delle sacerdotesse – tanto quanto dei monaci- in materia di dottrine taoiste”.<sup>44</sup>

Come afferma Barrett, il Taoismo “era l'unico culto religioso in Cina che attribuiva un valore al sesso femminile. Non solo traendo ispirazione dai culti di divinità come la Xi Wang Mu, ma anche riconoscendo Wei Huacun 魏華存 (252-334) fondatrice ufficiale del Taoismo Maoshan (*Shangqing* – della suprema purezza)”.<sup>45</sup>

Secondo le statistiche ufficiali risalenti al 713-742 (epoca Kaiyuan), “su un totale nazionale di 1.687 abbazie taoiste, 550 di queste erano conventi: circa un terzo degli stabilimenti monastici taoisti erano popolati da donne”.<sup>46</sup>

La vita delle sacerdotesse taoiste sin dal momento dell'iniziazione era scandita dall'osservanza dei precetti e da rituali quotidiani. I rituali di matrice taoista non erano dunque basati su una distinzione dei ruoli dei monaci o delle sacerdotesse. Venivano organizzati senza lasciar nulla al caso e venivano trascritti, nella maggior parte dei casi, lasciando alla comunità il dovere di custodire segretamente tali testimonianze per evitare che venissero utilizzati in maniera non conforme al Dao.

Posto che non sia facile trovare testimonianze complete dei dettagli che chi curò le stesure non incluse, forse per volere del potere imperiale o di chi decideva quanto lasciar trasparire dei rituali attuati in sede di consacrazione, risulta

---

<sup>43</sup> KOHN L., “Medieval Daoist Ordination: Origins, Structure, and Practice”, *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, vol. 56, no. 2/4, Akadémiai Kiadó, 2003, <http://www.jstor.org/stable/23659377>, p. 391.

<sup>44</sup> JIA, “Religious and Other Experiences”, art. cit., p. 333.

<sup>45</sup> BENN, cap. “The Drama.” in “*The Cavern-Mystery Transmission: A Taoist Ordination Rite of A.D. 711*”, University of Hawai'i Press, 1991, <https://doi.org/10.2307/j.ctv9zckmt.8>, p. 41.

<sup>46</sup> *Tang liudian* 唐六典, ed. Chen ZHONGFU 陳仲夫 (Beijing: Zhonghua shuju, 1992), 4.125. cit. in JIA, “Religious and Other Experiences”, art. cit., p. 322.



interessante l'osservazione di Benn che riconobbe nello svolgimento del rituale di consacrazione delle principesse Jinxian e Yuzhen gli elementi di un'opera teatrale. L'autore, facendo riferimento alle fonti scritte che descrivono i rituali taoisti, spiega come il rituale della consacrazione al Taoismo rappresentasse in qualche modo una forma di opera che combinava il dialogo all'utilizzo di strumenti musicali e canti composti sulle note prodotte. In quest'ottica, l'altare era un palco sopraelevato con una struttura architettonica che definiva l'arena dello svolgimento del "dramma". Ogni minimo dettaglio, durante il periodo di preparazione antecedente all'effettivo svolgimento del rito, veniva curato. Gli attori protagonisti di quest'opera erano "mortalmente visibili" e "immortalmente invisibili" che indossavano costumi di straordinari colori, tessuti e disegni. Lo stesso, puntualizza che per quanto questo ambiente ricreato in occasione dei rituali potesse sembrare in qualche modo "teatrale" per natura, i riti non sono mai stati messi in atto per intrattenere un pubblico, mortale o divino che fosse.

La quotidianità della vita delle sacerdotesse era quindi scandita dalle indicazioni dei manuali monastici e dai libri che, contenendo i precetti da seguire, sancivano le regole di una buona condotta. Uno tra i più importanti era il *Fengdao kejie* 奉道科戒 (Leggi e precetti per onorare il Dao) un testo risalente al 620 suddiviso in diciotto sezioni in sei rotoli.

The first ten sections (three scrolls) describe the conceptual framework and concrete conditions of Daoist monastic practice, while the last eight sections deal with specific rituals. The first part, on concrete conditions, includes an outline of the laws of karma and retribution together with a description of monastic buildings and monks' residences, the production of sacred scriptures and images as well as a discussion of ritual implements and vestments. The second part, on rituals, describes how to recite and lecture on the scriptures and outlines ritual ranks, ordination rites, daily services, and meal ceremonies.<sup>47</sup>

Il *Fengdao kejie* 奉道科戒 descrive il modus vivendi degli addetti, descrivendone riti e pratiche quotidiane che assicuravano alla comunità religiosa una continua propensione verso il Dao. La centralità del corpo nel culto taoista fa sì che ogni azione che riguardi il monaco o la sacerdotessa taoista, si compia con la

---

<sup>47</sup> KOHN L., "Daoist Monastic Discipline: Hygiene, Meals, and Etiquette.", *T'oung Pao*, vol. 87, no. 1/3, Brill, 2001, <http://www.jstor.org/stable/4528868>, p. 155.

consapevolezza che il controllo<sup>48</sup> del proprio corpo sia lo strumento unico per mezzo del quale sia possibile ottenere la longevità:

According to this text, candidates were carefully chosen and underwent extended periods of ritual and scriptural training under the guidance of an ordination master and with the active support of their native families and sponsors from the community.<sup>49</sup>

In realtà per le donne che decidevano di intraprendere la carriera sacerdotale non era sempre così. Spesso la loro decisione non era condivisa né da parte della propria famiglia né da parte della comunità, in quanto ciò avrebbe compromesso il “normale” adempimento ai doveri di donna. Le comunità delle sacerdotesse taoiste possono essere pensate come un microcosmo che prendeva vita quando le sacerdotesse decidevano di allontanarsi dalla società in cui vivevano, società che richiedeva loro di vivere una vita standardizzata e scandita dai doveri decisi dal senso e dall’ideologia comune. Quel microcosmo attraeva a sé qualunque donna che:

[who] might concentrate on devotion and good works during her youth and childbearing years, then move to more extreme methods of fasting, sexual abstinence, continual meditation, and finally ingesting elixirs in old age, when her children might be grateful for her noninterference. A woman thrown outside the family circle by circumstance or strong vocation might start this process earlier, but it was not for everyone.<sup>50</sup>

Il lungo percorso di disciplina religiosa che le avrebbe avvicinate al regno dell’immortalità, era un percorso “obbligato” che aveva il fine di conferire loro quella possibilità di “trasformazione” che le avrebbe rese immortali. Secondo il culto taoista, il corpo è “un microcosmo che ospita ciascuna delle divinità del cosmo. La comunicazione priva di ostacoli tra le divinità del corpo fisico e i loro prototipi macrocosmici costituisce il principio fondamentale di tutte le pratiche taoiste dell’immortalità”.<sup>51</sup> Quella disciplina religiosa richiedeva loro di abbandonare qualsiasi idea di libertà individuale che nelle loro comuni vite avevano elaborato, facendo parte di un sistema sociale che le vedeva incasellate in uno schema. Secondo l’interpretazione di Livia Kohn:

---

<sup>48</sup> Inteso come controllo derivante dalla corretta pratica taoista.

<sup>49</sup> KOHN, “Medieval Daoist Ordination...”, art. cit., p. 389.

<sup>50</sup> CAHILL S.E., *Transcendence & Divine Passion: The Queen Mother Of The West in Medieval China*, Redwood City, Stanford University Press, 1993, p. 240.

<sup>51</sup> SEIDEL, e BALDRIAN-HUSSEIN, “Taoïsme...”, art. cit., p. 21.

The Daoist ordinand, both in the myth and in real life, is like the hero of the folktale, since he is violently separated from his original home – the Dao or the celestial realm – and then has to overcome many temptations and obstacles to be reunited with it.<sup>52</sup>

In altre parole, a seguito dell'ordinazione, iniziava una catarsi, un lungo processo di purificazione da tutto ciò che è terreno, che le avrebbe ricondotte alla Grande Via: un po' come la tendenza dell'anima al ritorno all'Uno in chiave plotiniana (Plotino 203/205-270). Queste donne imparavano a controllare i propri bisogni, a concepirli in maniera differente, conformemente al Dao. Concentrandosi sul proprio essere e sul proprio corpo, all'interno di quelle comunità imparavano a controllare la loro nutrizione, la loro sessualità e tutti gli istinti naturali che erano tenute a sopprimere per evitare di essere richiamate alla vita terrena, rischiando così di compromettere il loro avvicinamento alla Grande Via. Questi passi verso un'altra idea di sé davano loro la possibilità di attuare un cambiamento radicale che avrebbe assicurato loro una perfezione, nei suoi livelli più alti, in grado di avvicinarle alla permanenza dell'immortalità.

Sebbene idealmente la vita sacerdotale rappresentasse una via di fuga dalle pressioni della società, bisogna comunque considerare la mole di lavoro individuale a cui andavano incontro queste donne. Il loro impegno, animato dal forte senso religioso, testimonia la volontà di diventare: donne diverse; donne immortali; donne i cui corpi erano perfetti e durevoli “come il metallo e la roccia” che non avrebbero mai mostrato segni di cedimento e che avrebbero, alla fine, raggiunto il regno celeste.<sup>53</sup>

## 1.2 L'INFLUENZA DELLA XI WANG MU 西王母.

In questo processo di trasformazione, le donne non erano mai sole. A illuminare il loro cammino c'era la fede religiosa. Sul cammino avevano l'opportunità di imparare, per mezzo dei testi sacri, come evitare di inciampare lungo questo percorso. A vegliare su di loro c'erano gli Immortali taoisti, e tra di loro, si distingueva lo sguardo della Xi Wang Mu.

---

<sup>52</sup> KOHN, “Medieval Daoist Ordination...”, art. cit., p. 395.

<sup>53</sup> KO D., HABOUSH J.K., e PIGGOTT J.R., “*Women and Confucian Cultures in Premodern China, Korea, and Japan*”, Londra, University of California Press, 2003, pp. 253-254.

Conformemente all'immagine che Du Guangting 杜光庭(850-933) ha delineato della Xi Wang Mu, lei era “la maestra, il giudice, il sommo cancelliere e la guardiana delle donne credenti”.<sup>54</sup>

Ciò che resta oggi di quelle donne è un insieme di epigrafi scolpite, poesie e racconti più o meno fedeli alla realtà di quel tempo, racconti che nella maggior parte dei casi sono stati scritti da uomini. Il contributo di Du Guangting risulta significativo ai fini dell'approfondimento della tematica, pur lasciando un alone di dubbio sul confine tra realtà-finzione dei racconti trasmessi. Nella sua opera *Yongcheng jixian lu* 壙城集仙錄 (Raccolta delle biografie delle immortali di Yongcheng), ci tramanda una raccolta agiografica che racconta le donne immortali di Yongcheng, luogo in cui si pensava risiedesse la Xi Wang Mu:

The text is a hagiographical account of Taoist holy women, which originally contained 10 *juan* and 109 accounts of goddesses, female immortals, and female Taoist. Although it does not pass on to us in complete shape, from its fragments preserved in the Ming-dynasty *Daozang* (Daoist Canon) and several Song-dynasty encyclopedias, the text can be reconstructed to a total of about 84 accounts; of which about 18 are hagiographies of Taoist priestesses or women engaged Taoist practices in the Tang dynasty (618-907).<sup>55</sup>

### 1.3 IL MODELLO BIOGRAFICO DI DU GUANGTING 杜光庭.

Il modello biografico di Du Guangting, analizzato da molti studiosi, è stato paragonato al modello biografico utilizzato negli annali dinastici. Non mancano pertanto riferimenti a: nomi completi, lignaggio di discendenza, notizie sugli antenati, estrazione sociale, luogo di nascita, periodo storico di riferimento, dettagli sull'evoluzione della pratica religiosa e sulla vocazione dell'oggetto, notizie sulle reazioni scaturite dalle scelte della consacrazione, pratica religiosa in età adulta e segni di prescrizione divina ricevuti da queste donne, incontri, discepoli, notizie sulla trasmissione dei testi e dei rituali, circostanze in merito alla trasformazione in esseri immortali, e dettagli in merito all'acquisizione di una particolare posizione nel contesto della burocrazia celeste *post-mortem*.<sup>56</sup>

La raccolta biografica di Du Guanting:

---

<sup>54</sup> CAHILL, *Transcendence & Divine Passion...*, op. cit., p. 213.

<sup>55</sup> JIA J., “Du Guangting and the Hagiographies of Tang Female Daoist.” *Research Gate*, <https://www.researchgate.net/publication/329245244>, p. 82.

<sup>56</sup> Cfr. KO, HABOUSH, e PIGGOTT, op. cit., p. 255.

[...] was composed at the imperial court during the tumultuous last decades of the Tang dynasty. His didactic accounts tell stories of exemplary women in order to provide models of faith, compete with Buddhist saints, present the Daoist church as worthy of imperial patronage, glorify his own Shangqing school, and supply evidence of the efficacy of Daoism in hard times.<sup>57</sup>

Suzanne E. Cahill<sup>58</sup> in difesa di Du Guangting afferma:

[Du] aims for universality of class, region, school, and practice. His records supply us with the most reliable data we are likely to find on a variety of women's physical practices. While Fu's subjects are extraordinary rather than typical women, their cases tell us about how contemporary people understood women's bodies, their religious activities, and the consequences of such behavior.<sup>59</sup>

Sebbene molti studiosi abbiano sottolineato che, sotto certi aspetti, gli scritti di Du Guangting contengano dell'immaginazione e dei tratti difficilmente ritenibili veritieri, l'autore ha indubbiamente lasciato alle generazioni posterie una sorta di *compendium* in grado di trasmettere l'importanza del ruolo di queste donne per la società contemporanea e per quelle a venire. Un esempio di ciò che hanno significato queste donne per la società dell'epoca lo ritroviamo nella “*Biografia della santa Wang Fengxian di Du Guangting*”.<sup>60</sup> Di quest'ultima, Cahill offre una traduzione in inglese del testo originale:

Wang Fengxian era la figlia di una famiglia di contadini, originari della contea di Dangtu, sita nella prefettura di Xuan [nella moderna Anhui]. La sua era una famiglia di umili origini. Suo padre e sua madre tessavano e filavano per provvedere al proprio sostentamento.

Du Guangting racconta la storia di una donna dalle umili origini, i cui genitori erano degli artigiani che faticavano molto per provvedere al sostentamento della propria famiglia.

Un tempo, quando Fengxian aveva circa tredici o quattordici anni, mentre mangiava la sua razione di riso tra i campi, vide improvvisamente dieci o più giovani fanciulle. Dopo aver a lungo giocato con loro, queste sparpagliandosi scomparvero.

---

<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> Da qui, Cahill.

<sup>59</sup> *Ivi.*, pp. 255-256.

<sup>60</sup> Trad. mia da CAHILL, *Biography of the Saint Wang Fengxian by Du Guangting*, in *Under Confucian Eyes: Writings on Gender in Chinese History*, ed. Susan Mann e Yu Yin Cheng, University of California Press, Berkeley, 2001, pp. 21-25.

Il dettaglio della “razione di riso” ci rimanda nuovamente all’estrazione sociale della famiglia in oggetto. L’apparizione improvvisa del gruppo delle fanciulle dà l’idea che le stesse fossero tutt’altro che esseri mortali. Du Guangting le presenta così, queste “fanciulle di giada”. Racconta il loro inaspettato arrivo tra i campi.

Un giorno lei le rivide, esattamente come quella prima volta. Da quel momento in poi, ogni volta che mangiava la sua razione di riso tra i campi, gruppi di giovani fanciulle la raggiungevano abitualmente per giocare insieme. Per più di un mese, durante la notte, molte fanciulle si recavano a casa sua, per parlare e sollazzare tutta la sera fino all’alba, per poi scomparire. Alcune di loro portavano con sé strani frutti; altre preparavano delle rare prelibatezze. Niente di tutto ciò era riconducibile a ciò che appartiene a questo mondo.

Du, nel narrare gli incontri successivi, rende chiara l’origine celeste di queste fanciulle. Gli “strani frutti” e le “rare prelibatezze” che portavano con sé non erano niente di ciò che conosciamo a questo mondo, dovevano provenire dai giardini del luogo in cui risiedeva la Xi Wang Mu.

Anche se la sua camera era molto piccola e il gruppo numeroso, ciò non sembrava vincolarle.

Du ci invita a riflettere sul fatto che lo spazio non limitava in alcun modo quei corpi celesti.

Suo padre e sua madre, al suono dei loro discorsi e delle loro risate, si insospettirono. Perciò, spiarono le visitatrici per analizzarle ma queste scomparvero di nuovo. Inoltre, i genitori di Wang sospettavano che lei fosse vittima dell’inganno degli spiriti ammalianti, così la controllarono con attenzione. Da quel momento in poi, le fanciulle non discesero più durante la notte.

I genitori di Wang Fengxian, in quanto esseri mortali, si mostravano sospettosi e in ansia per ciò che stava accadendo. Non erano in grado di comprendere da dove provenissero le fanciulle e per di più non riuscivano a vederle: ogni volta che provavano a scrutarne le sembianze queste scomparivano.

Le ragazze andavano e tornavano nelle ore diurne. A volte la portavano con sé in lunghi viaggi in luoghi lontani. Sfiavano il vuoto, vagavano in luoghi remoti e ritornavano, non c’era posto che non fossero in grado di raggiungere. La sera, Wang sarebbe rientrata a casa.

Oltre a ciò, lei non beveva e non mangiava mai. Giorno dopo giorno, assunse dei comportamenti sempre più strani. Un giorno, era sera, sua madre la vide gettarsi verso il

suolo dalle estremità della pianta di bambù che cresceva in un angolo del cortile [stava imparando a volare].

Du descrive queste creature come esseri, le cui capacità sono illimitate, con la facoltà di raggiungere luoghi remoti. Il fatto che fossero loro ad aver trovato Wang Fengxian e a portarla con loro rimanda al concetto taoista secondo il quale è l'essere immortale a scegliere il suo adepto, e mai il contrario. In quest'ottica le fanciulle provenienti dai giardini del monte Kunlun testimoniano il fatto che “la Xi Wang Mu non tramanda ai discepoli i suoi insegnamenti in maniera diretta, [ma tramite i suoi messaggeri] pur restando la fonte ultima della loro [col tempo profonda] conoscenza”.<sup>61</sup> Con il passare dei giorni, gli atteggiamenti di Wang erano sempre più strani, cercando di riprodurre il volo delle fanciulle di giada si gettò dalla parte più alta della pianta di bambù del giardino di casa sua. Il bambù nella simbologia taoista esprime massima flessibilità, resistenza e forza.

Sempre più preoccupata e ansiosa, sua madre implorò Wang di dirle come mai avesse fatto una cosa del genere. Così, lei raccontò a sua madre e suo padre ciò che aveva incontrato. Infine, prima ancora di aver finito di argomentare l'intera questione, un gruppo di fanciulle [apparve improvvisamente e] tagliò i capelli di Fengxian, mettendone in risalto le sopracciglia e lasciando solo tanti capelli quanti bastassero a raggiungere la parte superiore delle sue spalle. Da questo momento in poi, per diversi anni, i suoi capelli smisero di crescere.

Nella storia di Wang Fengxian, il frammento citato rappresenta uno dei momenti chiave del suo processo di trasformazione. Le fanciulle tagliano i capelli di Wang sigillando così il momento decisivo della sua consacrazione al Taoismo.

Non mangiò più per un anno o più. Le sue carni e i suoi muscoli erano lucenti e nutriti, puri come il ghiaccio o la neve. Con il capo che ricordava quello di una cicala e il collo rotondeggiante, sembrava fatta di materia luminosa, dalle pupille brillanti. Il suo aspetto era simile a quello degli esseri celesti. Era perspicace e intelligente per conoscenza e per ragionamenti. La gente a sud del fiume Yangtze la chiamava Guanyin.

Il digiuno, in conformità con le pratiche taoiste, la aiutava a purificare il proprio corpo, la propria mente e la propria anima. Le sue sembianze qui paragonate a

---

<sup>61</sup> CAHILL, “Performers and Female Taoist Adepts: Hsi Wang Mu as the Patron Deity of Women in Medieval China.”, *Journal of the American Oriental Society*, vol. 106, no. 1, American Oriental Society, 1986, <https://doi.org/10.2307/602369>, p. 157.

quelle di un insetto rimandano ancora una volta alla simbologia taoista, la sua pelle bianca e pura come la neve ricordava quella degli esseri immortali.

Alla fine del regno della Totale Comprensione (860-874), l'ufficiale che assisteva la nazione, Du Shenquan pacificò la regione di Jinling, mentre l'ufficiale Linghu Dao si stabilì nella regione di Yangzhou assicurandone la compattezza. A sud del fiume Yangtze, erano conosciuti per aver scritto poesie e aver fatto grandi donazioni [in tributo a Wang Fengxian]. Più tardi, Qin Yan richiese a Wang di rimanere a Jiangdu. Le folle la veneravano. Durante le sue cerimonie riceveva in visita alti funzionari e capi delle comunità. Uomini energici e diligenti che avevano a cuore i valori di integrità e rettitudine, -uomini che- sospettavano che ci fosse qualcosa di eterodosso [in merito al fatto che lei fosse stata paragonata a Guanyin], così decisero di farle visita e porle dei quesiti -a riguardo-. Dando loro il benvenuto, Wang riservò loro un atteggiamento di riverenza. Parlò del Dao per diversi giorni. I capi delle comunità le posero domande sui principi base di ciò che discusse e sul se questi principi erano più o meno in armonia con i fondamenti del Dao. Chiesero persino perché aveva assunto il titolo di Guanyin. Fengxian disse: "ciò che ho incontrato è il Dao. Ciò che ho ottenuto va al di là dell'ordinario. La gente comune che chiacchera mi lusinga con il nome di Guanyin.

Grandi ufficiali come Du Shenquan, Linghu Dao e Qin Yan, impegnati nella risoluzione del clima di ribellione cui fecero fronte, si ispiravano ai valori di Wang Fengxian e scrivevano per lei poesie venerandola come faceva il resto del popolo. Qui Fengxian ammette che il titolo di Guanyin, attribuitole dalle masse, non le appartiene e per lei non è altro che una lusinga.

Dopo alcuni anni, Du Shenquan andò a cercarla [nel suo eremo] oltre Penglai e il monte Mao, con l'intenzione di offrirle in tributo -una de- le residenze delle consorti all'interno del palazzo imperiale. Con l'intento di evitare ciò, repentinamente lei tagliò i suoi capelli. Persino quando non le era permesso tornare a casa per servire i suoi genitori, lei scelse di restare all'interno del tempio [buddhista]. Nei vicoli e nelle stradine la gente non capiva realmente la natura del suo trionfo, ma le dicerie e gli encomi si spinsero fino al punto in cui le masse iniziarono a bruciare incenso in sua riverenza, accesero ceri, le donarono tesori, le donarono monete. Così passarono alcuni anni. Fino a oggi, nessuno comprende la ragione per cui si nascose [nel tempio buddhista].

