



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea
magistrale in

Lingue e Culture
dell'Asia e Africa
Mediterranea

Tesi di Laurea

Buddhismo e Tecnologia: analisi della relazione tra religione e
tecnologia attraverso i medium di comunicazione

Relatrice

Prof.ssa Tarocco Francesca

Co-Relatrice

Prof.ssa De Giorgi Laura

Laureando

Lorenzo Francesco

Peccati

Matricola 863199

Anno Accademico

2021-2022

Abstract

La vita dell'uomo è composta da una fitta rete di connessioni personali e interpersonali che caratterizzano la natura dell'interazione umana fin dall'inizio della storia. Tali relazioni hanno permesso nel corso dei secoli lo sviluppo della società e l'avanzamento della tecnologia, la creazione di comunità e la diffusione di informazioni, conoscenze e talenti. Le religioni, così come tutti gli altri aspetti delle società, non sono una eccezione alla regola e anche esse sono necessariamente inserite in un contesto sociale, storico, politico ma anche tecnologico. Le modalità che esse usano per mettersi in relazione con il mondo circostante sono variegata e soggette a cambiamenti profondi e radicali. La presente tesi si propone di esaminare quindi le relazioni tra tecnologia e Buddismo attraverso questo intricato network di connessioni umane attraverso il medium che ne permette la espansione, ovvero una analisi della religione partendo dai quattro principali metodi di comunicazione di massa creati dall'uomo: la stampa, la radio, la televisione e l'Internet. Si andranno ad esaminare in profondità quali sono state le strategie adottate dal Buddismo per far uso di questi media nel corso della sua esistenza sul territorio cinese, come la fede ne ha influenzato lo sviluppo, come i media stessi a loro volta hanno influenzato l'evoluzione della fede nel corso dei secoli e quale sia stata l'evoluzione di questa relazione simbiotica tra religione e media. Il primo capitolo tratterà della carta, della stampa primitiva e successivamente della stampa moderna nel contesto del XX secolo e della caduta della Dinastia Qing. Il secondo capitolo esaminerà l'introduzione di radio e stampa in Cina e Taiwan e come il Buddismo si sia adattato al nuovo medium anche a fronte di una maggiore interferenza governativa. Il terzo e ultimo capitolo tratterà infine del Buddismo della Rete, *Digital Buddhism* e *Cyber-Buddhism*, la relazione tra fedele-fede nel mondo digitale e della risposta della comunità religiosa cinese e taiwanese alla pandemia COVID-19.

摘要

人类的历史是由各种各样元素的混合组成的，比如军事征服、重大政治过程、著名英雄的生人、主要和次要技术发展，还有艺术、文学、文化和其他因素。这些元素都有很大的力量来影响所有的人，可是无论它们的印象力多大多伟或多强大，如果它们只存在于一个很有限或很孤立的空间和历史段，它们实则会变成万万无用。我们知道这些元素智能于一个生情景，然而我们上述指这个情景是什么？历史的背景是在各种历史时代的人与人之间的交流：如果没有交流，历史就没有发展的机会。这种交流包括国家之间、帝国之间、城市之间、人民之间等，我们称这些技术为通信技术或媒体。在人类的历史，大众总是用那些会便捷化交流的技术，其中有竹简、绢本、碑石、树皮、棕榈叶、纸草或羊皮纸。我们可以推断这些技术是人类互动的很大一部分的催化剂。其中最重要是纸张，因为它又便宜又现成的又容易制作，所以它比其他通信技术更方便。可是纸张跟历史一样不是在于一个很有限或很孤立的空间发展的：它也是人民之间交流过程的结果。虽然根据最近的研究，中国自 3 世纪以来就已经存在着纸张，我们知道它的传播不仅仅是因为儒士和皇朝的要求，它也是由古代佛教找一种更容易写作真经媒介的要求。

根据上述段中所看到的，历史是由各种各样元素的混合组成的，技术的发展也是被很多元素影响的。在纸张的发展过程中，佛教是它作为一种藏和传递信息的媒介而发展的主要原因：根据佛教的教义，写佛经是最重要的信条之一。还有一个不能忘记的细节：又便宜又现成的纸张显然变成大众僧伽最偏宠的媒介。随着佛教传播，纸张也随之而来。所以我们可以知道佛教是纸张的传播的最重要元素。尽管如此，影响的权力不仅仅是佛教的，影响是一个相互作用的过程，不是单向的。因此当佛教改变纸张，纸张慢慢地改变了佛教的教义。由于僧伽的媒介需求纸张的制作过程和原料被提高了，然后纸张为佛教界获得了一种巨大的价值。随着刻印法的推广，在宋代时这个价值变得更大了。最后，它成为了佛教崇拜的一个重要组成部分。由此我们可以看到，技术和佛教有密切的关系。

为此这篇论文的重点是检查佛教和技术的关系从人与人之间技术的角度。本论文是为三个部分裂的：第一讨论印刷和打印刷机技术；第二电台、佛教电台、电视台和佛教电视台在台湾；第三网络和数字化佛教的新内涵。这三个步都旨在展示佛教发展的一个特定方面以及大众传播媒体发展的关键要素。此外，本论文的历史时间框架是从 2 世纪到当代的。让我们详细地看看上面提到的主题。

第一章阐明佛教与印刷的古代和现代的关系从 2 纪到 19 纪。它是由两个部分组成的：第一从 2 世纪到宋代，第二从 18 到 19 世纪。这种分离的原因是为了高效地解释佛教与技术的关系演变的两种不同情况：在这本部分的第一时间框架里，佛教是印刷的主要影响，反之在第二时间框架里，由于欧洲的政治和技术压力中国历经了一场权力的急剧转变。英国、美国、法国和其他的国家都有对中国社会的影响，还有欧洲现代的好处和技术吸引中国人的兴趣。

在那个时候佛教已经不再是印刷技术背后的主要驱动力了。为此本论文把这两个时段分开了。第一部分先将解释佛教与纸张和刻印的关系：纸张的制作过程，刻印的发展，他们的好处和缺点。然后这两个主题在佛义里的内涵，尤其是佛义对纸张的精神、因果报应和轮回的价值。此外，本文还将具体介绍武则天在佛教传播中的作用。第二部分主要集中在 18 世纪和 19 世纪之间的通道上，欧洲对中国的影响，现代铅字印刷的推广，戊戌变法和自强活动的结果。介绍历史情况之后，本论文先将解释居士林和现代佛教会对佛义在塑造佛教社区中的作用，然后解释新书崇拜的方法和书在佛教社区的新价值。还有杨文会、弘一和笠雲这些居士举足轻重的角色。

第二章将解释 19 世纪中国的下一步：电台和电视台在中国的进入。本论文将阐述 19 世纪的历史情况：中国清朝统治的结束、中华民国的建立、共产党与共和党的战争和中国内战。这个部分是由两个部分组成的：第一从上半世纪到世纪中叶，特别是从 1920 年到 1940 年这两个年代；第二从世纪中叶到后半叶的结束。第一部分的主题是电台的进入，电台的技术和它的在中国的推广。因为电台的媒介与印刷并不一样，它的内涵，作用和交互方法也不一样：看书或者诵经是一种私人，个人的行为，背诵佛陀的名字也是个人的，但是因为收音机传播它的声音，听说电台的广播节目是一种社区的活动。所以崇拜者需要以一种不同的方式来接近这种媒介。此外，一本书体现佛义的写作，电台体现它的听觉零件。第二部分将解释电视台和佛教与这本媒介的关系。中国内战和中华民族共和国的建立以来，大多数佛教文学精英和政治人物被迫离开了中国。随着大批中国佛教移民前往台湾，佛教社区的活动都集中在台湾周围的影响面。从电视和电视台的媒介呈现了另一不同的行为：奉献者与佛教之间的一种新特殊的交互叫“客厅寺庙”。它表示人与宗教之间的关系从电视媒介和现代社会的角度看：如果某个想要连接到他们最喜欢的神殿，通过这台工具他可能建立在自己的客厅寺庙，只要有一台电视和一个佛教电视台频道。因此，我们可以看到佛教已经适应了这种新的媒介，并创造了新的内涵和新表示信念的方法。

第三章将解释最后的时间框架，从 1980 年到当代。它的主题是互联网在中国和台湾的推广和他与佛教的关系。这本章的重点是全面概述佛教在数字领域的移动，以及佛义经历了在这个过程的变化。因为上章主要集中了台湾和台湾的历史从 20 世纪中叶以来，本章先解释中国的情况：邓小平和华国锋政策，改革开放和中国特色社会政策主义的实现。介绍历史情况后，本论文将介绍理解本章中介绍的新概念所必需的几个术语：赫兰德的“上网宗教”和“宗教在网络上”的两个术语，“数字佛教”和“网络空间佛教”。这些术语都是本论文的紧要要素为了更好理解当代佛教的内涵和新交流方法。“上网宗教”指出那些宗教或已经完全适应了数字环境的宗教社区，反之“宗教在网络上”指出那些转移自己的活动在互联网上而没有整合的宗教。“数字佛教”和“网络空间佛教”这两个术语都指出在线阐明佛教实践演变的框架。本章也将解释数字佛教所采取的形式：网站、网上论坛、社交媒体（微博、微信、脸书、推特、YouTube 等）和应用程序。

通过这些元素和术语我们能检查佛教在线的新情况，新内涵和新问题，比如离线/在线白佛的分别：因为在线崇拜和离线崇拜的内涵完全不同，当一个佛教崇拜者在网上举行仪式的时，有没有意义或内涵或价值的失去？佛义经历了什么变化？奉献者与佛教之间的关系失去了传

统的意义吗？终于，本章将介绍佛教与新冠肺炎的大流行保持措施的反应，新冠肺炎对佛教社区的影响和僧侣通过佛教社交媒体网络为有需要的人提供支持的活动。

最后，本论文的将介绍另一个关键元素：虚拟共同体。这种元素指出那些运作在传统的政治地理边界之外的社会结构。由于现代技术的出现，虚拟共同体是由各种各样，没有什么共同点，分布在一个广阔的地理区域内人。通过技术的发展，传统的比较小的共同体变成了巨大的组，还有属于这个群体大多数的人将永远不会见到其他成员。客厅寺庙和虚拟共同体的关系特别密切：一台电视台和互联网都有把人们聚在一起，庆祝共同的利益的权利，但是一方面电视台是具体的，但另一方面互联网是虚拟的，不实在的，电视台是一个要亲自分享的活动，互联网是一个私人的活动。

综上所述，通过印刷、电台、电视台、互联网这四个主题本论文将解释佛教，佛教社区和佛教的虚拟共同的发展从 2 世纪纸张精神价值到 21 世纪在线佛教的内涵。

Sommario

Abstract	2
摘要	3
Sommario	6
Introduzione	8
1. Capitolo 1	11
1.1. Abbreviazioni capitolo 1	11
1.2. Buddismo e tecnologie della stampa	12
1.3. Carta: medium fisico e spirituale	15
1.4. Stampa a blocchi di legno	23
1.5. Merito e Dottrina Buddhista	30
1.6. Un nuovo contesto sociopolitico	34
1.7. <i>Householder Groves</i> : nuove organizzazioni del Buddismo	39
1.8. <i>New Print Culture, modern cult of the book</i>	43
1.9. <i>Buddhist periodicals</i> e la nascita dell' <i>Introductory reader</i>	54
1.10. Nuove immagini dell'epoca della stampa	61
2. Capitolo 2	66
2.1. Abbreviazioni capitolo 2	66
2.2. Buddismo sulla onde radio e televisive	67
2.3. Fine della prima metà del XX secolo e del <i>Revival</i> del Buddismo	71
2.4. Radio in Cina	75
2.5. Stazioni Radio Buddhiste in Cina tra il 1934 e il 1950	78
2.6. Radio e musica: evoluzione dei suoni del Buddismo	85
2.7. Televisione e rivoluzione del settore media privato tra Cina e Taiwan	89
2.8. Televisione Buddhista e il primato di Taiwan	93
2.9. Nuove connotazioni e nuovi approcci alla fede: il <i>living room temple</i>	101
2.10. Capitalismo e Religione: dilemmi sulla natura della loro interazione	108
3. Capitolo 3	112
3.1. Abbreviazioni capitolo 3	112
3.2. Online Religion, Religion Online	112
3.3. Riapertura al mondo, ingresso di Cina e Taiwan sul Netscape	119
3.4. <i>Digital-Buddhism e imagined communities</i>	122
3.5. Tra siti internet, Facebook e Weibo	127
3.6. Nuove dimensioni dei rituali	139
3.7. Buddismo e Covid: media e sermoni a distanza	144

Conclusioni	147
Bibliografia	149
Tabella 1: Case editrici Buddhiste	44
Tabella 2: Pubblicazioni periodiche Buddhiste	54
Tabella 3: Stazioni Radio Buddhiste	78
Tabella 4: Stazioni televisive non Buddhiste	95
Tabella 5: Stazioni televisive Buddhiste	96

Introduzione

As important as technologies may be for helping to create context, in and of themselves they do not create change; they, too, are conditioned by history and context, [...] and not necessarily in a linear fashion.¹

Nel suo saggio sulla evoluzione della stampa cinese durante gli ultimi decenni della Dinastia Qing 清朝 (1644-1912) e i primi anni della Repubblica Cinese RC 中華民國 (*Zhonghua minguo*), C. Reed descrive in maniera particolarmente sagace la relazione fra tecnologie e le società da cui esse nascono. Non è comune che una particolare tecnologia, qualsiasi essa sia, venga creata dagli sforzi di un singolo individuo, ed è ancora più raro se non impossibile che tale tecnologia non sia frutto del pensiero e della vita in cui essa è stata ideata. Cambiamenti, tecnologici, sociali, politici, religiosi non possono accadere in un ambiente sterile e privo di stimoli esterni. Da quello che possiamo evincere dalla esperienza umana collettiva, gli avanzamenti tecnologici sono un lento accumulo di innovazioni separate di piccolo calibro, causate da necessità di natura tecnica, sociologica, economica e religiosa. Queste vengono fuse insieme in un contesto organico e mutevole che a sua volta risulta in una nuova serie di innovazioni e progresso. Tale contesto ne determina la velocità di diffusione, l'atteggiamento del pubblico e successivamente l'adozione o il rifiuto della tecnologia a favore di un'altra. In maniera simile, movimenti storici, letterari e religiosi sono anche essi frutto cumulativo delle idee e pensieri umani su grandi lassi di tempo, spesso multi-generazionali, piuttosto che singoli eventi causati da singoli personaggi di enorme calibro in brevi ed esplosivi atti di attività.

Movimenti storici come la rivoluzione che portò Liu Bang 劉邦 (256-195 b.c.e) all'ascesa a imperatore della Dinastia Han 漢朝 (202 b.c.e - 220 c.e) e altri eventi simili rendono ogni essere umano che vi ha partecipato vittima, protagonista e agente in un contesto sociale frutto della politica e della cultura del tempo. Le religioni non sono esenti da questi processi, influenzate come ogni altro aspetto della vita umana e dall'ambiente circostante, esse sono tanto agenti quanto vittime e soggetti di trasformazioni, forzate a adattarsi al tessuto sociale in cui sono immerse, combatterne contro, vincere o perdere e successivamente scomparire, lasciando il posto ad un nuovo credo. È quindi il contesto lo sfondo in cui noi ci dobbiamo muovere, e la cultura è la chiave che dobbiamo usare per poterlo leggere in maniera appropriata, tenendo conto delle varie possibilità interpretative e dei diversi angoli da cui ci si può avvicinare ad ogni singolo momento della storia umana.

La presente ricerca è divisa in tre capitoli: stampa e tecnologie della stampa; radio e televisione; Internet e *Digital Buddhism*. Ogni sezione è mirata a presentare un aspetto specifico dell'evoluzione del Buddhismo a fianco di elementi cruciali nello sviluppo dei media di comunicazione di massa e al

¹ Cynthia Brokaw, Christopher A. Reed (a cura di), *From woodblocks to the internet: Chinese printing, publishing, and literary fields in transition, circa 1800 to 2008*, Brill, 2010 p 11

contesto entro cui essi si sviluppano. Prendendo in considerazione gli avanzamenti tecnologici che verranno esposti nei capitoli successivi, la maggior parte della tesi sarà concentrata tra la fine del XIX secolo e il periodo contemporaneo e moderno, fino ad eventi estremamente recenti.

Il primo capitolo si propone di esaminare due principali periodi storici: dal II al IX secolo c.e così da poter studiare l'invenzione della carta e la nascita della stampa primitiva così come è stata praticata e diffusa in Cina. Si andranno a discutere in profondità le circostanze e il contesto storico-politico nel quale la carta emerge e si stabilisce nell'Impero come principale medium di comunicazione scritta al posto dei medium tradizionali quali bambù, seta e incisioni su pietra. A seguito di questo percorso, verrà esaminato quale sia stato il ruolo del Buddhismo nella evoluzione della carta in funzione della diffusione del Dharma. Si andrà inoltre a vedere l'utilizzo della stampa a blocchi di legno e il mecenatismo di figure quali Sui Wendi e Wu Zetian come figure chiave necessarie per un ulteriore sviluppo del Buddhismo e delle tecnologie di stampa. La sezione 1.5. indica la fine di questa prima parte sulla Cina classica e si concentra sul valore spirituale e dei meccanismi di salvezza che sono stati associati alla carta e alla stampa nel corso dei secoli. Inoltre, le sezioni 1.2 a 1.5. sono usate come base teorica, storica e sociologica per il resto della tesi, fornendo un contesto specifico alla Cina a cui si farà riferimento nel corso della presentazione dei dati raccolti e dei cambiamenti del Buddhismo nel corso dei secoli a fronte degli avanzamenti tecnologici. Dalla sezione 1.6. si viene a presentare il panorama che compone la maggior parte della presente tesi, ovvero della storia del Buddhismo a partire dalla fine del XIX secolo: si andranno a prendere in considerazione i maggiori sviluppi sociali interni ed esterni al Buddhismo così da poter comprendere le ragioni, i protagonisti e le organizzazioni responsabili per il prossimo passo nella evoluzione della fede durante il passaggio del secolo e il collasso della Dinastia Qing. Verranno presentati le principali case editrici, i metodi e le pratiche che vennero adottate durante la prima metà del Novecento e quali sono stati gli effetti dell'adozione dei meccanismi di stampa occidentali durante questo periodo di rinascita della fede.

Il secondo capitolo presenterà il passo successivo nella crescita della Cina: i successivi decenni del Novecento dopo la rivoluzione tecnologica descritta nel primo capitolo, la fondazione della RC a seguito della fine dell'epoca dinastica e della crescita della Cina grazie a commercio internazionale nei maggiori centri urbani. Inoltre, si andranno ad esaminare elementi della rivoluzione intellettuale avvenuta in quegli anni grazie all'influsso di nuovi talenti andati a studiare all'estero a seguito della conclusione del loro percorso formativo. Nella sezione 2.4. verrà introdotta la radio, il contesto sociale della Cina durante gli anni Venti e Trenta e con essa nuovi strumenti di comunicazione ancora più efficaci della stampa, capaci di raggiungere distanze maggiori in tempi praticamente insignificanti. La sezione 2.5. presenta il panorama di Shanghai in cui partecipano le stazioni radio Buddhiste di maggiore influenza e quali siano stati i loro modelli operativi fino. La parte sulla radio terminerà nella sezione 2.6. dopo aver preso in considerazione i valori musicali e sonori del medium. Si accennerà inoltre alla nascita delle *imagined communities*, ovvero di strutture sociali che operano al di fuori di tradizionali confini politico-geografici grazie all'avvento di tecnologie che permettono la diffusione di informazioni e di contenuti molto più velocemente rispetto a metodi precedenti.

Il contesto storico-politico che viene presentato cambia a causa della Seconda Guerra Mondiale, del conflitto Cina-Giappone degli anni Trenta e Quaranta a seguito dell'invasione della Manciuria e successivamente della conclusione della Guerra Civile Cinese e la nascita della Repubblica Popolare Cinese RPC 中华人民共和国 (*Zhonghua renmin gongheguo*). In questo periodo si viene a verificare la scissione della comunità Buddhista tra Cina e Taiwan, e negli anni successivi venne introdotta la

televisione in entrambe le nazioni. La sezione 2.8. esamina il nuovo medium esclusivamente nel contesto taiwanese, in quanto in Cina fino alla fine del XX secolo non vi sarà sufficiente libertà di espressione per il Buddhismo e i vari medium di comunicazione saranno monopolizzati esclusivamente dal PCC. Con la televisione nasce un modello di intrattenimento e comunicazione ancora più vicino a quello Euro-Americano rispetto a quello che la radio aveva permesso di vedere durante il suo breve primato come principale medium. Nelle sezioni successive verrà presentato il concetto di *living room temple*, una nuova dimensione della fede e della relazione religione-tecnologia che dimostra come questi due elementi possono agire in sintonia e come la televisione ha causato grandi cambiamenti nel modo in cui monaci e organizzazioni religiose agiscono all'interno della società. Questa nozione di *living room temple* si collega inoltre anche all'idea di *imagined community*, ovvero alla creazione di comunità di individui che grazie a radio e televisione trovano un elemento che raccoglie passioni e persone altresì distanti e disparate e le trasforma in un meccanismo per creare legami sociali interpersonali abbastanza forti da rendere un senso di comunanza e partecipazione a prescindere dalla distanza dei singoli membri.

Il terzo e ultimo capitolo si concentrerà sugli ultimi decenni di storia tra Cina e Taiwan fino al presente. Il focus di questa parte è dare una panoramica completa della realtà del Buddhismo nella sfera digitale e dei cambiamenti che si sono verificati nell'adattare una religione millenaria ad un contesto così nuovo e radicalmente diverso. Prima di procedere sarà necessario presentare alcuni termini che sono vitale per poter comprendere appieno i concetti e le modalità di espressione della religione che verranno prese in considerazione: *Digital Buddhism*, la divisione *online religion-religion online* e *Cyber-Buddhism*. La sezione 3.2. presenta come nei capitoli precedenti la cornice storica in cui il focus della ricerca ritorna da Taiwan alla Cina: vengono quindi esposti i passi politici che portano alla diffusione dell'internet e alla crescita economica che ha permesso alla nascita di una popolazione con i mezzi, il tempo e le connessioni interpersonali e transnazionali necessarie a sostenere una cultura digitale. La sezione 3.4. riprende ed espande l'idea di *imagined community* inserendola nel suo contesto originale, la 3.5. invece presenta siti web, social media e applicazioni che rappresentano il complesso del *digital buddhascape* contemporaneo. Infine, l'ultima sezione sarà dedicata alla breve esposizione di come il Buddhismo sia riuscito a far uso dei metodi e media discussi nel capitolo per poter mantenere le proprie attività durante la pandemia COVID-19 e tenere i vari membri della comunità in contatto tra di loro in un momento di crisi.

Capitolo 1: Buddismo e tecnologie della stampa

1.1. Abbreviazioni capitolo 1

RPC Repubblica Popolare Cinese 中华人民共和国 (*Zhonghua renmin gongheguo*)

RC Repubblica Cinese 中華民國 (*Zhonghua minguo*)

KMT Kuomintang 国民党

HHS *Hou Hanshu* 後漢書

SSEZJ *Sutra* in quarantadue capitoli 四十二章經 (*Sishi'èr Zhāngjīng*)

DSSY *Dayunjing Shenhuang Shouji Yishu* 大雲經神皇授記義疏 (*Commentary on the Meanings of the Prophecies About the Divine Sovereign in the Great Cloud Sutra*)

GSUPL *Great Spell of Unsullied Pure Light*

WIBS Wuchang Institute for Buddhist Studies 武昌佛學院 (*Wuchang foxueyuan*)

MIBS Minnan Institute for Buddhist Studies 閩南佛學院 (*Minnan foxueyuan*)

SBHS Shanghai Buddhist Householder Grove 上海佛教居士林 (*Shanghai Fojiao jushilin*)

SBPKS Shanghai Buddhist Pure Karma Society 上海佛教淨業社 (*Shanghai fojiao jingye she*)

WBHG World Buddhist Householder Grove 世界佛教居士林 (*Shijie fojiao jushilin*)

SBB Shanghai Buddhist Books 上海佛學書局 (*Shanghai foxue shuju*)

JSP Jinling Scriptural Press 金陵刻經處 (*Jingling kejushu*)

SHBS Shanghai Huaguang Broadcasting Station 上海華光電台 (*Shanghai huaguang diantai*)

BSCH Beijing Scripture Carving House 北京刻經處 (*Beijing kejingchu*)

TSCH Tianjin Scripture Carving House 天津刻經處 (*Tianjin kejingchu*)

SBDA Shanghai Buddhist Devotee Association 上海居士林 (*Shanghai jushilin*)

1.2. Buddhismo e tecnologie della stampa

Come detto nell'introduzione, questa ricerca si è proposta di andare ad esaminare la relazione fra società, religione, vite umane e tecnologia per poter scoprire quali siano i meccanismi e i legami invisibili che guidano il progresso e lo sviluppo delle comunità umane. Il focus consiste principalmente della relazione tra Buddhismo, Cina e le tecnologie di comunicazione di massa a partire dal II secolo c.e., quando questa nuova religione venne introdotta sul territorio cinese per la prima volta a seguito dei contatti tra la Dinastia Han e l'India per mezzo della via della seta: quali sono state le strategie implementate dai primi monaci Buddhisti per poter mantenere il proprio posto nella società cinese? Quali metodi e tecnologie sono state usate da essi per diffondere le idee e i concetti esclusivi al Buddhismo tra la popolazione e la classe élite governativa? Quale è stato il ruolo del Buddhismo nell'avanzamento tecnologico cinese dei medium di comunicazione? Su quali medium possiamo notare una influenza tangibile o quantificabile e su quali essa è invece quasi invisibile? Quali effetti ha avuto l'ideologia Buddhista sulla scelta dei sudditi e cittadini cinesi riguardo i vari metodi di propagazione della conoscenza? È possibile che, nella fusione con la società cinese, il Buddhismo sia cambiato e adattato al contesto storico-sociale entro cui si stava inserendo e con esso anche i valori associati ai medium usati per integrarsi? È possibile che la società cinese a sua volta abbia subito essa stessa una forma di evoluzione a causa della presenza di questa nuova religione?

Il nucleo centrale della presente tesi è, infatti, quello di presentare i dati raccolti nello studio della tecnologia e del Buddhismo attraverso stampa, sia nella sua forma tradizionale cinese che in quella con cui noi siamo più familiari così come si presenta verso la fine del XIX secolo, della radio, televisione e dell'Internet per mettere in evidenza il percorso evolutivo di tutte queste tecnologie nella loro interazione attraverso i secoli e attraverso i mutamenti della società cinese al di fuori del contesto Buddhista. Il primo capitolo sarà quindi incentrato sulla stampa dalla sua invenzione intorno al II secolo c.e. e quale sia stato il ruolo del Buddhismo nella sua diffusione e quali significati e connotazioni siano stati associati con essa grazie a tale interazione. Questo percorso ricoprirà un lasso storico molto più ampio rispetto ai capitoli successivi: si andranno a prendere in considerazione avanzamenti tecnologici e la loro relazione con il Buddhismo dall'invenzione della carta fino al IX secolo. Questo rende la prima parte del capitolo 1 la più complessa per la raccolta dati, in quanto, per poter avere un quadro completo, è stato necessario esaminare a fondo le origini sia della stampa che del Buddhismo. Sono inoltre stati presi in considerazione anche i metodi di produzione della carta e quali siano stati i primi usi e le prime interazioni documentate tra governo, religione e questo rivoluzionario meccanismo di comunicazione all'interno della Cina classica.

La composizione di questo primo capitolo sulla storia della stampa nella sua relazione con il Buddhismo sarà diviso in due principali blocchi: il primo si concentrerà sulla relazione tra Buddhismo e tecnologie di stampa e riproduzione meccanica dei testi a partire dal II secolo, ovvero della influenza che esso ha avuto su carta, stampa e sulla produzione di rotoli e successivamente di libri e delle

motivazioni religiose e sociali che furono da catalizzatore per tali spinte innovative fino al XIX secolo circa. Il secondo blocco invece sarà molto più breve in termini di lasso di tempo, dal 1850 circa fino al 1930 e 1940. Esso si concentrerà sui mutamenti della dottrina e dei meccanismi di stampa che seguirono dopo l'arrivo dei poteri colonialisti europei, ovvero a seguito dell'introduzione di tecniche e macchine nate dalla versione di stampa di Johannes Gutenberg (1400-1468) e la diffusione di stili di pubblicazione occidentali durante il passaggio di secolo e il collasso dell'ultima dinastia cinese. In tal modo si potranno esaminare le stesse interazioni presentate nella prima sezione durante un periodo più moderno e vicino a noi: la fine dell'Ottocento e inizio Novecento in Cina durante i periodi delle Guerre dell'Oppio e la fine della Dinastia Qing, la nascita della Repubblica Cinese e i contatti con il mondo Occidentale, le proprie tecnologie e come l'intera società cinese sia stata modificata profondamente a causa di tale contatto con Europa, America ed esse attraverso le lenti del Giappone.

La ragione per cui si è deciso di dividere questi due capitoli in tale maniera risiede, come detto precedentemente, nel contesto: prima dell'arrivo in massa dei poteri europei, gli unici enti politici dominanti erano endemici all'Asia Orientale e quindi frutto di un simile contesto ideologico e sociale. Per i primi secoli del primo millennio, il Buddhismo era rimasto l'unica religione esterna alla società cinese che aveva un grande potere e una grande influenza sui medium di carta e stampa. Introdotto attraverso commercio e per interesse da parte della Dinastia Han, esso fu, come si vedrà successivamente, la forza motrice dietro gran parte dei cambiamenti e delle innovazioni in questa area, sia per ragioni religiose che pratiche e tecniche. Tale concetto rimase vero fino all'arrivo degli Imperi Occidentali nel XIX secolo, i quali, con la loro potenza economica, ma principalmente la loro potenza militare, influenzarono lo sviluppo della Cina in maniera completamente diversa. Dopo i conflitti scaturiti dalle due Guerre dell'Oppio e i tumulti che accompagnarono la fine dell'Impero, la società cinese passò più sotto l'influenza di una serie di culture diverse ed estremamente più aggressive e competitive, sia sul piano economico e commerciale che militare. Discutere della Cina prima di questi contatti e dopo nella stessa modalità non sarebbe conduttivo alla presentazione ottimale dei dati raccolti, ragion per cui si è deciso di dividere i due periodi e discuterli separatamente.

La prima metà del capitolo sarà ulteriormente suddivisa in 3 diverse aree semantiche corrispondenti ad altrettante sezioni: il buddhismo e la carta, ovvero le origini della carta in Cina e di come essa sia stata vitale per la produzione di testi prima della diffusione della stampa meccanizzata (nella sua accezione eurocentrica moderna); la stampa con blocchi di legno, stampi e caratteri mobili, la diffusione grazie al mecenatismo di Wu Zetian; merito e *karma*, il "Culto del Libro": fervore religioso al servizio dell'avanzamento tecnologico. La seconda metà sarà anch'essa suddivisa in maniera simile: una iniziale presentazione del nuovo contesto sociopolitico in cui si viene a sviluppare la stampa meccanizzata e le moderne organizzazioni Buddhiste; la nascita della *New Print Culture* e il *Modern Cult of the Book*, ovvero le mutate connotazioni sociali associate ai libri, la nuova percezione del Libro nella moderna società cinese; nuove immagini nell'epoca della stampa, litografia come mezzo per la riproduzione di immagini e *manhua* come nuovo medium per un nuovo genere di moralità e un nuovo pubblico. Tale disposizione delle sottosezioni verrà adottata dai capitoli successivi così da mantenere una coesione concettuale e strutturale.

Si vuole ribadire, prima di procedere con la presente ricerca, che l'obiettivo non è dare un resoconto completo di tutta la storia del Buddhismo o delle tecnologie a cui esso si è affidato nel corso dei secoli, si vuole invece evidenziare i punti chiave che si collegano ad una evoluzione della fede o delle tecnologie stesse nella interazione fra Buddhismo e la società cinese. A tal proposito verranno

esaminati momenti e figure storiche chiave, dettagli su personaggi e processi storici al di fuori del nucleo della discussione non verranno esaminati in profondo ma saranno tenuti conto nella stesura della argomentazione per poter avere una ricerca completa e approfondita.

La prima parte di questo primo capitolo farà ampio uso della ricerca effettuata da Tsien Tsuen-Hsuin in *Paper and Printing, Science and Civilisation in China* sull'origine, usi, costumi e metodi di produzione della carta in Cina dalla sua invenzione nel II secolo e la sua evoluzione nel corso dei secoli successivi dopo che essa si rivelò essere un medium per la trascrizione della conoscenza e della parola scritta superiore a tutti i metodi esistenti in Cina fin dall'antichità. Inoltre, il materiale ottenuto da Timothy H. Barrett sulla propaganda, usi della carta e relazione tra politica e Buddismo, nonché della sua ricerca della cultura dei letterati per poter creare un quadro completo nello sviluppo del medium cartaceo durante l'era di Wu Zetian 武則天 (624-705). Infine, la ricerca di J. Kieschnick e di E. Zürcher sull'impatto del Buddismo sulla società cinese si è rivelata essere illuminante in molti punti per poter chiarire nessi logici nella integrazione del Buddismo nel territorio dell'Impero Cinese negli ultimi duemila anni. Tale ricerca ha permesso di creare il filo logico, storico, politico e religioso che viene messo in risalto durante la prima parte della presente ricerca, connettendolo alla seconda secondo le premesse messe in risalto nei paragrafi precedenti.

La seconda parte di questo capitolo invece si baserà principalmente sui lavori di Ji Zhe 汲喆 sulla natura delle innovazioni istituzionali e movimenti laici durante il XX secolo nel suo testo *Buddhist Institutional Innovations*, di Francesca Tarocco in merito allo sviluppo del Buddismo nello stesso periodo nel libro *The cultural practices of Modern Chinese Buddhism*, sui cambiamenti delle pratiche sociali e figure eminenti del periodo e del loro impatto sulla teologia e metodologia del Buddismo moderno. Infine, si faranno riferimento alle testimonianze di Holmes Welch e altri studiosi della fede contemporanei ai mutamenti della realtà cinese che verrà presentata in questa parte.

1.3. Carta: medium fisico e spirituale

Nel suo libro, *The Technological Society*, Jacques Ellul propone che la società post-Impero Romano fosse caratterizzata da un sentimento anti-tecnologico¹. Ovviamente, ridurre i fenomeni complessi che portarono al collasso dei romani unicamente alla diffusione della dottrina cristiana e alla relazione tra tale religione e tecnologia nella sua infanzia è estremamente incorretto. Ciononostante, il fatto che all'interno dell'ideologia cristiana certe pratiche e nozioni che andavano contro il dogma, si veda qui la storia di Galileo Galilei, venissero soppresse a favore di una interpretazione religiosa rimane essenzialmente corretto. Non è questo il caso per il Buddhismo, in quanto, al contrario della Chiesa in Europa, esso non ottenne mai lo status di religione unica entro i confini dell'impero, in parte per ragioni prettamente semantiche. Il Buddhismo non si può infatti considerare una religione nell'accezione occidentale del termine, in quanto tale definizione compare per la prima volta solo nel XIX secolo con l'influsso di vocaboli e concetti di origine europea. Ottenere una posizione di esclusività nella sfera spirituale/religiosa fu inoltre impossibile in parte perché il Buddhismo condivise il posto assieme agli altri due dei Tre Insegnamenti 三教 (*San jiao*) della storia cinese, ovvero il Confucianesimo e il Taoismo. Tali insegnamenti predicavano già prima dell'arrivo della religione novella un atteggiamento di apertura culturale, progressismo e tolleranza, i quali si sposarono perfettamente con i dettami pacifisti del Buddhismo e ne facilitarono la fusione con la società cinese nei secoli successivi.

Sia per il Buddhismo che per il Cristianesimo, la stampa² si rivela essere un elemento chiave per la diffusione della fede. Tuttavia, questo medium così importante nasce in Cina oltre mille anni prima dell'arrivo della carta in Europa e della successiva invenzione della stampa da parte di Gutenberg nel 1470. Nel X secolo, quando l'Europa era ancora nel pieno del Medioevo, in Cina erano già presenti degli uffici di stampa sanzionati dalla casata imperiale i cui compiti andavano dalla diffusione di documenti ufficiali alla stampa di storie dinastiche alla copiatura di *sutra* e testi sacri Buddhisti e Taoisti a seconda dell'orientamento religioso dell'imperatore sul trono.

Come fa notare Tsien nel suo studio sulla storia della carta e della stampa cinese (Tsien 1985), la carta ha un posto estremamente importante non solo nella società cinese, ma per l'umanità intera sin dalla sua invenzione e la sua successiva associazione con tecniche di stampa. Essa è uno dei materiali più versatili della storia, flessibile, economica, sottile e facile da riprodurre anche con tecniche primitive e capace di supportare qualsiasi forma, formato e linguaggio. Non vi sono dubbi quindi su quali siano state le ragioni per cui essa ancora oggi il medium preferito per la trascrizione e la diffusione di materiale a fianco delle moderne invenzioni digitali. Nelle parole di Tsien: “*The unique*

¹ Jacques Ellul, *The Technological Society*, traduzione di John Wilkinson, introduzione di Robert K. Merton, 1964

² La definizione che viene utilizzata in questa tesi è la seguente: l'arte e la tecnica di imprimere e riprodurre, in un alto numero di copie, scritti e disegni, mediante opportuni procedimenti, da una matrice in rilievo, in cavo o in piano; il termine si riferisce spec. all'uso dei caratteri mobili. (<https://www.treccani.it/vocabolario/stampa/> ultimo accesso 07/03/2022)

*combination of paper, ink and printing are still the basic permanent, portable and perhaps the least expensive and most accessible communication device known to us today”*³.

La tradizione ascrive la nascita della carta ad un funzionario della Dinastia Han di nome Cai Lun 蔡倫 (50-62 ca.-121 c.e.) nel 105, incaricato dall'impero di monitorare la produzione di armi per l'esercito e vari strumenti nella sua zona intorno a Luoyang 洛陽. Studi sulle fonti non danno risultati conclusivi sulle ragioni per cui Cai abbia inventato la carta: alcuni sostengono che essa era stata sviluppata per evitare di dover portare avanti e indietro i blocchi di legno su cui erano incisi i Classici della letteratura cinese per conto del proprio maestro⁴, mentre la sua biografia nello *Hou Hanshu* HHS 後漢書 (Libro degli Han posteriori) indica che fosse stato insoddisfatto dei costi eccessivi dei medium tradizionali come seta e listarelle di bambù⁵. Studi recenti hanno invece ritrovato frammenti di carta che precedono la datazione tradizionale ufficiale di diversi secoli, facendo quindi risalire i primi confermati usi di carta al III secolo b.c.e., anticipando Cai Lun di oltre 300 anni.

Tale scoperta avvenuta grazie alle moderne tecniche archeologiche non riducono il suo contributo, anzi, a prescindere dalla natura delle motivazioni e della diffusione di tipi di carta prima del suo arrivo, Cai è da ritenere il padre della carta in quanto il suo metodo ne migliorò la produzione e la rese accessibile ad un pubblico più vasto. Si riteneva che precedentemente fosse realizzata attraverso la trasformazione di stracci e scarti vegetali in una polpa biancastra dopo lunghi periodi in cui questa polpa veniva lasciata in ammollo in acqua, dopo cui venivano messi in forme rettangolari e poi lasciate ad asciugare. Cai invece propose di utilizzare corteccia, canapa, stracci e rimasugli di reti da pesca⁶. È attraverso la frase “造意用樹皮及敝布、魚網作紙” “*making paper from tree bark, old rags and fishing nets*” (zaoyi yong shupi ji bi bibu, yuwang zuo zhi)⁷ che Tsien evince che Cai non avesse inventato la carta da solo, ma ne avesse invece proposto l'idea, 造意 zaoyi (ita: inventare, ing: *initiate the idea*)⁸, alla corte imperiale e da lì essa venne diffusa nel resto dell'impero. Questa standardizzazione rese possibile non solo unificare i processi di produzione in tutte le aree sotto il controllo dell'impero e aumentare la produzione in maniera esponenziale, ma anche dare la possibilità di far uso di materie prime disponibili a tutti invece che materiali raffazzonati.

Una volta che la carta venne adottata all'interno della corte imperiale nel 105 come supporto per la documentazione, arte e calligrafia, essa cominciò ad essere utilizzata anche su scala più ampia fino ad arrivare su tutto il territorio cinese. Questo anche a fronte della produzione estremamente limitata per l'epoca da problemi di natura tecnica, principalmente la mancanza di familiarità con i processi che erano ancora molto grezzi e poco efficienti. Nonostante ciò, già nel 109 si cominciano a notare frammenti di carta in zone remote realizzati proprio con il metodo reso noto da Cai, i quali sono i ritrovamenti più antichi che fanno uso della specifica formula da lui proposta⁹. Fino al II secolo non

³ Tsien Tsuen-Hsueh, in Needham, Joseph (a cura di), *Paper and Printing. Science and Civilisation in China, Chemistry and Chemical Technology. Vol. V (part 1)*. Cambridge University Press, 1985, p 1

⁴ Albert Barker, *Black on white and read all over: the story of printing*, Messner, 1971 in Shelton A Gunaratne, “Paper, Printing and the Printing Press: A Horizontally Integrative Macro-history Analysis”, *Gazette*, 63, 6, 2001, p8

⁵ *Hou Hanshu* 後漢書, 108, pp 5a-b

⁶ Ibid

⁷ *Dongguan Hanji* 東觀漢記, 20/2b

⁸ Tsien, *Paper and Printing*, p 41

⁹ Ibid, p 41

vi sono tuttavia usi confermati della carta come medium per la scrittura, o se ne sono presenti essi non sono ancora stati ritrovati.

Prima del 109 gli usi rientravano principalmente in un contesto puramente decorativo, come carta da parati, supporto per dipinti, per creare oggetti, ombrelli o per avvolgere pacchi regalo (Tsien 1985). Testimonianze di usi per calligrafia e della distribuzione di copie cartacee dello *Chunqiu zuozhuan* 春秋左傳 (Annali del periodo delle Primavere e Autunni) a degli studenti della Corte Han, sono presenti nello HHS¹⁰. Il primo ufficiale frammento rimane quello sopra citato del 109, il primo libro invece risale al 256, una copia del *Phi yu ching* scritta su carta di tipo *liu he* 六合紙 (*liuhe zhi*), il cui nome nasce dai sei diversi materiali di cui è composta.