Questo episodio, che suggerisce che Wang abbia vissuto e sia stata venerata presso un tempio buddhista per un certo periodo, forse sembrando una sacerdotessa buddhista, lascia perplesso il suo biografo taoista. Du esprime la sua incapacità di capire perché lei abbia trascorso così tanto tempo in un tempio dell'istituzione rivale. La residenza di Wang in un tempio buddhista suggerisce



che il suo culto fosse diffuso tra il popolo dei Tang e che lei fosse rivendicata come divinità sacra tanto dai taoisti quanto dai buddisti. Se, come sospetta Cahill, anche i buddisti un tempo la rivendicarono come santa, la perplessità di Du Guangting su questo episodio è un meccanismo di finzione.<sup>62</sup>

Successivamente, le sue pratiche ascetiche e di coltivazione non furono -più- limitate o riservate alle donne dei cortili anteriori [i quartieri delle donne]. Mise in pratica delle magnifiche funzioni come quando recitava le sacre preghiere [preghiere per i morti] in nome degli esseri immortali, tagliava i capelli [alle sacerdotesse consacrate], organizzando e dirigendo [i conventi]. Nonostante ciò, non era ancora -completamente- soddisfatta per ciò che aveva ottenuto. Se però dovessimo sostenere che era diventata un tutt'uno con il Dao, non ci sarebbe alcun ostacolo [errore]. Come disse il maestro Zhuang: “Se la gente mi considera un bue, allora agirò come se fossi un bue. Se mi considera un cavallo, allora agirò come se fossi un cavallo. Dimenticando la forma e il corpo, gli esseri realizzati non considerano le definizioni vincolanti. Pertanto, essi non disprezzano la gente”.

Questa citazione, attribuita a Zhuang zi, non esiste in nessuna edizione del testo originale.

Le parole suggeriscono che Wang non si preoccupa minimamente della sua reputazione, ma unicamente del bene del popolo. La dichiarazione potrebbe anche essere un tentativo di giustificare l'indifferenza di Wang per il fatto che la gente la consideri una suora buddhista o taoista. Per Du Guangting, lei è una tra i *zhenren* 真人 (essere realizzato). Du suggerisce che la sua brillantezza, compassione e abilità nell'insegnamento rivaleggiano con quelle di Guanyin, cui è erroneamente comparata. Du Guangting implica che Wang Fengxian possieda l'*upaya* o abilità-nei-mezzi, il principale strumento di insegnamento dei bodhisattva del Buddhismo Mahayana, come Guanyin, a cui è stata appena paragonata. Usando l'*upaya*, il bodhisattva insegna a chi dà ascolto sulla base delle loro capacità. Questa abilità miracolosa nella comunicazione è dimostrata nella famosa parabola della casa in fiamme nell'albero del capitolo terzo del *Sutra del Loto*.<sup>63</sup>

Oltretutto, ogni volta che qualcuno la vedeva, sembrava una fanciulla di diciotto o diciannove anni. Il suo viso e il suo aspetto erano diversi da quelli delle persone comuni. Indossava un capo dalle maniche molto larghe, fatto di damasco e ricami che ricordavano

---

<sup>62</sup> Cfr. CAHILL, *Biography of the Saint Wang Fengxian by Du Guangting...*, cit., nota n. 14, p. 27.

<sup>63</sup> *Ibid.*, nota n. 15.

i motivi di nuvole e nebbie aurorali. Ciò che stringeva a sé erano fiori straordinari ed erbe divine. Ciò che ripeteva cantando erano imperscrutabili classici e i rotoli rivelati. Ciò di cui parlava riguardava le tecniche dell'immortalità praticate dagli esseri immortali per fuggire da questo mondo. Pertanto, quando accadeva che andasse a vagare nel tempo libero o quando erompeva d'improvviso, non conobbe mai la fatica. Si recava in luoghi celesti e in straordinarie torri di guardia, edifici d'oro e sale di giada, dai corridoi stretti e ampi cortili, campi di funghi e frutteti tra le nuvole, popolati da uccelli divini, animali selvatici celesti, alberi di pietre preziose e divine piante profumate – posti mai visti in questo mondo.

L'inesauribile energia di Wang, il suo aspetto giovane e imperturbabile, i capi che indossava, il riferimento alle nebbie aurorali, i fiori straordinari e le erbe di divina origine: erano tutti elementi che la rendevano un essere immortale:

Wang Fengxian's practice was evidently effective: she looked eighteen or nineteen in middle age and dressed like a Shangqing goddess. She possessed plants of magical potency. She had been entrusted with Daoist scriptures. She engaged in Techniques designed to prolong her life and escape the world. She never tired as she wandered at will through earth and the heavens.<sup>64</sup>

Qui Du Guangting cerca di descrivere l'indescrivibile. Offre un'immagine chiara e vivida di come era pensato ciò che apparteneva a quel regno divino in cui risiedevano gli esseri immortali.

Sorvolando il fiume Xinghan, percorrendo chissà quante miriadi di *li*, presenziò alla corte del Supremo Essere Celeste, le guardie abbigliate di piume erano allineate. Il Supremo Essere Celeste rivolgendosi a Fengxian, dichiarò quanto segue: “Dopo aver risieduto nel mondo umano per cinquant'anni, a quel punto senza alcun dubbio ritornerai qui.” Ordinò ai presenti di sinistra e di destra di darle una tazza di brodo di giada da poter bere. Quando terminò, la avvertì: “Circa i prodotti dei cento tipi di grano o circa i frutti delle piante e degli alberi, cibarsene uccide le persone nella loro giovinezza. Se desideri la longevità, allora dovresti smettere di mangiarli”. Da quel momento in poi, lei non mangiò per vent'anni.

Le guardie “piumate” non erano altro che esseri illuminati, erano “definiti esseri piumati in riconoscimento di una capacità di volo simile a quella di un uccello [divino] non posseduta dai comuni mortali non illuminati”.<sup>65</sup> Queste guardie

---

<sup>64</sup> GUANGTING DU, SUZANNE E. CAHILL. *Divine Traces of the Daoist Sisterhood: "Records of the Assembled Transcendents of the Fortified Walled City"*. Magdalena (NM), Three Pines Press, 2006, p. 178.

<sup>65</sup> CAHILL, *Transcendence & Divine Passion...*, op. cit., p. 92.

erano i fedeli messaggeri dell'Essere Immortale. Erano creature che abitavano le montagne sacre taoiste e regni divini, originariamente denominati *xianren* 仙人 (esseri immortali). Quest'ultimo termine, più avanti, sarebbe stato utilizzato in riferimento ai fedeli taoisti che avrebbero ottenuto una qualche forma di immortalità.<sup>66</sup> Qui il Supremo Essere Celeste si rivolge a Fengxian e le indica il percorso da seguire per ottenere l'immortalità.

Ora, il Supremo Essere Celeste compie le sue trasformazioni nei cieli, insegnando alle persone per mezzo del Dao, accrescendone la vita, governando e guidando tutte le miriadi di cose create, proteggendo e nutrendo universalmente da ogni parte: è come un padre tra le persone di questo mondo.

Shakyamuni [Buddha] compie le sue trasformazioni sulla terra, esortando le persone a fermare il male e inducendole a ricercare la benedizione: era come una madre tra le persone di questo mondo. E Zhongni [Confucio] insegnò i classici al popolo, mostrando loro, per mezzo delle cinque costanti [le cinque relazioni fondamentali], come intraprendere un centinaio di direzioni [di buona condotta]: era come un fratello maggiore tra le persone di questo mondo. Un bambino in questo mondo riconosce solo la madre; non conosce il padre e il fratello maggiore dovrebbe essere stimato. Così, tra la gente comune, quelli che conoscono il Dao sono pochi e quelli che rispettano i sapienti sono rari. Non c'è da meravigliarsi.

Cercando di spiegare con parole semplici le caratteristiche del Supremo Essere Celeste, Du le annovera in quelle di: padre, madre e fratello maggiore. Con un tono ironico, critica l'ignoranza di coloro che non rispettano i sapienti ignorando l'essenza del Dao.

Inoltre, tra le persone che provengono dai regni celesti che sono state viste, gli uomini indossano berretti di nuvola e abiti piumati o hanno chignon a ciuffi e grembiuli blu, mentre le donne hanno fermagli d'oro dall'abbellimento colorato e tre ciocche di capelli arrotolate o una coppia di chignon a forma di corno. Tra le loro mani tengono delle tavolette di giada; sul collo indossano cerchi splendenti. Volano insieme e cavalcano il vuoto. Nessuno può comprendere i loro mutamenti. Ci sono fantini sui draghi, *qilin*, *simurg* e gru, così come fedeli creature piumate e innumerevoli arcobaleni.

Qui, nuovamente, viene descritta la origine celeste di tutto ciò che riguarda gli esseri immortali. Stavolta Du, offre degli esempi degli "animali selvatici",

---

<sup>66</sup> Cfr. KLEEMAN, *Celestial Masters...*, op. cit, p. 16.

specificando che tra questi figuravano draghi, *qilin*, *simurg* e gru. Queste creature erano tutte creature mitologiche.

Sono comparabili ai teocrati<sup>67</sup> o ai sovrani tra gli umani. Non vedi? Così come le effigie dei Bodhisattva, dei Buddha o dei monaci buddisti, le rappresentazioni che emergono dai dipinti offerti [dai buddisti] sono estremamente numerose. Nella loro forma sembrano esseri celesti, teocrati, signori del Dao, creature volanti; non sembrano in alcun modo avere le sembianze di monaci o del Buddha.

Qui, Du ribadisce la natura tutt'altro che umana degli esseri che sta descrivendo. A tal proposito, risulta interessante il quesito nato dalla riflessione di Cahill su questo frammento:

Du Guangting fa l'interessante affermazione che le numerose e onnipresenti immagini buddiste non sono vere rappresentazioni delle sembianze delle divinità buddiste, ma sono in realtà copie delle divinità taoiste. Questo fa luce su una domanda che mi lascia perplessa da oltre un decennio: se durante i Tang il Taoismo è così importante, dove sono tutte le immagini taoiste del periodo Tang? Forse si sono nascoste in bella vista sotto le spoglie di immagini buddiste.<sup>68</sup>

Nonostante la sua vita da nubile, che sembrerebbe contraddire la richiesta della tradizione che una donna si sposi e contribuisca alla continuazione della linea dei discendenti maschi della linea ancestrale del marito, Du sottolinea il sostegno di Wang ai valori confuciani della pietà filiale e della lealtà: raggiungendo lo *status* di *zhenren*, lei ottiene benedizioni per la sua famiglia e per lo Stato.<sup>69</sup>

Il testo conclude:

Durante i regni della Totale Comprensione (860-874) e della Radiosa Rivelazione (874-888), per quarant'anni, vagò per le regioni di Wanling dei fiumi Huai e Zhe. Ogni qualvolta arrivasse, gli spettatori si radunavano come nuvole. Nelle sue prediche al popolo, aderiva al Dao della lealtà, della pietà filiale, dell'integrità e della rettitudine. Si esprimeva per mezzo di parole chiare, eleganti, temperate e semplici; insegnava i fondamenti delle pratiche segrete taoiste per perfezionare il corpo. Pertanto, da luoghi lontani o vicini, tutti la rispettavano, le donavano monete e sostanze preziose. Rifiutando le cose che le erano state offerte, se ne andò, senza mai guardarsi indietro. Seguì le onde

---

<sup>67</sup> La scelta del termine "teocrati" si rifà alla scelta traduttologica operata da Kleeman per ovviare alla più comune scelta di tradurre il termine con "imperatore" dal momento che i sovrani di quel periodo erano sovrani temporali. L'autore sceglie il termine inglese "thearch" per rendere giustizia al significato che apportava quel titolo che definiva i teocrati "sovrani divini" Vedi KLEEMAN, *Celestial Masters...*, cit, p. 17.

<sup>68</sup> Cfr. CAHILL, *Biography of the Saint Wang Fengxian by Du Guangting...*, cit., nota n. 20, p. 28.

<sup>69</sup> *Ibid.*, nota n. 22, p. 28.

e il loro movimento e le nuvole della regione del Sanhuai, si fermò a posarsi tra le quattro lande desolate, sempre apparentemente e naturalmente indifferente e imperturbabile.

Esistevano grandiosi tiranni, come Sun Ru, Zhao Hongbi e Shi Tao, che vessavano le masse. Con i loro comportamenti inappropriati volevano infastidirla e costringerla, con spade bianche [di metallo], a permettere loro di osservare segretamente le sembianze dei suoi spiriti. Tuttavia, senza mai sapere quello che stavano facendo, si inchinarono e si inginocchiarono ed estesero a lei i riti dei discepoli. In seguito, lei visse sul monte Dongting in compagnia di due adepti che si erano consacrate al Dao.

All'inizio del regno della Radiosa Rivelazione (855), lei si trasferì sul monte Qianqing, nella regione del Yuhang. La gente ai piedi della montagna le costruì una casetta di fiori in cui abitare. Dopo oltre un anno, lei fu trasformata senza mai essersi ammalata. Aveva quarantotto anni. C'erano segni di buon auspicio, nuvole di gru e inusuali fragranze - nell'aria-.

Tutto ciò corrispondeva precisamente al periodo dei cinquant'anni annunciato dal Supremo Essere Celeste. Per di più, lei non si nutrì per trent'anni. Aveva la carnagione giovane e la pelle bianca come la neve, come quella di una vergine. Se non per mezzo degli elisir d'oro e cinabro e del liquido di giada, come sarebbe giunta a questo punto?

Anche i suoi spiriti vagavano spesso per i confini del cielo e fu in grado di giacere in piedi per un mese intero. A volte discendeva per controllare gli affari degli uffici terreni e le trasformazioni dei defunti, o per sedersi a contemplare le otto estremità; molto spesso parlava di questo a chi possedeva gli insegnamenti del Dao. La gente di questo mondo non riconosce che [tutte le sue abilità] sono il risultato della meditazione. Ora è compagna del Primo Sovrano del Polo Sud e della Divina Madre del Tumulo Orientale.

Le donne dei racconti di Du Guangting sono tutte donne che idealmente provengono dal *locus amoenus* in cui risiedeva la Xi Wang Mu. Questo luogo era il monte Kunlun: “un luogo in cui il legame primordiale tra cielo e terra non era ancora stato compromesso. Un Giardino dell'Eden in cui gli dei e gli uomini potevano ancora comunicare liberamente”.<sup>70</sup> Patrona di tutte le donne taoiste, la Xi Wang Mu era una divinità che, oltre ad aver ottenuto il controllo sull'immortalità, mediava tra regno divino e regno umano.

Medieval Taoists considered the Queen Mother of the West the embodiment of the ultimate yin, the dark female force. They believed that, along with other high deities of Taoism, she created the world and continued to maintain cosmic harmony. The goddess's name, Queen Mother of the West, reveals three essential components of her character:

---

<sup>70</sup> Cfr. CAHILL, *Transcendence & Divine Passion...*, op. cit., p. 20.

she was regal, female, and associated with the west. As a ruler, she controlled creation, transcendence, and divine passion. As a woman, she was mother, teacher, and lover. Her western association links her in traditional Chinese cosmology with autumn, death, the afterlife, and paradise. Further connections with the west, important in poetry, include the color white, the element metal, and the emotion of melancholy.<sup>71</sup>

Cahill, con il termine “divina passione”( *divine passion*)<sup>72</sup> intende esprimere il desiderio delle divinità e degli esseri umani di ottenere una reciproca unione e un dialogo condiviso. La “divina passione” è dunque il ponte che collega mondo umano e mondo divino, rafforza il ruolo della Xi Wang Mu in quanto tramite tra cielo e terra e concretizza l'esistenza di una sublime connessione tra uomo e divinità. Una sorta di “corrispondenza di amorosi sensi” foscoliana, tra esseri mortali ed esseri immortali. Nell'immaginario letterario venne descritta nei più disparati modi.

Nella famosa e più volte tradotta descrizione di Du Guangting, la Xi Wang Mu ha sembianze umane, l'autore ne risalta la divina bellezza e il suo potere:

La Xi Wang Mu guidava un carro imperiale di nuvole viola, trainato da *qilin* maculati dai nove colori. Legate in vita, portava le fruste degli esseri realizzati; aveva un sigillo di diamante come ciondolo alla cintura. Sui suoi abiti, arricchiti da stoffe di damasco coloratissime con uno sfondo giallo, i motivi e i colori variegati erano luminosi e raggianti. Dal bagliore del metallo scaturiva uno scintillante luccichio. In vita teneva una spada a due lame per dividere le sostanze luminose e le nuvole volanti annodate tra loro creavano una grande corda. Sul capo aveva un grande *chignon* abbellito di fiori. Indossava la corona degli Esseri Realizzati adornata da perle di rugiada. Balzava in avanti e tornava in guardia con scarpe decorate dai motivi che ricordavano le fenici e con soles di gemme di rosa. Doveva avere circa vent'anni. Il suo aspetto divino eclissava e faceva ombra su tutti gli esseri. Il suo aspetto numinoso era unico al mondo. Lei era davvero un Essere Realizzato.<sup>73</sup>

L'immagine della Xi Wang Mu, descritta in racconti e poesie, parte dei quali è contenuta nel *Quan Tangshi* 全唐詩 (QTS, *Raccolta completa delle poesie Tang*), ne esalta la bellezza, spesso espressa nella descrizione di un incontro divino nella quale lei rappresenta l'ideale di perfezione indiscutibile e immutabile. Così, in quanto Essere Realizzato, la sua pelle chiara è paragonabile alla neve che spicca

---

<sup>71</sup> CAHILL, *Transcendence & Divine Passion...*, op. cit., p. 3.

<sup>72</sup> *Ivi*, p. xi.

<sup>73</sup> CAHILL, “Performers and Female Taoist Adepts...”, art. cit., p. 156.

in risalto grazie ai colori degli abiti, i cosiddetti *nichang* 霓裳 (lett. Abiti dai colori arcobaleno)<sup>74</sup> adornati da pietre preziose, e, avvolta da un fascino naturale che attraeva a sé sentimenti di profonda ammirazione e venerazione.

#### 1.4 IL LOCUS AMOENUS: IL MONTE KUNLUN 崑崙山.

Prima dei Tang, non mancano rappresentazioni meno umane della Xi Wang Mu. Ad esempio, il paragrafo trentasei del capitolo sedici *Dabuangxi jing* 大荒西經 (Libro del grande deserto: Ovest) del *Shanhai Jing* 山海經 (Classico delle montagne e dei mari), di cui epoca di composizione e paternità restano tutt'oggi incerte, la descrive così:

西海之南，流沙之濱，赤水之後，黑水之前，有大山，名曰崑崙之丘。

A sud del mare occidentale, in prossimità delle sabbie mobili, oltre il fiume *Chishui* (delle acque rosse), di fronte il fiume *Heishui* (delle acque nere), si trova un grande monte il cui nome è monte *Kunlun*.

有神，人面虎身，有文有尾，皆白，處之。

Li, vive un'immortale, il suo volto è umano e ha il corpo di una tigre, il manto striato e una coda, dal colore bianco.

其下有弱水之淵環之，其外有炎火之山，投物輒然。

Ai piedi del monte, le acque deboli dell'abisso formano un cerchio, il monte è inoltre circondato da roventi fiamme, le creature che le attraversano sempiternamente bruciano.

有人戴勝，虎齒，有豹尾，穴處，名曰西王母。

C'è un essere che indossa un copricapo, ha denti di tigre, la coda di un leopardo, vive in una caverna, è conosciuta con il nome Xi Wang Mu.

此山萬物盡有。

Su questo monte dimora la totalità dei Diecimila Esseri.

The description of the Queen Mother of the West in the Classic of Mountains and Seas suggests a shamanistic deity. [...] Her special headdress, leopard's tail, and tiger's teeth are reminiscent of costumes worn by Chinese shamans. [...] Shamans travel back and forth

---

<sup>74</sup> QTS, vol. XXII, 12, <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=113441>.

to the heavens by climbing up and down world mountains and other pillars of heaven such as divine trees (both linked with the Queen Mother).<sup>75</sup>

L'evoluzione dell'immagine di Xi Wang Mu segue i mutamenti a livello della società. La tigre è legata al lato oscuro della Xi Wang Mu e compare nei dipinti che la raffigurano. “Le immagini sui vasi sacrificali in bronzo suggeriscono che già il popolo Shang associava la divinità *mu* con la tigre, un simbolo legato all'Occidente sin dal neolitico, presagio di morte e veicolo per il mondo degli spiriti”.<sup>76</sup> Oltre che madre, guida spirituale e divinità protettrice Xi Wang Mu era concepita anche come essere regnante dell'aldilà:

Attendance by women on the Queen Mother, like visiting the Turquoise Pond, provided a poetic euphemism for death – not only the death to earthly concerns that entering a convent entailed but also the literal death of women. Since she ruled a Taoist paradise inhabited by immortals who had departed from the world, people naturally saw her as queen of the land of the dead.<sup>77</sup>

Questa sfumatura della natura della Xi Wang Mu è testimoniata dalla tendenza culturale per cui su numerosi epitaffi dedicati alle donne compare un inciso che rimanda allo Stagno Turchese.

Nel complesso la simbologia delle diverse raffigurazioni della Xi Wang Mu, in tempi che hanno visto mutare il mondo e con esso l'ideologia degli uomini che lo abitano, hanno complessivamente espresso l'essenza complementare del suo essere parte Yin e parte Yang. La stretta connessione tra le donne e la Xi Wang Mu era fonte di ispirazione per scrittori, pittori e artisti di ogni genere che vedevano in questa divina connessione un legame difficile da esprimere, per questo nelle poesie che ne spiegano la natura l'utilizzo del linguaggio non è mai casuale.

Durante i Tang, nel periodo Kaiyuan (712-762), la poesia attraversò un momento di straordinaria fioritura. L'atmosfera romantica del tempo fusa al valore del culto taoista di quel periodo produssero testi dall'alto valore simbolico.

I riferimenti poetici alla Xi Wang Mu aumentarono a dismisura. I poeti la immaginavano nella sua residenza circondata da fanciulle di giada: un *entourage* di donne bellissime che incantavano i cuori di imperatori, poeti, pittori. I motivi

---

<sup>75</sup> CAHILL, *Transcendence & Divine Passion...*, op. cit., p. 17.

<sup>76</sup> *Ivi*, p. 13.

<sup>77</sup> *Ivi*, p. 239.



per cui i poeti di epoca Tang cantavano le vicende che vedevano protagoniste le sacerdotesse taoiste (strettamente legate alla Xi Wang Mu) e i santi taoisti erano diversi: “per glorificarli con l’adulazione, per -sperare- di ottenere i loro insegnamenti, per instaurare una relazione amorosa con loro, per lodare la dinastia regnante, per assicurarsi il supporto dei funzionari”.<sup>78</sup>

Il poeta di epoca Tang Wei Yingwu 韋應物 (737-792) in uno dei suoi componimenti<sup>79</sup> mette in risalto l’immortalità e l’indescrivibile bellezza di queste fanciulle della quale Suzanne Cahill offre una traduzione in lingua inglese:

“Flocks of transcendents wing up to the Queen Mother;  
With feathered canopies they arise, following the clouds.  
Above they wander to the mysterious extremes of the obscure stygian realms;  
Below, they view the Eastern Sea as a single cup of water.  
By the banks of the sea, how many times has she planted peach trees?  
Every thousand years they open their flowers, every thousand years form seeds.  
Jade complexions so subtle and otherworldly, where can they be found?  
While in this world, without limit, people automatically die”.<sup>80</sup>

Qui, gli “stormi” (*flocks*) di fanciulle, ascendono per raggiungere la Xi Wang Mu. Queste donne volano su tetti di piume (*feathered canopies*) seguendo le nuvole. Vagano verso gli oscuri regni immortali (*obscure stygian realms*). Guardano dall’alto al Mare d’Oriente e lo concepiscono come se fosse non più che una sola tazza d’acqua (*a single cup of water*). Sulle rive del mare, la Xi Wang Mu ha piantato gli alberi di pesche innumerevoli volte e questi ogni mille anni fioriscono producendone i semi. Le loro sembianze, così simili alla purezza della giada e ultraterrene (*otherworldly*) non possono essere paragonate a ciò che comunemente esiste.

Il testo si chiude con la frase “In questo mondo, senza limiti, le persone semplicemente muoiono”. Questa frase segna la netta divisione tra terreno e ultraterreno, tra esseri umani ed esseri divini; inoltre, esprime l’agognata ricerca dell’immortalità che gli uomini comuni possono conoscere solo tramite la vita degli esseri immortali.

---

<sup>78</sup> *Ivi*, p.241.

<sup>79</sup> QTS, han 3, ts’e 7, ch.9, 5b (1090) – cit. in CAHILL, *Transcendence & Divine Passion...*, cit., p. 100.

<sup>80</sup> CAHILL, “Performers and Female Taoist Adepts...”, art. cit., p. 158.

## CAPITOLO II

### LA LETTERATURA SULLE DONNE DI GIADA.

Con la nascita e il susseguente sviluppo della comunità delle sacerdotesse taoiste, i componimenti letterari di epoca Tang che sembravano, prima di quel momento, aver poco da aggiungere alla gamma tematica letteraria preesistente, si distinsero grazie ad uno stile elegante e ricco di metafore, pensato per celebrare quelle donne. Seppure il corpus poetico, in un primo momento, sia principalmente costituito da:

versi occasionali, che esprimono i sentimenti dell'autore a proposito di eventi significativi nella propria vita sociale di burocrate: importanti festini a corte, feste e incontri con colleghi, addii ai compagni, viaggi intrapresi per assumere incarichi in posti remoti, viaggi di ritorno alla capitale, una visita a un eremita, (che in genere non è in casa), ecc.<sup>81</sup>

Fino a quel momento, nella produzione letteraria i sentimenti del poeta sono definiti:

spesso assolutamente convenzionali: alle feste di corte, gioia per la virtù della cosa regnante; alle feste tra amici, l'atteggiamento del *carpe diem*; agli addii, lamentazioni sulla transitorietà della vita umana; in occasioni di viaggi verso le proprie province, depressione e nostalgia; ammirazione per la purezza dell'eremita che si è ritirato dal mondo; e in generale, rimpianti per il fatto che i propri talenti o quelli degli amici non vengano riconosciuti.<sup>82</sup>

L'ingresso delle sacerdotesse taoiste in quel mondo poetico che sembrava non avere nessun carattere distintivo rispetto alle epoche precedenti, creò un nuovo *locus* concettuale che di lì in avanti avrebbe influenzato il linguaggio poetico.

L'incontro tra letteratura e culto taoista si realizza per mezzo del rapporto tra sacerdotesse e letterati, a dimostrazione del fatto che il Taoismo non può che essere un aspetto significativo e caratterizzante l'epoca e la cultura di riferimento. Così, i versi occasionali si organizzarono attorno a tematiche *ad hoc*, con la nascita del filone del *Song gong ren rudao* 送宫人入道. Il tentativo di interpretare la sacralità dei nuovi soggetti poetici si esprimeva per mezzo di un linguaggio nuovo, denso e ricco di metafore e simboli taoisti. Il confine tra il mondo reale

---

<sup>81</sup> IDEMA, e HAFT, *Letteratura cinese*, op. cit., p. 145.

<sup>82</sup> *Ibid.*

e l'altrove taoista si assottigliava in un tentativo d'incontro che, nei versi finali dei componimenti, sarebbe risultato nell'accettazione dell'impossibilità di comprendere a pieno cosa guidasse le donne lungo il cammino di privazioni che le avrebbe portate al di là di quel confine.

Le poesie sulle donne taoiste attestano l'influenza del culto nella sfera letteraria di epoca Tang. La descrizione del rito d'iniziazione, degli abiti che avvolgono queste sagome numinose, il meccanismo poetico tramite il quale elementi che appartengono all'altrove si presentano nel mondo mortale: sono tutti elementi che collaborano alla costruzione di un immaginario che nasce dall'agognata ricerca dell'immortalità da parte del letterato taoista. Al tempo stesso, la presenza di queste caratteristiche, peculiari dei componimenti dedicati a queste donne, fa sì che il ruolo del letterato s'innalzi al livello di mediatore tra mondo umano e mondo divino.

La poesia di Liu Yuxi 劉禹錫 (772-842), analizzata e tradotta da Cahill, rende l'idea di quanto il fascino di queste donne influenzasse la lingua e lo stile dei poeti. Il linguaggio di Liu Yuxi ne dipinge le sensuali sembianze, ne esalta le movenze della loro danza rituale al termine della quale queste si congederanno per ritornare al loro mondo, per riunirsi alla Xi Wang Mu.

I dettagli che descrivono le loro sensualità attestano, come dichiarato da Cahill, che le loro movenze servivano da modello per tutte le donne: "the Queen Mother attendants set a standard of skill in dancing in such poems".<sup>83</sup>

È però deducibile che, tramite l'espedito della descrizione della danza rituale, il poeta volesse rendere l'idea di come nel mondo mortale si manifesta l'arrivo delle donne del monte Kunlun: un'effimera esperienza del divino che si interrompe al dissolversi della musica, ricordandogli inoltre che quelle donne immortali non fanno parte del mondo che abita. In quest'ottica l'incontro con le figlie della Xi Wang Mu risulta alienante.

Jade faces abundantly sensuous, dancing comportment showy.

Loosing sidelocks, they change hair styles – simurgh and phoenix chignons.

New slips separately woven – a fighting cock gauze.

Drums urge them forward with fragmented striking – waists and bodies supple.

Perspiration enhances their netted gauze cloaks with rain-dot flowers.

---

<sup>83</sup> *Ibid.*

By painted mats, the tune finished, they bid farewell and depart homeward.  
Once again following the Queen Mother to ascend into the misty clouds<sup>84</sup>.

La danza delle sacerdotesse sembra fermare il tempo, come ad offrire al poeta una finestra sul mondo dell'Altrove, che però all'improvviso si chiude, lasciando l'uomo nel silenzio. Un po' come la finestra attraverso la quale Li Shangyin 李商隱 scopre la divina bellezza del mondo in cui risiede la Xi Wang Mu:

《瑤池》

Sulle rive del lago Yaochi.

瑤池阿母綺窗開，黃竹歌聲動地哀。

Al lago Yaochi la Xi Wang Mu spalanca le finestre della sua residenza, la melodia dei flauti d'oro si intona alla desolazione di questo mondo.

八駿日行三萬里，穆王何事不重來。<sup>85</sup>

Se otto destrieri possono raggiungere i confini del mondo, allora perché onorevole Re Mu, non hai mai fatto ritorno?

E ancora, nella vita terrena, l'Altrove si manifesta al poeta Li Ho in sogno, segue traduzione di Graham:

A Dream of Heaven

The old hare and the chilled frog weep the sky's sheen,  
Through a door ajar in a mansion of cloud the rays slant white on the wall.  
The white-jade wheel shivers the dew into wet globes of light;  
Chariot bells meet girdle pendants on cassia-scented paths.  
Yellow dust and clear water beneath the Fairy Mountains  
Change places once in a thousand years which pass like galloping horses.  
When you peer at far-off China, nine puffs of smoke:  
And the single pool of the ocean has drained into a cup.<sup>86</sup>

---

<sup>84</sup> QTS, han 6, ts'e 3, ch. 2,8b (2148), cit. in CAHILL, *Performers and Female Taoist Adepts...*, art. cit., p. 160.

<sup>85</sup> <https://ctext.org/text.pl?node=214486&if=en#n214488>

<sup>86</sup> QTS, p. 4396, cit. in A.C. GRAHAM, *Poems of the late T'ang translated and with an introduction by A.C. Graham*, New York, NYRB Classics, 2008, p. 104.

## 2.1 AMMIRAZIONE IMPLICITA ED ESPLICITA.

In una delle poesie raccolte nel QTS,<sup>87</sup> scritta dal poeta di epoca Tang Zhang Ji 張籍 (712/715-779), vediamo come l'impossibilità di comprendere gli atteggiamenti della sacerdotessa taoista, qui celebrata come l'immortale Shan Fang (仙姑山房), limitano la riflessione del poeta che attonito si rifugia nella descrizione di ciò che circonda la numinosa sagoma della donna, celando l'impossibilità di un completo contatto visivo con l'altrove taoista sotto il velo del tema paesaggistico che fa da sfondo a questa corrispondenza di incerta e ultraterrena connessione:

### 《不食仙姑山房》

La sazietà<sup>88</sup> dell'immortale Shan Fang.

寂寂花枝裏，草堂唯素琴。	Pochi i fiori sui rami, nella capanna di paglia c'è solo una bianca cetra.
因山曾改眼，見客不言心。	Poiché la montagna ha mutato il suo sguardo, quando riceve visite il suo cuore non si esprime.
月出溪路靜，鶴鳴雲樹深。	All'alba immobile è il corso del ruscello, il canto delle gru echeggia tra gli alberi che sovrastano le nuvole.
丹砂如可學，便欲住幽林。	Se si può comprendere dove risiede il <i>dansha</i> , allora è possibile vivere tra i placidi boschi.

Il poeta Zhang Ji interpreta il silenzio dell'immortale e lo proietta nell'ambiente circostante che appare quieto e distaccato.

Nel primo distico la cetra simboleggia la giovinezza della donna, e il suo colore bianco rimanda alla purezza delle sue sembianze. Inoltre, il suo citato strumento è noto nelle pratiche taoiste per l'esercizio della canalizzazione delle emozioni dell'adepto nella coltivazione del sé.

---

<sup>87</sup> <https://ctext.org/text.pl?node=182109&if=en#n182110>

<sup>88</sup> Una traduzione letterale del titolo potrebbe rendersi come segue: "L'immortale che non si nutre". Qui si è scelto di tradurre lo stato di non-nutrimiento con il termine "sazietà" nel tentativo di esprimere come la rigida osservanza del precetto taoista, secondo il quale bisogna astenersi dall'ingerire i cinque cereali (*bigu* 閉穀), sottolinei il distacco della donna dal mondo terreno a seguito dell'illuminazione taoista. Sazia quindi delle cose terrene, Shan Fang si dedica a pieno al suo percorso d'ascesi.

Le visite che riceve la donna sono visite degli esseri immortali, come esplicitato nel terzo distico con la metafora del canto delle gru. Le gru, simbolo di longevità ed elegante quiete, abitano l'altrove degli immortali e, in veste di messaggeri, rendono possibile la comunicazione tra Shan Fang e gli immortali.

L'autore si limita a fare da spettatore, osserva e cerca di decifrare l'indecifrabile, partecipando alla quiete regalatagli dalla visione dell'immortale sazia del mondo terreno. Sebbene i sentimenti del poeta non siano qui espressamente rivelati, il componimento è una chiara celebrazione dell'ammirazione che il poeta nutre nei confronti dell'immortale, lo stato d'animo del poeta si riflette nella visione dell'ambiente circostante che assume un carattere mistico-spirituale: egli appare infinitamente piccolo di fronte a cotanta immensa e divina quiete.

La profonda ammirazione di Zhang Ji è deducibile da una visione d'insieme. Invece, il rapporto tra poeta e sacerdotessa nella poesia "Congedo all'immortale Yuhua" del poeta Tang Zhang Hu 張祜 (792-852/53), si esprime in un chiaro sentimento di ammirazione esplicitato dal poeta nel verso finale.

《別玉華仙侶》

Congedo all'immortale Yuhua

繞舍煙霞為四鄰，寒泉白石日相親。

La nebbia e le nuvole rosee circondano la sua dimora e le fanno compagnia, ogni giorno la fredda sorgente si infrange sulle bianche rocce.

塵機不盡住不得，珍重玉山山上人。

Questo mondo non può essere abitato da chiunque, per questo ammiro l'immortale che abita il monte Yushan.

Il poeta nel primo verso celebra l'incontaminata natura e la sacralità del monte Yushan, in cui risiede l'immortale Yuhua. La donna è qui parte integrante della natura stessa. All'occhio dell'uomo comune apparirebbe sola, sperduta. Zhang Hu, invece, comprende che la natura partecipa alla sua esistenza, e la accompagna ogni giorno. Tramite l'immagine dell'acqua della sorgente che si infrange sulle rocce, il poeta celebra la profonda e inesauribile devozione della donna che non può che essere fluida e continua come il corso d'acqua, fredda e quindi distaccata dal comune sentire.

Il primo verso si potrebbe interpretare come una sublimazione della compresenza di *yin* e *yang* nel mondo: la nebbia e le nuvole rappresenterebbero l'alito del drago, che nella tradizione cosmologica taoista corrisponde allo *Yang*; l'acqua della sorgente è l'elemento per eccellenza che corrisponde allo *yin*. In quest'ottica l'immortale appare immobile, in uno stato meditativo e di non-azione (secondo il principio taoista del *wuwei* 無為, non agire).

Nel verso finale il poeta dichiara la sua ammirazione nei confronti di Yuhua ed esplicita inoltre la differenza tra coloro che abitano il mondo terreno e coloro che appartengono all'altrove taoista.

## 2.2 IL TOPOS DEI DUE MONDI INCONTRA LA NUGUANZI:

### MONDO MORTALE E ALTROVE TAOISTA.

Il sentimento letterario nato dall'impossibilità di una completa comprensione dell'altrove taoista, innesta nell'animo del poeta un sentimento di confusa curiosità che lo induce a ricercare una possibilità di incontro con lo stesso.

Se il poeta nei componimenti precedentemente analizzati è l'osservatore che cerca di decifrare il modo in cui la Grande Via si manifesta nel mondo per mezzo delle prescelte sacerdotesse taoiste, vedremo come il componimento poetico si fa testimonianza dell'avvicinamento tra mortali e immortali nella descrizione di un incontro amoroso.

Secondo la posizione di Timothy Wai Keung Chan questo genere di componimenti richiama l'allegoria dei due mondi che ha preso vita con la storia di Liu Chen e Ruan Zhao:

The earliest version of Liu Chen and Ruan Zhao's contact with the other world is preserved in the *Record of the Formed and Formless Spirits* (Youming lu 幽明錄), a collection of anomaly accounts traditionally attributed to Liu Yiqing 劉義慶 (403-44). The text records an encounter between the human and the divine.<sup>89</sup>

Allo scopo di contestualizzare questa argomentazione si riporta la traduzione della storia di Liu e Ruan in lingua inglese proposta dal su citato studioso:

---

<sup>89</sup> CHAN T.W.K., "A Tale of Two Worlds: The Late Tang Poetic Presentation of the Romance of the Peach Blossom Font," *T'oung Pao*, 94 (4/5), 209–245. <http://www.jstor.org/stable/40376364>, p. 212.

In the fifth year of the Yongping reign-period of Emperor Ming of the Han (A.D. 62), Liu Chen and Ruan Zhao of Shan District (in modern Zhejiang province) went into the mountains to gather the bark of paper mulberry trees. They lost their way home. After thirteen days, they nearly died of starvation as their sustenance had been depleted. Coming into sight was a peach tree bearing big fruit, cut off by steep precipices and deep streams. They grabbed the vines and climbed up, each eating several peaches, which alleviated their hunger and replenished their energy before they started back downhill. With cups in their hands to fetch water for washing and rinsing, the fellows suddenly spotted some leaves of the rape-turnip flowing out from the middle of the mountain. Thereafter came out cups containing some grains of sesame and cooked rice. They said to one another, "There must be people dwelling close by." They then entered the river and swam upstream for some two or three li (about a mile), passed the mountain, and reached a large creek. Two beautiful maidens standing by the creek spoke to the two men, who were holding two cups in hand: "Mr. Liu and Mr. Ruan, hand back the cups that we just lost." Wondering why the two girls whom they had never met were calling their surnames, they took pleasure as they seemed to be some acquaintance. The two girls asked, "What caused your late arrival?" and then invited them to their home. The house was roofed with bronze tiles. There was one big bed by the south wall and one by the east wall, each curtained in crimson gauze. A bell hung at each corner, alternately in gold and silver colors. Ten maids stood by the bed. The two girls bade them: "Mr. Liu and Mr. Ruan have come from a hiking and swimming journey. Although they have just eaten some jade fruit, they are still weak. Go at once to prepare some food." The two men were served rice-in-sesame, goat jerky, and beef – it was all very delicious. After the feast, they were served wine. A bevy of girls, each with several peaches in hand came to greet them with smiles: "We congratulate you on your wedding." When Liu and Ruan were half drunk, the music started, but their minds held mixed feelings of cheer and fear. At nightfall, Liu and Ruan were made to rest behind two different curtains, each attended by one of the two maidens. The sweetness of the voices and words of these girls swept away the two men's worries. Ten days later, the two men requested to return home. The maidens said, "You have come here by destiny. Why do you still want to go back?" They stayed for half a year. Seasonal changes and plants heralded the advent of spring. Further agonized by the chirping of birds, the two unhappy men begged to return. "It is our fault for keeping you gentlemen here. What can be done?" said the two girls. They called in the thirty or forty girls who had come before. At the gathering, they performed music to bid farewell to Liu and Ruan. They guided them to the exit leading to their homes. After they returned to their hometown, they became strangers because their relatives were all gone and all the villages and houses had changed. They asked around and found their descendants, who told them that their great grandfathers from seven generations ago once got lost in the mountains and never returned.



In the eighth year of the Taiyuan reign-period (383), they suddenly left. No one knew where they went.<sup>90</sup>

漢明帝永平五年，剡縣劉晨入、阮肇共入天台山取穀皮，迷不得返，經十三日，糧食乏盡，飢餒殆死。遙望山上月一桃樹，大有子實，而絕巖邃澗，永無登路。攀援藤葛，乃得至上。各噉數枚，而飢止體充。復下山，持杯取水，欲盥漱，見蕪菁葉從山腹流出，甚鮮新，復一杯流出，有胡麻飯糝，相謂曰：「此知去人徑不遠。」便共沒水，逆流二三里，得度山出一大溪，溪邊有二女子，姿質妙絕，見二人持杯出，便笑曰：「劉阮二郎，捉向所失流杯來。」晨肇既不識之，緣二女便呼其姓如似有舊，乃相見忻喜。問：「來何晚邪？」因邀還家。其家銅瓦屋，南壁及東壁下各有一大床，皆施絳羅帳，帳角懸鈴，金銀交錯，床頭各有十侍婢，敕云：「劉阮二郎，經涉山岨，向雖得瓊實，猶尚虛弊，可速作食。」食胡麻飯、山羊脯、牛肉，甚甘美。食畢行酒，有一群女來，各持五三桃子，笑而言：「賀汝胥來。」酒酣作樂，劉阮忻怖交并。至暮、令各就一帳宿，女往就之，言聲請婉，令人忘憂。十日後欲求還去，女云：「君已來是，宿福所牽，何復欲還邪？」遂停半年。氣候草木是春時，百鳥啼鳴，更懷悲思，求歸甚苦。女曰：「罪牽君當可如何？」遂呼前來女子有三四十人，集會奏樂，共送劉阮，指示還路。既出，親舊零落邑屋改異，無復相識。問訊得七世孫，傳聞上世入山，迷不得歸。至晉太元八年，忽復去，不知何所。<sup>91</sup>

Durante un'escursione in montagna i giovani Liu e Ruan avrebbero conosciuto le divine fanciulle del monte Kunlun. Durante il loro cammino, finite le provviste, i due iniziano a nutrirsi dei frutti che trovano sugli alberi: le pesche dell'immortalità. Nel racconto la chiave che apre la porta dell'Altrove nel mondo terreno, da cui provengono Liu e Ruan, è rappresentata dalle coppe che gli uomini trovano lungo il loro cammino, queste gli avrebbero permesso di dissetarsi e rinfrescarsi. Le stesse erano state smarrite dalle donne immortali, presumibilmente durante una delle loro visite al mondo terreno. I due uomini perdono la cognizione del tempo: trattenuti nell'altrove dalle seducenti fanciulle di giada, accomodati nelle camere fastose della loro abitazione; solo dieci giorni dopo il loro arrivo si domandano quale sia il modo per tornare al loro paese d'origine. Apparentemente inconsci di ciò che stava accadendo, i due si ritrovano uniti alle due donne in un rituale che ne celebrava la loro unione matrimoniale. Nonostante i tentativi delle fanciulle, nell'intento di trattenerli ancora più a lungo, alla fine i due uomini si congedano e lasciano l'Altrove per ritornare al loro mondo e alle loro vite. Sorprendentemente i due si renderanno conto che di tutto ciò che apparteneva alle loro vite ormai non esiste più traccia. Tramite l'incontro

---

<sup>90</sup> CHAN, "A Tale of Two Worlds: ...", art. cit., pp. 213-14.

<sup>91</sup> *Ivi*, pp. 214-15.

dei loro futuri discendenti si rendono conto che in quel mondo erano stati dati per dispersi. Era cambiato tutto. Come se il tempo si fosse dilatato, erano due estranei in un mondo a loro nuovo. I due sarebbero “scomparsi” durante l’ottavo anno del periodo Taiyuan.

Encounters with transcendent beings or ghosts in the other world commonly feature a dualistic worldview and an act of trespass. The Liu and Ruan romance takes place in an unintended setting. This unintended intrusion, however, is foreknown in the “other” world: the two men are surprised to be called by name when they first encounter the two girls who had been waiting for their arrival. [...] Liu and Ruan had not realized the nature of their acquaintance with the maidens. They had no choice but to accept this offer because, as the maidens tell them, it was “predestined bliss” (*syfu* 宿福).<sup>92</sup>

L’incontro tra i due mondi narrato nella storia di Liu e Ruan, ha generato innumerevoli reinterpretazioni, sempre in chiave duale, della dicotomia dei due mondi. In una poesia nuovamente dedicata alla già citata Yuhua, scritta dal poeta Shi Jianwu 施肩吾 (780-861), raccolta nel QTS,<sup>93</sup> l’ammirazione del poeta muta in un sentimento d’amore profondo che lo allontana dal mondo terreno e lo fa sentire parte di quell’altrove da cui proviene Yuhua:

《贈女道士鄭玉華二首》，其一

Dedicato alla sacerdotessa taoista Zheng Yuhua, 1 di 2.

玄發新簪碧藕花，欲添肌雪餌紅砂。

Sulla sua chioma corvina i fiori di loto dal colore di giada sono appena appuntati, il desiderio di una pelle ancora più chiara la induce a consumare cinabro.

世間風景那堪戀，長笑劉郎漫憶家。

Non vale più la pena sentirsi legati a quel mondo, in lei nasce un sorriso per la smisurata nostalgia dell’amato Liu per il paese natio.

---

<sup>92</sup> *Ivi*, pp. 215-16.

<sup>93</sup> <https://ctext.org/text.pl?node=204646&if=en#n204650>.

Questa poesia ci trasporta in un luogo dell'Altrove. I sentimenti di Liu sono combattuti: l'eleganza della sacerdotessa lo incanta e la sua bellezza lo annienta. Pochi preziosi dettagli sull'aspetto di Yuhua celebrano la sua bellezza agli occhi di Liu: ai capelli sono appuntati dei fermagli a forma di fiore di loto del colore che ricorda quello della giada, verde-azzurri. Il fiore di loto nella tradizione taoista è un simbolo sacro che rappresenta eternità, saggezza, quiete e insieme illuminazione e purezza. La candida pelle di lei accende il desiderio nel cuore di Liu. Egli è sopraffatto da sensazioni contrastanti, si trova nell'Altrove in compagnia di una sacerdotessa e non c'è niente che più desidera se non che unirsi a lei, eppure la nostalgia del mondo terreno fa supporre che ci sia un'altra donna ad attendere il suo ritorno.