Dopo l'innovazione apportata da Cai Lun, la carta cominciò ad evolversi grazie all'interesse dimostrato dagli artigiani del periodo nei confronti di questo medium rivoluzionario. A seguito di anni e decenni di lenti miglioramenti sia al processo di produzione che alla creazione di gilde di artigiani dedicate alla produzione che al raffinamento delle materie prime, essa stava progressivamente diventando sempre più economica e affidabile. Nel passaggio dal III al X secolo, si nota che la carta divenne un prodotto sempre più diffuso in tutti i ceti sociali: se il bambù era l'unico medium disponibile alla popolazione e la seta era esclusiva ai nobili, la carta invece era il medium che poteva connettere entrambe le classi sociali in maniera perfetta. Nella antica società imperiale essa passò da una invenzione di necessità, se ci si attiene alla tradizione, ad un tributo degno di essere ricordato nei diari di corte e nelle storie dinastiche durante l'epoca Tang 唐代 (618-907) che veniva prodotto in decine di impianti sparsi nel territorio imperiale (Tsien 1985). Come dice Barrett: "*There are no signs of regret from China's literati at the advent of paper; rather, it made possible for them a new era of freer self-expression in poetry, painting and calligraphy*"¹¹. Avendo visto brevemente l'origine della carta in Cina e dei suoi usi, possiamo ora passare ad esaminare l'origine del Buddhismo e come esso abbia preso tale medium e lo abbia adattato per i propri bisogni.

Secondo le leggende e le storie dinastiche, il Buddhismo viene introdotto in Cina per la prima volta durante il regno dell'imperatore Ming 漢明帝 (28-75 c.e.) della dinastia Han Occidentale nel primo secolo, a seguito di un sogno che egli fece che lo spinse a mandare emissari e monaci ad Ovest, nel quale egli aveva visto una città dorata. La missione aveva l'obiettivo di ottenere testi sacri e ritornò con uno dei primi testi Buddhisti accertati della tradizione cinese, un *sutra* molto particolare dal nome del "*Sutra in quarantadue capitoli*" 四十二章經 SSEZJ (*Sìshí'èr zhāngjīng*) a cui seguirono anche i primi missionari dall'India. Negli anni successivi l'imperatore ordinò la costruzione del tempio di *Baima si* 白馬寺 a Luoyang 洛陽¹². Sulla natura precisa delle origini del Buddhismo in Cina vi sono una gran quantità di dubbi e problemi, ragion per cui questa ricerca non andrà a parlarne a fondo in quanto non si attiene all'obiettivo proposto. Si deve in ogni caso precisare che le poche citazioni e informazioni sui primi secoli della storia Buddhista sono relegate a note di pagina in documenti confuciani, spesso con toni dispregiativi e dismissivi, e raramente consistono di effettive testimonianze interne alla comunità del *Sangha*¹³.

¹⁰ Ibid, p 85

¹¹ T.H. Barrett, *The Woman Who Invented Notepaper: Towards a Comparative Historiography of Paper and Print*, p 203

¹² Erik Zürcher, *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, Leiden: E.J. Brill. 1972, p 22

¹³ Ibid, pp 18-19

Della natura precisa del SSEZJ non si possono fare delle affermazioni definitive¹⁴: è quasi impossibile al presente determinare se esso sia stata un'opera originale cinese oppure un lavoro di traduzione dal sanscrito in cinese realizzato durante i secoli di contatto tra India e Cina. Tuttavia, possiamo vedere come sin dall'inizio della storia del Buddhismo in Cina, vi è una enorme enfasi sulla importanza dei testi all'interno della fede. Zürcher enfatizza come fonti Han sul Buddhismo sono particolarmente incentrate sulla traduzione di testi, i quali erano importati dall'India tramite la Via della Seta, influenzati dal commercio e da un crescente per la religione, la quale si stava rivelando al popolo e alla élite come estremamente compatibile con il pensiero confuciano e alle varie dottrine esoteriche del Taoismo. L'influsso di testi dall'Ovest portò alla nascita di due principali problemi: la traduzione di tali testi e la necessità di trovare un medium economico e facile da produrre per poter copiare e tradurre i testi tradotti. Il primo problema venne risolto, se così si può dire, attraverso metodi già corroborati dall'esperienza cinese in altre regioni: l'assimilazione di morfemi linguistici e l'evoluzione della lingua cinese nel corso della fusione del Buddhismo nella società imperiale. Dice Guang Xing sul ruolo della traduzione sanscrito-cinese tra il I e II secolo c.e.:

From the very beginning of Chinese Buddhism in the second century, Chinese Buddhists started to translate Buddhist scriptures into Chinese [...]. This huge amount of Buddhist literature has had a profound impact on Chinese language and literature because together with the Buddhist literature new ideas and thoughts, new concepts and theories have also been introduced into China. In order to express these new ideas, thoughts and concepts, the translators created a large amount of new vocabulary and some of them became daily used words.¹⁵

Prima ancora di poter avere una influenza visibile sulla tecnologia cinese, il Buddhismo si rivela fin da subito essere una potente forza di cambiamento sociale e ideologica, nonché linguistica. Victor H. Mair fa infatti notare che “[...] *from the very beginnings of Buddhism in China, the translated texts of this new religion display a higher degree of vernacular content than do non-Buddhist texts*”¹⁶. La mole di testi che vengono tradotti dal I e II secolo c.e. fu tale e tanta e il loro contenuto talmente alieno e significativo per la società cinese che fece evolvere la lingua e la cultura in modo tale da poter comprendere appieno le nozioni presentate nei *sutra*. La nascita di un nuovo tipo di vernacolare, definite da Mair come *Vernacular Sinitic* (VS) contrapposto al *Literary Sinitic* (LS), è un passaggio estremamente importante e marca uno dei punti di passaggio dal cinese come lingua monosillabica a bisillabica. Tale cambiamento di registro linguistico permise non solo una più facile traduzione, ma era anche più facile da imparare, in quanto il VS era molto più vicino al parlato e meno complesso e formale rispetto al LS.

La massiccia produzione di testi Buddhisti diventa ancora più prevalente nei decenni successivi, quando, come è stato menzionato precedentemente, la Dinastia Han si stava avvicinando al collasso interno causato da instabilità politica, mancanza di controllo della casata imperiale sui sudditi e le forze militari e un generale discontento della popolazione. La percezione della dinastia come baluardo

¹⁴ Ibid, p 30.

¹⁵ Guang Xing 廣興, “Buddhist Impact on Chinese Culture”, *Asian Philosophy*, 23, 4, 2013, p 315

¹⁶ Victor H. Mair, *Buddhism and the Rise of the Written Vernacular in East Asia: The Making of National Languages*, *The Journal of Asian Studies*, Agosto 1994, pp. 707-751

dell'ordine, del legame tra umani e divinità viene meno negli anni precedenti al 221. Successivamente l'imminente crollo della dinastia e la perdita di valori precedentemente considerati eterni e immutabili diventa una realtà di cui tutti i sudditi in tutti gli strati sociali dovettero far conto. La crisi esistenziale portata dal collasso della dinastia, a cui seguì anche una perdita della fiducia nel Confucianesimo, il quale era non solo l'ideologia del governo ma il sistema stesso su cui l'impero aveva basato molte delle proprie leggi e procedure¹⁷. Il Buddhismo si inserisce in questo contesto, proponendo al popolo cinese delle risposte che già si allineavano con dettami del pensiero Taoista, oltre che a nuove vie per poter venire a termini con l'incertezza e la paura per il futuro causata dalla fine della Dinastia Han¹⁸.

Si può quindi dire che l'espansione del Buddhismo in questi secoli sia una risposta spirituale alle difficoltà, sia per i sudditi che per la classe dirigente, nelle parole di J.K. Fairbank: "*an explanation and solace, intellectually sophisticated and aesthetically satisfying, for the collapse of their old society*"¹⁹. Thomas Carter definisce questo periodo come "*the age of faith*"²⁰, ovvero un periodo in cui la ricerca spirituale a cause e problemi puramente fisici e naturali diventa la norma, un periodo in cui l'intera Cina si diede all'introspezione e alla rivalutazione di molti concetti dell'antichità sotto la lente del Buddhismo. Una volta che si era creata una base intellettuale che potesse sia andare a predicare alle masse che potersi connettere con i letterati e la classe dirigente, il Buddhismo trovò terreno fertile per potersi espandere, gravitando naturalmente proprio verso i vertici dell'impero.

Ritorniamo ora alla carta e come essa si colloca in questo contesto così caotico. Dai reperti archeologici, sappiamo che in India i monaci Buddhisti avevano principalmente fatto uso di foglie di palma per scrivere i *sutra*, una risorsa abbondante, economica e incredibilmente facile da reperire. Queste foglie, oltre che ad essere poco comode da usare date la loro dimensione e struttura, erano tuttavia molto fragili e facilmente corrotte dal passaggio del tempo, molto meno longeve rispetto ad altri metodi. Altri supporti usati in India erano la corteccia d'albero, il cuoio, ossa, argilla e pietra assieme a metalli comuni e malleabili come il rame. In Cina erano invece presenti seta, listarelle di bambù, ossa, pietra e bronzo; quindi, la situazione era simile su entrambi i lati. Tuttavia, la Cina possedeva la carta, la quale era, come abbiamo visto, già diffusa per vari scopi fin dal 105.

Sebbene la carta non fosse particolarmente resistente agli effetti di tempo e di elementi ambientali come la pietra, riverita e stimata come la seta, essa possedeva incredibili vantaggi dal punto di vista della sua economicità e facilità di uso rispetto a tutti gli altri medium, bambù incluso: era economica, realizzata da materiali reperibili ovunque e particolarmente poco costosi; era versatile, usata per decorazioni e calligrafia, quindi accettata dalla società cinese e testata per decenni; era compatta, molto più di rotoli di bambù e delle tavole di legno; era infine completamente vegana, un aspetto del medium che è ovviamente estremamente importante per una dottrina che dedicava estrema importanza alla non-violenza e vegetarianismo. Queste caratteristiche, in particolare l'ultima, pongono la Cina e l'Asia in forte contrasto con l'Europa, dove papiro e pergamena rimasero i medium prediletti fino al XV secolo. Nonostante la predilezione europea per questi due medium, vi sono diverse testimonianze che attestano la diffusione della carta in Medio Oriente grazie alla Via della Seta, anche se essa non divenne diffusa fino all'epoca di Gutenberg. Tsien ipotizza che la differenza

¹⁷ John King Fairbank, *China: a new history*, London, The Belknap Press of Harvard University Press, 2006, p72

¹⁸ Ibid, p 72

¹⁹ Ibid, p 79

²⁰ Thomas Francis Carter in L.Carrington Goodrich (a cura di), *The invention of printing in China, and its spread westward*, Ronald Press,U.S.; 2nd Revised edition, 1955, p 27

tra Cina ed Europa possa essere causata da una presenza di schiavi nell'Impero Romano molto più socialmente diffusa e regolata, la quale tra le varie mansioni era anche dedicata alla copiatura di testi e alla produzione di papiri e pergamena. Al ruolo degli schiavi segue la nascita della tradizione amanuense monastica nel Medioevo, oltre che alla pressione da gilde di artigiani che dominavano l'industria fino all'arrivo di Gutenberg²¹.

La produzione di testi Buddhisti raggiunse livelli estremamente alti nel periodo medioevale cinese: oltre 960 titoli, per un totale di circa 2990 rotoli e fascicoli, 25.000.000 di caratteri²². Tale mole mise una pressione sulla produzione di carta oltre che dell'inchiostro, a tal punto che vi sono testimonianze di confuciani che si lamentavano della quantità di materiale dedicato ai templi Buddhisti e del numero di testi e *sutra* che superavano quelli Confuciani diverse centinaia di volte. Questa tendenza continuò nei secoli successivi, aumentando sempre di più con la progressiva espansione dell'influenza e manodopera dei templi. Durante il suo regno, l'imperatore Wen della Dinastia Sui 隋文帝 (541-604) ordinò la produzione di oltre 130.000 copie di testi Buddhisti, la pratica continuò con suo figlio, l'imperatore Yang 隋煬帝 (569-618) che fece produrre circa 900.000 testi nel corso di pochi anni²³. Dal II al VI secolo vi furono diversi avanzamenti tecnologici nella produzione della carta, materiali e diffusione, i quali sono giustificati dalla necessità del Buddhismo di copiare, trascrivere e tradurre.

J. Kieschnick nota che:

In retrospect, the shift from silk and bamboo slips to paper booklets seems entirely natural and logical [...] But the advantages of paper over silk or booklet over scroll were not so great that the switch was inevitable. Without the persistent demand for Buddhist writings produced in massive quantities, the impetus to experiment might not have been sufficient to force the change.²⁴

Fu quindi grazie al Buddhismo che possiamo vedere un aumento in produzione della carta dopo il II secolo c.e. per la copiatura e traduzione di *sutra*. Allo stesso tempo, si può anche dedurre che senza questo medium il Dharma non si sarebbe potuto diffondere con così grande impeto e la sua fusione con la società cinese sarebbe stata diverse volte più lenta.

Nel corso dei secoli si vengono a sviluppare diverse tipologie di carta, i cui materiali e processi erano adatti alle risorse locali, alle richieste fatte a produttori, ad esempio la carta di tipo *liuhe* menzionata precedentemente. Lo stesso fenomeno si verifica anche all'interno della comunità Buddhista con la nascita della varietà *baijingjian* 白經牋, o "carta bianca dei *sutra*": realizzata con canapa, tagliata in piccoli fogli e dedicata, come il nome suggerisce, alla copiatura dei *sutra* all'interno dei monasteri.

²¹ Tsien, *Paper and Printing*, p 9

²² Zhu Qingzhi 朱慶之 in Victor H Mair, *Buddhism and the Rise of the Written Vernacular in East Asia: The Making of National Languages*, pp 709-710

²³ T.H. Barrett, *The woman who discovered printing*, Yale University Press, 2008, p 62

²⁴ John Kieschnick, *The Impact of Buddhism on Chinese Material Culture*, Princeton University Press, 2003, p 180

Vi è anche un secondo tipo: *yinghuangzhi* 硬黃紙, o “carta gialla rigida”, chiamata così a causa della colorazione giallastra probabilmente derivata dalle sostanze insetticide²⁵.

Queste due tipologie erano diffuse durante il periodo Tang e ci dimostrano che all’epoca vi era una grande attenzione non solo alla produzione ma alla natura del recipiente della carta e ai suoi bisogni. Da un punto di vista storico, sotto la Dinastia Tang la stampa e il Buddhismo raggiunsero una diffusione incredibilmente ampia e numeri di convertiti molto alti per la prima volta nella storia della Cina imperiale. In epoca Song 宋朝 (960 - 1279) si diffuse un ulteriore tipo dedicato alla copiatura dei *Tripitaka*, chiamato *jinsujian* 金粟牋 (carta dalla montagna del Jinsu), prodotta esclusivamente per il tempio di Guanghui 广惠寺 (*Guanghui si*) della regione dello Zhejiang 浙江²⁶. Questo sviluppo fu certamente causato da una costante richiesta di materiali più duraturi ed economici su larga scala anche secoli dopo che il Buddhismo si stabilì come entità sociale e politica nella società cinese.

Essendo usata come oggetto decorativo ancora prima di prendere posto come medium prediletto per la scrittura, non è sorprendente che la carta era usata anche per scopi rituali, in particolare come sostituto per diversi materiali durante funerali. Usata come simulacro più economico rispetto a oggetti altresì più costosi, la tradizione esiste ancora oggi e presenta un mix di credenze taoiste, di folklore cinese oltre che buddhiste. L’evoluzione di questa usanza parte dalla sostituzione di vero oro e argento con monete di metallo meno prezioso in tombe e riti funerari, a cui poi subentra la carta come sostituto generale. Sui fogli vengono disegnati gli oggetti che devono essere rappresentati, essa era inoltre piegata in modo tale da assomigliare a dati sacrifici per poi essere bruciata durante il rituale. L’usanza era una popolare eterodossia fino al IX secolo c.e. quando i rituali di *paper burning* vennero ufficialmente riconosciuti e inseriti nella lista di pratiche ortodosse imperiali. Tale passo fu possibile solo presupponendo la circolazione di una quantità sufficiente di banconote di carta moneta all’interno del mercato cinese. Questo fenomeno denota sia un alto livello di produzione della carta durante l’epoca Song che la diffusione e integrazione del concetto di simulacri sostitutivi per oggetti reali. La produzione di *joss paper* 金紙 (*jinzhi*), come è chiamata oggi, rimase una ingente fetta della quantità totale per la maggior parte della storia imperiale dalla sua introduzione intorno al VII e IX secolo, fino a quando la produzione di testi tramite stampa meccanizzata divenne il principale uso intorno al Novecento²⁷.

Oltre che alla bruciatura della carta, vi era anche l’usanza di dipingere dei e divinità popolari su di essa e di usarla come medium per comunicare con tali divinità e spiriti, oltre che per contenere incantesimi e talismani atti alla protezione contro entità malvage. Come espone Tsien (Tsien 1985), la adorazione dei vari *household gods* e divinità popolari apparteneva alla sfera di influenza del Buddhismo, mentre la protezione da spiriti negativi era di dominio dei Taoisti. I confuciani invece tendevano ad onorare i caratteri stessi, invece che immagini, si può dire che tale atteggiamento sia da attribuire in parte alla importanza che la calligrafia aveva per la classe dirigente e in parte per l’atteggiamento di opposizione alla superstizione dei Buddhisti e Taoisti che i Confuciani hanno sempre dimostrato apertamente. La tradizione Buddhista della venerazione di immagini era tanto antica quanto la traduzione di testi: immagini di divinità Buddhiste compaiono in riti funerari cinesi fin dal II secolo c.e. Nella Cina pre-Buddhista era sì presente una simile usanza, ma secondo

²⁵ Tsien, *Paper and Printing*, p 88

²⁶ Ibid, p 89

²⁷ Ibid, p 106

l'etichetta Confuciana e Taoista, le effigi realizzate erano sepolte assieme al deceduto e non bruciate. A che cosa dobbiamo questo cambiamento? Per quale ragione al giorno d'oggi si brucia ancora carta moneta per i morti? Kieschnick sostiene che fu proprio l'influenza del Buddhismo a causare questo fenomeno:

Although images existed in ancient China, they were rarely attributed with divine power. And the peculiar idea that a powerful deity could be induced to inhabit a man-made likeness was not common, if it existed at all [...] just a few centuries after the arrival of Buddhism, all of this changed dramatically, as the countryside was quickly populated with images that not only represented deities but were also deities themselves, capable of profoundly affecting the lives of those around them.²⁸

Greene ci fa inoltre notare che il Buddhismo è una “religione di immagini” o *xiangjiao* 像教, da questo possiamo comprendere che ogni medium usato per rappresentare tali immagini diventa oggetto di devozione e adorazione²⁹: diventa quindi qualcosa più grande della somma delle proprie parti. Allo stesso tempo si può anche dire che il Buddhismo sia una “religione di testi e reliquie” in quanto la pratica di rituali e la fede stessa danno una enorme enfasi sulla produzione testuale. La creazione di reliquie è una delle componenti più importanti alla base della mobilità della religione e delle ragioni per cui si è diffusa in tutto il mondo³⁰.

Tra il II e il IX secolo, la combinazione tra venerazione delle immagini Buddhiste, la facilità e ampia disponibilità della carta, la compatibilità tra le varie ideologie permette una fusione che viene lentamente integrata nella società cinese, la cui spinta porta, assieme alla necessità di avere supporti per i testi, allo sviluppo e l'evoluzione esplosiva di tecniche produttive della produzione della carta, nonché della evoluzione della cultura cinese e dei suoi atteggiamenti nei confronti dei rituali, venerazione e sacrifici fatti ai deceduti. La carta ottiene così un valore numinoso, ovvero un inerente valore spirituale, una qualità che permette la connessione fra umano e divino, terreno e spirituale pari a materiali più preziosi come seta, giada e ossa. Bruciare un oggetto carico di un valore spirituale è quindi uno delle ragioni per cui esso è utile non solo come offerta ai morti, trasportando quindi l'oggetto nell'aldilà: secondo la dottrina Buddhista, tale offerta è anche utile alla creazione di un merito positivo che serve a creare una riserva di *karma* positivo, un merito trasferibile che avrebbe aiutato il deceduto ad ottenere una rinascita migliore nel ciclo del *Samsara*. Sulla natura della creazione e valore del merito riguardo la copiatura, stampa e produzione di testi si discuterà più a fondo nella sezione 1.5.

Questi elementi e pratiche servono a dimostrare come il Buddhismo abbia avuto un enorme impatto non solo sulla cultura cinese, nella sua relazione con i propri riti e lingua, ma anche sulla tecnologia, sui medium con cui essa trasmetteva le proprie conoscenze e leggende. Dice Tsien: “*Religious zeal in spreading sacred writings to all believers has created a demand of a ready means of reduplication*

²⁸ Kieschnick, *The Impact of Buddhism*, p 58

²⁹ Eric M. Greene, “Religion of Images? Buddhist Image Worship in the Early Medieval Chinese Imagination”, *Journal of the American Oriental Society*, 138, 3, 2018, pp 455-484

³⁰ Lancaster Lewis, “Burke Lecture: Buddhism in a Global Age of Technology”, YouTube, <https://www.youtube.com/watch?v=cX2f6QHkU-I> Ultimo accesso 31/08/2022

[...]”³¹. Tuttavia, per quanto la carta sia stata vitale per la cultura cinese, con la sua economicità e facilità d’uso, il suo contributo può essere rivelato completamente solo quando viene associata alle tecniche, metodi e tradizione della stampa.