Dressed in religious attire, the special, beautiful bearing of priestesses, [...] was an important attraction for Tang intellectuals. [...] Contacts between the two strata formed a new set of "two worlds," which were demarcated by the mouth of the symbolic "grotto". A man visiting a charming Daoist priestess at her dwelling is, [...] allusively presented as Gentleman Liu's finding his divine lover in the grotto.<sup>94</sup>

### 2.3 REINTERPRETARE L'EROTISMO: L'INTERSEZIONALITÀ SIMBOLICA DELLA *NUGUANZI*.

Sebbene la narrazione poetica dell'incontro amoroso tra uomini mortali e sacerdotesse taoiste sia stata spesso letta in chiave erotica, all'identità delle sacerdotesse è stata spesso ingiustamente ascrivito il ruolo di amante e cortigiana: l'identità della *nuguanzi* sarebbe risultata così scissa in tre parti.

Until the T'ang dynasty, erotic literature in general had a didactic purpose. Neither the handbooks of sex, nor the treatises of the Taoist alchemists were written in order to afford amusement to the reader. During the T'ang dynasty, however, there was a demand for erotic literature that treated the subject of sex in a jocular way. Novelettes and short-stories of this kind enjoyed great popularity. The greater part of them, however, was either expurgated or destroyed during the ensuing centuries. The findings at Tun-huang give a general idea as to the variety of books on erotic which existed at that time. Part of these manuscripts are in the Stein Collection in the British Museum and in Paris, part is in private Chinese and Japanese hands. One of the most important items, however, is

---

<sup>94</sup> *Ivi*, 228.

available in an excellent facsimile reprint. This is the Ta-lo-fu, or “Poetical Essay on the Supreme Joy”.<sup>95</sup>

Nel tentativo di spiegare come il fascino erotico di queste donne influisse sui sentimenti dell'uomo comune, generando in lui al tempo stesso sensazioni di forte ammirazione ma anche di timore per l'ignoto (che si manifestava nella malinconia del desiderio di ritornare alla propria vita e al proprio mondo), questo processo dialettico ha visto la *nuguanzi* prigioniera di una triplice identità di donna: l'amante, la cortigiana e la sacerdotessa.

Le ragioni dell'erotismo del linguaggio letterario di epoca Tang, in riferimento al filone che vede la *nuguanzi* protagonista, non sarebbero da ricercare né nella quasi contemporanea apparizione della letteratura delle cortigiane di palazzo, né nell'abitudine dei letterati di trattarsi nei quartieri di piacere nei periodi antecedenti e susseguenti l'esame di *jinsbi*. Bisognerebbe piuttosto ricercarle nel riconoscimento dell'importanza rituale che ha nel Taoismo l'unione di uomo e donna: l'unione risulterebbe così inquadrata nel processo di coltivazione del sé ai fini dell'ottenimento dell'immortalità.

Qualunque sia la relazione tra uomo e sacerdotessa, sia questa platonica o carnale, l'erotismo del linguaggio letterario non può essere lo stesso erotismo delle poesie che esplorano la relazione amorosa con la cortigiana o con l'amante. La relazione tra uomo e sacerdotessa è una relazione che supera la concezione per così dire “carnale” del rapporto amoroso, sarebbe per questo ingiusto declassarla al ruolo di amante e cortigiana.

La caratterizzazione della *nuguanzi* nel contesto letterario di epoca Tang si può definire unica per questa mancata corrispondenza di parallelismi e somiglianze. Per meglio tracciare l'identikit della *nuguanzi* bisognerebbe smettere di cercare analogie forzate e non sempre giustificabili, nel tentativo di comprendere le ragioni che la vedono scissa in una triplice identità.

Per comprendere come l'incontro amoroso tra uomo e sacerdotessa taoista non si traduca in un semplice appagamento del desiderio amoroso bisognerebbe fare riferimento all'importanza dell'incontro dei principi di *yin* e *yang*: “sexual

---

<sup>95</sup> VAN GULIK R.H., *Sexual Life in Ancient China: A Preliminary Survey of Chinese Sex and Society from Ca. 1500 B.C. Till 1644 A.D.*, Brill, Leida, 2003, pp. 202-203.

energy is capable of transfer from one organism to another, an opportunity to go beyond”.<sup>96</sup>

Nel Taoismo, le pratiche sessuali tra uomo e donna vengono concepite come un esercizio finalizzato all’ottenimento dello stato d’immortalità: la centralità del corpo si fa strumento dell’incontro dei principi *yin* (nella donna) e *yang* (nell’ uomo). Per l’addetto taoista il corpo è “the truly laboratory of the spirit”, come lo ha definito Wile:

For the taoist practitioner, the body is truly the laboratory of the spirit. While the confucianist honored the body as an inheritance from the ancestors, the Taoist saw the body as a miniature heaven and hearth.<sup>97</sup>

L’unione sessuale rappresenta un’occasione per l’esercizio della circolazione del *qi* nei corpi dei praticanti. Sulla base dell’incontro delle due polarità (*yin* e *yang*) si realizza la creazione di un flusso di energia che nutre lo spirito dei praticanti.

Un *yin* e un *yang* è detto il Tao. L’unione appassionata di *yin* e *yang* così come la copula di marito e moglie costituisce il modello eterno dell’universo. Se il cielo e la terra non si fossero mescolati, da dove ogni cosa avrebbe potuto ricevere la vita?<sup>98</sup>

Nel tentativo di nutrire lo spirito, l’uomo è chiamato a non disperdere l’energia ricevuta dalla donna attuando così la pratica del *coitus reservatus*, in quanto l’ejaculazione comprometterebbe l’andamento del flusso del *qi* all’interno del laboratorio dello spirito, disperdendolo all’infuori di esso.

In sexual practices, the source of “eternal spring” (永春) is sought in the “springlike youth” (青春) of young women.<sup>99</sup>

Nel perfetto bilanciamento di *yin* e *yang* e senza la dispersione del *qi* all’esterno, il flusso di energia avrebbe restituito all’uomo l’occasione di attingere all’energia vitale della donna senza perderne nemmeno un “soffio”:

The adept who guards his *ching* can hope to recapture both the function and appearance of adolescence. The higher adept retraces the fetal state by gestating a perfect etheric replica of himself. Nothing seemed more logical to the Taoist than the pursuit of

---

<sup>96</sup> WILE D., *Art of the Bedchamber: The Chinese Sexual Yoga Classics Including Women’s Solo Meditation Texts*, Albany, State University of New York Press, 1992, p. 7.

<sup>97</sup> *Ivi*, p. 12.

<sup>98</sup> *Ch’eng-tzu*, trad. FORKE (1), p. 68, cit. in A. W. WATTS, *Il Tao: la via dell’acqua che scorre*, Roma, Ubaldini Editore, 1975, p. 45.

<sup>99</sup> WILE, *Art of the Bedchamber: ...*, op. cit., p. 16.

immortality by the attainment of higher states of health, “reversing the aging process and reverting to youth”.<sup>100</sup>

Le pratiche sessuali rappresentano un puro esercizio fisico svolto al fine del raggiungimento di uno *status* di armonia che ricongiunge gli addetti al Tao.

Dal momento che le scuole del Taoismo, come si è visto, hanno assunto nel tempo caratteri distintivi, in riferimento alle pratiche in atto nel Taoismo Shangqing, Wiles afferma:

The “pure practices” school totally rejected carnal techniques in favor of the mystical marriage of male and female principles within the body of the meditator, and even the later “paired practices” adepts regarded relations with the opposite sex as an expedient to entering a paradise free of sexual desire.<sup>101</sup>

Se è vero che le correnti taoiste si distinguevano anche per le pratiche che prediligevano rispetto alle altre scuole, resta il fatto che la realizzazione dell'unione dei principi di *yin* e *yang*, fosse questa mistica o carnale, era requisito necessario all'ottenimento dell'immortalità e dello stato di armonia e si realizzava anche nell'unione tra uomo e donna.

L'incontro amoroso, romanzato nei componimenti poetici, non restituisce ai praticanti la capacità del distacco dal desiderio carnale, se concepito in relazione all'allegoria dello stesso incontro tra uomo e cortigiane o amanti.

È vero anche che le cortigiane Tang erano donne colte, e anch'esse avevano trovato il modo di non aderire al modello confuciano, che le riteneva utili solo in funzione del loro ruolo di figlie, mogli e madri (*sancong*). Non bisogna dimenticare che alcune di queste scelsero poi di intraprendere la vita sacerdotale.

Se però le cortigiane e le amanti avevano principalmente il ruolo di intrattenere l'uomo, lo stesso non si può dire per le sacerdotesse taoiste. Allo stesso modo in cui Benn spiega che i rituali d'iniziazione non erano finalizzati all'intrattenimento, per quanto la fastosità che li caratterizzava poteva sottintendere una simile interpretazione, il ruolo delle sacerdotesse non era quello di intrattenere ma di fungere da modello, da guida, da portavoce dei misteri dell'altrove e da ponte di connessione tra il luogo in cui vivevano temporaneamente e l'altrove.

---

<sup>100</sup> *Ibid.*

<sup>101</sup> *Ivi*, p. 15.

Se quindi si ripensa alla relazione tra uomo e donna, staccandosi dalla concezione secondo la quale questa debba in qualche modo essere illecita e caricandosi così di accezioni che non appartengono alla cultura del tempo, allora è forse possibile comprendere in che misura l'erotismo letterario sia stato utilizzato al fine di esprimere un sentimento che va oltre l'unione carnale e non vede l'atto sessuale come appagamento del desiderio, quanto piuttosto come esercizio che possa condurre all'ottenimento dell'immortalità.

Sexual union, by design, is the commencement of human society and the beginning of nature. The intercourse of Heaven and Earth balances the universe; intercourse of a man and a woman results in the proper order of yin and yang.<sup>102</sup>

L'errore di giudizio è dietro l'angolo se non ci si allontana dalla posizione secondo la quale il discorso erotico debba necessariamente essere censurato e demonizzato. D'altronde, nel pensiero taoista non esiste la concezione del peccato in riferimento all'atto copulativo tra uomo e donna.

Sin dall'antichità, nella tradizione cinese le pratiche sessuali sono strettamente connesse alla medicina e all'alchimia: ciò fa sì che la salute psicofisica dipenda da esse.

Pensare che le sacerdotesse praticassero il sesso al fine di intrattenere l'amato risulterebbe un'interpretazione errata, così rischiando di reinterpretare queste donne privandole della loro sacralità.

Molto spesso, l'erotismo del linguaggio letterario poetico dei componimenti sulla *nuguanzi* viene interpretato in funzione dello stesso erotismo che permea le opere, le quali prendendo spunto dalla tradizione delle *fangzhongshu* 房中術 (Arti/tecniche della camera da letto), hanno rivelato le sfumature erotiche legate all'ideologia sessuale socialmente predominante durante l'epoca Tang.<sup>103</sup>

Nello specifico, i testi dimostrano come negli ambienti dei letterati di epoca Tang le tecniche sessuali taoiste erano note e condivise. Appreso dunque che le opere erotiche erano strettamente connesse alla tradizione delle *fangzhongshu*, spesso l'interpretazione dell'erotismo di questi componimenti è stata

---

<sup>102</sup> YAO P., "Historiaizing Great Bliss: Erotica in Tang China (618–907).", *Journal of the History of Sexuality*, vol. 22, no. 2, 2013, pp. 207–29, <http://www.jstor.org/stable/24616669>, p. 207.

<sup>103</sup> Per altri testi sull'ideologia sessuale nella cultura cinese si rimanda a WILE, *Art of the Bedchamber*: ..., op. cit.

inevitabilmente influenzata da questo legame, nonché da una nuova attitudine verso le pratiche sessuali da parte dell'ambiente dei letterati.

Scholars have pointed out that the Tang literati were very familiar with the Daoist Arts of the bedchamber and that there was a direct link between Tang erotic texts and Daoist writings on sexuality.<sup>104</sup>

Due dei testi principali da prendere in considerazione, in riferimento all'erotismo della tradizione letteraria cinese di epoca Tang, sono: il *Tiandi yinyang jiaohun dale fu* 天地陰陽交歡大了福 (Saggio Poetico sulla beatitudine dell'unione sessuale tra Cielo e Terra e Yin e Yang), dell'autore Bai Xingjian (776-826) e il racconto *You Xianku* 遊仙窟 (Passeggiata alla grotta dell'immortale), dell'autore Zhang Zhuo (660-740).<sup>105</sup> Entrambi i testi, inizialmente scomparsi, furono reintrodotti in un secondo momento grazie alla risonanza che avevano avuto in Giappone. Nello specifico il *You Xianku* venne reintrodotta da Chen Naiqian nel 1929, che lo incluse nella sua raccolta *Gu yi xiaoshuo congkan* (Raccolta di racconti perduti dei tempi antichi), mentre il *Tiandi yinyang jiaohun dale fu* venne ritrovato nel 1908, grazie all'esploratore francese Paul Pelliot, durante gli scavi alla grotta di Dunhuang, il testo fu successivamente pubblicato ad opera di Ye Dehui (1864-1927) nel 1914.<sup>106</sup>

In riferimento ai due testi, Ping Yao afferma: “‘*Great Bliss*’ and *Merrymaking* signified the first wave of erotica in Chinese history”.<sup>107</sup>

I due testi, pur se entrambi simbolo della narrazione dell'erotico, hanno due scopi molto diversi: il primo proclama la concezione secondo cui le pratiche erotiche siano finalizzate all'ottenimento del piacere attraverso tecniche raffinate; il secondo enfatizza la stretta connessione tra la pratica delle tecniche sessuali e i benefici salutari che ne derivano.

---

<sup>104</sup> YAO, “*Historicizing Great Bliss: ...*”, art. cit., p. 221.

<sup>105</sup> Per la traduzione del *You Xianku* v. H. S. LEVY, *China's First Novelette: The Dwelling of Playful Goddess by Chang Wen-ch'eng (ca. 657-730)*, (Tokyo: Dai Nippon Insatus, 1965), 10-63; per una traduzione parziale del *Tiandi yinyang jiaohun dale fu* v. Van Gulik, *Sexual Life* (203-8) e (204-5), cit. in YAO, “*Historicizing Great Bliss: ...*”, art. cit., nota n. 3, p. 208.

<sup>106</sup> Cfr. YAO, “*Historicizing Great Bliss: ...*”, art. cit., p. 208.

<sup>107</sup> *Ibid.*



Both texts also set out to reveal certain modes of enjoyment (amplifying sexual pleasure by aesthetic sensibility, refined manners, and spiritual intuition), all the while portraying the literate elite as the embodiment of such sophisticated enjoyment.<sup>108</sup>

Entrambe le opere, valorizzando il piacere dell'unione sessuale tra uomo e donna, utilizzano l'erotismo del linguaggio letterario al fine di intrattenere il lettore, non a scopo didattico. La trattazione dell'erotico nelle due opere differisce anche nell'uso di due registri differenti: mentre nel racconto in prosa *You Xianku* la descrizione dell'atto sessuale si dipinge di un linguaggio più ricercato che rende le immagini più implicite, nel saggio poetico di più di duecentoquaranta versi *Tiandi yinyang jiaohun dale fu* le descrizioni, più dettagliate ed esplicite, si colorano di un linguaggio quasi "indecente" (l'autore dello stesso venne spesso criticato per la sua mancanza di senso del pudore):

In Merrymaking and "Great Bliss" affection between man and woman, especially loving feelings between a husband and a wife, are celebrated and cherished by both parties. Such affection is clearly tied to sexual pleasure, so that sexual pleasure is central to the union between men and women.<sup>109</sup>

Invece, l'erotismo del linguaggio dei componimenti poetici che celebrano la *nuguanzi* non ha lo scopo di intrattenere quanto piuttosto di valorizzare l'enfasi del fascino di queste donne e celebrare l'unione di *yin* e *yang*. L'atto copulativo è mero strumento di perfezionamento nel percorso di asceti verso l'ottenimento dell'agognata immortalità taoista.

L'erronea interpretazione dell'erotismo del linguaggio dei componimenti sulla *nuguanzi* ha generato un fraintendimento dell'identità della sacerdotessa taoista, così mettendo a dura prova la comprensione della sua *agency*.

Se nella critica letteraria si tenesse conto del fatto che l'identità del gruppo della comunità di sacerdotesse taoiste è sia l'insieme di donne diverse, aventi identità diverse e vissuti diversi, sia la somma di tutti questi elementi, allora sarebbe improbabile il rischio di produrre definizioni generiche che si legano ai membri di questa comunità semplicemente per una logica fondata sulla predominazione di un asse di potere rispetto agli altri, e su come il gruppo viene narrato dalle voci maschili dei letterati Tang.

---

<sup>108</sup> *Ivi*, p. 216.

<sup>109</sup> *Ivi*, p. 222.

La teoria dell'intersezionalità, secondo cui l'intersezionalità è concepita come caratteristica della compresenza pluri-identitaria in un dato soggetto, aiuta a comprendere, in virtù della propria valenza sociale, come:

Le differenze tra le varie soggettività individuali che discendono da specifici assi di potere [...] non s[iano] semplici differenze di attitudine o di gusto, [...]. Esse sono piuttosto diseguaglianze legate a categorie di oppressione che limitano fortemente la vita di individui e gruppi sociali e ne determinano una sistematica esclusione dalla – o inclusione nella – società.<sup>110</sup>

Secondo quanto afferma Kentoff, che vede nella teoria dell'intersezionalità un valido approccio per guidare l'analisi letteraria, solo un approccio che consideri il modo in cui gli assi di potere si incontrano nel loro punto d'intersezione, rende chiaro il processo di costruzione dell'identità di un soggetto.<sup>111</sup>

Per sviluppare un'analisi siffatta è necessario leggere le parole ma ancor più i silenzi, interpretare ciò che viene detto ma ancor più ciò che viene taciuto, ciò che è manifesto ma ancor più ciò che è nascosto.<sup>112</sup>

Un approccio intersezionale risulta valido nella misura in cui l'analisi dell'interpretazione della *nuguanzi* sia resa possibile da un approccio che permetta di rendere chiaro il meccanismo secondo cui alcune categorie sociali abbiano prodotto una parziale invisibilità storico-sociale della sacerdotessa taoista.

Si prenderanno in considerazione i seguenti assi di potere: genere; *status* culturale; *status* sociale; appartenenza di gruppo; religione.

Sebbene gli assi relativi allo *status* culturale e sociale potrebbero essere unificati sotto l'asse di potere di "Classe", essendo questi a volte interdipendenti, si è scelto di differenziarli per sottolineare il mondo in cui la classe d'appartenenza non determini a priori lo *status* culturale di un individuo.

Al fine di esemplificare graficamente il modo in cui si considera determinante l'intersezionalità degli assi di potere in analisi e riprendendo le

---

<sup>110</sup> ROMEO C., *Intersezionalità e critica letteraria: questioni di metodo*, cap. 17 in S. SINI e F. SINIPOLI (a cura di), *Percorsi di teoria e comparatistica letteraria*, Ediz. Mylab, Londra, Pearson, 2021, p. 442.

<sup>111</sup> KENTOFF M.M., "Intersectional Reading", in D. FUSS, W.A. GLEASON (a cura di), *The Pocket Instructor: Literature: 101 Exercises for the College Classroom*, Princeton, Princeton University Press, pp. 66-70, <http://assets.press.princeton.edu/chapters/fuss/s17-1062.pdf>, cit. in C. ROMEO, *Intersezionalità e critica letteraria...*, cap. cit.

<sup>112</sup> *Ivi*, p. 443.

posizioni derivanti dagli schemi presentati nell'introduzione (fig. 1 e fig. 2), si opterà quindi per uno schema siffatto:

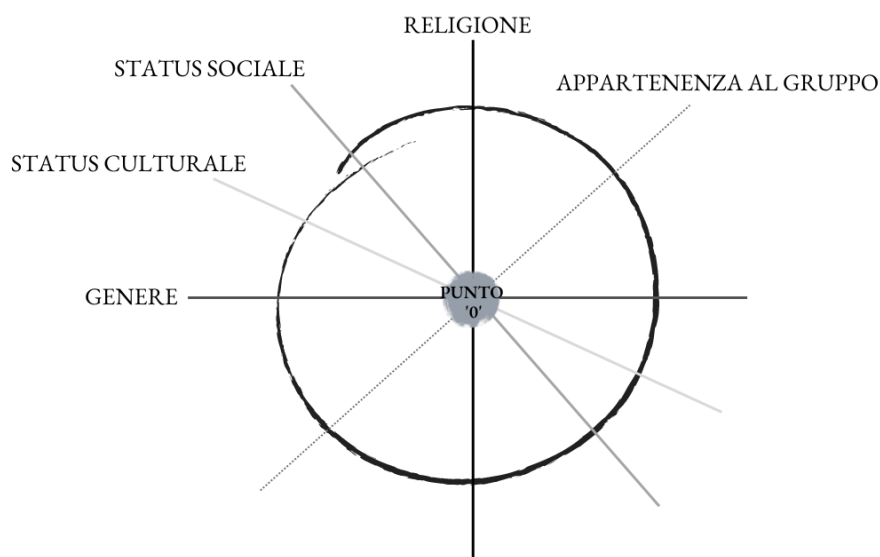


Fig. 3

Per leggere il grafico si partirà dal cerchio e si tornerà al cerchio.

Nella figura n. 3, il cerchio rappresenta la *persona* della *nuguanzi*. Tra le figure geometriche si è qui optato per il cerchio, in quanto esso simboleggia il dinamismo e l'imprevedibilità, caratteristiche che fanno della sacerdotessa taoista un personaggio a tutto tondo.

Considerati quindi gli assi di potere (*genere, status culturale, status sociale, appartenenza di gruppo e religione*), la teoria dell'intersezionalità suggerisce di rappresentarli come se questi fossero dei segmenti di retta che si intersecano tra loro nel punto '0' (corrispondente al punto d'intersezione degli assi in cui prende forma l'identità del soggetto). Si è scelto di denominare il punto d'intersezione in riferimento al significato che il numero zero ha nella tradizione taoista:

simboleggiando il vuoto, si rende esplicito che senza considerare gli assi di potere che attraversano il punto '0' colmandolo, si concepisce vuota e priva di spessore l'identità di un soggetto.

Quindi, una volta valutata l'immagine globale, ritornando al cerchio è possibile vedere come ogni asse attraversi la *persona*, formandone l'identità nel punto '0' che si "riempie" di ognuno di essi.

In virtù della molteplicità delle possibilità applicative della teoria dell'intersezionalità e ricordando che, l'applicazione della teoria sarebbe in qualche modo risultata irriverente rispetto al contesto in cui e per cui è nata in origine, qui l'intersezionalità verrà definita "simbolica", dal momento che nei componimenti letterari essa si esprime anche per simboli.

#### 2.4 YU XUANJI 魚玄機 : UNA VOCE FEMMINILE TRA REALTÀ STORICA E RAPPRESENTAZIONE LETTERARIA.

Il caso della sacerdotessa taoista Yu Xuanji (ca. 843-868) è forse uno tra i più curiosi casi d'interpretazione. Dal momento che le notizie biografiche sul suo conto sono frammentate e d'incerta attendibilità, non è semplice capire quali scelte abbiano portato Yu Xuanji ad interpretare in prima persona molteplici ruoli, né risulta possibile comprendere in che misura le etichette che le sono state assegnate corrispondano effettivamente alla verità sul suo conto.