1.4. Stampa a blocchi di legno

Possiamo ora passare ad esaminare quale sia stato il ruolo del Buddhismo nello sviluppo della stampa nella Cina antica e come a sua volta questo metodo abbia influenzato la produzione di testi e la percezione del libro di monaci, laici e non-buddhisti nei secoli successivi. Tsien è ancora la principale fonte grazie al quale si può studiare l’evoluzione della stampa nel corso degli anni:

When large scale printing began to emerge in the tenth century, the output was enormous; for instance, nearly half a million copies of Buddhist books and pictures are known to have been printed in the eastern part of China in one small area alone over a period of less than a century.³²

Come si è visto la carta possiede una enorme flessibilità e versatilità, un potere che ha dimostrato in maniera eccellente nel corso della sua storia, diffondendosi in tutta la Cina e poi verso Ovest attraverso la Via della Seta. Il suo impatto sarebbe stato tuttavia limitato anche tenendo conto della sua economicità rispetto ad altri medium come pergamena, papiro, seta o bambù e della sua versatilità. In Europa, infatti, pur mancando la carta, vi era una tradizione di copiatura a mano, prima grazie all’uso di servi e poi al lavoro amanuense dei monaci all’interno il cui compito era la conservazione della conoscenza umana e la copiatura di testi sacri. Il processo di copiare a mano, seppur lento e prone ad errori, era effettivamente sufficiente per i bisogni in Occidente, ma non in una Cina dove, a seguito dell’introduzione del Buddhismo, la domanda per grandi quantità di testi in e breve tempo non solo spinse l’evoluzione della carta come medium, ma anche di mezzi meccanizzati³³ per poter ottenere tali numeri di copie in tempi ragionevoli e costi relativamente bassi.

L’evoluzione della stampa, al contrario della carta, è alquanto più difficile da determinare, in quanto è uno di quegli elementi della cultura cinese che vengono dati per scontato dagli stessi storici incaricati di descrivere, un comportamento che pervade la storiografia cinese per tutta la propria esistenza e che rende a noi difficile, in mancanza di reperti fisici, il compito di ricreare le sequenze di eventi accaduti. Sostiene infatti Barrett:

³¹ Tsien, *Paper and Printing*, p 8

³² Ibid, p 369

³³ In questa tesi, il termine “meccanizzato” si riferisce all’utilizzo di strumenti per la copiatura che servono a rendere il processo più semplice, veloce ed economico rispetto alla copiatura amanuense, Diz (<https://www.treccani.it/vocabolario/meccanizzare> ultimo accesso 26/09/2022). Si riveda inoltre la sezione 1.3. per la definizione di stampa.

Assessing Chinese sources on printing as against paper is always going to be more difficult than studying the rise of European printing, in that one is always driven towards the *argumentum ex silentio*, whereas it is perfectly possible, for instance, that the lack of any record of the printing process is due to mere happenstance, if not to sheer over-familiarity with the technique.³⁴

Dagli studi condotti, l'ipotesi che la società cinese alla larga fosse talmente familiare con il concetto di carta, stampa e altri metodi, da renderli quasi scontati o non degni di essere discussi in storie ufficiali o saggi sulla tecnologia ed arte, è relativamente probabile. Joseph McDermott invece propone che tale recalcitranza a tramandare le tecniche di produzione e i dettagli della creazione di libri, o persino della produzione dei singoli blocchi, sia il desiderio degli artigiani di proteggere i segreti del proprio mestiere e in particolare quelli delle ditte familiari³⁵. Contrariamente a quanto ci aspetteremmo quindi, a noi sono rimasti grandi quantità di opere stampate provenienti dalla Cina fin dal X secolo, ma dei mezzi di stampa rimane poco o nulla che si possa utilizzare per poter fare delle determinazioni sui processi, materiali e tempi precisi utilizzati negli ultimi millecinquecento anni. Tale difficoltà vale sia per stampe di natura laica che Buddhista, ma è possibile arrivare a delle conclusioni soddisfacenti esaminando testimonianze di monasteri e storie dinastiche sia in Cina che Corea e Giappone come si vedrà nei paragrafi successivi.

*“Ancient inscriptions cast, engraved, or impressed on permanent materials are hardly to be considered ‘books’”*³⁶. Tsien qui enfatizza che prima dell'arrivo della carta, le incisioni su metallo, ossa, pietra e avorio che sono sopravvissute al passaggio del tempo, non possano essere definite come libri. Non si può negare che queste incisioni, sia che si stia parlando di ossa oracolari, tavole di pietra incise o bronzi con iscrizioni, siano i predecessori dei libri così come esistono oggi. In modo simile, prima che esistesse la stampa meccanizzata, vi erano altri metodi per copiare grandi quantità di parole e testi. Il primo passo verso l'automazione della copiatura di testi in massa, si può trovare nello sviluppo di stampi, o sigilli, su cui erano intagliati i caratteri in rilievo. *“The use of stamping seals cut in relief and the obtaining of duplicate inscriptions from moulds or matrices indicate efforts to make copies in China as early as a millennium before the Christian era”*³⁷. Questo metodo di copiatura, o meccanizzazione della copiatura, è il più antico di tutti, in quanto ha solo due prerequisiti per la propria utilizzazione: l'invenzione e diffusione del sigillo stesso e della presenza di un medium su cui imprimere il carattere del sigillo.

Al contrario di quello che una ricerca superficiale possa indicare, la copiatura utilizzando rilievi su grandi blocchi di pietra su cui viene strofinato il supporto è molto più complessa: richiede infatti che sia stata inventata la carta poiché il legno non si presta a questo uso e il bambù non ha una superficie sufficientemente ampia oltre ad essere troppo rigido come il legno. La natura preziosa della seta invece rende l'uso in questo modo altamente scoraggiato e poco pratico. Primo esempio confermato di questa pratica risale alle copie dello HHS date agli studenti nel 175 (sopra citato). *“As soon as*

³⁴ Barrett, *The Woman Who Invented Notepaper*, p 210

³⁵ Joseph P. McDermott, *A social history of the Chinese book: books and literati culture in late imperial China*, Hong Kong: Hong Kong University Press, 2006, pp 12-14

³⁶ Tsien Tsuen-Hsuei, *Written on bamboo and silk : the beginnings of Chinese books and inscriptions*, Second Edition, University of Chicago Press, 2004, p201

³⁷ Ibid, p 2

paper and ink were perfected, a technique was developed of taking impressions from the stone inscriptions and then using paper pounces to duplicate designs and figures”³⁸. Il metodo usato è molto simile alla stampa mediante blocchi di legno, sviluppatosi contemporaneamente ad esso poiché anche per questo stile di stampa è necessaria l’invenzione della carta come medium su cui imprimere l’inchiestro.

L’uso di sigilli è confermato già durante il periodo della dinastia Shang 商 (1600-1046 b.c.e. ca.), i cui più celebri esempi sono i sigilli di Anyang 安陽³⁹, testimonianze di usi di sigilli sono anche presenti per l’epoca Zhou 周代 (1046- 256 b.c.e) viene reso una pratica ufficiale sotto Qinshi Huang 秦始皇 (259-210 b.c.e.), con l’adozione di un sigillo imperiale su cui erano incisi otto caratteri. Durante la Dinastia Han l’uso diventa talmente diffuso da permettere anche ai privati di poterne usufruire in abbondanza (Tsien 1985, Barrett 2008). L’intaglio di sigilli diventa allora una vera e propria industria con maestri, esperti ed apprendisti, facendo strada per l’industria dell’intaglio di blocchi di legno nei secoli successivi. Ancora al giorno d’oggi, i sigilli hanno un grande ruolo nella società asiatica, presenti come in antichità su opere d’arte, su documenti ufficiali del governo e per uso privato.

Il passaggio da sigilli, a iscrizioni in negativo su pietra, a blocchi di legno appare così essere organico e naturale: si passa oltre dalla tradizione, con sigilli intagliati su materiali preziosi come la giada, a metodi più economici, ovvero blocchi di legno. È logico, sensato e permette una produzione di testi non solo più massiccia ma anche più semplice, relativamente più economica anche a fronte della ovvia necessità di trasferire quei talenti che prima erano interamente dedicati alla copiatura di testi in una forza capace di far fronte alla manodopera necessaria per realizzare i blocchi di legno per la stampa. È importante ricordare che nonostante fossero i Buddhisti a fare da pionieri, o perlomeno da forza motrice, della innovazione della stampa, gli stessi metodi e tecniche erano note anche ai Taoisti e ai Confuciani nello stesso periodo storico. La ragione per cui abbiamo più testimonianze e reperti di natura buddhista risiede nel numero di copie prodotte e nelle funzioni a cui i testi e le copie erano destinate.

Dalla nascita della copiatura mediante sigilli nascono due tipi di stampa: stampa a blocchi, come visto nei paragrafi precedenti, e a caratteri mobili. La prima è una evoluzione economica dell’intero processo, dove il sigillo viene “ampliato” e ogni pagina viene incisa su una singola tavola di legno, mentre per il secondo il sigillo viene invece “ristretto”, ovvero ogni carattere ha il proprio sigillo che viene moltiplicato fino a creare una frase o una pagina intera. La stampa a caratteri mobili divenne estremamente popolare in Europa, in parte grazie alla pubblicità fatta da Gutenberg stesso, e in parte perché le circostanze storiche, tecnologiche e linguistiche diedero un vantaggio netto al di sopra della stampa a blocchi. Vi sono due ragioni per cui il secondo tipo di stampa non è mai diventato veramente popolare in Cina prima dell’arrivo degli Europei: la prima risiede nella complessità della lingua cinese, la ripetizione e difficoltà ad intagliare caratteri su un qualsiasi support fu un ovvio ostacolo alla produzione di una quantità sufficiente di caratteri individuali. La seconda invece è che la calligrafia cinese è un’opera d’arte, ergo ogni tavola di legno diventa un’opera d’arte a sé stante: “*The invention of printing from wooden blocks was therefore the invention of printing in China*”⁴⁰. Al contrario, è

³⁸ Tsien, *Written on bamboo and silk*, p 2

³⁹ Ibid, p 62

⁴⁰ Tsien, *Paper and Printing*, p 32

impossibile creare opera d'arte attraverso l'assemblaggio di centinaia di elementi identici prodotti in massa la cui produzione non può essere considerata un atto di devozione ma di semplice intaglio.

La datazione dei primi usi dei blocchi di legno è relativamente complessa, in quanto, al contrario della carta⁴¹, non vi sono reperti che possiamo studiare e verificare. La ricerca diventa una di natura parzialmente speculativa e linguistica, basata interamente sullo studio di storie dinastiche e citazioni all'interno di saggi. Tsien spiega molto succintamente il problema che si deve affrontare in questo campo: studi su termini come 刊 *kan* (tagliare), 刻 *ke* (incidere), 雕 *diao* (intagliare/scolpire), o combinazioni come 板印 *banyin* (stampare con blocchi di legno) i cui significati sono tradizionalmente collegati alla stampa possono essere usati per collocare la diffusione della stampa a blocchi alcuni secoli prima della datazione del *Sutra* del Diamante (868 c.e.)⁴². Anche Barrett (Barrett 2008) supporta questa idea che i sigilli imperiali siano stati alla base della tecnologia dei blocchi di legno anche se egli non fa diretto riferimento alla componente linguistica come si vedrà meglio nei prossimi paragrafi.

Il *sutra* *Ajracchedikā Prajñāpāramitā Sūtra*, chiamato 金剛般若波羅蜜多經 *Jīngāng bōrě-bōluómìduō jīng* in cinese (abbreviato in 金剛經 *Jīngāng jīng*), rimane fino a oggi il *sutra* stampato più antico in esistenza, nonché il libro completo più antico di cui è nota data e autore (Tsien 1962). Tali date non sono accettate dalla comunità scientifica e letteraria in quanto non vi sono delle prove che ne dimostrano la veridicità al di fuori della presenza di questi termini in certi periodi dinastici. Accettarle comporta quindi rischi. Sui metodi di produzione dei blocchi stessi abbiamo meno fortuna: i primi esempi documentati risalgono solo al XX secolo (Tsien 1962), oltre mille anni dopo la datazione del primo libro, mentre dettagli sulla produzione dei libri, e testimonianze sulla loro rilegatura risalgono addirittura al XIX secolo⁴³.

Questo *sutra* ritrovato per caso da un fedele in una stanza sigillata a Dunhuang 敦煌 nella regione moderna del Gansu 甘肅 rappresenta un passo monumentale non solo per lo studio del Buddhismo in Cina, ma anche per la storia della stampa e del suo ruolo in tutta la società asiatica. Lungo circa cinque metri, dimostra che le tecniche di stampa utilizzate nella sua produzione avevano raggiunto un livello tale da permettere la diffusione in massa del testo. Queste tecniche non erano solo economiche, affidabili e diffuse ma anche supportate da una rete di artigiani con le capacità necessarie a realizzare quantità ingenti di testi. La copia ritrovata a Dunhuang è rilevante quindi in quanto contiene una data, e in quanto lo stesso colofone che indica tale data e chi lo aveva commissionato ci fanno sapere che esso era stato copiato per ottenere un *karma* positivo. Sul merito e le ragioni puramente dottrinali si discuterà più in dettaglio nella sezione 1.5.

Il ruolo del Buddhismo nell'evoluzione della stampa e del libro diventa più ovvio con il passare dei secoli fino ad arrivare all'epoca Sui e successivamente con i Tang, in particolare grazie all'influenza di una particolare persona: l'imperatrice Wu Zetian 武則天 (624-705). La figura dell'imperatrice è una estremamente complessa, sia per la natura della prima reggente della storia imperiale che per i secoli e i tentativi da parte dell'élite confuciana di nascondere questo periodo di interruzione del normale corso della casata imperiale. Come fa notare T.H. Barrett (Barrett 2008), le motivazioni che

⁴¹ Si veda la sezione 1.3. di questo capitolo.

⁴² Ibid p 147-148

⁴³ McDermott, *A social history of the Chinese book*, p 13-14

portarono l'imperatrice a far ampio uso della stampa durante il suo breve regno sono duplici: religiose e non religiose, entrambe di enorme importanza.

Si è visto nei paragrafi precedenti che in Cina erano già presenti dei meccanismi di stampa rudimentari, i quali furono al centro della rivoluzione nella riproduzione meccanica di questo periodo. I sigilli imperiali venivano usati per firmare e autorizzare documenti ufficiali, vennero utilizzati dalla struttura amministrativa di Wu sempre di più fino al punto di non essere più semplici simboli dell'autorità imperiale ma delle vere e proprie matrici attraverso sui cui si potevano creare nuovi documenti *ex-novo*⁴⁴. Questo può essere giustificato dalle intenzioni della nuova imperatrice di rimpiazzare la Dinastia Tang, creando nuove posizioni e facendo assumere legioni di nuovi impiegati al fine di cementare il proprio regno.

Le ragioni religiose invece sono alquanto più interessanti e con una ramificazione sociale molto più pervasiva: Wu Zetian, oltre che a tentare di ottenere il potere tramite mezzi tradizionali, rimpiazzare l'apparato governativo con personale fedele a sé e giustificare il suo regno attraverso la creazione di storie dinastiche, optò anche per una via più metafisica e religiosa. Antonino Forte (Forte 2005) e Barrett (Barrett 2008) hanno studiato a fondo i tentativi dell'imperatrice di ottenere un supporto religioso per la sua dinastia, ed entrambi sono arrivati a conclusioni simili. Durante il suo regno, Wu Zetian sponsorizzò le comunità Buddhiste per progetti su larga scala, tra questi vi sono la produzione di decine di migliaia di *stupa*⁴⁵ e milioni di reliquie. Il passaggio: “[she] will extensively stay in the four continents and the eight extremities will be reached simultaneously; thus rendering clear that Shenhua previously made the ‘vast vow’ to build 8.040.000 precious stupas for relics”⁴⁶ descrive una reincarnazione di *Jingguang tiannü* 淨光天女 (*Devi of Pure Radiance*), una figura nella quale Wu si era identificata così da poter giustificare la propria ascesa al potere. Secondo la tradizione, una donna non poteva essere a capo dell'impero, attraverso questa figura divina maschile, Wu poteva ottenere un punto di partenza per mantenere potere legislativo e spirituale. Tale profezia la costrinse a produrre una quantità enorme di reliquie per poter mantenere il proprio destino e con esso il controllo del potere imperiale.

Incentivata dalla propria fede e dalla profezia che lei e il monaco Xue Huaiyi 薛懷義(?-695 c.e.) usarono come base per la legittimazione spirituale, l'imperatrice si rese conto della necessità di trovare metodi più veloci ed economici per produrre tale mole di reliquie e stupa. Non completare la profezia, che essa sia stata vera o costruita per scopi politici (Barrett 2008), sarebbe stato un colpo alla legittimità del trono di Wu Zetian. La carta era già in produzione e diffusa da secoli e i sigilli attraverso cui lei aveva effettivamente “meccanizzato” la creazione di documenti ufficiali erano una innovazione fresca, non è quindi difficile immaginare che questa pressione abbia causato il balzo tecnologico che permise a lei di completare, almeno parzialmente, la profezia.

Il commentario al *Dayun jing*, lo *Dayunjing shenhuang shouji yishu* DSSY 大雲經神皇授記義疏 (*Commentary on the Meanings of the Prophecies About the Divine Sovereign in the Great Cloud*

⁴⁴ Barrett, *The woman who discovered printing*, p 85

⁴⁵ Gli stupa sono delle strutture monumentali che possono essere usate per contenere reliquie. Tali reliquie possono essere testi, beni religiosi, oggetti preziosi o corpi di personaggi ritenuti santi. Definizione in Chelsey Parrott-Sheffer, *Encyclopedia Britannica* <https://www.britannica.com/topic/stupa> Ultimo accesso 31/08/2022

⁴⁶ *Dayun Jing* 4.320. traduzione di Antonino Forte in Antonino Forte, *Political propaganda and ideology in China at the end of the seventh century: inquiry into the nature, authors and function of the Dunhuang document*, Istituto universitario orientale, Seminario di studi asiatici 1976, p 279

Sutra), a cui interno era contenuta il passaggio che parla di *Shenhuang*, venne copiato in grande quantità e diffuso nell'impero, tenuto nelle biblioteche dei vari monasteri che lei fece costruire, diffondendo la sua legittimazione tra la popolazione e i monaci incaricati di predicarla alle masse. Un secondo testo religioso è quello del *Great spell of unsullied pure light* GSUPL, il quale presentava anche esso una possibile divinità Buddhista in cui Wu si sarebbe identificata⁴⁷, e di cui avrebbe richiesto la produzione di circa 100.000 copie.

Il GSUPL è estremamente importante perché esso, oltre a presentare all'imperatrice una seconda giustificazione per il suo potere, venne inoltre usato come vero e proprio incantesimo la cui sponsorizzazione e copiatura poteva allungare la vita della persona che ne faceva da mecenate. Wu avrebbe diffuso tale incantesimo anche a tal fine, vedendo la propria vita giungere al fine a causa di una malattia quando non aveva ancora raggiunto tutti i suoi obiettivi (Barrett 2008). Sfortunatamente, la dinastia Zhou terminò nel 705, e la maggior parte delle sue leggi e contribuzioni vennero nascoste o rimosse ma l'incantesimo perseverò oltre la sua morte. Nel 706 sembra fosse già diffuso anche in Corea dove un re aveva sponsorizzato la copiatura per le stesse ragioni, e dal 751 vi sono testimonianze di copie diffuse sul territorio coreano⁴⁸. Il testo stampato più antico è infatti proprio una copia di questo incantesimo, ritrovata appunto in Corea e prodotto tra intorno al 750⁴⁹. Tuttavia, il più grande successo dell'incantesimo, e forse per estensione di Wu Zetian, il GSUPL venne copiato oltre un milione di volte⁵⁰ dall'imperatrice Shōtoku 称徳天皇 749-758 (*Shōtoku-tennō*)⁵¹ dopo la soppressione della ribellione che lei aveva dovuto combattere nel 764⁵². I reperti prodotti sotto Shōtoku sono indubbiamente prodotti tramite stampa, e vi sono abbastanza testimonianze da rimuovere dubbi sull'autenticità della loro storia. La stampa era quindi ormai diffusa e cementata all'interno della sfera Buddhista sia in Cina, che in Corea e Giappone, proprio grazie, o almeno in parte, allo sforzo dell'imperatrice Wu.

Da questi testi possiamo quindi notare che il Buddhismo fu parte integrante dell'iniziale sviluppo della stampa in Asia, facendo uso di minori innovazioni accumulate nel corso dei secoli e successivamente unificate per fini propagandistici oltre che puramente religiosi. Mantenne inoltre il primato per secoli in termini di testi prodotti e di manodopera dedicata alla produzione e diffusione dei blocchi di legno utilizzati per la copiatura fino all'arrivo della stampa meccanizzata occidentale intorno al XIX e XX secolo come vedremo nella sezione 1.6.

La produzione di blocchi di legno infine comportava non solo una standardizzazione dei meccanismi di produzione del testo, ma anche di una standardizzazione delle dimensioni dei fogli di carta stessi che portò alla creazione del libro rilegato come esiste ancora oggi. Come fatto notare precedentemente, la forma prediletta per la scrittura di testi era quella del rotolo di seta o dei rotoli di liste di bambù arrotolate, nonché quella delle tavole di legno incise, l'arrivo della carta aveva permesso di rendere i testi più compatti ed economici, grazie alla possibilità di piegare la carta diverse volte, fatto non

⁴⁷ Barrett, *The woman who discovered printing*, p 93

⁴⁸ Ibid, p 94

⁴⁹ La divisione dei primati in questo caso diventa: GSUPL stampato nel 751 in Corea come singolo foglio prodotto in massa e il *Sutra* del Diamante nel 868 in qualità di primo testo stampato a blocchi di legno.