Since her demise, her life has been dramatized in narrative texts and in the performing arts. She appears in a modern short story [*Go Genki*] by Mori Ogai (1862-1922), and Robert van Gulik (1910-1967) made her a character in a detective novel, [*Poets and Murder*]. The Shaw Brothers' Company in Hong Kong produced a movie about her, and she is also a protagonist in a television series.<sup>113</sup>

Alcune notizie sulla vita di Yu Xuanji si ritrovano in due testi del X sec. d.C.:

---

<sup>113</sup> JIA J., "Unsold Peony: The Life and Poetry of Daoist Priestess-Poet Yu Xuanji of Tang China.", *Tulsa Studies in Women's Literature*, vol. 35, no. 1, 2016, pp. 25-57, <http://www.jstor.org/stable/44784905>, p. 25.

il *Sanshui xiaodu* 三水小牋 (Documenti minori dei tre fiumi) di Huangfu Mei 皇甫枚 (871-910); il *Beimeng suoyan* 北夢瑣言 (Futili conversazioni del nord della palude di Yunmen) di Sun Guangxian 孫光憲 (900-968).<sup>114</sup>

In merito all'attendibilità delle notizie contenute nei due testi, Jinhua Jia, pur ritenendole in qualche modo preziose, ha assunto una posizione più favorevole rispetto a quelle forniteci da Huanfu Mei (in quanto contemporaneo di Yu Xuanji), ritenendo comunque essenziali anche quelle raccolte nel *Beimeng suoyan* di Sun Guangxian. I due testi non forniscono informazioni complete in merito alla vita di Yu Xuanji, ma sono utili nel tentativo di ricostruire la breve vita della sacerdotessa:

Both narratives have been translated and used by scholars to study Yu's life, but because of their limited length and content, these narratives offer a far from comprehensive biography.<sup>115</sup>

La vita di Yu può essere occasione di riflessione sulla triplice identità di donna che stavolta non è ascritta da terzi, ma è vissuta personalmente dalla donna in differenti fasi della propria vita.

Sulla base delle informazioni raccolte dalla studiosa Jinhua Jia è possibile evincere che l'interpretazione di Yu dei diversi ruoli di donna (cortigiana, concubina e sacerdotessa taoista) sia risultata in un processo armonioso che l'ha condotta all'accettazione del sé. In quest'ottica, le tappe della vita di Yu sono state essenziali nel processo di costruzione della sua identità, della sua autostima e della sua consapevolezza.

In base alle fonti che ne ricordano la vita, Yu Xuanji proveniva da un contesto familiare umile e trascorse i primi anni della sua vita nella città di Chang'an (odierna Xi'an). Non si sa molto dei suoi primi anni di vita, fin quando all'età di circa quindici anni sposò un funzionario di estrazione aristocratica, di nome Li Yi, diventando sua concubina.

The most likely opportunity that Li had to meet Yu came during his stay in the capital between 857 and 858 when he was preparing for the examination (each year the selected scholars were sent to the capital in autumn and took the examination in the coming spring) or a few years earlier (if he took the examination more than once).

---

<sup>114</sup> Cfr. *Ivi*, p. 27.

<sup>115</sup> *Ibid.*

La loro storia d'amore sarebbe finita quando Li (forse a causa della gelosia della moglie) avrebbe abbandonato Yu. La donna avrebbe così deciso di entrare a far parte della comunità di sacerdotesse per riscoprire nel culto taoista una via d'uscita dal proprio dolore.

Resta incerta la motivazione della separazione di Yu e Li, alcune fonti riportano che Li non nutriva più alcun sentimento per lei. Chiaro è invece come questo sentimento abbia influenzato la vita di Yu Xuanji: molti dei suoi componimenti sono dedicati all'amato Li Yi.

Secondo le informazioni a nostra disposizione, Yu avrebbe poi lasciato il convento per ritornare in città. Numerose sono le supposizioni secondo le quali a questo punto lei sia diventata una cortigiana.

Alcuni critici sostengono che la donna era già stata, prima di conoscere Li, una cortigiana, altri sostengono che non ci siano conferme di quanto appena detto.

Tra le riflessioni degli studiosi, particolare attenzione merita la dichiarazione in difesa di Yu Xuanji ad opera di Jinhua Jia che, nel suo articolo *Unsold Peony: the life and poetry of Daoist Priestess-Poet Yu Xuanji*, grazie all'approccio interdisciplinare, tenta di restituire dignità alla figura di Yu Xuanji, spesso criticata e divenuta fuorviante.

Prima di poterla definire donna, poetessa, amante, cortigiana o sacerdotessa è indispensabile ricordare che Yu Xuanji era prima di tutto un essere umano.

Di Yu rimangono soltanto quarantanove poesie, contenute nel QTS:

As a result of her substantial body of surviving work, Yu has been the focus of much critical attention and scholastic research from her contemporaries to the present day. Although the Tang people identified her as a Daoist priestess and many later critics greatly appreciated her poetic achievements, from the time of the early Song dynasty to the Qing dynasty, some scholars redefined her as a courtesan and criticized her love poems for licentiousness.<sup>116</sup>

Dagli studi esistenti si presuppone che Yu sia stata prima cortigiana (prima di incontrare Li), poi concubina (in quanto sposa di Li), per un breve successivo periodo divenne sacerdotessa taoista, infine lasciò la vita in convento per ritirarsi nuovamente in città. Ma come Jinhua Jia sostiene: "Whether Yu was a courtesan

---

<sup>116</sup> *Ivi*, pp. 25-26.

is less important than the moral judgements that both traditional and modern critics have used to depreciate her and her poetry”.<sup>117</sup>

Quando scelse di entrare a far parte della comunità di sacerdotesse taoiste, entrò a far parte del convento di Xianyi, uno dei più grandi a Chang’an. Il convento accoglieva le donne appartenenti all’élite e presumibilmente lei riuscì ad entrarvi solo grazie alla raccomandazione dello stesso Li Yi:

Yu would have needed Li’s help to enter the Xianyi convent, originally the convent of Princess Xianyi, the twenty-eighth daughter of Emperor Xuanzong (r. 712-756) who was ordained in 762. When female members of official families in the capital were ordained as Daoist priestesses, they usually chose to stay at this convent. Without Li as her sponsor, it is unlikely that Yu would have entered such an aristocratic convent.<sup>118</sup>

La vita da sacerdotessa non solo le permetteva di trovare conforto e rifugio dal dolore che provava, ma soprattutto le dava la possibilità di usufruire dei vantaggi che tale ruolo offrivano alle donne che decidevano di fare parte di quella comunità:

[...] during the Tang dynasty, a Daoist priestess could assume a public role, and Yu was aware of the freedom this role allowed. The particular cultural-religious and socio-economic environment of the Tang, and the Daoist priestesses’ negotiations with it, facilitated their socially active roles as poets, musicians, and politicians.<sup>119</sup>

Partendo dalla premessa che non sia chiaro stabilire se e in che misura le notizie della sua vita siano o no attendibili, non resta che affidarci a queste e cercare di comprendere come le tappe della sua vita abbiano contribuito a delineare i tratti della sua triplice identità di donna.

Sappiamo che Yu proveniva da un contesto familiare umile, il che non rappresenta in alcun modo una posizione avvantaggiata da cui partire. Vivendo a Chang’an, viene spontaneo supporre che lei frequentasse gli ambienti dei quartieri delle cortigiane, ma tale ipotesi (più volte avanzata da vari studiosi) non trova una conferma certa e resta perciò discutibile. All’età di soli quindici anni inizia la sua storia d’amore con Li Yi: Yu era diventata una concubina.

Spesso, l’unica via d’uscita che permettesse alle donne di uscire dal circolo delle cortigiane era il matrimonio. Data l’incertezza sul se Yu fosse o no una

---

<sup>117</sup> *Ivi*, p. 34.

<sup>118</sup> *Ivi*, p. 32.

<sup>119</sup> *Ivi*, pp. 32-33.

cortigiana prima di incontrare Li, anche qualora lo fosse stata la loro storia d'amore non era certo una formalità messa in atto solo per permetterle di avere una nuova vita. L'amore che Yu provava per Li trova conferma nei suoi versi d'amore dedicati all'amato. Dopo il loro allontanamento Yu entrò a far parte della comunità di sacerdotesse taoiste. Negli anni del percorso di asceti, Yu si dedicò al perfezionamento di sé e agli studi taoisti, componendo inoltre versi poetici e intonando su di essi melodie musicali. Durante gli anni della vita sacerdotale mantenne dei rapporti con la cerchia dei letterati:

Yu Xuanji's life at the convent was by no means a cloistered one. In fact, she maintained warm contacts with many literary gentlemen, one of whom was the famous poet Wen Tingyun (812-780; style name Feiqing), known for his suggestive lyrical descriptions of the ennui and despair of abandoned women.<sup>120</sup>

Presto avrebbe abbandonato la comunità per tornare alla sua vita fuori dalle mura del convento. Dei suoi ultimi anni non si sa molto, se non che il presunto motivo della sua esecuzione: Yu aveva ucciso la sua serva Luqiao, era diventata una presunta assassina.<sup>121</sup>

Readers sympathetic to Yu Xuanji have questioned whether she was really a murderer, although they usually accept the fact that she was condemned to death and executed. Some later version of her life, however, simply ignore the unfortunate incident of her execution altogether. For instance, Xin Wenfang, in the short notice devoted to Yu Xuanji in his influential *Biographies of Tang Poets (Tang caizi zhuan)* of 1304, suggests that Yu Xuanji lived a life of utmost propriety devoted to religious pursuits, and does not say a single word about her ignominious death. Readers of the Judge Dee novels by the Dutch diplomat and sinologist Robert Hans van Gulik will find that in *Poets and Murder* (1968), the last of his many novels, Yu Xuanji served as the model for the versifying nun Yulan.<sup>122</sup>

Luci e ombre nella vita di questa donna hanno determinato in qualche misura la sua invisibilità storico-sociale, a discapito della visibilità che avrebbe potuto ottenere se non fosse stata etichettata solo per gli “orrori” dai lei commessi e per il suo essere “una donna fuori dai margini”.

---

<sup>120</sup> IDEMA W., e GRANT B., *The Red Brush: Writing Women of Imperial China*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2004, p. 190.

<sup>121</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 191-193.

<sup>122</sup> *Ivi*, p. 193.



Grazie ad un approccio intersezionale sarà possibile valutare come e perché il divario tra rappresentazione letteraria e realtà storica abbiano collocato Yu Xuanji in un limbo fatto di preconcetti e giudizi che tengono conto solo degli aspetti negativi del suo vissuto, trascurando il valore dei suoi componimenti poetici.

Il viaggio identitario di questa donna può essere interpretato positivamente se si comprende come il salto da un'identità all'altra rappresenti di fatto l'emblema di una mobilità sociale che non poteva caratterizzare la vita di una donna.

Se è vero infatti che grazie al Taoismo le donne potevano avere un ruolo nella società, è anche vero che per altri versi le loro possibilità restavano comunque limitate.

Se si prendono in considerazione gli assi di potere precedentemente citati, è possibile elaborare un quadro generale degli elementi che hanno contribuito a produrre la marginalizzazione socio-letteraria di Yu:

<b>Assi di potere</b>	<b>Cause della marginalizzazione</b>
Genere	Donna
<i>Status</i> sociale	Umile
<i>Status</i> culturale	Colta ma priva di uno <i>status</i>
Appartenenza al gruppo	Cortigiana, Concubina, Sacerdotessa, Poetessa, Assassina
Religione	Taoismo

Tab. 1

L'intersezione tra gli assi ha prodotto una marginalizzazione nel mancato riconoscimento del suo *status* culturale: Yu era una donna, e in quanto donna

non poteva ambire alla posizione di *jinsbi*: alle donne veniva negata la possibilità di partecipare agli esami imperiali. Lei proveniva da una famiglia di umili origini, eppure nonostante ciò è riuscita a mobilitarsi per cambiare la sua posizione di partenza, prima sposando Li Yi, poi entrando a far parte della comunità di sacerdotesse taoiste, poi scrivendo componimenti poetici che l'avrebbero, in futuro, resa “immortale”.

L'asse dell'appartenenza al gruppo, in riferimento alla *persona* di Yu Xuanji, non è un asse da considerarsi statico, vista la mobilità che le ha permesso di entrare a far parte di diversi gruppi sociali. È importante però che i processi identitari prodotti dai ruoli interpretati da Yu, in funzione del gruppo di appartenenza, si considerino in relazione, e non singolarmente. In quanto presunta assassina, l'identità di Yu è stata spesso ingessata in una congettura che la vede nient'altro che una donna capace di un simile orrore, oscurando di conseguenza tutti gli altri ruoli che lei ha interpretato nel corso della sua vita.

L'asse della religione, nonostante interessi solo un breve periodo della vita di Yu, non può essere ignorato, perché ignorarlo significherebbe non comprendere a pieno la potenza delle immagini poetiche che caratterizzano i suoi versi rendendoli densi e pregni di significato.

Nel suo componimento poetico *Mai can mudan* 賣殘牡丹 (Unsold peonies, Le peonie invendute) è chiara la consapevolezza che Yu ha di sé stessa, il suo senso d'identità è forte “come il metallo e la roccia”:

《賣殘牡丹》

Unsold peonies.

臨風興歎落花頻，芳意潛消又一春。

Facing the wind I sigh over the flutter of falling flowers, Fragrance silently fading away along with another spring.

應為價高人不問，卻緣香甚蝶難親。

Because of their high prices, no one asks for the peonies, And their too-strong scent keeps butterflies off.

紅英只稱生宮裏，翠葉那堪染路塵。

Their red blossoms should only grow inside the palace; How could their green leaves be tainted by street dust?

及至移根上林苑，王孫方恨買無因。<sup>123</sup> When their roots are transplanted to the imperial garden, Young lords will regret lacking the means to buy them.<sup>124</sup>

Nell'interpretazione di questa poesia, Jinhua Jia afferma:

In Yu's poem, the unsold peonies are the best of their kind; their prices are so high that nobody can afford to buy them, and their fragrance, color, and appearance are the most beautiful, elegant, and attractive. Even though they remain unsold, these proud blossoms are still confident of their true value and believe that they will be transplanted into the imperial garden. In the end, they turn themselves from losers to winners; the blind buyers will regret not buying these noble blossoms while they are still available. Flowers are age-old symbols for women, and thus these noble, beautiful, and unsold peonies may be read as stand-ins for the poet herself. The buyers may represent her untruthful lover(s), and imperial palaces are always used interchangeably with heavenly palaces in Tang poetry. Like the beautiful peonies, Yu is unappreciated and unsold. Yet like those proud blossoms, she believes in her own worth; she is priceless and deserves to stay only in the noblest place – the imperial palace or the heavenly palace (that is, the Daoist immortal world). This gendered assertion of dignity, self-esteem, and self-recognition stands out uniquely in the history of women in traditional China.<sup>125</sup>

L'immagine delle peonie è posta al centro del componimento, a simboleggiare l'identità stessa della poetessa. Tramite la vivida descrizione delle peonie, la poetessa rende chiari i suoi sentimenti. Con l'uso di un'immagine semplice, Yu riesce a trasmettere ciò che sente: la personificazione dell'autrice nella peonia risulta essere la chiave di lettura del componimento. Leggendo i suoi versi, il lettore ha l'impressione di percepire come Yu e le peonie “invendute”, perché troppo care, siano connesse in questa lotta sociale per dimostrare il loro vero valore.

The poem is also a masterpiece of the poetic subgenre called *yongwushi* 詠物詩 (poetry on things). Traditional Chinese poetics believes that this subgenres of poetry should ideally strive for two goals: to describe the object vividly in both its external shape and internal quality and to project the personality or sentiments of the poet or other people onto the description of the object. This poem achieves both goals perfectly. It not only describes the extraordinarily beautiful shape, scent, and color of the unsold peonies, but also conveys their noble nature, spirit, and value. More importantly, every word in the

---

<sup>123</sup> <https://ctext.org/text.pl?node=261478&if=en>

<sup>124</sup> JIA, “Unsold Peony: ...”, art. cit., pp. 42-43.

<sup>125</sup> *Ivi*, pp. 43-44.



Le consapevolezze nate dall'avvicinamento alla fede taoista hanno rappresentato per la poetessa un porto sicuro in cui trovare conforto. La barca che va alla deriva è metafora della stessa Yu: spezzati i legami con il mondo materiale, lei adesso è libera di apprezzare la sua solitudine in ogni sua forma.

La seconda quartina riesce a regalare al lettore l'impressione di riuscire a sentire quella melodia che nasce dal suono del liuto, intonata sulle rime della poesia che lei stessa recita. Immersa nella quiete del bosco di bamboo, Yu non si sente più sola: a farle compagnia ci sono le stele in pietra e i messaggeri dell'altrove.

La sensualità delle scene descritte nell'ultima quartina celebra la sua bellezza, i due distici risultano strettamente interdipendenti. Inoltre, Yu dichiara di essere un'amante del vino, non sente il dovere di nascondere solo perché è "donna". Lei non si sente diversa dai poeti che si dedicano ai piaceri del vino e ne cantano nei loro componimenti. La metafora del vino nuovo di primavera potrebbe in qualche modo avere una connotazione erotica, che però non trova seguito nell'ultima quartina, se non essendo accompagnata dall'immagine sensuale dei capelli di Yu.

Nel suo brindare alla luna, Yu brinda all'altrove, a quei palazzi del regno degli immortali che hanno le stesse sembianze della superficie lunare, che lei riesce a vedere dalla sua finestra seppure in lontananza.

Lo stato di stordimento, dichiarato dalla poetessa nel verso finale, provocato dal vino, è con molta probabilità legato al suo stato di estasi. Yu brinda alla luna, passeggia attorno allo stagno e fissa il fermo immagine del suo riflesso. Sembra quasi che lei stesse brindando a Chang'e 嫦娥, nota anche come Heng'e 姮娥, la divinità immortale che secondo la tradizione cinese risiedeva sulla luna.

Il confine tra sogno e realtà pare così sottile e confuso: il componimento può essere interpretato come la narrazione del sogno che racconta un viaggio lunare.

The moon is a visual token of the Grand Yin (t'ai yin 太陰), a cosmic store of latent energy, apprehended as a cold, white, phosphorescent body, seemingly akin to snow, ice, water, white silk, white jade, rock crystal, pearl and the like. These materials are concentrated in such lunar creatures as the uncanny toad and his antithesis, the irresponsible moon hare, as well as in moon people. The most popular of these are

immaculate nymphs, clones of Ch'ang-o 嫦娥 (or Heng-o 姮娥), the great lunar deity. She is also called "Moon Fairy" (Yueh-o 月娥), as her nymphs; they all resemble snowflakes, or the petals of white flowers. This delightful troupe entertains its mistress and her guests with clear, high-pitched music, as if their zithers were crystalline and their voices like the tinkling of icicles. But some poets represent Ch'ang-o as an unhappy creature, the celestial counterpart of a beautiful but lonely widow or cold-hearted courtesan, desolate despite her dazzling perfection. [...]<sup>128</sup>

La metafora della barca che va alla deriva simboleggerebbe il volo estatico di Yu.

Yu Xuanji's poetic image of the untied boat [...] allows several interpretations. The little boat is clearly herself. [...] Like a boat flowing with the current, she naturally and easily relies on the Dao to bring her back home where she belongs. The boat represents life changes and transformations as well as alterations of place.<sup>129</sup>

Nei componimenti di Yu è possibile notare come la poetessa parli sempre in prima persona: le poesie prendono forma nel tentativo di dar voce al suo stato d'animo.

Nell'accostamento tra i suoi stati d'animo e i cicli delle stagioni, l'autrice utilizza il paesaggio autunnale per celebrare la sua malinconia come nei seguenti componimenti:

《秋怨》

Lamento d'autunno.

自歎多情是足愁，況當風月滿庭秋。

洞房偏與更聲近，夜夜燈前欲白頭。<sup>130</sup>

Il mio sospiro e il mio profondo sentimento d'amore sono pieni di dolore, è molto più di quanto si possa sostenere per i troppi amori; il giardino si tinge d'autunno.

Dalla camera da sposa il suono è più vicino, ogni notte davanti alla lanterna i miei capelli sono sempre più bianchi.

《愁思》

Pensieri malinconici

---

<sup>128</sup> SCHAFER E.H., "Ways of Looking at the Moon Palace.", *Asia Major*, vol. 1, no. 1, 1988, pp. 1–13, <http://www.jstor.org/stable/41645416>, p. 1.

<sup>129</sup> CAHILL S.E., *Material Culture and the Dao: Textiles, Boats, and Zithers in the Poetry of Yu Xuanji (844-868)*, in KOHN L., e ROTH H.D., *DAOIST IDENTITY: History, Lineage, and Ritual, history lineage and ritual*, Honolulu University of Hawai'i Press, 2002, p. 124.

<sup>130</sup> <https://ctext.org/text.pl?node=261522&if=en>

落葉紛紛暮雨和, 朱絲撫自清歌。

Al crepuscolo, le foglie cadono una dopo l'altra nella silenziosa pioggia, cerco conforto nella pacata melodia del vermiglio liuto.

放情休恨無心友, 養性空拋苦海波。

Smetto di odiare il rimpianto di non avere amici o amanti, nutro il vuoto che c'è in me e lascio che le onde del mare portino con sé la mia sofferenza.

長者車音門外有, 道家書卷枕前多。

Fuori dalla porta si sente il suono della carrozza del venerando anziano, sul cuscino ci sono i rotoli dei testi sacri taoisti.

布衣終作雲霄客, 綠水青山時一過。<sup>131</sup>

Le persone comuni muoiono e ascendono in veste di visitatori dei cieli, la stagione delle acque verdi e dei monti blu è volta al termine.

Questi componimenti sono due inni alla malinconia che appesantisce il cuore della poetessa. Entrambi sono regolati da distici di sette caratteri l'uno.

La causa di questa malinconia potrebbe essere la sofferenza per la fine dell'amore tra lei e Li Yi. Se però nel primo componimento lo stato di malinconia non trova conforto, nel secondo la poetessa si rifugia, ancora una volta, nella fede taoista.

In *Lamento d'autunno* (*Qiu yuan* 秋怨) l'autrice rammenta gli ultimi infelici anni durante i quali era la concubina dell'amato Li. Anche nei versi di *Pensieri malinconici* (*Chou si* 愁思) la riflessione di Yu, in ricordo dell'amore svanito, si riflette nell'ambiente. Il suono che interrompe i due componimenti, rompe il silenzio dello scenario autunnale in cui il tempo scorre lento e inesorabile (amplificando il sentimento malinconico di Yu): nella prima poesia, il suono corrisponderebbe forse al rintocco delle campane della residenza di Li (che avrebbe annunciato con chi l'amato avrebbe passato la notte); nella seconda poesia è lo scroscio delle ruote del carro del venerando anziano, che si avvicina al luogo in cui risiede Yu, forse in attesa del suo "passaggio" all'altrove. Il carro rappresenterebbe così il mezzo per raggiungere il luogo degli immortali taoisti.

La poesia *Chunqing ji Zi'an* 春情寄子安 (Passione d'amore – dedicata a Zi'an) è stata spesso letta in chiave erotica, segue testo a fronte con traduzione in italiano:

《春情寄子安》

Passione d'amore – dedicata a Zi'an.

山路敲斜石磴危,

Scosceso è il sentiero di montagna,  
pericoloso il passaggio sulle rocce,

---

<sup>131</sup> <https://ctext.org/text.pl?node=261519&if=en#n261520>

不愁行苦苦相思。	Eppure non provo ansia, ma struggente è la tua mancanza.
冰銷遠澗憐清韻,	Il ghiaccio inizia a sciogliersi nei lontani ruscelli, amo il tuo fascino puro,
雪遠寒峰想玉姿。	La neve ricopre le vette lontane, mi mancano le tue sembianze di giada.
莫聽凡歌春病酒,	Non ascoltare le canzoni popolari che cantano la malinconia di primavera e -i piaceri de- il vino,
休招閒客夜貪棋。	Non dare riparo ai vagabondi, non passare notti intere a giocare a scacchi.
如松匪石盟長在,	Come i pini e non come le rocce, resisterà il nostro giuramento.
比翼連襟會肯遲。	Fianco a fianco, uniti da una corda, come può essere ostacolato il nostro incontro?
雖恨獨行冬盡日, 終期相見月圓時。	Sebbene sia triste camminare da soli in una giornata invernale, alla fine del giorno, spero di essere in tua compagnia quando la luna sarà piena.
別君何物堪持贈, 淚落晴光一首詩。 <sup>132</sup>	Congedandomi da te Signore, cosa posso offrirti in cambio? Le lacrime scendono, brillanti (si posano) su questa mia poesia.

Il forte sentimento d'amore per l'amato Li accompagnerà Yu ben più in là del momento della loro separazione. Il titolo del componimento qui in analisi è stato spesso reso come “*Sentimenti di primavera, inviata a Zi'an*”.

In verità, quello che spesso è stato interpretato come “erotismo” esagerato e non moderato di Yu Xuanji, non è altro che l'espressione della forte “passione d'amore” tra i due.

This poem describes not only an actual journey but also an emotional and symbolic one. It takes place between the poet's unions with her lover. The arduous experience of winter mountain travel parallels the painful experience of separation, loneliness, and uncertainty. Her unyieldingness to the difficulties of the physical journey symbolizes her faithfulness to her love and hope. The extended structure of six couplets effectively interweaves the scenes of the physical journey with the changing sentiments of the emotional journey: loving and longings (the first and second couplets), caring and worrying (the third and fourth couplets), and solitude and hope (the fifth and sixth couplets).<sup>133</sup>

L'erotismo di Yu si nasconde sotto immagini delicate, non è mai esplicito.

Ad esempio nella poesia *Jiangxing* 江行 (Percorrendo il fiume Yangtze) ricorre nuovamente la narrazione di un sogno:

《江行》 1 di 2  
Percorrendo il fiume Yangtze.

<sup>132</sup> <https://ctext.org/text.pl?node=261490&cf=en>

<sup>133</sup> JIA, “Unsold Peony: ...”, art. cit., pp. 39-40.



大江橫抱武昌斜，  
鸚鵡洲前戶萬家。  
畫舸春眠朝未足，  
夢為蝴蝶也尋花。<sup>134</sup>

L'ansa del fiume Yangtze abbraccia Wuchang,  
Diecimila porte si affacciano davanti l'isola Yingwu.  
A primavera mi addormento nella mia barca dipinta,  
all'alba – per me – non è ancora abbastanza,  
In un sogno, come una farfalla cerco i fiori.

Yu, partendo dalla descrizione macroscopica dell'ambiente, ci conduce ad osservare un particolare: la barca dipinta sulla quale lei si assopisce. Come una farfalla alla ricerca disperata di fiori, lei ricerca i suoi amanti. Il tono erotico si rintraccia nelle porte aperte, nella barca dipinta, nel sogno, nella farfalla e nei fiori:

Her “painted boat” could be a courtesan’s trysting place, common in Song-dynasty literature, or simply a decorated vehicle. Spring sleep, as in her poem to the Refined Master, has sexual overtones.<sup>135</sup>

La metafora della farfalla ricorda la stessa metafora che ricorre nel sogno di *Zhuangzi*:

Zhuang Zhou dreams of becoming a butterfly and is confused as to whether he is a butterfly or a man when he wakes up. Yu’s dream of becoming a butterfly seeking flowers offers an innovative twist on this old image/metaphor. In Chinese literary tradition, the butterfly is also an image for lovers, while the conventional image of “seeking flowers” has erotic overtones, usually referring to a male seeking girls or visiting brothels. This change implies not only her own strong desire to pursue love but also her feeling of freedom in seeking love like a man, which together with her travel experience, liberates her from confinement in space and promotes her imitation of male literati manners along the journey: drinking wine, appreciating landscapes and historical sites, and reciting and composing poems.<sup>136</sup>

L'erotismo di Yu Xuanji è un erotismo che inverte la normale concezione secondo cui la donna è l'oggetto del desiderio, diventando lei stessa il soggetto attivo che desidera anziché essere desiderata. A tal proposito Jinhua Jia afferma:

Yu’s love poems, however, transform the desired object into a desiring subject. Although she, too, mixes sorrow, anxiety, and solitude in these poems, these feelings are no longer helpless and dependent but represent an active, independent, and self-empowered pursuit of her own love and desire.<sup>137</sup>

---

<sup>134</sup> <https://ctext.org/text.pl?node=261525&if=en#n261527>

<sup>135</sup> CAHILL, *Material Culture and the Dao*:..., op. cit., p. 114.

<sup>136</sup> JIA, “Unsold Peony: ...”, art. cit., pp. 36-37.

<sup>137</sup> *Ivi*, p. 40.

Yu non prova vergogna nel sentire il bisogno di ricercare un amante persino nei suoi sogni. La delicatezza e l'eleganza del suo stile rendono il suo linguaggio intenso ed erotico ma mai eccessivo.

Yu Xuanji has always been a controversial figure: admired for her talents and damned for her choices. Her story linking sex, violence, religion, and talent, has fascinated writers and readers from the late Tang to the present. She appears in literature as the model of evil womanhood that proper young ladies must avoid and reject.<sup>138</sup>

Una testimonianza della marginalizzazione della poetessa Yu Xuanji è data dalla mancata inclusione dei suoi componimenti poetici all'interno del *Yaochi xinyong ji* 費昶彖变普 (Raccolta dei componimenti dello Stagno Turchese), una raccolta che originariamente conteneva centoquindici componimenti scritti da ventitré poetesse, ritrovato durante gli scavi a Dunhuang, Jia in merito afferma:

According to Chao Gongwu's description, the collection originally contained 115 poems by twenty-three female poets, which began with Li Jilan, and ended with Cheng Changwen. Cai Xingfeng, the compiler, wrote a general preface for the collection and also a lesser preface for each poet. This is the typical form of Tang poetry anthologies. In the Dunhuang manuscripts, unfortunately, all the prefaces are omitted. This is probably due to the nature of the manuscript as an informal booklet of poetry and the preference of its owner who seems to have copied out the actual poems and ignored the details about these female poets.<sup>139</sup>

Le luci e le ombre che hanno caratterizzato il viaggio identitario di Yu Xuanji possono essere interpretate principalmente grazie alle sue poesie: avvicinandosi a queste senza ombra di pregiudizi nei suoi riguardi, ci si rende conto che i suoi componimenti raccontano molto più di quanto altri abbiano mai detto sul suo conto.

---

<sup>138</sup> CAHILL, *Material Culture and the Dao: ...*, op.cit., p. 102.

<sup>139</sup> JIA J., "The *Yaochi ji* and Three Daoist-Poets in Tang China", *Nan Nü*, vol. 13, pp 205-243, Brill, 2011, p. 208.

### CAPITOLO III

#### YUZHEN GONGZHU: UN MODELLO SOCIALE.

La principessa Yuzhen (690-762), figlia dell'imperatore Ruizong (r. 710-712) divenne sacerdotessa taoista per mezzo di un rito che ne sancì la consacrazione contemporaneamente alla sorella, Jinxian (689-732).

Benn sottolinea che il rito taoista organizzato in occasione della consacrazione delle due principesse fu un evento unico per il quale non venne trascurato nessun dettaglio. Straordinariamente, le due sorelle furono consacrate per mezzo di un unico rito piuttosto che uno per ciascuna di esse. Inoltre, la data della celebrazione non rispettò, in via eccezionale, la data prevista secondo il calendario della comunità, bensì venne posticipata.

In theory, ordinations were supposed to be scheduled on a small number of auspicious days fixed by the canon itself. Those designated for the performance of Ling-pao investitures during the spring were the fifty-first (chia-yin) and fifty-second (i-mao) days of the sixty-day cycle. Neither date, January 31 and February 1 of 711, was selected for the Princesses' ordination. Instead, those in charge chose the first day (chia-tzu) of the cycle: this, though uncanonical, was the most propitious day of all. This violation of the protocols is difficult to explain, since Taoists were normally punctilious, about such matters. Perhaps it was the will of the royal house, whose power was sometimes greater than precedent, that forced the clergy to deviate from the norm.<sup>140</sup>

Egli stesso, inoltre, ci ricorda che se l'ascesa di Ruizong non avesse segnato la fine del regno dell'imperatrice Wu Zetien, loro non avrebbero avuto la possibilità di intraprendere questo cammino:

[...] the fall of Empress Wu appears to have influenced the Princesses' decision. After founding the Chou dynasty in 690, the Empress abolished the Taoist ideology of the T'ang and inaugurated her own ideology based on Buddhism. Although she was not hostile to Taoism, she did not foster or patronize it much either. Under the circumstances it seems unlikely that the Empress would have permitted members of her family to take vows as Taoist priests during that period even if they had wanted or had been old enough to do so. On March 3, 705, Chung-tsung, in turn, abolished the Empress' Buddhist ideology and restored the Taoist ideology of the early T'ang. This act removed the bias

---

<sup>140</sup> BENN, cap. "The Drama" in "The Cavern-Mystery Transmission...", op. cit., p. 40.

against Taoism that existed at court and paved the way for the Princesses to pursue their ambitions.<sup>141</sup>

La consacrazione delle figlie di Ruizong ebbe un'alta risonanza tra i membri della popolazione: in un primo momento, a causa della fastosità dei riti organizzati in occasione della consacrazione delle principesse, garantita dall'uso dei fondi imperiali investiti nella costruzione delle residenze che Ruizong fece costruire per le due figlie e che sarebbero diventate due conventi taoisti, il popolo criticò fortemente la scelta dell'imperatore al punto che i lavori furono interrotti per poi essere ultimati a spese di Yuzhen e Jinxian; in un secondo momento, queste donne, dopo aver avuto l'occasione di dimostrare al popolo che la loro vocazione era sincera, seppure in un primo momento la loro consacrazione al Taoismo venne intesa come una studiata manovra politica, divennero per il popolo un esempio morale da ammirare e al quale ambire.

Non di rado le due sorelle vengono menzionate all'unisono, quasi come fossero una coppia inscindibile. In realtà, la storia insegna che queste ultime pur provenendo dallo stesso ambiente familiare erano due donne molto diverse.

Non si sa molto sulle loro vite, ma quanto basta per tentare una ricostruzione di quale possa essere stata la motivazione del loro allontanamento dalla corte imperiale, scelta che le portò su un sentiero che le allontanava in qualche modo dal loro destino aristocratico e le conduceva verso un cammino di privazioni, impegno sociale e dedizione religiosa. Nonostante entrambe si allontanarono infatti dalla vita al palazzo, furono comunque molto attive sia politicamente che socialmente.

Benn descrive puntigliosamente l'ambiente per così dire "tossico" in cui si ritrovarono a crescere le due principesse. L'indiscusso potere quasi dispotico di Wu Zetian, madre di Ruizong nonché nonna di Yuzhen e Jinxian, rendeva difficoltosa la vita a palazzo. A corte si respirava un clima di tensione e terrore. Gli intrighi a palazzo furono la causa della morte di loro madre: una delle serve della famiglia imperiale, invaghitasi di Ruizong, fece il possibile per rovinare l'unione tra i due dopo aver ricevuto un rifiuto alle sue *avances* da parte dello stesso Ruizong:

---

<sup>141</sup> BENN, cap. "Dramatis Personae." in "The Cavern-Mystery Transmission...", op. cit., p. 6.

Wei T'uan-erh, a household slave in the palace developed a deep animosity toward him because he had rejected her advances. She concocted a plot to devastate him by eliminating two of his wives, Lady Liu and Lady Tou, and secretly buried a doll in their courtyard. Then she went to Empress Wu, whose favor and trust she enjoyed, and falsely accused the women of practicing sorcery, a crime classified as depravity, one of the Ten Abominations or most heinous offenses in the T'ang law code.<sup>142</sup>

La serva accusò le due mogli di Ruizong di praticare la stregoneria e per questo l'imperatrice Wu Zetien le fece uccidere:

On the morning of December 15, 692, Lady Liu and Lady Tou attended an audience with Wu Tse-t'ien. After they had withdrawn, the Empress' agents, probably eunuchs, murdered them and buried their corpses at a secret location on the palace grounds. Alarmed by the disappearance of his wives, Jui-tsung nevertheless maintained his composure and did not mention the matter. Shortly thereafter, T'uan-erh made another attempt to bring him to ruin, but apparently strained her credibility. The Empress was not convinced that her allegations were true and had her put to death.<sup>143</sup>

Rispetto al caso dell'ordinazione della principessa Taiping, l'entrata nella comunità delle sacerdotesse taoiste rappresentò per le due principesse un vero e proprio nuovo punto di partenza, grazie all'allontanamento da quell'ambiente che le aveva fatte maturare nel terrore dei primi anni della loro vita avrebbero potuto ricominciare a vivere una vita libera da quel sentimento di paura che le teneva incatenate a quegli ambienti tossici e poco stimolanti:

Such was the less than salubrious environment in which Princess Gol-Immortal [Yuzhen] and Jade-Perfected spent their formative years. For fifteen years or so they lived in the inner palace where a climate of suspicion and fear prevailed, where their mother was murdered, where their father was repeatedly attacked, and where their own safety could not be guaranteed. It is impossible to determine from existing documents how they reacted emotionally to these circumstances, but they clearly developed a deep interest in Taoism. As a philosophy, Taoism had supplied the conventional rationale for withdrawal from the life of engagement, especially political engagement, since at least Chuang Tzu's time (ca. 370-301 B.C.). Hermits, who by nature favored retirement from society, and officials, who not infrequently resigned from posts or rejected offers of employment in the government during troubled times, were in the habit of undertaking the study of the *Tao-te ching* and the *Chuang Tzu* because they found in the doctrine of non-action

---

<sup>142</sup> Ivi, p. 1.

<sup>143</sup> Ivi, pp. 1-2.

expounded in these works a justification for repudiating the activism of service to society or the state.<sup>144</sup>

Esse non furono dunque le prime principesse ad entrare a far parte della comunità di sacerdotale taoista ma, ad esempio, a differenza della principessa Taiping, la loro consacrazione non fu un espediente messo in atto per evitare alleanze tramite matrimoni combinati, né tanto meno era semplicemente un atto d'onore nei confronti dei loro avi. Sicuramente il loro ingresso nella comunità taoista rappresentò un forte segnale, da parte della dinastia regnante, del sostegno del culto taoista.

They also understood that taking vows to become a nun – Buddhist or Taoist – entailed a departure from the family and secular life (ch'u chia and ch'u su). [...] This departure by no means totally insulated members of the royal house from involvement in the political and familial affairs of the dynasty. However, it did ensure that the women would not become candidates for marriage alliances, and thus afforded them a measure of detachment that appears to have made engagement in court politics a matter of choice on their part. The cloister offered the two Princesses a haven which the family could not. As nuns they were less likely to be implicated in the strife, stress, and reprisals that prevailed at court during their youth.<sup>145</sup>

La vita in convento permetteva loro di mantenere il proprio status d'élite, in quanto i conventi erano visti come le residenze ideali per le donne di alto rango (e non solo). In merito, Schafer afferma:

Indeed, the great Taoist convents were regarded as suitable residences for the highest ladies in the land, including members of the ruling family. Even the Empress Wu, biased as she was in favor of Buddhism, tried to persuade her daughter, that bold and ambitious lady the T'ai-p'ing Princess, to become a Taoist priestess and devote herself to holy practices that would benefit her family even after death.<sup>146</sup>

Non è noto se e in che misura la propensione al Taoismo di Ruizong influenzò la scelta delle due principesse, né tanto meno se inizialmente questa scelta nacque dalla propensione personale o fu imposta dal padre per legittimare l'importanza che il culto taoista rivestiva per la dinastia e come questo garantiva il potere dei Tang che si erano professati diretti discendenti di Lao Zi. Seppure il padre avesse

---

<sup>144</sup> Ivi, p. 4.

<sup>145</sup> Ivi, p. 5.

<sup>146</sup> SCHAFER, EDWARD H., "The Capeline Cantos: Verses on the Divine Loves of Taoist Priestesses", *Études Asiatiques*, XXXII, 1, 1978, p. 6.

redatto un commentario del *Tao te ching*, e compreso che in un primo momento l'ordinazione delle due principesse sembrò una manovra messa in atto per dimostrare al popolo il sostegno del culto da parte della casa regnante, Yuzhen e Jinxian furono in un primo momento per così dire “sacrificate” al Taoismo:

In addition to this basic reason of promoting the royal family's religious genealogy, other political factors and individual motives were at play in ordaining princesses. For instance, four princesses, Taiping, Jinxian, Yuzhen, and Wan'an, were initiated by order of their imperial fathers (or mother, in the case of Taiping) to make merit for the posthumous welfare of their deceased ancestors [...], again a practice originally adopted from Buddhism. The fact that no prince was ever ordained to procure merit for a deceased ancestor shows the rulers' gender agenda: princesses were much less important and could thus be “sacrificed” to their ancestors, whereas princes could not.<sup>147</sup> Jinhua Jia sostiene che in questa scelta differenziale, basata sul criterio di genere, che vede le principesse “sacrificate” alla comunità taoista piuttosto che i principi, che non potevano per nessun motivo “soffrire” una medesima sorte, emerge la forte predominanza e l'essenzialità degli uomini rispetto alle donne. Se pertanto la vita in convento rappresentava, per le principesse, la via d'uscita dagli intrighi della vita a palazzo, che avrebbe inoltre permesso loro di riconquistare la propria libertà al di fuori di quelle mura, rappresentava comunque una testimonianza dello scarso valore attribuito alle vite di queste donne.

Ciò che invece testimonia la dedizione al culto delle due principesse è dato dal loro impegno, che dimostrarono giorno dopo giorno, e dalla stima che guadagnarono tra i membri della comunità. Se è vero che molte sacerdotesse taoiste provenienti dagli ambienti aristocratici scelsero poi di tornare alla vita di corte, per loro la consacrazione al Taoismo si sarebbe rivelata una scelta definitiva:

Although the forced initiations appear to have been carried out against the princesses' will, they were in fact a kind of temporary expedient, and the princesses could later choose whether or not to finally enter the Daoist order. For example, in 672, at about age eight, Taiping was initiated upon the order of Empress Wu to earn merit for the empress's deceased mother, but she also remained in the palace without undertaking any Daoist practice. Then, in 681, when a Tibetan prince asked to marry the princess, Empress Wu had to actually establish the Taiping convent and make Taiping its abbess

---

<sup>147</sup> JIA, JINHUA, *Gender Power and Talent: The Journey of Daoist Priestesses in Tang China*, Columbia University Press, New York, 2018, p. 52.

in order to decline the marriage. Shortly afterward, however, when Taiping expressed a desire to marry, her father married her to Xue Shao 薛紹 and she left the Daoist order for good.<sup>14</sup> In 706, Emperor Ruizong ordered the initiations of his daughters Jinxian, age eighteen, and Yuzhen, age sixteen, to earn merit for their deceased grandparents, but they remained in the palace another five years, until 711, when they moved into their convents. Princess Wan'an also had a quite similar experience.<sup>148</sup>

La stessa Jinhua Jia, in riferimento alle principesse Yuzhen e Jinxian, afferma quanto segue:

With a new identity as a Daoist priestess, a princess could gain a certain degree of independence and freedom. After ordination, princesses would move out of the palace or away from family to live in convents, where they became abbesses and could make decisions independently. They had sanction to take part in social, religious, political, and cultural activities; indeed, a few of them, such as Jinxian and Yuzhen, were very successful in these domains.<sup>149</sup>

L'allontanamento dalla corte non rappresentava un limite in merito alla condizione economica delle principesse, infatti esse continuavano a ricevere il sostegno da parte della propria famiglia:

[...] the princesses could continue to enjoy their wealth and their luxurious lives, as their imperial fathers bestowed the same or somewhat greater stipends on them. During the Kaiyuan period (713–741), Xuanzong ruled that adult princesses, whether married or not, would be given a levy of one thousand households, as well as stipulating the number of servants, while grand princesses such as Jinxian and Yuzhen were given a levy of fourteen thousand households. From 829, Emperor Wenzong made ordained princesses a yearly grant of extra goods equivalent to seven hundred bolts of cloth.<sup>150</sup>

Spesso la motivazione che guidava le principesse, ma in generale gli addetti, nella scelta di entrare a far parte della comunità taoista nasceva dalla ricerca dell'immortalità, intesa in senso taoista. Jinhua Jia annovera le motivazioni che spingevano le donne ad entrare nella comunità taoista, facendo riferimento anche al mantenimento di un certo grado di femminilità e attrattività che il ruolo permetteva loro di mantenere, ricordando che in casi straordinari queste donne non si fermavano all'ottenimento dello status di sacerdotessa o alla messa in

---

<sup>148</sup> Ibidem.

<sup>149</sup> Ivi, p. 54.

<sup>150</sup> Ibidem.



pratica dei rituali che avrebbero concesso loro di conseguire l'immortalità.

L'autrice cita Yuzhen e Jinxian:

Third, unlike ordained Buddhist nuns, who had to shave their heads and wear plain *kasaya*, Daoist priestesses kept their hair and wore well designed vestments that maintained their feminine attractiveness. This would also have been a welcome condition for the princesses to enter the Daoist order. Fourth, when it came to the princesses' religious experiences, their biographies and epitaphs usually said that they believed in the Daoist pursuit of immortality and understood Daoist doctrines well. It therefore appears that the princesses were driven basically by their ultimate concern over death and wished to prolong their lives forever. In some extraordinary cases, however, such as those of Jinxian and Yuzhen, they had actual religious achievements,[...].<sup>151</sup>

Con il loro ingresso nella comunità delle sacerdotesse taoiste le principesse si facevano carico di un ruolo morale e sociale che avrebbe loro permesso di ricordare a tutte le donne della comunità che loro stesse avrebbero potuto collaborare attivamente al mantenimento dell'armonia cosmica, svolgendo ruoli che le avrebbero rese finalmente “visibili” ed indispensabili nella società di cui da sempre facevano parte senza mai avere la possibilità di emergere e dovendo accettare le condizioni secondo cui si ritrovavano a farne parte solo passivamente:

The variety of life styles Daoism makes available to women – from courtesan to saint – places the ideals of the religion within a human context, and allows us to witness the actions of the more serious practitioners with a clearer focus. The larger social picture that develops in medieval Daoism, it appears, honors women as equal participants in the creation of cosmic harmony.<sup>152</sup>

Questo senso di libertà dagli obblighi che teneva le donne ancorate a degli schemi di vita che le vedevano incasellate in dei ruoli che si erano “guadagnate” solo in funzione dell'essere nate donne e che potevano provare solo entrando a far parte della comunità taoista, in veste di sacerdotesse, dava dunque loro la possibilità di rimodellare la propria vita, donandole un valore aggiunto. Indipendentemente dalla loro estrazione sociale, queste donne si sentivano finalmente accettate in una comunità in cui avrebbero goduto di una libertà

---

<sup>151</sup> Ibidem.