⁵⁰ "Between 764 and 770, one million dharani were printed by the order of the empress Shotoku and were deposited in small stupas which were distributed to a number of major Buddhist temples", in Goodrich L. Carrington, *Two Notes on Early Printing in China*, 1960

⁵¹ *Shoku Nihongi* in Carter, *The invention of printing in China*, p 49

⁵² Date precise sono confuse, alcune fonti indicano che sia stato stampato nel 770, altre invece indicano una data intorno al 764-765.

possibile per gli altri medium. Tuttavia, siccome la produzione di carta prima del VIII-IX secolo e la diffusione della stampa non erano abbastanza sviluppati, anche la carta era generalmente arrotolata in lunghi rotoli. Un miglioramento in costo e peso, ma non della comodità della lettura: era ancora richiesto lo srotolamento lento e metodico dell'intero testo per leggerlo nella sua interezza, un processo lungo e monotono, nonché poco adatto alle grandi dimensioni dei *sutra*.

Fino al XIX secolo in Cina la stragrande maggioranza dei testi stampati furono prodotti quasi esclusivamente per mezzo dell'uso di blocchi di legno, i quali venivano prima incisi, coperti di inchiostro e successivamente premuti sulla carta. Rispetto all'uso di caratteri mobili intagliati su legno, si era rivelato molto più comodo usare dei blocchi intagliati i quali, se tenuti bene e curati, potevano durare per oltre 10.000 pagine fino ad un massimo di circa 25.000⁵³ a seconda del livello di manutenzione effettuato sulle tavole di legno durante la loro vita. La tradizione sarebbe quindi continuata senza alcuna interruzione per secoli, con un lieve calo nei livelli di produzione intorno al cambio di dinastia tra Ming e Qing (Brokaw 2005). Tsien nota che durante la dinastia Qing la mole di testi prodotti aumentò esponenzialmente: “[...] *of the quarter of a million of Chinese publications [...] no less than one half were produced during this period*”⁵⁴. Questo immenso aumento nelle capacità di produzione fu in parte causato da un aumento nel livello di alfabetizzazione della popolazione. Si vedranno le cause e i nuovi metodi di produzione presenti in epoca Qing nella sezione 1.7. e 1.8.

In India i *sutra* erano tradizionalmente scritti su foglie di palma ripiegate e rilegate tramite buchi attraverso cui venivano fatte passare corde per tenere insieme le varie pagine⁵⁵. Sebbene vi siano delle prove e testimonianze che questo metodo sia stato usato anche in Cina dopo l'introduzione del Buddhismo, non fu mai particolarmente diffuso a causa della natura fragile delle foglie di palma, ma anche per la fragilità dei singoli fogli di carta. Sotto la spinta per la meccanizzazione di Wu Zetian e il *revival* del Buddhismo durante tutto il periodo della Dinastia Tang, i rotoli di carta si rivelano essere inadeguati alle necessità dei lettori e dei monaci. Era quindi necessario un nuovo medium più utile alla consultazione. Sperimentazione e decenni di lavoro permettono la nascita di forme rudimentarie di rilegatura, precedute da un metodo di piegatura conosciuto come *Jīngzhézhūāng* 經摺裝 (*butterfly binding*)⁵⁶, il quale prevedeva la piegatura di lunghi fogli di carta a zig-zag. Tale metodo divenne usato nella comunità Buddhista fino ad essere conosciuto come *sutra binding*, oggi chiamato *concertina binding*⁵⁷ per la sua forma peculiare. Tale formato permetteva una facilità di consultazione superiore assieme ad una maggiore durabilità, ma la permanenza di un singolo foglio manteneva un certo livello di complessità nella apertura e consultazione. Separare pagine individuali e legarle insieme fu un notevole salto tecnologico che rese il libro molto più appetibile grazie ad una maggiore comodità d'uso e resistenza al danno e usura.

⁵³ Tsien, *Paper and printing*, p 201

⁵⁴ Ibid, p 190

⁵⁵ *The International Dunhuang Project*,

<https://web.archive.org/web/20000610070724fw/http://idp.bl.uk/IDP/bookbinding/POTHI-FRAMESET.html> ultimo accesso 4/05/2022

⁵⁶ Tsien, *Paper and Printing*, p 231

⁵⁷ *The International Dunhuang Project*,

<https://web.archive.org/web/20000521072519/http://idp.bl.uk/IDP/bookbinding/CONCERTINA-FRAMESET.html> ultimo accesso 4/05/2022

1.5. Merito e Dottrina Buddhista

Prima di concludere questa prima parte è necessario fare un cenno sulle ragioni filosofiche, oltre a quelle prettamente utilitarie, che spinsero il Buddhismo a far così ampio uso di nuove tecnologie e a far pressione sulla società cinese affinché si sviluppassero nuove tecniche. Bisogna quindi discutere di merito, *karma* positivo e dei meccanismi che permettono al fedele di ottenerli. L'esempio migliore che possiamo prendere è una copia del *Sutra* del Diamante ritrovato a Dunhuang. Sul colofone alla fine del testo vi è scritto: “*On the 15th day of the 4th month of the 9th year of the Xiantong reign period, Wang Jie had this made for universal distribution on behalf of his two parents*”⁵⁸. Vi sono inoltre le copie manoscritte sponsorizzate nel 908 da parte di Di Fengda, le quali indicano chiaramente che esse erano state realizzate a fini di ottenere merito per i propri familiari e per sé stesso.

Secondo la dottrina Buddhista, il fedele ha il dovere di diffondere il Dharma a quante più persone possibili, così da poter permettere a tutti di cominciare a camminare il percorso della liberazione dal ciclo del Samsara. La chiave attraverso cui noi dobbiamo studiare questa spinta è la nozione del merito all'interno della fede Buddhista e nelle sue varie accezioni. Nella sua definizione più semplice, il merito 功德 (*gōng dé*) è una forza generalmente positiva e protettiva che agisce per lunghi periodi di tempo (B.J. Terwiel 1976), che nasce dalle azioni di ogni persona, ed è direttamente connesso al meccanismo *Karmico* e quindi alla reincarnazione di ogni individuo (Kim Gutschow 2004). Il merito compone quindi la base della dottrina del *karma* e la produzione di merito è necessario all'accumulo di energia positiva. Nelle sue basi più semplici e diffuse, il *karma*, qui inteso nel suo significato di “azione”⁵⁹, è un meccanismo metafisico attraverso cui si può lentamente accumulare un tipo di energia positiva, in contrasto con varie energie negative (odio, avarizia, lussuria) al fine di potersi liberare dal ciclo del Samsara.

Vi sono tante interpretazioni dei concetti racchiusi in questi due termini quante correnti e scuole di pensiero Buddhiste, questa rimane una base comune su cui tutte ampliano e si differenziano. È importante far notare come anche la dottrina Taoista e Confuciana predicano l'esistenza di concetti simili, sebbene più rudimentali e meno pervasivi: prendiamo per esempio la comunità dei Maestri Celesti, una nazione teocratica fondata sul culto dello *Xiang'er*, un commentario del *Daodejing*. Tale comunità aveva come un punto cardinale della fede l'esistenza di un sistema di meriti e demeriti, segnati su un registro fisico (*ledger*) che veniva consegnato alle divinità ogni anno per giudicare l'andamento della vita del membro della comunità. In maniera simile anche il Classico dei Mutamenti, lo *Yijing* 已經, propone un sistema simile, secondo il quale azioni buone corrispondono automaticamente ad una moltitudine di eventi positivi in un possibile futuro.

Una caratteristica particolare del sistema karmico Buddhista risiede nella parte materiale del meccanismo attraverso cui esso opera. Vi sono due metodi principali per accumulare merito positivo:

⁵⁸ *Vajracchedikā Prajñāpāramitā Sūtra* 金剛般若波羅蜜經 (*Jingang boreboluo mijing*), traduzione in Kieschnick, *The Impact of Buddhism*, p 171

⁵⁹ Christopher Chapple, *Karma and Creativity*, State University of New York Press, 1986, p2

per mezzo di azioni e per mezzo di donazioni o sponsorizzazione di attività religiose. Il primo metodo è ovviamente quello più semplice: avere una condotta etica e virtuosa nei confronti di persone e altri esseri viventi, non mentire, non rubare, non uccidere. Ogni buona azione viene quindi ricompensata con un *karma* positivo dato dal merito che viene generato dalla azione stessa, tale *karma* viene accumulato e alla fine della propria vita viene contato assieme al *karma* negativo generato da azioni negative, malvage e non in accordo con il Dharma. Il secondo metodo è invece uno più complesso: esso consiste della pratica delle donazioni fatte da un laico ad un monastero, il mecenatismo e la costruzione di strutture per i templi, donazioni di cibo e materiali oltre che alla richiesta di copiare *sutra* e incantesimi. La natura, il materiale, la quantità, qualità e l'identità di chi riceve la donazione sono tutti vitali per l'effettiva quantità di merito prodotto, fatto che ha portato alla nascita di molti dibattiti all'interno delle varie scuole di pensiero. Il divario fra la necessità dei singoli monaci di non possedere nulla e l'indubbia ricchezza e sfarzosità dei monasteri con le statue d'oro e le librerie piene di rotoli e donazioni in oro, argento e giada è sempre stata al centro dell'indegno da parte della classe dirigente Confuciana⁶⁰.

Al centro della produzione di merito per mezzo di donazioni vi sono dunque le reliquie, che all'interno della dottrina buddhista possono assumere le forme più svariate: da testi a parti del corpo di monaci ai corpi dei monaci stessi a immagini, steli, rosari. La ragione per cui vi è una tale varietà tra i vari tipi di reliquie giace nel fatto che secondo il Buddhismo, non è l'uso che determina se un oggetto è sacro o meno, ma particolare circostanze per mezzo delle quali un potere soprannaturale viene infuso nell'oggetto che diventa successivamente una reliquia e viene quindi venerato dai fedeli in quanto medium attraverso cui chiunque può percepire una dimensione ultraterrena e spirituale.

Nel Buddhismo si può quindi dire che le reliquie non sono semplici simboli sacri, ma sono esse stesse sacre ed è per questo che sono esse l'oggetto di venerazione e devozione e non semplici strumenti attraverso cui venerare una entità superiore⁶¹. Secondo la dottrina che viene condivisa da tutte le maggiori correnti del *Sangha*: “[...] *the Buddha himself announced that worshipping his relics would bring merit to the devotee. This merit could then assure one of a better rebirth or be transferred to a loved one- alive or dead- to help them achieve rebirth in a pleasant destination*”⁶². Il concetto è simile al fenomeno europeo delle indulgenze, pagamenti effettuati dai familiari di deceduti per poter muovere i propri cari dall'inferno al purgatorio o accorciare il periodo di permanenza in purgatorio.

Come si inserisce quindi questa nozione che le reliquie possiedono un valore numinoso intrinseco con la produzione di testi e lo sviluppo di tecniche di stampa? Gli eventi della vita di Wu Zetian si collocano all'interno di un periodo in cui il Buddhismo stava già attraversando una fase di *revival* grazie agli effetti del mecenatismo di Sui Wendi e altri imperatori che supportarono pubblicamente opere di beneficenza a favore dei templi locali e nella Cina nel suo complesso. Ciononostante, le azioni dell'imperatrice Wu furono ancora più importanti se viste sotto la luce del progresso tecnologico e della mole dei testi prodotti grazie a tale progresso. È sì vero che Wu fece produrre copie del GSUPL e di talismani a fini principalmente politici, per legittimarsi al potere, e scaramantici verso la fine della sua vita, ma da un punto di vista socio-politico, i suoi tentativi di creare una propria dinastia furono vitali per poter creare una base solida su cui il Buddhismo riuscì ad ancorarsi e da lì

⁶⁰ Kiesnick, *The Impact of Buddhism*, p 11

⁶¹ Ibid, p 25

⁶² Ibid, pp 30-31

far uso ottimale della nuova stampa a blocchi di legno per produrre un numero ancora maggiore di *sutra*.

La nozione che produrre o sponsorizzare una copia di un *sutra* si sposa perfettamente con la credenza buddhista che ogni testo che include la parola del Buddha diventa una reliquia e quindi un oggetto degno di devozione e carico di un valore spirituale:

[I]f there is a man who shall receive and keep, read and recite, explain or copy in writing a single gatha of the Scripture of the Blossom of the Fine Dharma, or who shall look with veneration on a roll of this scripture as if it were the Buddha himself [...]⁶³

Si viene quindi a creare all'interno della comunità buddhista una corrente di devozione verso non solo il contenuto dei libri, ma verso i libri stessi. Tutti i processi di creazione dei manoscritti diventano un atto religioso: dalla richiesta di copiatura presso un monastero, alla copiatura del testo, alla rilegatura e infine lettura o semplice possesso della copia finita. Tutto è parte del rituale⁶⁴. Il "culto del libro" (Kieschnick 2003) diventa una sfaccettatura quasi essenziale del credo buddhista che si ricollega alla credenza che gli oggetti possiedono un potere magico, ovvero che nel creare una copia, per esempio del *Sutra* del Diamante, la copia stessa diventi una reliquia al pari di possedimenti di famosi monaci o statue o parti del corpo di santi, e viene venerata allo stesso modo. Tale culto, nato sotto la Dinastia Tang e vivo ancora oggi, non sarebbe mai stato possibile se non fosse stato per la graduale innovazione tecnologica causata dalla lenta spinta del Buddhismo alla ricerca di medium fisici su cui trasmettere e tradurre i propri testi.

Recitare o copiare il *Sutra* del Diamante era considerata un atto meritevole e una pratica religiosa diffusa principalmente tra i ranghi più bassi della popolazione, una pratica nata dalle azioni e la vita del leggendario Sesto Patriarca Huineng 大鑒惠能 (638-713 c.e.), un artigiano che avrebbe ottenuto l'illuminazione per mezzo della copiatura e lettura del *Sutra* del Diamante⁶⁵. Grazie al potere miracolo che il *sutra* dimostrò nel corso dei secoli, la nozione che la sua copiatura era un eccellente metodo per ottenere merito divenne parte integrante del culto creato sulla base dello stesso *sutra*. Le copie recuperate a Dunhuang possono allora essere viste come "ricevute" per un "credito karmico"⁶⁶, ovvero un tipo di pagamento metafisico per ottenere riserve di *karma* positivo a favore di personaggi influenti e ricchi invece che copie create al fine di diffondere il dharma nel pubblico. Si potrebbe discutere che, grazie a questo comportamento, un *sutra* passa da reliquia carica di potere numinoso ad un semplice oggetto che garantisce salvezza tramite un meccanismo quasi commerciale più che pio. Si può quindi evincere dalle copie di Dunhuang e successivamente dalla enorme mole che gran parte delle copie realizzate, se non la stragrande maggioranza, era puramente dedicata alla creazione

⁶³ *Miaofa lianhua jing* 4, *Scripture of the lotus blossom of the Fine Dharma*, p74 in Kieschnick, *The Impact of Buddhism*, p165

⁶⁴ Stephen F. Teiser, "The Scripture of the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism", *Asian Folklore Studies*, 56, 1, 1994, p10

⁶⁵ Gregory Schopen, "Diamond Sutra", in Robert E. Buswell (a cura di), *Encyclopedia of Buddhism. Vol. 1*, New York, MacMillan Reference USA, 2004

⁶⁶ Kieschnick, *The Impact of Buddhism*, p 170

di merito e non alla lettura alle masse, un compito spesso lasciato ai singoli monaci che viaggiavano o si occupavano del territorio.

Così come l'imperatrice Wu fece stampare decine di migliaia di talismani per prolungare la propria vita, allo stesso modo un nobile poteva commissionare centinaia di copie del *sutra* come se fosse una "donazione alla banca del *karma*" e "incassare i ricavi" nel momento della reincarnazione propria o dei propri familiari. Tale discorso sarebbe incorretto se diretto interamente al contesto socio-politico e culturale della Cina imperiale. Ritengo sia invece particolarmente valido e degno di nota in un contesto moderno, in particolare a causa degli effetti delle economie di mercato capitaliste e della situazione economica in cui si trova il *Sangha* nella Cina odierna.

In conclusione, non bisogna dimenticare che i testi buddhisti, oltre che ad essere prodotti per ragioni di merito per ottenere un *karma* positivo erano generalmente realizzati non per essere letti, anzi, la sola scrittura o copiatura era sufficiente agli scopi dei donatori, destinati ad essere messi via in librerie o caverne come quella di Dunhuang. È stato fatto notare precedentemente che vi era un enorme supporto nelle varie scritture Buddhiste a favore della copiatura e diffusione dei *sutra*; tuttavia, vi erano anche versi che andavano contro a questa pratica, quindi sfavorevoli alla produzione in massa di testi. Vi era inoltre una tradizione che indicava che un testo dopo essere stato copiato, spesso usando sangue mischiato nell'inchiostro (Kieschnick 2003) o altri metodi di forte connotazione spirituale e sacrificale, poteva essere seppellito, bruciato o persino mangiato.

1.6. Un nuovo contesto sociopolitico

Nella sezione precedente si è presa in considerazione l'evoluzione della relazione fra Buddhismo e tecnologia in un contesto isolato nella cultura cinese, seppure fortemente influenzato a punti da quella dell'India. Questo secondo capitolo invece vuole andare ad esaminare l'evoluzione sia delle tecnologie che del Buddhismo stesso a seguito della contaminazione e influenza da parte di culture e tecniche principalmente di origine Occidentale. Durante la ricerca di informazioni e dati riguardo allo sviluppo della società cinese, del Buddhismo, della tecnologia in relazione ai cambiamenti sociali durante il XIX e XX secolo, sono state individuate due principali cause per cui la comunità del *Sangha* adottò le tecnologie che erano disponibili al momento: a) la necessità di mantenersi al passo con i tempi e con le tecniche diffuse nel mondo laico, come era successo nei secoli precedenti; b) la pressione sociale, politica ed economica che venne esercitata dal tardo governo Qing e primi periodi del governo Repubblicano per mezzo delle politiche di riforma e modernizzazione di stampo anti-religioso dei primi anni del XX secolo.

Il percorso che verrà messo in evidenza in questo capitolo segue principalmente le teorie e gli studi di Ji Zhe 汲喆⁶⁷ sulla natura delle innovazioni istituzionali e movimenti laici durante il XX secolo nel suo testo *Buddhist Institutional Innovations*. Viene inoltre utilizzato il lavoro di Francesca Tarocco (Tarocco 2007) in merito allo sviluppo del Buddhismo nello stesso periodo nel libro *The cultural practices of Modern Chinese Buddhism*, sui cambiamenti delle pratiche sociali e figure eminenti del periodo e del loro impatto sulla teologia e metodologia del Buddhismo moderno. Verranno quindi rielaborati tali dati in luce del nesso tra tecnologia e religione in questo periodo. Prima di continuare con la ricerca è necessario ribadire che questa tesi non si concentra puramente sulla teologia, o i dettagli specifici dei vari campi in opposizione che si formarono durante questo periodo, ma si concentra sul presentare quali siano stati i cambiamenti qualitativi del Buddhismo nel contesto degli avanzamenti tecnologici in materia di comunicazione e i cambiamenti sociali che ne hanno influenzato l'adozione da parte della comunità del *Sangha* a partire dalla loro introduzione. Verrà quindi presentata una cornice storica a cui segue una esposizione delle varie tecnologie introdotte in Cina e gli effetti sul Buddhismo.

I contatti della Cina, e dell'Asia in generale, con l'Occidente non furono una novità del XVII o XVIII secolo, anzi, vi sono testimonianze di commercio tra l'Impero Romano e la Dinastia Han, oltre che resoconti di incontri culturali già nel I secolo c.e. sotto il regno di Marco Aurelio. Vi furono delle ambasciate romane che arrivarono in Cina durante questo periodo, o perlomeno dei gruppi che si posero come ambasciatori dal regno di *Da Qin* 大秦 (Roma)⁶⁸, portando doni e ingaggiando in commercio per mezzo della Via della Seta. Nonostante ciò, i contatti fra le due potenze ai due lati dei

⁶⁷ Ji Zhe 汲喆, "Buddhist Institutional Innovations", in Jan Kiely, Vincent Goossaert e John Lagerwey (a cura di), *Modern Chinese Religion II: 1850 – 2015*, Brill, 2016

⁶⁸ Hou Hanshu 88 西域傳 *Xiyu Zhuan*, traduzione in Yu Taishan, *China and the Ancient Mediterranean World: A Survey of Ancient Chinese Sources*, Sino-Platonic Papers, Chinese Academy of Social Sciences, 2013, pp 25–26

rispettivi continenti rimasero frammentarie e incomplete a causa dell'enorme distanza e della possibile interferenza dagli stessi poteri che gestivano il commercio sulla Via. Altri contatti che invece divennero più famosi sono quelli di Marco Polo nel 1269 alla corte di Kublai Khan (1215-1294) della dinastia Yuan 元朝 (1271-1368), Matteo Ricci (1552-1610) alla corte dell'imperatore Wanli 万历帝 (1563-1620) grazie al supporto garantito dalla presenza dei portoghesi a Macao, territorio che era stato concesso al Portogallo nel 1557 come porto di commercio e che rimase in mano straniera fino al 1887. Questi eventi, seppur storici e di enorme significato, rimasero relativamente poco influenti sulla società cinese, limitati in gran parte a piccoli lassi di tempo e territori delineati dalla corte imperiale per i visitatori europei. Per altri due secoli dopo la morte di Ricci, la Cina e l'Europa mantennero una relazione quasi identica a quella che era stata presente nei secoli precedenti.

Solo a partire dal XVIII secolo l'Occidente, e in particolare le varie potenze coloniali, si fece molto più aggressive nella propria espansione territoriale, nonché politica ed economica in tutto il globo, facendo così partire l'era degli Imperi Coloniali. Questi poteri arrivarono in Cina con tecnologie superiori e che la Dinastia Qing 清朝 (1636-1912) non riuscì mai a tenere a bada completamente e che spesso furono causa di conflitti, invidia e come si vedrà successivamente, del collasso dell'ultima Dinastia cinese. Tra la fine del XVIII e inizio del XIX secolo, grazie alla creazione del *Cohong* 公行 (pinyin: *Gonghang*) a Canton da parte dell'imperatore Kangxi 康熙帝 (1661-1722) e di altre tre porti marittimi autorizzati intorno al 1757, il commercio con l'Occidente era finalmente stato stabilito e sanzionato permanentemente, mettendo così la Cina sul palcoscenico globale dopo il periodo di chiusura a seguito dei Ming 明朝 (1368-1644).