<sup>152</sup> DESPEAUX, CATHRINE, e KOHN LIVIA, *Women in Daoism*, Three Pines Press, Magdalena, 2005, p. 128.

identitaria che dava loro la speranza di poter diventare donne diverse da quelle che la società si aspettava di conoscere:

This sense of personal freedom and acceptance into the Daoist hierarchy can also be observed in the most prominent event involving Daoist women of the Tang: the ordination of the two princesses Gold Immortal [Jinxian] and Jade Perfected [Yuzhen], [...]. All other women of this generation had been married politically and remained embroiled in the constant scheming and intrigues of the time. The two youngest hoped to escape this fate and, after the downfall of Empress Wu, were permitted to follow the religious path.<sup>153</sup>

Schafer, dal canto suo, sottolinea la straordinarietà della consacrazione al Taoismo delle principesse Jinxian e Yuzhen, definendola “*the most spectacular instance of the ordination of imperial princesses*”:

The most spectacular instance of the ordination of imperial princesses was that of two daughters of Li Tan (Jui Tsung). In the year 711 two magnificent convents – i.e. “belvederes” in Taoist usage – were built for them in the Fu-hsing Quarter of Ch’ang-an, immediately west of the T’ai-chi Palace. They were styled “Capeline Belvedere of the Jade Realized One” (*Yu chen nu kuan kuan*) and “Capeline Belvedere of the Jade Realized One” (*Chin hsien nu kuan kuan*), names that correspond to the new titles conferred on the royal daughters: the former Ch’ung ch’ang hsien chu became “Jade Realized Princess” while the former His ch’eng hsien chu became “Golden Transcendent Princess”.<sup>154</sup>

La principessa Yuzhen, anche nota sotto il nome di Li Chiying, nelle fonti che a lei fanno riferimento viene citata con diversi pseudonimi che Jinhua Jia annovera nella sua opera “*Gender Power and Talent: The Journey of Daoist Priestesses in Tang China*”:

Yuzhen was originally granted the title District Princess of Longchang 隆昌縣主, and then promoted successively to Princess Longchang, Princess Yuzhen (Jade Perfection), and Grand Princess. Her Daoist name was Wushangzhen 無上真 (Supreme Perfection) and her courtesy name was Yuanyuan 元元 (Primal Prime). When, in 744, she petitioned to return her princess title and enfeoffment, her brother Xuanzong granted her request and bestowed on her the Daoist title Chiying 持盈 (Holding Completion).<sup>51</sup> Afterward she was also nicknamed Princess Jiuxian 九仙 (Immortal the Ninth) by the Tang people.<sup>155</sup>

---

<sup>153</sup> Ivi, p. 126.

<sup>154</sup> SCHAFFER, EDWARD H., “The Capeline Cantos:...”, art. cit., p. 7.

<sup>155</sup> JIA, JINHUA, *Gender Power and Talent*:..., op. cit., p. 59.

In merito alla sua consacrazione e a quella della sorella Jinxian il testo a cui prioritariamente si fa riferimento è il *Chuanshou jingjie lueshuo* 傳授三洞經戒法錄略說 (Breve introduzione sulla trasmissione delle scritture e dei precetti e dei testi rituali delle Tre Caverne) di Zhang Wanfu 張萬福 (700-742):

They began their training in 705 and soon received the first levels of ordination, then entered the second highest rank of Numinous Treasure in a majestic set of rites celebrated in 711, documented in detail in the supplement to Zhang Wanfu's *Chuanshou jingjie lueshuo* (Brief Outline of the Transmission of Scriptures and Precepts, DZ 1241, 2.18a-21a). In preparation of the ceremonies, a three-tiered altar, 33.5 meters high, was especially erected. The altar was supported by golden pillars, entered through ornate gates marked by purple acones and golden tablets, and surrounded by blue-green silk cordons (Benn 1991, 22; Schafer 1985).<sup>156</sup>

Il racconto dettagliato di Benn, che prende come punto di partenza proprio l'opera su citata, attribuita a Zhang Wanfu, dà un'idea di quanto il rito che consacrò le principesse Yuzhen e Jinxian segnò un punto di rottura tra la loro vita prima dell'entrata nella comunità delle sacerdotesse taoiste e quella che ebbe inizio dopo quest'ultima. Seppure le principesse mantennero dei contatti diretti con la corte, dalla quale provenivano e grazie alla quale ricevevano il loro sostentamento, è grazie al loro ruolo nella comunità di sacerdotesse e al loro operato che le stesse vennero ricordate negli anni a venire.

L'opera di Benn è suddivisa in cinque capitoli: "Dramatis Personae" (pp. 1-18), "The Stage" (pp. 19-38), "The Drama" (pp. 39-74), "Denouements" (pp. 75-103) e "Finale" (pp. 104-120). Con la sua organizzazione impeccabile e la suddivisione di cui sopra, Benn riesce a restituire un'immagine globale di tutto ciò che ha significato la consacrazione delle due sorelle, senza tralasciare ciò che è noto della loro vita prima di quel momento. Puntuale e dettagliato, il racconto di Benn trova delle lacune solo in quei dettagli che non è possibile recuperare, che creano dei vuoti per la mancanza di informazioni e che purtroppo non è possibile recuperare oltremodo.

The investiture of Princesses Gold-Immortal and Jade-Perfected took place at the Abbey of Refuge in Perfection (Kuei chen kuan), which was apparently a kind of imperial Taoist chapel located in the Great Inner Palace, an enormous compound constructed during the

---

<sup>156</sup> DESPEAUX, CATHRINE, e KOHN LIVIA, *Women in Daoism*, op. cit., p. 126.

Sui dynasty (518-618) in Ch'ang-an. In this precinct were the residential quarters for the emperor, the seat of dynastic government, and the center for state ceremonies in the early T'ang. According to Chang Wan-fu it was at the Kuei-chen Abbey, probably in its front cloister that "earth was excavated to form an altar in three tiers which was about 3.54 meters (or 11.6 feet) high. Gold lotus-blossom poles (*chin-lien hua-tsuan*), purple and gold title-tablets (*chin-tzu t'i-pang*), and a blue-green silk cordon (*ch'ing-ssu*) encircled the altar".<sup>157</sup>

La sua opera non solo ci dona visivamente l'immagine globale di ciò che è accaduto e dove ciò ha avuto luogo, Benn (rifacendosi a Zhang Wanfu) riesce a regalarci l'impressione di essere lì in quell'esatto momento e poter sentire persino l'odore dell'incenso bruciato durante il rito d'iniziazione:

The seductive power that aromatics exerted over the spirits made incense an essential element for the proper execution of virtually all religious acts (liturgical, meditative, alchemical, and so forth) in Taoism. Chang Wan-fu says that "broadcasting the vapors of the Five Aromatics brings down the Powers (*Ling*) of the five directions".<sup>158</sup>

La solennità del rito d'iniziazione è testimoniata dall'*entourage* che presenziava in occasione del rituale. Sebbene quest'ultimo in origine fosse stato fissato ad un massimo di sei officianti, nel corso degli anni il numero di quest'ultimi aumentò e in occasione del rito di consacrazione delle principesse Yuzhen e Jinxian raggiunse le trentotto unità, come di seguito suddivise:

1. *Three Canon Preceptors (Fa-shih)*. These were the Preceptor of Initiation (*Tu-shih*), Preceptor of Registration (*Chi-shih*), and Preceptor of Scripture (*Ching-shih*). According to the Ling-pao scriptures, the Preceptors should be men of eminent virtue who are capable of interpreting the mysterious and abstruse meaning of scripture. At investitures these men were the chief officiants who executed the critical offices of the esoteric rite.
2. *Five Cantors (Tu-chiang)*. Those selected should be men of talent and wisdom who are perspicuous, who can understand the marvelous principles, and who are conversant with the liturgical regulations. The cantors established the schedule for the rite, struck the bells and the drums at appropriate times during the course of the investiture (a task involving timing), and, most importantly, led the congregation's responses. They were penalized forty prostrations for neglecting to make a response, fifty for failing to praise the gods in their responses, and sixty for striking the bell too early or too late.

---

<sup>157</sup> C.D. BENN, cap. "The Stage." in "The Cavern-Mystery Transmission...", op. cit., p. 19.

<sup>158</sup> Ivi, p. 29.

3. *Six Directors of the Retreat (Chien-chai)*. The directors were charged with the responsibility of inspecting the execution of the ordination rite to determine if any violations of the protocols occurred. They were supposed to impeach those guilty of such infractions and correct their errors or omissions. The directors were penalized sixty prostrations for finding a fault but not impeaching the offender so that the congregation could correct it. They apparently also served as *liaisons* between the clergy and the lay sponsors of the rite, and were instrumental in guaranteeing that these patrons properly furnished the altar for the investitures or other rites. During the T'ang, abbeys had permanent posts for Directors of the Retreats.
4. *Seven Attendants of the Scripture (Shih-ching)*. These attendants managed the scriptures and the writs, and arranged the kerchiefs and the wrappers for them.
5. *Eight Attendants of the Incense (Shih-hsiang)*. These officiants deployed the braziers and were charged with ensuring that the smoke of the incense was never interrupted. They were penalized thirty prostrations for permitting the extinction of the fire and seventy for allowing a censer to be overturned.
6. *Nine Attendants of the Lanterns (Shih-teng)*. These men were responsible for guaranteeing that light radiated to all points (*ssu-fang*) of the altar as well as for the care of all lighting appurtenances. They were penalized twenty prostrations for permitting the flame of a lantern to die.<sup>159</sup>

Una volta consacrate sacerdotesse taoiste, e ottenuti i titoli che sancivano questa consacrazione, le principesse Yuzhen e Jinxian entravano a far parte di quella comunità che dava alle donne, indipendentemente dalla loro estrazione sociale, la possibilità di essere un modello sociale per il resto delle donne appartenenti alla comunità. L'ordinazione di donne appartenenti all'élite aristocratica non solo influenzava la possibile entrata di altre donne aristocratiche all'interno dei conventi, ma soprattutto invogliava tutte le donne in senso lato a intraprendere questo cammino.

Il caso delle principesse rappresenta un caso importante, in quanto le stesse, prima del momento della loro consacrazione al Taoismo, seppure appartenenti alle alte sfere, avevano vissuto degli anni turbolenti che avevano messo a rischio non solo la loro sicurezza ma anche il loro senso d'identità. Le due, essendo cresciute in un ambiente ostile, a un certo punto della loro vita furono convinte che la realtà e le situazioni che vivevano giorno dopo giorno sarebbero state le uniche che avrebbero avuto modo di conoscere, così da sentendosi condannate

---

<sup>159</sup> C.D. BENN, cap. "The Drama." in "The Cavern-Mystery Transmission...", op. cit., pp. 40-41.

a una vita di frustrazione e pena. Con l'ascesa al trono del padre, Ruizong, per loro si aprì un ventaglio di possibilità che con molta probabilità le due non avevano sino ad allora tenuto in considerazione, e con questo, la possibilità di avere una vita nuova lasciandosi alle spalle quegli anni di terrore. Anni nei quali la loro identità di donne, principesse, figlie e sorelle, era stata messa a rischio dagli avvenimenti che quotidianamente rendevano la loro vita impossibile. La vita di sacerdotesse per loro rappresentava dunque una via d'uscita, un nuovo sentiero sul quale camminare da sole e riconquistare una vita degna di essere definita tale. In questo senso, la consacrazione delle principesse rappresentò un forte segnale per la comunità femminile, soprattutto per tutte quelle donne che si sentivano ancorate ad una vita scritta per loro e non da loro stesse, costrette dagli obblighi del dovere, senza libertà di scegliere ma sempre e comunque dovendo accettare le scelte che convenzionalmente erano tenute a fare e che in realtà non facevano per scelta personale ma quanto più per dovere morale.

Le principesse, senza ombra di dubbio, continuavano a mantenere uno status favorevole, perché per quanto si allontanassero fisicamente dal palazzo continuavano a riceverne gli aiuti economici. Per altro, le donne dell'élite avevano già dei possedimenti, e così la vita sacerdotale per loro non rappresentava una vera rinuncia a tutti i loro averi. In questo Yuzhen si distinse, chiedendo più volte che il suo titolo di principessa le fosse revocato per poter donare tutte le sue proprietà.

Riguardo la vita di Yuzhen, sappiamo che si sposò e che probabilmente ebbe almeno due figli:

According to the recently unearthed epitaph of Pei Shangjian, the wife of Yuzhen's second son Zhang Ti, we know that Yuzhen married a man surnamed Zhang and gave birth to at least two sons. There is also a narrative text telling how, in 733, Xuanzong intended to marry Yuzhen to the Daoist adept Zhang Guo 張果 but Zhang refused, and his biographies in the two Tang histories copy this story. However, this is possibly mere hearsay, for two reasons. First, Yuzhen was already married, and, from a poem by Li Bai written around that time, we know that her husband was alive [...]. Second, in 733 Yuzhen was forty-five years old, while according to his biographies, Zhang boasted an age of several hundred years, though in fact he looked more like sixty to seventy years old; this age gap also made such a marriage proposal unlikely.<sup>160</sup>

---

<sup>160</sup> JIA, JINHUA, *Gender Power and Talent*:..., op. cit., p. 70.

Sappiamo inoltre che il suo impegno sociale le donò grande approvazione da parte del popolo. Intervenne in momenti di carestia mettendo in atto rituali taoisti per scongiurare la povertà che metteva a dura prova intere comunità contadine e non solo, invocando le divinità taoiste riusciva a dare loro la speranza di un domani migliore. Ogni qual volta interveniva in questi frangenti, le problematiche che sussistevano si risolvevano, conferendole non solo un'immagine di santa immortale taoista, ma anche ricevendo la fiducia del popolo al quale lei dedicava il suo operato. Ad esempio, in occasione del suo incontro con il sacerdote Hu 胡 sul monte Wangwu, occasione durante la quale le fu conferito il titolo Yuzhen Wanhua Zhenren 玉真萬華真人, eseguì un rituale taoista per aiutare la popolazione locale che durante quell'anno aveva sofferto per un periodo di forte siccità:

Because the region had been afflicted that year with a great drought from spring to summer, Yuzhen performed a ritual of praying for the rain from the Xianren tower 仙人臺, and it was reported that afterward it rained, the local people gratefully calling it the “rain of the princess” (*gongzhu yu* 公主雨).<sup>161</sup>

Il suo impegno sociale e morale trovava applicazione anche in ambito politico, quando ad esempio interveniva in situazioni avverse cercando di lottare per la pace e l'equilibrio.

Il suo impegno religioso la condusse a viaggiare verso i più disparati luoghi di culto, di cui Jinhua Jia riporta i seguenti:

During the Kaiyuan-Tianbao reign periods (713-756), Yuzhen acted as a religious “ambassador”, carrying out missions for her brother the emperor throughout the empire. For example, in about 727, Xuanzong sent Yuzhen and Wei Tao 韋縉, Chief Minister of the Court of Imperial Entertainments (*Guanglu qing* 光祿卿), to hold the fast of the Golden Register (*jīnlùzhāi* 金錄齋) at Sima Chengzhen's Yangtai abbey 陽臺觀 on Mount Wangwu. In the third month of Tianbao (743), she was sent by Xuanzong to make a pilgrimage to the Zhenyuan palace 真源宮 in the Qiao commandery 譙郡, traditionally recognized as Laozi's birthplace, and also to pay homage to other great and sacred mountains. In the fourth month, she arrived at the palace, where she performed the ritual of the Golden Register fast, including the ritual of throwing dragon writ (*toulong jian* 投龍簡).<sup>162</sup>

---

<sup>161</sup> Ivi, p. 71.

<sup>162</sup> Ibidem.

Lo stretto legame che manteneva con la cerchia dei letterati, non solo è testimoniato dai vari componimenti che gli stessi le dedicarono, ma anche dall'impegno che Yuzhen dimostrava nei loro confronti nel raccomandarli, come nel caso di Li Bai 李白 e Kang Qia 康洽.

Le sue doti come calligrafa sono testimoniate dall'epitaffio che Yuzhen scrisse in occasione della morte della sorella Jinxian. Quest'ultimo venne ritrovato nel 1974 a Pucheng, Shanxi. Yuzhen commissionò la rifinitura dell'iscrizione a Wei Linghe 衛靈鶴:

The inscription achieves perfection in calligraphic art, and it may be regarded as the cooperative work of both Yuzhen and Wei Linghe. The inscription was transcribed with regular scripts (kaishu kaishu 楷書). The entire piece is skillfully structured, and the scripts are balanced and harmonious, with every hook, stroke, and dot perfectly defined and executed. Overall, its features are neat, elegant, and vigorous yet delicate. Its style is considered to follow that of Ouyang Xun 歐陽詢 (557-641), one of the most renowned calligraphers in the Tang, though with certain innovative changes.<sup>163</sup>

Allo scopo di rinforzare l'idea dell'eleganza complessiva di quest'opera calligrafica si riporta di seguito un'immagine della stele contenuta in "*Gender, Power and Talent: The Journey of Daoist Priestesses in Tang China*":

---

<sup>163</sup> Ivi, pp. 74-75.



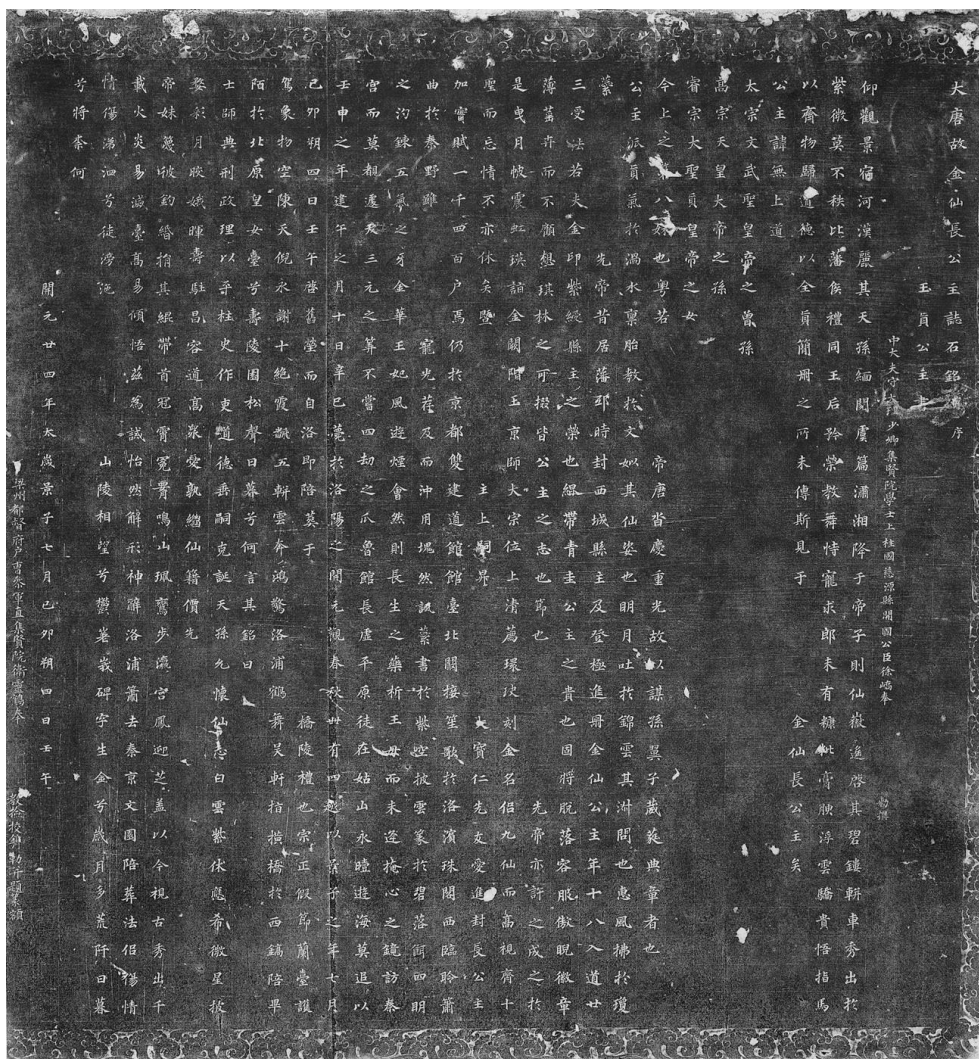


Figura 4.164

A Yuzhen viene attribuita la paternità del *Lingfei jing*, come quanto riportato da Wilt Idema e Beata Grant nella loro opera “*The Red Brush: Writing Women of Imperial China*” pubblicato nel 2004:

In the course of the Tang dynasty more than ten imperial princesses became Daoist nuns in ordination ceremonies that were celebrated with great pomp and circumstances. One of these aristocratic nuns was the princess Yuzhen, a daughter of Emperor Ruizong (r. 710-712) and a sister of Emperor Xuanzong (r. 712-756) In 734 she composed the Classic of Soaring and Flying Spirits (*Lingfei jing*), a description of how to visualize and then summon the immortal jade maidens of the six cyclical ding characters for the purpose of subjugating ghosts and demons. This text is not included in the Daoist canon, but has been preserved because it was copied out by the famous contemporary calligrapher Zhong Shaojing, whose rendition was later engraved in stone.<sup>165</sup>

<sup>164</sup> “Princess Jinxian’s epitaph, transcribed by Princess Yuzhen. Courtesy of Chang Chun 常春, personal rubbing collection” cit. in J. JIA, *Gender Power and Talent...*, op. cit., p. 75.

<sup>165</sup> IDEMA WILT, e GRANT BEATA, *The Red Brush: Writing Women of Imperial China*, Harvard University Press, Cambridge, 2004, pp. 160-161.

In riferimento alle scarse informazioni che si hanno sulla vita di Yuzhen, Schafer afferma:

Some little information survives about the subsequent history of the Jade Realized Princess. Ts'ai Wei, a priest of the Belvedere of the Boundless Tao (*Hung tao kuan*) and author of the lost book *Hou hsien lu*, composed an account of the miracles associated with the altar at which she was ordained. He also refers to her in a long memorial inscription he wrote in memory of the Revered Master Chang, a descendant of Chang Tao-ling. She was ultimately awarded the splendid title of “Teacher of the Three Phosphors of the Great Grotto of the Mystic Metropolis of Supreme Clarity” (*Shan ch'ing hsuan tu ta tung san ching shih*) – an unmistakably “Mao Shan” title. In 744 she petitioned Li Lung-chi asking that she be allowed to give up her title of “Princess”, along with her royal mansion and income. The sovereign was at first reluctant to agree to this, but was finally persuaded. She took the new, name of Che-ying, and lived on until 762.<sup>166</sup>

### 3.1 YUZHEN GONGZHU NELL'IMMAGINARIO POETICO DI EPOCA TANG.

Dati i rapporti che intratteneva con la sfera dei letterati, Yuzhen fu più volte il soggetto di numerosi componimenti poetici dei letterati di epoca Tang.

Le poesie che ne celebrano la sua magnificenza sembrano quasi degli “inni”, come li definisce Suzanne E. Cahill in “*Transcendence & Divine Passion: The Queen Mother of the West in Medieval China*”: “Poems of Jade Verity resemble hymns in praise of high-ranking Taoist priestesses. The poems link her with the Queen Mother”.<sup>167</sup>

Yuzhen viene quindi dipinta come un essere immortale, le cui sembianze divine catturano l'attenzione del letterato che non può fare a meno di dedicare il proprio componimento alla sua bellezza e alla sacralità che avvolge la sua figura:

Throughout history, most Chinese readers and writers were men and most men were evidently unaccustomed to paying attention to much of anything in the lives of women that was not concerned with their social role as servants of men. As a result, when women, especially young women and girls, were found – as though all of a sudden – to have extraordinary powers that were incomprehensible in terms of the mundane Confucian view of life, the convenient explanation was that they were goddesses, angels,

---

<sup>166</sup> SCHAFFER, EDWARD H., “The Capeline Cantos:...” art. cit., p. 8.

<sup>167</sup> CAHILL, *Transcendence & Divine Passion...*, op. cit., p. 239.

or Immortals who had temporarily appeared in the human world either in response to certain circumstances or as a result of conditional banishment from the heavenly realms.<sup>168</sup>

Uno dei possibili motivi per cui ad oggi è possibile ritracciare la *persona* di Yuzhen è dato soprattutto dalla sopravvivenza di numerosi componimenti a lei dedicati, per lo più raccolti nel QTS.