I decenni successivi furono relativamente poco problematici, tuttavia, all'arrivo della metà del diciottesimo secolo e in particolare delle Guerre dell'Oppio, la prima del 1839-1842 tra Cina e il Regno Unito e la seconda dal 1856-1860 tra Cina, Regno Unito e Francia, tutte causate dal commercio dell'oppio su territorio cinese da parte del Regno Unito. Entrambe le guerre furono delle sconfitte pesanti per i Qing, i quali si ritrovarono ulteriormente indeboliti, impoveriti e costretti a creare le Concessioni occidentali grazie al Trattato di Nanchino nel 1842, primo tra i Trattati Ineguali 不平等條約 (*bu pingdeng tiaoyue*) che diede ai poteri occidentali controllo effettivo dei porti di Shanghai, Canton, Ningbo, Fuzhou e Hong Kong. Queste due guerre furono causa dei cosiddetti Cento anni di umiliazione 百年国耻 (*bainian guochi*) che durarono fino alla caduta del governo repubblicano del Kuomintang KMT 国民党 e alla successiva nascita del PCC dopo la Guerra civile cinese. La rivoluzione dei Taiping creò ancora più caos all'interno della società cinese, esacerbando gli spiriti anti-occidentali già presenti ancora di più. Tale clima di conflitto rimase presente fino all'inizio del XX secolo, un sentimento che culminò con la Rivolta dei Boxer del 1900.

La Cina si ritrovò per tutto il XIX secolo in una posizione sia di inferiorità economica che politica, tecnologica e militare. La prima fu causata proprio dalle guerre dell'oppio e dalle sanzioni da parte delle nazioni occidentali a carico della Dinastia Qing, per un totale di ventun milioni di dollari⁶⁹, una somma estremamente ingente anche per l'impero Cinese. La seconda fu invece causata dalla progressiva perdita di influenza dell'impero in Asia, in particolare a seguito della aggressiva

⁶⁹ *Treaty Of Nanjing (Nanking)*, 1842, USC Us-China Institute, <https://china.usc.edu/treaty-nanjing-nanking-1842> ultimo accesso il 19/05/2022

meccanizzazione del Giappone che invece di mantenere le proprie tradizioni, al contrario della Cina, decise di affidarsi completamente alle tecnologie importate dall’America e Regno Unito. La terza e la quarta sono cause che vanno visualizzate assieme in quanto entrambe furono oggetto di campagne atte alla modernizzazione.

In un periodo di tale crisi delle istituzioni, i letterati dell’epoca proposero una serie di campagne di miglioramento, gli obiettivi delle quali possono rientrare in due categorie: 1) porre la Cina non solo al pari del resto del mondo durante un periodo in cui la classe dirigente si stava separando sempre di più tra la scelta di modernizzarsi o di mantenere la nazione sulla stessa rotta che aveva percorso per migliaia di anni; 2) Utilizzare la tradizione dell’impero come base su cui costruire una impalcatura ispirata dall’Occidente senza perdere contatto con le proprie radici. Sponsorizzate da figure come Wei Yuan 魏源 (1794-1856) e Li Hongzhang 李鴻章 (1823-1901) tra il 1852 e la fine del secolo, molte figure di carattere intellettuale e letterario tentarono di portare la Cina avanti tecnologicamente, ponendo come prove della necessità di tale atto le continue sconfitte militari, l’arretratezza tecnologica in tutti i campi, e la carenza di talenti natii che potessero far capo alle potenze straniere. Tali movimenti di miglioramento vennero veemente opposti dalla classe dirigente confuciana di stampo più tradizionalista: molti membri dell’apparato governativo ritenevano non fosse necessario modernizzarsi come gli occidentali, facendo eco alle parole dell’imperatore Kangxi: “*We have never valued ingenious articles, nor do we have the slightest need of your country's manufactures*”⁷⁰.

Nel corso dei decenni che portarono verso il 1900, con la progressiva realizzazione che tali movimenti, i quali non erano stati supportati dalla casata imperiale in maniera particolarmente forte, altre figure si resero conto che non si poteva mantenere lo *status quo* e allo stesso tempo modernizzare la nazione. Il primo movimento fu il cosiddetto *Self-strengthening movement* 自強 (*zìqiáng*) che andò dal 1861 al 1895, in risposta alla recente e ancora dolorosa sconfitta della seconda guerra dell’oppio: vennero costruite linee ferroviarie e telefoniche, si tentò anche di potenziare il più possibile l’esercito cinese per poter combattere su un piano più equo le potenze occidentali; tuttavia, la pressione dal ramo più tradizionale e confuciano del governo fu deleteria all’intero progetto come indicato nel paragrafo precedente.

Questo movimento viene generalmente visto come un fallimento, o quanto meno un insuccesso causato da interferenze e un mancato supporto della casata imperiale come sostiene Michael Gasster (Gasster 1972). Il secondo movimento, e quello di più grande interesse per questa ricerca data dalla sua natura più pervasiva fu quello della Riforma dei Cento Giorni 戊戌变法 (*Wǔxū biànfǎ*) del 1898, i cui più eminenti proponenti furono Kang Youwei 康有為 (1858-1927), Liang Qichao 梁啟超 (1873-1929) e Tan Sitong 譚嗣同 (1865-1898). Vi fu inoltre la famosa *Exhortation to learning* 勸學篇 (*Quānxuépiān*) di Zhang Zhidong 張之洞 (1837– 1909) che esortava allo studio sincretico di Occidente e Oriente, dividendo Politica (*Western politics*), ovvero le tendenze coloniali dell’Europa, e Tecnologia (*Western Technology*), ovvero le conoscenze, armi, tecniche e macchinari che avevano permesso agli imperi occidentali di raggiungere i propri obiettivi.

⁷⁰ Yingshi Maga'erni Laipin An, *The Case of the English Macartney Embassy and Their Gifts*, Chang Gu Cong Bian, *Collected Historical Records*, Beijing, 1930-43, 3: 16-24, at 19b. traduzione di J. Waley-Cohen, *China and Western Technology in the Late Eighteenth Century*, p 1525 in *The American Historical Review*, 1993, Vol. 98, No. 5, pp. 1525-1544

Il movimento della Riforma dei Cento Giorni fu uno dei momenti più importanti per il mondo accademico del periodo finale della Dinastia Qing: dal 11 Giugno del 1898 al 22 Settembre dello stesso anno, sotto l'egida dell'Imperatore Guangxu 光緒帝 (1871-1908) e la sponsorizzazione di intellettuali di alto calibro, Kang Youwei in primo piano fra tutti. Vi sono un gran numero di punti inclusi nella proposta di questo movimento, andarli ad esaminare tutti non sarebbe utile allo scopo della presente ricerca, ma ve ne sono alcuni che sono particolarmente importanti, in particolare i punti che si concentrano sulla istituzione di scuole e accademie di stampo moderno in tutta la Cina e la spinta al passaggio ad una economia capitalista in tutto l'impero.

Sotto l'ordine di Guangxu, spinto dall'impeto di modernizzazione, venne emanato l'ordine di far uso di tutto il territorio disponibile per creare luoghi di istruzione, a prescindere dalla natura del posto che veniva trasformato, templi Buddhisti e Taoisti inclusi. *“The Guangxu emperor's edict of 1898 decreed that all temples of the empire, with the exception of sites for state sacrifices, be taken by local officials and converted into schools and state offices”*⁷¹. Il decreto fu altamente deleterio per la comunità del *Sangha*, che si ritrovò a subire ingiustizie da parte degli ufficiali incaricati di supervisionare questo enorme progetto, i quali non erano a loro volta tenuti sotto controllo da meccanismi di sicurezza.

Yang Mayfair fa delle critiche estremamente interessanti a riguardo del lavoro di Vincent Gossaert sulla condizione della religione durante questo primo periodo di forte contatto tra i poteri occidentali e la Dinastia Qing (Mayfair 2008): durante la fine del XIX secolo e inizio del XX, si può catalogare il primo vero e proprio esempio ufficiale del crescente divario nella monolitica tradizione imperiale, ovvero la crisi nella distinzione tra eterodosso 邪教 (*xiejiao*), ortodosso 正教 (*zhengjiao*) e l'emergente concetto occidentale di religione *zongjiao* 宗教. Mayfair va inoltre a sostenere che da questo punto in poi fu lo stato, e le sue varie componenti, che divennero sempre più secolarizzate e progressivamente più ostili ad ogni percepita presenza di superstizione 迷信 (*mixin*) in tutta la Cina, discorso che venne esacerbato ulteriormente negli anni successivi a causa delle tensioni tra fazioni di intellettuali riformisti e membri del governo leali alle tradizioni e alla politica di Cixi. In sintesi: *“The turn against ritual, religion, and superstition came from within the ranks of the state and new intellectual elites themselves, propelled by external threats to China's national sovereignty”*⁷².

I danni andarono oltre alla sottrazione di territori a templi e comunità religiose in quanto gli ufficiali spesso e volentieri requisivano territori senza freno⁷³, causando distruzione di reliquie e oggetti preziosi poi rivenduti per rimpinguare le casse dello stato⁷⁴. Questo non fu interamente senza giustificazione: fu proprio Zhang Zhidong nel suo *Exhortation to learning* ad avanzare la proposta di convertire la maggior parte dei templi in luoghi dove si potesse trasformare la Cina in uno stato moderno. La cosiddetta *New learning* 新學 (*xinxue*)⁷⁵, il modello di apprendimento e studio proposti da Zhang, era quindi contrapposto alla tradizione e alla religione nella sua accezione classica, indirizzato invece verso un futuro molto più vicino a quello occidentale. Nel campo opposto a Zhang vi erano Liang Qichao e Cai Yuanpei 蔡元培 (1868-1936) e altri intellettuali che sostenevano fosse

⁷¹ Yang Mayfair Mei-Hui, *Chinese Religiosities: Afflictions of Modernity and State Formation*, UC Berkeley, University of California, 2008, p 16

⁷² Ibid, p 17

⁷³ Ji Zhe, *Buddhist Institutional Innovations*, p 795

⁷⁴ Yang Mayfair Mei-hui, *Chinese Religiosities*, p 17

⁷⁵ Zhang Jia 涨价, Ji Zhe 汲喆, “Lay Buddhism in Contemporary China: Social Engagements and Political Regulations”, *China Review, Chinese Religions on the Edge: Shifting Religion-State Dynamics* (edizione speciale), 18, 4, 2018, p 14

necessario far pieno uso del potere della religione cinese come collante sociale, come strumento per mantenere l'identità della nazione in contrapposizione all'Occidente. Creare un senso di identità come quello delle nazioni europee era vitale per la sopravvivenza della dinastia.

Questo movimento durò relativamente poco ed ebbe scarso successo poiché venne interrotto dall'opposizione confuciana e dal *coup d'état* dei Wuxu 戊戌六君子 (*Wuzu liu junzi*) del 1898 capitanato dall'imperatrice Cixi 慈禧太后 (1835-1908). Nel 1901 vi fu un ulteriore tentativo di rinnovare questa politica di modernizzazione così radicale, mossa resa ancora più estrema a causa dell'abolizione delle esaminazioni imperiali nel 1905. Come fa notare Ji Zhe, vi era già un senso di preoccupazione per il futuro della comunità del *Sangha* in quel periodo, furono proposte molte soluzioni, ma a fronte di uno stato e di una struttura governativa che era sempre più anti-religiosa in questo disperato tentativo di mantenere potere e difendersi contro gli aggressori, erano rimaste poche scelte disponibili. Considerando l'urgenza e la pressione sociale, non è difficile immaginare che molti ritenessero che adattarsi e partecipare in questi movimenti di modernizzazione fosse l'unica opzione che su cui il Buddhismo si potesse ancorare e resistere alla corrente sociale.

Nel 1903, grazie agli sforzi del monaco Liyun 笠雲 (1837–1908) in collaborazione al monaco giapponese Mizuno Baigyo 水野梅曉 (1877–1949), venne fondata nel tempio di Kaifu 开福寺 (*Kaifu si*) quella che si può considerare la prima vera e propria scuola Buddhista del secolo, mirata all'insegnamento della dottrina, chiamata Hunan Sangha Teachers School 湖南僧立师范学堂 (*Hunan seng lishi xuetang*). Tale scuola non fu l'unica, né la più importante negli anni a venire; tuttavia, essa rappresenta un iniziale sforzo di resistenza nei confronti dei vari movimenti sociali del tempo. Nei successivi anni, si vennero a creare diverse altre scuole sullo stesso stampo di quella di Liyun, nel 1906 a Pechino venne fondato il Buddhist Education Office 佛教学务公所 (*Fojiaoxue wugong suo*) sotto la leadership del monaco Jing'an 敬安 (1851–1912). Nel 1908, Yang Wenhui 楊文會 (1837-1911) fondò la scuola del Jetavana Hermitage 祇洹精舍 (*qihuan jingshe*), la prima che prendeva studenti sia dal mondo laico che dal mondo monastico in maniera equa. Ji Zhe fa notare che prima del 1912 non vi furono più di dieci scuole Buddhiste in tutto il territorio cinese, ma che dopo quella data il numero salì possibilmente oltre il centinaio⁷⁶.

La creazione di queste scuole ebbe due principali ramificazioni: innanzitutto vi fu una maggiore collaborazione fra templi al fine di poter mantenere controllo, discutere sui prossimi passi e raccogliere denaro per mantenere le attività e i templi. Successivamente, fin dal principio di questo cosiddetto movimento di resistenza dei monasteri, si venne a sviluppare un sistema scolastico sulla base di quello laico. Inizialmente poco sistematico e successivamente sempre più strutturato, il nuovo sistema raggiunse un elevato grado di sovrapposizione con l'educazione laica a mano a mano che altre scuole venivano aperte sul territorio cinese⁷⁷.

La creazione di così tante scuole ebbe un ulteriore effetto sulla comunità Buddhista nel suo complesso, un effetto che secondo la gran parte degli studiosi sul Buddhismo di questo periodo riconosce sia stato al nucleo di quello che Welch descrive come *revival* della fede all'inizio del XX secolo. Come accennato nel paragrafo precedente, con il progressivo aumento di scuole e di organizzazioni di supporto, vi fu un aumento della partecipazione di Buddhisti laici all'interno della comunità. Il punto

⁷⁶ Ji Zhe, *Buddhist Institutional Innovations*, p 736

⁷⁷ Ibid, p 737

cruciale risiede nel fatto che questi laici erano intellettuali, spesso grande status e con grandi risorse economiche, come per il caso di Yang Wenhui con la sua Jinling Scriptural Press JSP 金陵刻經處 (*Jjingling kejingchu*), di cui discuteremo successivamente. Per poter comprendere appieno l'importanza di queste figure, bisogna discuterne brevemente così da poter comprendere quale sia stato il loro ruolo e il ruolo delle loro innovazioni e contributi alla comunità del *Sangha* durante la loro vita.

1.7. *Householder Groves: nuove organizzazioni del Buddhismo*

La definizione di “laico” all'interno del contesto religioso Buddhista si riferisce a quelle persone, gruppi o comunità che pur avendo appreso gli insegnamenti del Buddha, pur essendo essi familiari con le procedure, rituali e attività Buddhiste, pur partecipando attivamente nella comunità religiosa rimangono al di fuori dei templi e non accettano il ruolo di monaco⁷⁸. Il termine 居士 *jushi* così definito ci permette di capire che questa sfaccettatura della fede esisteva fin dagli albori della presenza Buddhista in Cina, anche se in forma molto nebulosa e poco definita per secoli. Vi sono diverse ragioni per cui il ruolo dei laici fu vitale per la comunità del *Sangha* durante il passaggio tra XIX e XX secolo e tra Qing e RC. In questo capitolo ne sono state individuate tre principali. In primo luogo, i laici, per la natura stessa della loro partecipazione tra società e fede, erano anche essi al centro del conflitto fra innovazione e tradizione tanto quanto i monasteri, ma si ritrovavano in una posizione più libera rispetto ai monaci in quanto non soggetti alle campagne di attacco da parte dei movimenti di riforma e modernizzazione.

Una seconda causa altrettanto importante si può ricondurre al *know-how* dei laici, una conoscenza che era esterna ai monasteri, in quanto chi non era relegato al mondo monastico era necessariamente più in contatto con la società: i laici erano quindi il ponte con una cultura secolare e mediatori tra il nuovo e il tradizionale, possedevano risorse spesso acquisite tramite commercio ed erano la maggior fonte di capitale che veniva versato nei templi una volta che essi persero il proprio status in Cina. La terza ragione è quella che ha le radici più ampie: nonostante non fossero monaci, anche i laici si ritrovarono in un periodo di crisi per le proprie ragioni: la modernizzazione, che da un lato stava spostando il monastero e la religione al di fuori dei ruoli che avevano mantenuto per secoli, stava anche mettendo in discussione le nozioni di cultura e conoscenza tradizionale.

Il culmine del dibattito tra istruzione tradizionale e moderna si verificò nel 1905 con l'abolizione degli esami imperiali che determinavano le posizioni dei magistrati e ufficiali cinesi fin dal periodo Song. Con la distruzione di un sistema scolastico millenario su cui era stata costruita l'impalcatura della amministrazione cinese, anche coloro che non erano magistrati si ritrovarono in crisi. Non potendosi più affidare al Confucianesimo e alle strutture di potere che esso aveva perso, molti intellettuali, Buddhisti sia laici che monaci, si ritrovarono alla ricerca di una nuova posizione

⁷⁸ Zhang Jia, Ji Zhe, *Lay Buddhism in Contemporary China*, p12

all'interno della società. In maniera molto simile all'iniziale influsso di persone e interesse per il Buddhismo nel II e III secolo, come visto nel capitolo precedente, quando la Dinastia Han era caduta.

Vi è infine una quarta causa che appare essere stata un enorme forza di cambiamento per il Buddhismo in questi decenni. Ji Zhe e Zhang Jia espongono in maniera particolarmente saliente quale sia stata questa causa nella loro ricerca sulle istituzioni del Buddhismo:

[...] intellectual lay Buddhist elites particularly appreciated the academic and rational components of Buddhism primarily occupied by the sangha before [...]. In consequence, they would surely challenge the intellectual authority of the sangha, whether consciously or subconsciously.⁷⁹

Questo influsso, sia di materiali, di risorse economiche e di risorse umane ebbe un ulteriore effetto: esso mise in moto i meccanismi di innovazione che erano stati dimenticati da secoli, gli stessi meccanismi che avevano permesso al Buddhismo di adattarsi alla società cinese del primo periodo medioevale. Ji elabora ulteriormente questo punto:

Unlike most monks at the time, who had little education, these intellectuals attached great importance to the academic implications of Buddhist texts. Thanks to their efforts, the ancient Indian Buddhist logical, psychological, and philosophical theories represented by *vijnanamatravada* 唯識 and *dharmalakṣaṇa* 法相, which were ignored due to the popularity of Chan and Pure Land Buddhism in China for centuries, regained currency and became a notable feature of the modern interpretations of Buddhist doctrine.⁸⁰

L'ultimo periodo della Dinastia Qing e il periodo repubblicano sono quindi caratterizzati non solo da una opposizione sociale anti-religiosa, ma anche una serie di stimoli interni da parte di intellettuali interessati a riprendere concetti e metafore che la comunità monastica aveva dimenticato o lasciato da parte in favore di dottrine appartenenti ad altre correnti di pensiero. La disciplina della *Buddhology* 佛学 (*foxue*), o *Buddhist Studies*, nasce in questi anni. Elemento caratterizzante di questo movimento fu il fatto che spesso erano i laici ad insegnare il Buddhismo ai monaci e non vice versa. Già nel *Jetavana Hermitage* di Yang Wenhui erano presenti insegnanti laici, tra cui Yang stesso, che impartivano nozioni⁸¹ e facevano da guide, in particolare in quelle aree generalmente ignorate dalla vita monastica. Questo vantaggio che i laici possedevano portò alla manifestazione di una atmosfera di superiorità e disprezzo nei confronti dei monaci, i quali, nonostante dovessero essere coloro che possedevano la conoscenza dei *sutra*, erano quelli che avevano le lacune più grandi. Critiche vennero fatte anche a riguardo della carenza di atti pii e partecipazione nella vita sociale al di fuori dei monasteri.

⁷⁹ Ibid, p 15

⁸⁰ Ji Zhe, *Buddhist Institutional Innovations*, p 738

⁸¹ Ibid, pp 738-740

A tal proposito, la figura del monaco Taixu 太虛 (1890-1947) e del laico Yang Wenhui spiccano come i catalizzatori di questo cambiamento sociale, ciascuno rappresentante di una delle nuove sfaccettature del Buddhismo. L'approccio di Taixu appare tuttavia essere anche oggi molto radicale: egli stava effettivamente cercando di creare un nuovo Buddhismo, i suoi metodi erano abbastanza radicali da essere visti come un pericolo per l'unità del *Sangha* durante un periodo in cui mantenere un fronte solido era vitale (Ji Zhe 2015). Fortunatamente, come si vedrà nelle sezioni successive, Taixu fu estremamente efficace nei suoi metodi e riforme. Le sue posizioni erano innovative e proponevano una separazione così netta con il passato da poter proteggere il Buddhismo dalla mano del governo e dei sentimenti anti-religiosi della élite intellettuale in maniera estremamente efficace. I monaci si sarebbero concentrati sul 佛教 *fojiao*, sui principi e sulla dottrina, studiando la vera essenza del Buddhismo dando forte enfasi all'utilizzo di metodi moderni e di stampo occidentale⁸², partecipando attivamente nella società attraverso atti di carità e supporto per i poveri.