I componimenti in suo onore ricordano i “*capeline cantos*” così denominati da Schafer, che lo stesso definì come segue:

The capeline poems yield only faint allusions to the entrancing movements of the lovely priestesses whose earthly and divine avatars are the major icons projected by those poems. We read of their “dainty steps”, “deliberate steps”, and “steps languid and slow”. Their devout and leisurely pavaues trace the celestial roads which lead to the chamber of the Beloved One, for the consummation of the ultimate unearthly union.<sup>169</sup>

L'autore stesso ci ricorda che è importante non fraintendere quello che comunemente viene definito “erotismo letterario” quando si parla della forte valenza che ha assunto il ruolo della *Nuguanzi* nell'immaginario poetico di epoca Tang: “The supposed ‘erotic’ or sentimental similarities fade into a secondary role when the Taoist motifs in the one case and the tropical motifs in the other are taken with the seriousness they deserve”.<sup>170</sup>

Alcuni dei componimenti su Yuzhen Gongzhu descrivono la sua residenza in maniera molto formale, alcuni poeti si riferiscono a lei ricollegandosi all'immagine della Xi Wang Mu, altri ancora la dipingono come un immortale taoista.

### 3.2 IL LEGAME CON LI BAI.

Il rapporto tra Yuzhen e Li Bai 李白 (701-762) è ascritto anche ai componimenti che lo stesso dedicò alla principessa. Secondo le supposizioni di alcuni studiosi Yuzhen contribuì al successo del poeta raccomandandolo negli ambienti di corte. Ciò che legava i due era l'amore per la poesia e il forte senso religioso.

---

<sup>168</sup> CLEARY, THOMAS, *Immortal Sisters: Secret Teachings of Taoist Women*, North Atlantic Books, Berkeley, 1989, pp. XXIV-XXV.

<sup>169</sup> SCHAFFER, EDWARD H., “The Capeline Cantos:...” , art. cit., p. 19.

<sup>170</sup> Ivi, p. 17.

Yuzhen apprezzava i componimenti del poeta, ricchi di metafore e simboli taoisti.

Rispetto ai componimenti che altri poeti dedicarono alla principessa, i componimenti di Li Bai sembrerebbero lasciar trapelare un'intimità che non è possibile cogliere nelle altre poesie in cui i poeti si rivolgono a Yuzhen in maniera sempre indiretta e a volte distaccata, concentrandosi più sui luoghi in cui Yuzhen risiedeva o sui viaggi che intraprendeva (come quando si recava in visita alla residenza del fratello).

La poesia di Li Bai intitolata “*Yuzhen Xianren Ci*” è una poesia composta da versi di cinque caratteri l'uno. Scritta in occasione di una visita del poeta e del suo incontro con la principessa Yuzhen a Louguan. La poesia è ricca di metafore taoiste volte ad elogiare l'immortalità di Yuzhen. Segue traduzione di Cahill:

《玉真仙人词》

Song of the Transcendent person, Jade Verity.

玉真之仙人，时往太华峰。

The transcendent person Jade Verity,

Often goes to the peaks of grand Mount Hua.

清晨鸣天鼓，飘欵腾双龙。

At pure dawn she sounds the Celestial Drum;

A whirlwind arising, she soars up on paired dragons.

弄电不辍手，行云本无踪。

She plays with lightning, without resting her hands.

Traverses the clouds, never leaving a trace.

几时入少室，王母应相逢。<sup>171</sup>

Whenever she enters the Minor Apartment Peak,  
the Queen Mother will certainly be there to meet  
her.<sup>172</sup>

In questa poesia Li Bai esprime tutta la sua stima nei confronti dell'immortale Yuzhen, descrive i suoi voli estatici su draghi alati, parla delle sue doti di controllo sugli agenti atmosferici. La descrive mentre attraversa le nuvole, senza mai lasciar traccia. Li Bai menziona la Xi Wang Mu: nell'incontro tra la principessa e la divinità si consolida il potere di Yuzhen ottenuto dalle pratiche taoiste. Cahill commenta come segue:

There was a shrine to the Queen Mother at Mount Hua 華山, as we know from other poems. The princess worshipped the goddess there and at her shrine on Mount Sung [...]. Li Po emphasizes the successful results of Jade Verity's practice. Not only does she

---

<sup>171</sup> <https://ctext.org/text.pl?node=137357&if=en>.

<sup>172</sup> S.E. CAHILL, “Performers and Female Taoist Adepts...”, art. cit., p. 164

have divine powers, but her virtue is attractive enough to ensure that the Queen Mother will greet her in person, confirming her legitimacy and status.<sup>173</sup>

L'ammirazione reciproca, di Yuzhen nei confronti di Li Bai e viceversa, si palesa nei componimenti ad opera di Li Bai dedicati alla principessa e nel supporto che il poeta ricevette da Yuzhen in occasione della sua raccomandazione negli ambienti di corte.

### 3.3 ALTRI POETI CANTANO YUZHEN.

Tra i componimenti che descrivono il luogo in cui era solita risiedere Yuzhen si prenderà in analisi il seguente componimento contenuto nel QTS.

Il poeta Lu Lun 盧綸 (739-799) di epoca Tang dedica un componimento a Yuzhen indirettamente, descrivendo il suo palazzo:

《過玉真公主影殿》

Passando per il palazzo delle ombre di Yuzhen.

夕照臨窗起暗塵，青松繞殿不知春。

Il tramonto illumina la finestra svelando la scura polvere [dispersa nell'aria], i pini che circondano il palazzo non hanno conosciuto la primavera.

君看白髮誦經者，半是宮中歌舞人。<sup>174</sup>

Il figlio del cielo osserva i bianchi capelli dei cantori dei sutra, la metà di loro sono cantori e ballerini di palazzo.

Lu Lun si limita a descrivere l'ambiente che vede, e racconta della residenza di Yuzhen. Parte da una descrizione attenta al dettaglio, descrive i granelli di polvere che si intravedono grazie alle luci del tramonto che entrano dalla finestra della residenza. Il poeta dà poi un'inquadratura più ampia dell'ambiente che osserva, descrivendo i pini che accerchiano il palazzo.

Un'altra poesia che descrive il luogo che Yuzhen abita è la poesia di Chu Guangxi 儲光羲 (706/707-760):

《玉真公主山居》

Yuzhen Gongzhu abita il monte.

---

<sup>173</sup> Ibidem.

<sup>174</sup> <https://ctext.org/text.pl?node=162398&if=en>

山北天泉苑，山西鳳女家。 A nord del monte: il cielo, un ruscello e un giardino;  
a sud del monte: la fenice, una donna e la sua  
residenza.

不言沁園好，獨隱武陵花。<sup>175</sup> Non menziono la bellezza del giardino che  
pervade [il paesaggio], solitari e nascosti sono  
i fiori di Wuling.

Anche nel componimento che Chu Guangxi dedica alla principessa Yuzhen è possibile notare come per il poeta il fascino visivo della dimora in cui risiede l'immortale lo guida nella scelta delle immagini più delicate. A nord, lo sguardo si posa sul cielo che sovrasta il monte, scende giù sino a scorgere un ruscello per poi soffermarsi ad osservare un giardino. A sud, l'immagine di una fenice (animale leggendario che abita il regno degli immortali), la donna è la principessa Yuzhen, e infine la sua residenza. Il poeta stenta a descrivere la bellezza del giardino e dei suoi bellissimi fuori, solitari e nascosti esattamente come la principessa che allontanatasi dal palazzo vive adesso in solitudine e tra i monti. Nell'*Elogio alla principessa Yuzhen* di Gao Shi 高適 (704-765), il poeta fa riferimento alla Xi Wang Mu riferendosi a Yuzhen in quanto essere immortale:

《玉真公主歌》

Elogio a Yuzhen Gongzhu.

常言龍德本天仙，誰謂仙人每學仙。

Si dice che la virtù dell'imperatore risieda nell'immortale taoista, chi invoca gli esseri immortali spesso li conosce.

更道玄元指李日，多於王母種桃年。

Conoscere l'oscura origine della Via dipende dal giorno in cui Li [Er] venne al mondo, e ancor di più dipende dall'anno in cui la Xi Wang Mu pianta gli alberi di pesco.

仙宮仙府有真仙，天寶天仙秘莫傳。

Nei palazzi degli immortali e nelle loro residenze è lì che risiedono i veri esseri immortali, il mistero della divinità del periodo Tianbao non viene trasmesso.

為問軒皇三百歲，何如大道一千年。<sup>176</sup>

Interrogarsi sui trecento anni d'età del grande Huang, non sarebbe meglio [interrogarsi] sulle origini millenarie della Grande Via?

<sup>175</sup> <https://ctext.org/text.pl?node=131908&if=en>.

<sup>176</sup> <https://ctext.org/text.pl?node=146613&if=en>.

Questi componimenti raccontano molto dell'immaginario poetico di epoca Tang e di come questo concepisse la *persona* di Yuzhen Gongzhu.

Le ragioni alla base di questi componimenti poetici dedicati alla principessa Yuzhen sono molteplici, tra questi: la sua estrazione sociale, i poeti le dedicavano componimenti sperando di poter ottenere il suo sostegno nel riconoscimento del loro talento negli ambienti di corte; il forte legame tra Yuzhen e la cerchia dei letterati.

### 3.4 YUZHEN GONGZHU: TRA REALTÀ STORICA E RAPPRESENTAZIONE LETTERARIA.

Come si è visto nel caso di Yu Xuanji, sulla base di un approccio intersezionale è possibile notare che anche nel caso della principessa Yuzhen l'intersezione degli stessi assi di potere sia stata determinante nella modalità in cui la sua esistenza si sia tradotta in una rappresentazione letteraria più o meno fedele alla realtà storica del vissuto di questa donna.

Se nel caso di Yu Xuanji questa intersezione degli assi di potere ha prodotto una marginalizzazione dell'identità della poetessa sacerdotessa, nel caso di Yuzhen il risultato finale è stato esattamente l'opposto: gli assi di potere hanno dato al personaggio di Yuzhen Gongzhu una rilevanza e una visibilità straordinaria.

Dunque, se si prendono nuovamente in considerazione gli assi di potere precedentemente presi in analisi (genere, *status* culturale, *status* sociale, appartenenza di gruppo e religione) e si ritorna alla rappresentazione grafica dell'intersezione degli assi di potere data dalla figura n. 3, si avrà di conseguenza una tabella siffatta:

<b>Assi di potere</b>	<b>Motivi della visibilità</b>
Genere	Donna
<i>Status</i> sociale	Principessa
<i>Status</i> culturale	Colta (doti calligrafiche)
Appartenenza al gruppo	Principessa, Sacerdotessa, Immortale taoista.
Religione	Taoismo

Tab. 2

Si può dedurre che rispetto a Yu Xuanji, Yuzhen parte da una posizione favorevole: è una donna, e in quanto tale, nonostante il suo status privilegiato, è sacrificata all'ingresso in comunità, cosa che invece non sarebbe avvenuta se fosse stata un uomo e dunque un principe in quanto il suo ruolo a corte sarebbe stato nettamente più rilevante; proviene dall'ambiente dell'élite, lo status di principessa le garantisce una certa notorietà e il rispetto da parte della comunità; diviene un modello sociale grazie al suo ingresso nella comunità taoista in veste di sacerdotessa e continua ad assicurarsi il sostegno della comunità grazie al suo impegno morale, religioso e politico.

Inoltre, grazie allo stretto rapporto instaurato con la cerchia dei letterati diviene musa ispiratrice dei loro componimenti.

Il tornaconto dei letterati era certamente quello di riuscire a guadagnarsi la simpatia della principessa e il suo sostegno in occasione della loro promozione e della loro notorietà. Seppure l'ammirazione tra i letterati e Yuzhen era spesso



reciproca, come nel caso del poeta Li Bai, altri probabilmente le dedicavano componimenti sperando di ottenere così qualcosa in cambio.

L'analisi che mette in primo piano i motivi dell'intersezionalità simbolica dell'identità di questa donna rende chiara l'evidenza per cui alcuni assi di potere risultano più rilevanti di altri in determinate circostanze.

Come per Yu Xuanji, anche quando si parla di Yuzhen Gongzhu non si nota un interesse da parte dei letterati nel sottolineare la dimensione psicologica legata alla sua identità.

Resta il fatto che spesso Yuzhen viene descritta più come un immortale taoista che come una persona, e l'ammirazione a lei rivolta nasce da una mistificazione della sua figura. La mistificazione dei soggetti produce una parziale marginalizzazione dell'importante ruolo che hanno avuto queste donne, affidando loro un ruolo che Lucas Wolf definisce “terziario”:

Whether lauded as divine transcendents or celebrated as objects of unearthly beauty, Daoist priestesses (*nudaoshi* 女道士 or *nuguan* 女冠) occupied a favored space in the imagination of Tang (618-907) literati and often served as a source of poetic inspiration. Yet the resulting compositions – useful though they may be to scholars of social history and Daoism alike – present the lives of their subjects solely from the perspective of their male literati authors, relegating these important figures to tertiary roles in the religious and social life of medieval China. In so doing, traditional historiography has denied female Daoist practitioners a voice, whether secular or religious, during the Tang, one of the formative periods of Daoism and an age in which women enjoyed unprecedented power and influence in both political and social spheres.<sup>177</sup>

---

<sup>177</sup> WOLF, LUCAS, Review of Gender, Power, and Talent: The Journey of Daoist Priestesses in Tang China, by J. Jia, *China Review International*, 24(1), 2017, 31–35. <https://www.jstor.org/stable/26892070>, p. 31.

## CONCLUSIONI

Dal lavoro di tesi e dalle ricerche effettuate è emerso quanto di meno ovvio si possa pensare se ci si avvicina allo studio della storia della dinastia dei Tang.

Capita spesso che l'importanza del Taoismo venga quasi eclissata, soprattutto nei manuali di storia e letteratura.

Ci si rende conto di quanto il Taoismo e la dinastia Tang siano strettamente connessi: l'istituzionalizzazione della religione taoista in quanto religione di stato e la susseguente crescita della comunità di sacerdotesse taoiste sono solo gli elementi più evidenti di questo legame. La comunità di sacerdotesse taoiste, spesso non menzionata nei manuali, come l'importanza del culto taoista, ha sofferto una marginalizzazione che non ha restituito ad essa la notorietà e la risonanza che merita di avere.

Generalmente i componimenti sulla *nuguanzi* risultano essere componimenti caratterizzati dall'erotismo letterario che non solo ha confuso le idee dei lettori ponendo questi componimenti sullo stesso piano della letteratura delle cortigiane di palazzo ma ha provocato un'erronea rappresentazione letteraria di queste donne, lontana dalla realtà storica che ha caratterizzato le loro vite. Nel tentativo di scardinare quest'erronea interpretazione del cosiddetto linguaggio "erotico" dei componimenti della *nuguanzi*, seguendo una metodologia socio-letteraria si è deciso di applicare, in maniera del tutto irriverente, la teoria dell'intersezionalità. Sebbene la teoria nasca in campo politico per rispondere all'esigenza di ricercare le motivazioni di determinate discriminazioni, nella fattispecie discriminazioni di razza e genere, la teoria offre una base applicativa molto adattabile.

Nel campo della critica letteraria gli strumenti della teoria dell'intersezionalità sono utili nella misura in cui palesano i motivi alla base dell'inclusione o dell'esclusione di determinati individui dalla e nella società. Gli assi di potere collaborano alla creazione dell'identità di un individuo, intersecandosi tra loro in un unico punto d'intersezione, alcuni più di altri prevalgono rispetto ai restanti generando così situazioni per cui l'individuo è marginalizzato o, al contrario, ottiene notorietà e visibilità.

Si è tentato di studiare i meccanismi secondo cui le voci maschili che hanno celebrato le sacerdotesse taoiste, in componimenti ricchi di metafore e simboli

taoisti, abbiano restituito un'immagine diversa rispetto a quella che era la realtà. Nel caso della poetessa Yu Xuanji è stato utile confrontare i componimenti da lei stessa scritti, utili nel rendere un'immagine più veritiera e fedele alla realtà. Il caso della voce femminile di Yu Xuanji è un chiaro esempio di marginalizzazione dovuta ad una chiara ed erronea valorizzazione degli assi di potere che hanno determinato la sua identità. Spesso, il fatto che Yu Xuanji sia stata definita un'assassina, una cortigiana, ha avuto molto più peso rispetto al suo talento poetico che è passato in secondo piano.

Non di rado queste donne hanno subito una mistificazione della loro immagine, provocata dalla rappresentazione letteraria tipica dell'immaginario poetico di epoca Tang. Queste donne, infatti, seppure provenissero da diverse classi sociali e avessero dei background molto diversi le une dalle altre, venivano dipinte sempre allo stesso modo: le loro sembianze divine e i loro talenti facevano credere che fossero degli esseri dai poteri sovranaturali. Negata la loro "umanità", l'identità di queste donne è passata in secondo piano, determinando a volte una vera e propria invisibilità.

La crescita della comunità di sacerdotesse taoiste è stata spesso argomento di studi di ricerca, soprattutto nel campo degli studi di genere l'argomento ha ottenuto un'alta risonanza, ma se da una parte è vero che la vita sacerdotale dava alle donne la speranza di poter avere un ruolo diverso nella società che non corrispondeva al ruolo che le era stato imposto convenzionalmente e socialmente (di essere madre, figlia, sorella, moglie), allora è anche vero che la consacrazione al Taoismo rappresentava per le principesse, come nel caso della principessa Taiping, un vero e proprio sacrificio o un *escamotage* per evitare alleanze politiche (a seguito di matrimoni). Le principesse che si consacrarono al Taoismo divennero sempre più numerose. Ma cosa sarebbe successo nel caso in cui la stessa sorte fosse stata "imposta" ai loro fratelli? Il loro ruolo era nettamente meno importante rispetto a quello dei principi.

La teoria dell'intersezionalità ci aiuta a guardare alle cose in maniera globale e rende possibile la presa in considerazione di ogni parte che caratterizza un determinato discorso o processo identitario. Risulta dunque utile la sua applicazione in campo socio-letterario in quanto essa evidenzia le motivazioni alla base dei processi di marginalizzazione, ma anche al contrario di visibilità di

un dato soggetto. A questo scopo sono stati analizzati i casi di Yu Xuanji e di Yuzhen: l'intersezionalità degli assi di potere produce effetti opposti, se solo i determinanti degli assi di potere mutano. L'applicazione di tale teoria a tale analisi, seppure irriverente, dimostra come un simile approccio possa essere utile quando si cerca di interpretare l'identità dei soggetti di studio.

## BIBLIOGRAFIA

- BARRETT, T.H., *Taoism under the T'ang: Religion & Empire During The Golden Age Of Chinese History*, Londra, The Wellsweep Press, 1996;
- BENN, C.D., *The Cavern-Mystery Transmission: A Taoist Ordination Rite of A.D. 711*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1991;
- CAHILL, S.E., "Performers and Female Taoist Adepts: Hsi Wang Mu as the Patron Deity of Women in Medieval China.", *Journal of the American Oriental Society*, vol. 106, no. 1, American Oriental Society, 1986, pp. 155-168;
- CAHILL, S.E., *Transcendence & Divine Passion: The Queen Mother Of The West in Medieval China*, Redwood City, Stanford University Press, 1993;
- CHAN, T.W.K., "A Tale of Two Worlds: The Late Tang Poetic Presentation of the Romance of the Peach Blossom Font.", *T'oung Pao*, 94 (4/5), 2008, pp. 209-245;
- CLEARY, T., *Immortal Sisters: Secret Teachings of Taoist Women*, North Atlantic Books, Berkeley, 1989;
- DESPEAUX, C., e KOHN L., *Women in Daoism*, Three Pines Press, Magdalena, 2005;
- GRAHAM, A.C., *Poems of the late T'ang translated and with an introduction by A.C. Graham*, New York, NYRB Classics, 2008;
- GUANGTING D., e CAHILL S.E., *Divine Traces of the Daoist Sisterhood: "Records of the Assembled Transcendents of the Fortified Walled City"*. Magdalena (NM), Three Pines Press, 2006;
- IDEMA, W., e GRANT B., *The Red Brush: Writing Women of Imperial China*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2004;
- JIA, J., "Du Guangting and the Hagiographies of Tang Female Daoist.", *Research Gate*, 26, 1, 2011, pp. 81-122;
- JIA, J., *Gender Power and Talent: The Journey of Daoist Priestesses in Tang China*, Columbia University Press, New York, 2018;
- JIA J., "Religious and Other Experiences of Daoist Priestesses in Tang China.", *T'oung Pao*, 102, 4/5, 2016, pp. 321-357;

- JIA J., “The *Yaochi ji* and Three Daoist-Poets in Tang China”, *Nan Nü*, 13, 2011, pp. 205-243;
- JIA J., “Unsold Peony: The Life and Poetry of Daoist Priestess-Poet Yu Xuanji of Tang China.”, *Tulsa Studies in Women’s Literature*, 35, 1, 2016, pp. 25–57;
- KENTOFF, M.M., “Intersectional Reading”, in D. FUSS, W.A. GLEASON (a cura di), *The Pocket Instructor: Literature: 101 Exercises for the College Classroom*, Princeton, Princeton University Press, 2016, pp. 66-70;
- KLEEMAN, T.F., *Celestial Masters: History and Ritual in Early Daoist Communities*, Cambridge, Harvard University Press, 1955;
- KO, D., e HABOUSH J.K., e PIGGOTT J.R., “*Women and Confucian Cultures in Premodern China, Korea, and Japan*”, Londra, University of California Press, 2003;
- KOHN L., “Daoist Monastic Discipline: Hygiene, Meals, and Etiquette.”, *T’oung Pao*, 87, 1/3, 2001, pp. 153-193;
- KOHN L., “Medieval Daoist Ordination: Origins, Structure, and Practice”, *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 56, 2/4, 2003, pp. 379-398;
- MANN, S., e CHENG Y.Y., *Under Confucian Eyes: Writings on Gender in Chinese History*, University of California Press, Berkeley, 2001;
- ROBINET, I., *Storia del Taoismo dalle origini al quattordicesimo secolo*, tr. Marina MIRANDA, Roma, Ubaldini Editore, 1993;
- ROMEO, C., *Intersezionalità e critica letteraria: questioni di metodo*, in S. SINI e F. SINIPOLI (a cura di), *Percorsi di teoria e comparatistica letteraria*, Ediz. Mylab, Londra, Pearson, 2021, pp. 434-456;
- SABATTINI, M., e SANTANGELO, P., *Storia della Cina*, Roma, Editori Laterza, 2005;
- SCHAFFER, E.H., “Ways of Looking at the Moon Palace.”, *Asia Major*, 1, 1, 1988, pp. 1–13;
- SCHAFFER, E.H., “The Capeline Cantos: Verses on the Divine Loves of Taoist Priestesses”, *Études Asiatiques*, XXXII, 1, 1978, pp. 5-65;
- SEIDEL A., and BALDRIAN-HUSSEIN F., “Taoïsme: Religion non-officielle de la Chine.”, *Cahiers d’Extrême-Asie*, 8, 1, 1995, pp. 1-39;

- VAN GULIK, R.H., *Sexual Life in Ancient China: A Preliminary Survey of Chinese Sex and Society from Ca. 1500 B.C. Till 1644 A.D.*, Brill, Leida, 2003;
- WATTS, A.W., *Il Tao: la via dell'acqua che scorre*, Roma, Ubaldini Editore, 1975;
- WILE, D., *Art of the Bedchamber: The Chinese Sexual Yoga Classics Including Women's Solo Meditation Texts*, Albany, State University of New York Press, 1992;
- WOLF, L., "Review of Gender, Power, and Talent: The Journey of Daoist Priestesses in Tang China, by J. Jia", *China Review International*, 24, 1, 2017, pp. 31–35;
- YAO P., "Historicizing Great Bliss: Erotica in Tang China (618–907).", *Journal of the History of Sexuality*, 22, 2, 2013, pp. 207-229.