Taixu fondò il Wuchang Institute for Buddhist Studies WIBS 武昌佛學院 (*Wuchang foxueyuan*) nel 1922 nella regione dello Hubei e nel 1925 il Minnan Institute for Buddhist Studies MIBS 閩南佛學院 (*Minnan foxueyuan*) a Xiamen. Nella sua ricerca sul Buddhismo della prima metà del XX secolo, Holmes Welch scopre che grazie all'influenza di Taixu la gran parte delle istituzioni di apprendimento Buddhiste di adoperarono per copiare il suo modello di istruzione e apprendimento, nonché adottare un sistema simile per dare i nomi alle proprie scuole⁸³. Sfortunatamente Taixu non riuscì ad avere grande successo su questo fronte: i suoi tentativi vennero ostacolati o da movimenti contrari da parte di altri Buddhisti, o vennero implementati in periodi in cui non riuscì ad ottenere abbastanza supporto. Ji Zhe nota che il suo approccio ebbe frutto solo a Taiwan e molti decenni dopo nella RPC⁸⁴.

Al contrario, Yang Wenhui non supportava la posizione secondo la quale l'unica via per salvare il era attraverso una separazione: la sua soluzione fu invece quella di intrecciare sempre di più la sfera religiosa con quella laica attraverso maggiori opere di carità, di interventi tra il pubblico e la propagazione del Dharma grazie alla sua casa editrice e milioni di copie di *sutra* stampate e diffuse in tutta la Cina. Nonostante questa differenza in metodologia, entrambi si possono considerare parte della stessa sponda riformista concentrata sul *revival* del Buddhismo, sebbene si possa dire che Taixu sia il più estremo dei due. Nelle parole di Lu Lianghao : “*For Taixu, Buddhist reform and Buddhist revolution were interchangeable in so much as both represented a departure from practices of the immediate past*”⁸⁵.

Prima di poter discutere in dettaglio della relazione tra tecnologia e Buddhismo, bisogna menzionare una ulteriore struttura che si sviluppa all'interno del *Sangha* e che fu vitale per la propagazione dei nuovi testi e dello sviluppo delle relazioni tra laici e monaci. Il *Lay Buddhist Grove* 居士林 (*jushilin*), tradotto anche come *Lay buddhist society*⁸⁶, è un tipo di organizzazione laica che nacque intorno al secondo decennio del XX secolo, non l'unica, come espone Ji Zhe, ma certamente quella che ebbe

⁸² Raoul Birnbaum, *Buddhist China at the Century's Turn*, The China Quarterly, 2003, Cambridge University Press on behalf of the School of Oriental and African Studies, pp 435-436

⁸³ Holmes Welch, *The Buddhist revival in China*, p. 107 in Ji Zhe, *Buddhist Institutional Innovations*, p 739

⁸⁴ Ji Zhe, *Buddhist Institutional Innovations*, p 739

⁸⁵ Lu Lianghao 盧亮昊, *The Press as a Medium for Change: Periodical Publications and the Shaping of Modern Chinese Buddhism*, University of Pittsburg, 2019, p 19

⁸⁶ Ji Zhe, *Buddhist Institutional Innovations*, p 734

effetti sociali più ampi e si occupava di attività più disparate (Ji Zhe 2015). Il primo fu il Shanghai Buddhist Householder Grove SBHS 上海佛教居士林 (*Shanghai fojiao jushilin*) fondato da Taixu nel 1920 assieme a Wang Yuji 王與楫 (1883-?). Nonostante fosse un tipo di organizzazione nuovo nella storia del Buddhismo, il SBHG fece passi enormi e in pochi anni vennero create sezioni interne dedicate a lettura del Dharma, programmi dedicati allo studio, associazioni di beneficenza, uffici di stampa e altro⁸⁷.

Questa organizzazione marca anche la nascita vera e propria del *jushi* come figura a sé stante, non più un accessorio a monasteri o templi. Nel 1922, per ragioni non chiare, il SBHG si divise in due parti: la Shanghai Buddhist Pure Karma Society SBPKS 上海佛教淨業社 (*Shanghai fojiao jingye she*) e il World Buddhist Householder Grove WBHG 世界佛教居士林 (*Shijie fojiao jushilin*). Come fa notare Jessup:

The integrative, open nature of the Shanghai Buddhist Householder Grove derived from the fact that its mission was not to carry out any particular activity but rather to organize a unified lay community in which any number of various activities could be coordinated.⁸⁸

Nonostante ciò, queste organizzazioni non riuscirono a persistere oltre la Rivoluzione Cinese e la nascita della RPC, esse sono vitali per questa ricerca in quanto ad esse si possono attribuire la gran parte delle pubblicazioni Buddhiste del XX secolo. Secondo le testimonianze raccolte da Welch: “*There were at least 571 Buddhist associations in China at that time, a majority of them organized and managed solely by Buddhist laymen*” al rintocco del 1930⁸⁹. La Shanghai Buddhist Books SBB 上海佛學書局, una casa editrice fondata nel 1929 sotto il modello del WBHG, divenne in pochi anni il maggiore ente responsabile per la diffusione di testi del Dharma della prima metà del XX secolo. La SBB andò inoltre a produrre vinili su cui erano registrate canzoni Buddhiste e fondarono persino la propria stazione radio nel 1936 chiamata Shanghai Huaguang Broadcasting Station SHBS 上海華光電台 (*Shanghai huaguang diantai*)⁹⁰.

La comparsa di nuove forme di organizzazioni Buddhiste in Cina, una nuova società che era sempre più in conflitto con varie forme di religione e tradizione, l’incessante pressione da parte dell’Occidente, la creazione di scuole per lo studio del Buddhismo sotto una diversa luce e l’avanzamento spinto da forti figure intellettuali mirate alla modernizzazione in seno alla comunità del *Sangha* sono tutte cause che collaborarono al *revival* e al passaggio del Buddhismo nel nuovo secolo, nonché la sua trasformazione in una religione moderna che fece ampio uso delle nuove tecnologie per poter rimanere a galla e diffondere una dottrina che si stava adattando al mutato contesto sociale.

⁸⁷ Ibid p 743

⁸⁸ James Brooks Jessup, *The Householder Elite: Buddhist Activism in Shanghai, 1920-1956*, UC Berkeley, 2010, p 8

⁸⁹ Holmes Welch, *The Buddhist revival in China*, pp. 310–11 in Ji Zhe, *Buddhist Institutional Innovations*, p 742

⁹⁰ Jan Kiely, “Spreading the Dharma with the mechanized press: new buddhist print cultures in the modern Chinese print revolution, 1866-1949”, in Cynthia Brokaw and Christopher A. Reed (a cura di), *From woodblocks to the internet, Chinese Publishing and Print Culture in Transition, circa 1800 to 2008*, Brill, 2010, p 197

By transmitting new ideas in print across widespread networks of authors and readers, their involvement with publishing made possible platforms to challenge the status quo, prompt innovation, and publicize new ways of being Buddhist. The new print culture of the modern era built upon the textual legacy of that past while incorporating new technologies, new approaches to education and reading, new forms of social and economic institutions, and new types of relationships with the commercial and secular worlds. The development of this new print culture also oriented the Buddhism that emerged from this period toward a deeper engagement with printed texts, including the development of academic studies of Buddhist doctrine.⁹¹

Ji Zhe fa notare due importanti punti nello sviluppo di questa nuova forma di congregazione Buddhista: 1) la differenza fra le attività e la natura di queste organizzazioni prima e dopo la cessazione delle attività a seguito della nascita della RPC e della Rivoluzione Culturale rende il paragone tra le due fasi molto difficile; 2) a causa di documentazione incompleta o mancante, è difficile dire con accuratezza quante associazioni Buddhiste fossero in operazione. Per quanto riguarda il primo punto si può dire che i movimenti che ispirarono la nascita dei vari *householder groves*, tra il Movimento del 4 Maggio 五四运动 (*Wǔsì Yùndòng*) e la Riforma dei 100 giorni, non ebbero eventi paragonabili dopo il 1960-1970, quindi le motivazioni per la loro esistenza cambiarono di conseguenza. La nascita di nuovi *groves* fu inoltre resa difficile da leggi e regolamentazioni della RPC⁹². La relazione tra governo e associazioni Buddhiste rimane tuttavia una che rappresenta lo sforzo delle religioni di mantenere la propria presenza in uno stato fortemente anti-religioso. Per quanto riguarda il secondo punto, Ji in questo caso si riferisce a Gui Weibing 桂未冰 e al documento *Zhongguo fojiao siyuan minglu* (*Chinese Buddhist sites book*) del 2006, il quale riporta l'esistenza di oltre 168 diversi *groves*⁹³.

Per concludere questa sezione si deve ricordare che anche quando i laici formarono la principale forza di cambiamento del Buddhismo, gran parte degli sforzi vennero fatti anche dai monaci e monache della comunità: “*At the forefront of these activities were monks and nuns known not only for their learning or charisma but also for their fundraising and entrepreneurial talents*”⁹⁴. I templi possedevano ancora un enorme potere culturale e influenza sulla popolazione che era incredibilmente profonda e ramificata, molto più rispetto ai neonati *groves*. I talenti di monaci si rivelarono essere utili a queste organizzazioni per diversi decenni fino alla nascita della RPC e l'intensificarsi delle politiche anti-religiose da parte del nuovo governo.

1.8. *New Print Culture, modern cult of the book*

⁹¹ Gregory Adam Scott, *Conversion by the Book: Buddhist Print Culture in Early Republican China*, Columbia University, 2013, p 38

⁹² Ji Zhe, *Buddhist Institutional Innovations*, p 751

⁹³ Ibid, p 756

⁹⁴ Francesca Tarocco, *On the market: consumption and material culture in modern Chinese Buddhism*, Routledge Religion, 2011, p 632

Sotto presentata è una breve lista delle principali case editrici che pubblicavano testi Buddhisti nella prima metà del XX secolo, principalmente intorno a Shanghai.

Tabella 1: Case editrici Buddhiste⁹⁵

Casa Editrice	Anni operazione	Tipologia di pubblicazione/Titoli notevoli
Jinling Scriptural Press 金陵刻經處 (<i>Jinling kejingchu</i>)	1866-2022 (Ancora in operazione)	<i>Jingtu sijing</i> 淨土四經,
Youzheng Books 有正書局 (<i>Youzheng shuju</i>)	1908-1943	<i>Buddhist Miscellany</i> 佛學叢報 (<i>Foxue congbao</i>)
Yixue Books 醫學書局 (<i>Yixue shuju</i>)	1908	<i>Guide to Buddhist Studies</i> (<i>Foxue zhinan</i>) e <i>Elementary Buddhist Studies</i> (<i>Foxue chujie</i>)
Zhonghua Books 中華書局有限公司 (<i>Zhonghua shuju gongsi</i>)	1912	<i>Sutra</i> e testi Buddhisti
Shanghai Buddhist Devotee Association 上海居士林 (<i>Shanghai jushilin</i>)	1912	<i>Sutra</i> e testi Buddhisti
Beijing Scripture Carving House 北京刻經處 (<i>Beijing kejingchu</i>)	1918	<i>Sutra</i> e testi Buddhisti (stampa a blocchi di legno)
Tianjin Scripture Carving House 天津刻經處 (<i>Tianjin kejingchu</i>)	1919	<i>Sutra</i> e testi Buddhisti (stampa a blocchi di legno)
World Buddhist Householder Grove 世界佛教居士林 (<i>Shìjiè Fójiào jūshílín</i>)	1922-1954	<i>Sutra</i> e testi Buddhisti

⁹⁵ Gregory Adam Scott, *List of Religious Bookstores and Presses in Shanghai*, Database of Modern Chinese Buddhism, 30 Gennaio 2012, http://buddhisticinformatics.dila.edu.tw/dmcb/List_of_Religious_Bookstores_and_Presses_in_Shanghai ultimo accesso 31/08/2022

Shanghai Buddhist Books 上海佛学书局 (Shanghai foxue shuju)	1929-1966/1991-2022 (Ancora in operazione)	<i>Collected Writings of Master Yinguang</i> 印光大師文鈔 (<i>Yinguang fashi wenchao</i>)
Shanghai foxue shuju yinshu gongde jijinhui 上海佛學書局印書功德基金會	1930	<i>Sutra e testi Buddhisti</i>
Dàfǎlún shūjú 大法輪書局	1940-1956	<i>Sutra e testi Buddhisti</i>
Shànghǎi Dàxióng shūdiàn 上海大雄書店	1947-?	<i>Sutra e testi Buddhisti</i>

Riprendendo la ricerca di Tsien: “*As everywhere else in the world, religion had proved to be a motivating force for the use of printing but once the techniques became more sophisticated, the dominance of religious literature was gradually overtaken by secular subjects [...]*”⁹⁶. Come visto nella prima parte di questo capitolo, la religione si prova essere un importante fattore per lo sviluppo di varie tecnologie, lo stesso rimane vero anche nel contesto del XIX e XX secolo. Christopher Reed (Reed 2005) fa notare che al contrario dei secoli che avevano preceduto l’arrivo degli imperi occidentali in Cina, durante i decenni in cui il contatto tra Occidente e Cina si erano intensificati, vi era stata una notevole partecipazione nel mercato della stampa da parte dei missionari europei nelle loro comunità. Prima ancora che scoppiasse la prima guerra dell’oppio, questi missionari si erano dati alla stampa spesso illegalmente e contro le istruzioni della Dinastia Qing, importando le tecnologie dell’occidente per poter avere un vantaggio sulla competizione locale. Tale processo era necessario in quanto i monaci europei erano estremamente limitati in numero, così come lo erano le loro risorse e il territorio a loro disposizione. Nonostante ciò, Reed riferisce che Walter Henry Medhurst (1796-1857), missionario inglese e apprendista di un laboratorio di stampe a Gloucester, aveva tradotto la Bibbia in cinese durante i suoi anni a Shanghai, e aveva stampato con blocchi di legno circa 160.000 copie di vari testi cristiani⁹⁷.

I missionari si ritrovarono a combattere con diversi problemi, oltre alle proibizioni sulla stampa imposte dal governo cinese: innanzitutto vi era una secolare tradizione di stampa a blocchi di legno in Cina, la quale dominava l’industria delle pubblicazioni imperiale. Già dal XI secolo erano state tentati diversi metodi per la realizzazione di macchine per la stampa a caratteri mobili che fossero commercialmente sensate e tecnicamente affidabili⁹⁸ ma nessuna era riuscita a soppiantare il metodo prediletto. Si vedrà nei paragrafi successivi che questa necessità dei monaci europei fu il catalizzatore necessario per una rivoluzione per la stampa cinese. Reed fa una analisi dei vari tipi di stampa

⁹⁶ Tsien, *Paper and printing*, p 370

⁹⁷ Christopher A. Reed, *Gutenberg and Modern Chinese Print Culture: The State of the Discipline II*, The Johns Hopkins University Press, 2007, p 2

⁹⁸ Tsien, *Paper and printing*, pp 201-203

disponibili ai missionari durante il periodo di Medhurst e nei decenni successivi, ovvero dai primi anni del 1800 fino agli ultimi dello stesso secolo: litografia, xilografia, rilievo (inglese: *letterpress*; cinese: 鉛印 *qianyin*), a intaglio e ovviamente la stampa a caratteri mobili⁹⁹. Dice Jan Kiely a proposito di questo fenomeno di influsso tecnologico:

The importation of mechanized printing primarily into the treaty-port bases [...] began a process of technology transfer to China that led to a shift from woodblock carving to the use of stone-based lithography, lead type, and, finally, photomechanical printing.¹⁰⁰

Per i meccanismi di impressione dei caratteri e di inchiostratura sulla carta vera e propria vi erano tre diversi metodi in circolazione: uno in cui modulo tipografico e platina erano premuti uno sull'altro (metodo a due superfici piate), uno in cui il modulo tipografico era premuto su una superficie curva (metodo a cilindri a impressione o) o con due superfici curve premute assieme (modulo tipografico e cilindri a impressione)¹⁰¹. Questi metodi erano in larga parte usati solo dai protestanti e missionari occidentali. Solo dopo che questi metodi divennero popolari e le tecniche per produrre sia le macchine stesse che le tecniche di stampa vennero diffuse al pubblico e ad investitori locali fu possibile per le varie case editrici cinesi, che erano ancora in processo di nascita in tutto il paese, di poterne fare uso. I missionari si presero inoltre il compito di tradurre testi moderni di scienza e tecnica che vennero utilizzati dalla popolazione cinese, in particolare quelli che avevano ricevuto educazione all'estero.

Le altre tipologie furono invece quelle che non solo si rivelarono più economiche, data la minore quantità di lavoro che veniva richiesto, ma anche più vicine alla tradizione e al gusto cinese come dice Reed: “*Although Western printers surmounted multiple difficulties in creating serviceable early Chinese type fonts, their efforts were eventually thwarted by Chinese emphasis on the aesthetics of calligraphy in particular*”¹⁰². La litografia si rivelò essere non solo più economica e più resistente all'usura che si incorreva durante il processo di copiatura, 100.000 copie contro il massimo di 40.000 per blocchi di legno¹⁰³: essa era la scelta che incarnava l'alternativa quasi perfetta ai metodi occidentali, che richiedevano un gran numero di incisioni o eccessivo *type-casting* per renderli comodi ai cinesi¹⁰⁴. Allo stesso tempo si prestava in maniera soddisfacente alla calligrafia cinese grazie alla propria natura simile alla stampa con blocchi di legno e alla litografia classica cinese.

La litografia come sistema di stampa fu il primo metodo attraverso cui i cinesi cominciarono a sperimentare con la moderna accezione di illustrazioni nei periodici, traendo senza dubbio dalla tradizione Buddhista che da secoli aveva incorporato immagini del Buddha nei *sutra*¹⁰⁵. Oltre alla

⁹⁹ Reed, *Gutenberg in Shanghai*, p 27

¹⁰⁰ Jan Kiely, *Spreading the Dharma*, p 191

¹⁰¹ Ibid, p 29

¹⁰² Ibid, p27

¹⁰³ Ibid, p 110

¹⁰⁴ I metodi di *type-casting* e *type-cutting* rappresentano i due principali metodi per la produzione di pezzi individuali per la stampa a caratteri mobili: *type-casting* riferisce alla colatura di leghe di metallo all'interno di forme per realizzare grandi quantità di pezzi, *type-cutting* riferisce alla incisione manuale di ogni singolo carattere in genere su piccoli blocchi di legno. Il primo metodo è quello più veloce e più duraturo mentre il secondo è quello più economico e meno complesso per quanto riguarda la produzione in massa.

¹⁰⁵ Le copie stampate del *Sutra* del Diamante, discusso nella sezione 1.4, presentano ognuna delle immagini del Buddha intagliate sullo stesso blocco di legno del testo che esse accompagnavano.

resistenza all'usura della pressa litografica e alla facilità d'uso, un altro aspetto attraente di questa tecnologia fu la vicinanza del nuovo metodo alla stampa a blocchi di legno tradizionale (Julia F. Andrews, Kuiyi Shen 2012)¹⁰⁶. Dice J. Hay sulla stampa litografica in questo periodo: “[...] *the photo-lithographic process allowed mechanical transfer of the brushed design to the printing surface, permitting the rapid production of an image that was entirely faithful* [...]”¹⁰⁷.

Come visto nella prima parte di questo capitolo, la calligrafia era un'opera d'arte in Cina e la stampa, laddove possibile, doveva rifletterne tale qualità artistica. Come vedremo successivamente, e come fa notare Cynthia Brokaw (Brokaw 2010), nonostante vi fosse un chiaro interesse per le nuove tecnologie e gradualmente tutti le case editrici della Cina si stavano spostando verso un mercato di stampo occidentale con metodi e stili di commercio occidentali, i vecchi metodi di copiatura a mano e con blocchi di legno non svanirono. Anzi, si può dire che essi rappresentarono e rappresentano ancora oggi un collegamento con il passato della Cina.

Oltre al fattore rappresentato dalla calligrafia, vi sono altre ragioni per cui questo metodo tradizionale non svanì così velocemente come ci si può aspettare. Innanzitutto, i macchinari moderni importati dall'occidente rendevano sì il prodotto finale più economico rispetto a metodi tradizionali, ma la concentrazione di queste macchine era principalmente limitata ai grandi centri urbani, Shanghai in particolare, dove la percentuale di stranieri e commercio con il resto del mondo era più alta. Nelle zone rurali la stampa tradizionale rimase l'unico metodo disponibile alla popolazione, economico e ormai cementato nella struttura sociale da secoli. Vi era inoltre anche un certo senso del dovere nel mantenere la tradizione a fronte di un avanzare della modernità¹⁰⁸, un fattore che si inserisce nel più ampio contesto di elitismo e nostalgia per il passato che gli intellettuali cinesi stavano provando in quei decenni.

Una terza causa proposta da Brokaw propone che al di fuori dei centri urbani, questi metodi rimasero economicamente più proficui e quindi si opposero all'avanzare della stampa meccanizzata moderna per la maggior parte del XIX secolo. Infine, si era sviluppato un divario culturale nel quale la “tradizione” e i valori millenari cinesi erano rappresentati dalla cultura creata tramite la stampa classica e il “moderno” o “straniero” della litografia e *letterpress* diffusa a Shanghai¹⁰⁹. Il passaggio da stampa a blocchi di legno non fu quindi un passaggio veloce o indolore: richiese decenni di sforzi da parte dell'intero mercato di pubblicazioni e stampe di tutta la Cina fino al boom intorno al 1870 (Reed 2004). Tuttavia, con la progressiva diffusione dei nuovi metodi sia dell'aumento del tasso di alfabetizzazione della popolazione, si venne a creare un mercato sempre più ampio che la stampa a blocchi non poteva soddisfare appieno.

È in questo contesto che dobbiamo presentare la figura di Yang Wenhui, in quanto fu primo tra i Buddhisti laici ad intraprendere la strada della stampa in un periodo di rinnovo e di “corsa alle armi” delle tecniche e tecnologie di stampa, ma che allo stesso tempo si fece difensore della tradizione e dei metodi antichi per la diffusione del Dharma. Yang, conosciuto anche con il nome di cortesia di Rénshān 仁山, è considerato ancora oggi uno dei personaggi più importanti per il Buddhismo moderno a tal punto che molti lo considerano il padre del movimento di revival della fede. Egli è un

¹⁰⁶ Julia F. Andrews, Kuiyi Shen, *The Art of Modern China*, University of California Press, 2012

¹⁰⁷ Jonathan Hay, *Painters and Publishing in Late Nineteenth-century Shanghai*, *Phoebus* 8, 1998, p 135

¹⁰⁸ Brokaw, *Commercial woodblock publishing in the Qing*, p 45

¹⁰⁹ Ibid, p 49

uomo che, seppur non da solo, ha contribuito immensamente a dirigere il corso del Buddismo cinese verso un nuovo secolo e a farlo entrare pienamente nel nuovo millennio. Nel corso della stesura di questa tesi, le testimonianze e ricerche raccolte ed effettuate da Ji Zhe (Ji Zhe 2015), Tarocco (Tarocco 2008) e Jessup (Jessup 2010) su Yang e il suo lavoro concordano sulla importanza e l'effetto che egli ebbe sul Buddismo nel suo passaggio tra antichità e modernità.

Originario della regione dello Anhui 安徽, fu testimone della ribellione dei Taiping, un periodo che influenzò molto la sua filosofia personale e il corso della sua vita da quel punto in poi. La distruzione dei testi da parte dei ribelli Taiping gli fece rendere conto dell'importanza di mantenere la cultura cinese viva e tramandarla alle generazioni successive. Nel 1864, durante un periodo di convalescenza, Yang cominciò a leggere il *Treatise on the mahāyāna awakening of faith* 大乘起信論 (*Dàchéng qǐxìn lùn*), un testo che ha avuto una forte influenza sul Buddismo cinese, in particolare per il suo ruolo all'interno della scuola di pensiero *Huayan* 华严宗 (*Huayan zong*). Questo testo, secondo Yang stesso, fu responsabile per la sua conversione verso il Buddismo e la formazione della sua identità nella comunità del *Sangha* e in cambio Yang fu responsabile per la diffusione del testo in Cina¹¹⁰. Essendo un *jushi*, Yang rientra in quella categoria nascente di Buddhisti laici che per tutto il XX secolo fu vitale per il progresso e integrazione dei monaci e della vita monastica nel tessuto sociale moderno.

Nel 1866, due anni dopo la sua malattia e l'incontro con quel testo, Yang fondò a Nanchino la JSP per lo scopo di raccogliere, preservare e diffondere i testi Buddhisti, molti dei quali erano andati persi durante il caos causato dai Taiping e successivamente dalle forze militari a cui era stato assegnato il compito di sconfiggere i ribelli. Questa casa editrice rimase l'unica nella comunità Buddhista per decenni, fino agli anni Dieci, quando, grazie alla nascita della Repubblica Cinese e sotto rinnovate pressioni anti-religiose, i Buddhisti si ritrovarono a doversi unire ancora di più per fare fronte al governo.

La JSP, è ancora in operazione al giorno d'oggi, seppure abbia patito molto sotto la direzione del PCC. Al contrario, molte altre case di stampa fondate nel periodo successivo non durarono più di pochi decenni anche quando il loro successo sorpassò diverse volte quello della JSP. Tale dimostrazione di longevità e di sagacia in questioni economiche e gestionali è prova della capacità di Yang di leggere le correnti sociali. Tuttavia, si può anche vedere lo stesso fenomeno da un punto di vista puramente utilitario: secondo il PCC, la JSP funge da connessione con il passato e con una eredità culturale unica alla Cina e come tale può essere usata per costruire e mantenere un senso di orgoglio nazionale.

Durante il suo apogeo, JSP era regolarmente supportata principalmente da donazioni assieme ai contributi di alcuni dei membri originari del gruppo¹¹¹. Il primo *sutra* che Yang pubblicò fu il *Jingtu sijing* 淨土四經 (Quattro classici della *Pure Land*), un *sutra* della corrente a cui si era convertito nel 1864 e che rimase quella principale per tutto il periodo di attività fino a che egli rimase direttore. Un resoconto dei testi prodotti si può trovare nel *Jingling kejingchu liutong jingdian mulu* 金陵刻經處

¹¹⁰ Francesca Tarocco, *Lost in Translation? The Treatise on the Mahāyāna Awakening of Faith (Dasheng qixin lun) and its modern readings*, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 2008, p 10

¹¹¹ Gregory Adam Scott e Stefania Travagnin, *Intellectual History of Key Concepts*, Religion and Society, De Gruyter, 2020, p 20

流通經典目錄 (Catalogo di classici pubblicati dalla Jingling Scriptural Press)¹¹² del periodo repubblicano e nella edizione dello stesso *Jingling kejingchu liutong jingdian mulu* 金陵刻經處流通經典目錄 del 1956¹¹³.

Negli anni successivi vennero pubblicati diversi canoni e decine di *sutra*, per un totale di diversi milioni di testi, una mole degna di nota se si considera che Yang si rifiutò di modernizzare i metodi e le macchine utilizzate nel processo di stampa. Yang, pur essendo un uomo chiaramente dedicato a portare il Buddhismo nel nuovo secolo, apparteneva ad una particolare posizione riguardo alle nuove tecniche di produzione che lo mettono in contrasto con il resto delle sue attività. Se da un lato egli era un riformatore e un proponente della riforma nella comunità Buddhista, dall'altro lui sembrava detestare l'idea di produrre testi in massa con tecniche occidentali. Come mai fece questa scelta che appare essere controintuitiva? Fa notare Brokaw che questo comportamento non è affatto contraddittorio, anzi, se inserito nel contesto della vita di Yang e del periodo storico, ha invece molto più senso: Yang si era proposto di mantenere viva la tradizione Buddhista classica, un atto che lui compì facendo arrivare dal Giappone testi ormai perduti in Cina e stampandoli in grandi quantità per mezzo di metodi tradizionali invece che moderni. La JSP conserva ancora oggi migliaia di blocchi intagliati con cui stampa nuove edizioni di *sutra*, circa 125.000 in totale di cui 50.000 erano stati intagliati durante il periodo dell'imperatore Tongzhi 同治帝 (1856-1875) che va dal 1861 al 1875¹¹⁴.

Il valore numinoso dei testi Buddhisti, come visto nelle sezioni precedenti, era legato non solo al contenuto del testo stesso, ma anche al materiale su cui erano copiati e anche ai metodi usati per produrre il suddetto testo. Ai fini della salvezza e del messaggio di Buddha, quale è la scelta migliore? Fare poche copie a mano o intagliando meticolosamente blocchi di legno a uno a uno e copiare i testi sacri con attenzione e cura, usando materiali preziosi e così facendo della stampa un rituale che esso stesso era fonte di merito e *karma* positivo? Oppure è meglio produrre milioni su milioni di copie su carta economica, riducendo i costi e permettendo che un volume di testi maggiore entri in circolazione, dando accesso alla salvezza ad un enorme pubblico?

Appare ovvio che Yang abbia scelto la prima opzione, dando maggior valore al *guse guxiang* 古色古香 (stile antico e grazioso)¹¹⁵ e mettendosi in contrasto con la mole di pubblicazioni laiche e non-buddhiste ormai in circolazione in tutta la Cina. Si ritrovò quindi in una posizione molto particolare: tentava da un lato di portare modernità nel movimento e allo stesso tempo di preservare l'eredità che dava al Buddhismo cinese la propria unicità e identità. Quando si tiene conto del fatto che la sua casa editrice, fondata oltre 156 anni fa è ancora in operazione e artigiani di ottava generazione mantengono

¹¹² 金陵刻經處編, (民國十年)金陵刻經處流通經典目錄, 南京: 南京圖書館藏金陵刻經處民國十年刻本 (Jingling Scriptural Press, Decimo anno della Repubblica cinese, Lista dei classici più popolari della Jingling Scriptural press, Nanchino: edizione per il decimo anniversario della Repubblica cinese nella collezione della biblioteca di Nanchino) *Jingling kejingchu bian, (mingguo shinian) kinglingkejingchu liutong jingdian mulu, nanjing: nanjing tushuguangcang jingling kejingchu mingguo shinian ben*

¹¹³ 金陵刻經處編, (1956 年)金陵刻經處流通經典目錄, 上海: 上海圖書館藏金陵刻經處 1956 年油印本 (Jingling Scriptural Press, anno 1956, Lista dei classici più popolari della Jingling Scriptural press, Shanghai: edizione in ciclostile della biblioteca di Shanghai della Jingling Scriptural Press 1956), *Jingling kejingchubian, (1956 nian) jinglingkejingchu liutong jingdian mulu, shanghai: shanghai tushuguangcang jingling kejingchu 1956 nian youyin ben*.

¹¹⁴ Xiao Lei 肖雷, 金陵刻經處的佛經可以從網上買 *jingling kejingchu de fojing keyi con wangshang mai* (Acquistare copie dei classici della Jingling Scriptural Press online), Xinwen Zhongxin 新聞中心, 9 Settembre 2013, <http://news.sina.com.cn/o/2013-05-09/053927067715.shtml> ultimo accesso 04/06/2022

¹¹⁵ Kiely, *Spreading the Dharma*, p 188

vivo l'obiettivo del fondatore¹¹⁶, non è eccessivo dire che egli abbia avuto un parziale successo. Fortunatamente non era l'unico a percorrere quella strada, con lui vi erano il tempio di Xiannu 仙女 e il tempio di Fazang 法藏 tra i più importanti, i quali come la JSP, mantennero la tradizione della stampa a blocchi di legno fino agli anni Quaranta¹¹⁷.

Altri Buddhisti non furono della stessa opinione di Yang, nonostante il suo esempio avesse indubbiamente fatto scaturire enormi cambiamenti sociali interni alla comunità Buddhista cinese del tardo XIX e primo XX secolo. Sebbene vi fosse l'intenzione di preservare e condividere il messaggio del dharma nella sua modalità più tradizionale vi era anche un enorme interesse da parte dei membri del *Sangha* di sperimentare e adoperarsi per rendere queste nuove tecnologie parte del Buddhismo (Kiely 2010). Molte figure e future organizzazioni, sia laiche che monastiche, erano chiaramente interessate ad utilizzare le nuove tecnologie occidentali, forse abbagliati dalla comodità d'uso e della velocità di produzione o forse genuini nella propria intenzione di diffondere il Dharma a quante più persone possibili. Come è spesso il caso, la vera causa è probabilmente un mix dei fattori sopra menzionati. La litografia si cementò rapidamente verso la fine del XIX secolo, in particolare a Shanghai, Pechino e Tianjin.

L'importanza che i vari monasteri situati nella zona di Pechino avevano mantenuto in quanto collocati nella sede del potere governativo e culturale della Dinastia Qing non fu sufficiente a mantenere la loro posizione nel nuovo panorama culturale, sia nella questione di *outreach* al pubblico che quella del potere culturale e intellettuale sulla élite laica. Shanghai, in quanto porto sotto controllo straniero, era a contatto con il resto del mondo molto di più di altre città. Con il passare degli anni Shanghai divenne quindi non solo il nucleo della rivoluzione meccanica della stampa di tutta la Cina, come Reed ha esposto nella sua ricerca (Reed 2004), ma anche della rivoluzione istituzionale nonché, come vedremo nel prossimo capitolo, della diffusione della radio nella comunità Buddhista.

After 1876, private, nongovernmental, and Chinese-owned industrial printing and publishing firms tapped new resources from the relative security of Shanghai's International Concession. From then on, attempts to return to old-style, relatively genteel, craft-based xylographic printing would be only sporadic and limited in scope.¹¹⁸

Con il progressivo aumento dei laici che partecipavano alla vita monastica, alle necessità dei templi e infine alla nascita dei vari *householder groves*, il potere detenuto dai templi e le metodologie che essi avevano promosso nel corso dei secoli sia per diffondere il Dharma che per produrre testi divennero meno rilevanti. I Buddhisti laici, immersi in una società sempre più secolare e meno religiosa, prendevano come esempio altri laici più esperti tra quelli che si erano cimentati nel campo della stampa e delle pubblicazioni; quindi, non è sorprendente che questo passaggio fu inevitabile, nonostante gli sforzi di Yang e di altri come lui.

¹¹⁶Xinhua 新华, *Jinling Buddhist Scripture Printing technique in eyes of post-90s artisan*, 2022, Globalink, 4 Maggio 2022, <https://english.news.cn/20220422/23e338be60f34d96a1197f47e96c3971/c.html> ultimo accesso 04/06/2022

¹¹⁷ Kiely, *Spreading the Dharma*, pp 188-189

¹¹⁸ Reed, *Gutenberg in Shanghai*, p 162

Dopo la nascita della JSP nel 1866, passarono decenni prima di avere altre case editrici laiche, dopodiché il loro numero esplose esponenzialmente nel corso di relativamente pochi anni. La Youzheng Books 有正书局 fondata nel 1904 assieme a Yixue Books 医学书局 nel 1908, Commercial Press 商务印书馆 nel 1897, Zhonghua Books 中华书局有限公司 nel 1912, erano le maggiori case editrici non buddhiste in circolazione nel primo decennio del XX secolo. Reed (Reed 2004) e Jessup (Jessup 2010) sostengono che tali compagnie erano nate grazie all'incessante sviluppo di uno stile di business sempre più capitalista, e seguivano i modelli operativi di compagnie occidentali, concentrate sia sulla pubblicazione ma anche all'operazione come società per azioni con un proprio portfolio di azioni e investitori e speculatori che supportavano e investivano nell'impresa. Le case editrici Buddhiste, gestite dagli stessi laici che si ispirarono a queste organizzazioni monumentali¹¹⁹, cominciarono anche esse lentamente ad operare secondo gli stessi principi. Questo spostamento da una struttura basata su volontariato ad una che favoriva anche una mentalità di base capitalista il cui obiettivo era diviso in messaggio "evangelico" e "profitto", è un cambiamento qualitativo estremamente importante poiché grazie ad esso si può cominciare a discutere di un nuovo aspetto della fede Buddhista del XX secolo: gli oggetti religiosi e la perdita delle antiche connotazioni numinose come conseguenza della invasione del capitalismo nei templi.

Il problema della perdita del valore numinoso a causa di rapidi cambiamenti sociali ed economici che portano ad un diverso approccio rispetto a quello che era comune nei secoli precedenti è una sfaccettatura che possiamo ritrovare non solo nell'ambito della stampa, ma anche in quelli della televisione, della radio e dell'internet. Si vedrà meglio nei capitoli successivi, tuttavia è bene cominciare a discuterne ora: come ci si deve comportare quando si verifica un cambiamento radicale che rischia di compromettere valori ritenuti immutabili? Yang era convinto che la stampa moderna non era adatta a trasmettere appieno le connotazioni e la numinosità della tradizione sia dei *sutra* che della produzione di libri cinese. Taixu invece era chiaramente alla ricerca di un nuovo paradigma che non fosse un semplice aggiornamento della dottrina ma una rivoluzione completa. A fronte di nuovi movimenti sociali, si rischia sempre di incorrere nella perdita di elementi che avevano caratterizzato i movimenti precedenti, tuttavia non è sempre un evento negativo: spesso gli elementi scomparsi danno spazio a nuove connotazioni, nel caso del *Cult of the Book*, si lascia indietro una concezione del *sutra* come strumento per la creazione di *karma* che viene raramente letto ed esso diventa un vitale mezzo per l'illuminazione di ognuno capace di leggere. In altri casi, le connotazioni si sovrappongono e il risultato è più grande della somma delle sue parti.

Kiely (Kiely 2008) fa notare che Xu Weiru 徐蔚如 (1878-1937) aveva fondato anch'egli due case di stampa che diffondevano testi prodotti con blocchi di legno, la Beijing Scripture Carving House BSCH 北京刻經處 e la Tianjin Scripture Carving House TSCH 天津刻經處 rispettivamente nel 1918 e 1919. Queste, gestite quasi interamente da Xu stesso, pubblicarono testi Mahayana fino al 1937 per un totale di 2000 volumi circa. I blocchi per la stampa vennero poi donati alla JSP quando le due case editrici vennero smantellate¹²⁰. Durante lo stesso periodo, le grandi case editrici come la Yixue Books dove Ding Fubao 丁福保 (1874-1952), uno che in futuro sarebbe stato parte dei

¹¹⁹ Jessup fa notare che già nel 1937, la Commercial Press, Zhonghua Books e World Books erano responsabili della pubblicazione del 61-71% di tutti i libri in circolazione in Cina.

¹²⁰ Gregory Adam Scott, Xu Weiru 徐蔚如, Database of Modern Chinese Buddhism, 11 Maggio 2011 <http://buddhistinformatics.dila.edu.tw/dmcb/%E5%BE%90%E8%94%9A%E5%A6%82> ultimo accesso 4/06/2022 07/06/2022

protagonisti della scena editoriale laica, cominciarono a pubblicare testi Buddhisti nelle loro sedi. In particolare, Ding pubblicò durante il suo impegno presso Yixue Books trentaquattro testi sacri, ottenendo il posto come principale editore per la Shanghai Buddhist Devotee Association SBDA 上海居士林 (*Shanghai jushilin*)¹²¹. Ding inoltre pubblicò personalmente testi quali *Guide to Buddhist Studies* (*Foxue zhinan*) nel 1919 e nel 1921 *Elementary Buddhist Studies* (*Foxue chujie*) per istruire e attirare nuovi convertiti. Già in quel periodo Ding si era convertito al Buddhismo e aveva cominciato a diffondere i testi del Dharma assieme all'aiuto di Méi Guāngxī 梅光羲 (1880-1947), uno degli ultimi intellettuali che avevano superato l'esame imperiale e che aveva supportato Yang e la JSP dal 1902¹²².

La Commercial Press pubblicò nel 1918 diversi *sutra* “ritrovati” nella Biblioteca di Pechino¹²³, nel 1919 fu il turno di sermoni del maestro Dixian 諦閑 (1858-1932), rettore della Buddhist Normal School for Monastics 佛教師範僧學校 (*Fojiao shifan seng xuexiao*) situata a Nanchino, una delle prime scuole specifiche per i giovani Buddhisti che seguiva un nuovo curriculum. Nel 1920 Commercial Press pubblicò le opere di Yinguāng 印光 (1862-1940). Un'altra organizzazione non-Buddhista che pubblicava testi sacri occasionalmente fu la Youzheng Press 有正書局 sopra menzionata. Dal 1912 essa diffuse il periodico *Buddhist Miscellany* 佛學叢報 (*Foxue congbao*).

La prima vera e propria casa editrice Buddhista laica al di fuori della JSP non comparì fino al secondo decennio del XX secolo, ben sessanta anni dopo l'inizio delle attività di Yang Wenhui: la SBB venne fondata nel 1929 da Fan Gunong 范古農 (1881-1951), Li Jingwei 李經緯 (18??- 19??) e Wang Yiting 王一亭 (1867-1938). Fan in particolare spicca tra questi tre, non solo in quanto egli ricoprì la carica di editore per la casa editrice per molto tempo, ma perché, come Yang Wenhui e Ding Fubao, Fan si convertì al Buddhismo grazie ad un atto miracoloso che era accaduto nella sua vita e poiché ancora prima di diventare un fedele egli si era dato all'impresa di fondare e dirigere scuole per giovani, insegnando lui stesso data la sua esperienza e periodo di studi all'estero¹²⁴. Sulla scia di questa nuova casa seguirono la Shanghai foxue shuju yinshu gongde jijinhui 上海佛學書局印書功德基金會 fondata da Wang Yiting nei tardi anni Trenta, Dàfālún shūjú 大法輪書局 da Chén Fǎxiāng 陳法香 e Sū Hùichún 蘇慧純 nel 1940 e la Shànghǎi Dàxióng shūdiàn 上海大雄書店 nel 1947 da Chén Hǎiliàng 陳海量¹²⁵. Queste non sono ovviamente le uniche, dati sulle attività Buddhiste del periodo riportano che molte altre case editrici vennero fondate, in particolare a Shanghai ma anche nel resto della Cina, le quali ebbero o meno fortuna e furono di breve durata o non ebbero un impatto forte quanto quelle sopra elencate.

Non è un caso che l'aumento del numero di case editrici si verificò a partire dal 1920: l'anno prima era stato l'anno del movimento del 4 Maggio. Il movimento che prende il nome da questo giorno fu

¹²¹ Kiely, *Spreading the Dharma*, p 192

¹²² Gregory Adam Scott, *Mei Guangxi* 梅光羲, Database of Modern Chinese Buddhism, 31 Dicembre 2010, http://buddhisminformatics.dila.edu.tw/dmcb/Mei_Guangxi_%E6%A2%85%E5%85%89%E7%BE%B2 ultimo accesso 08/06/2022

¹²³ Ibid, p 195, virgolette presenti nel testo originale

¹²⁴ Gregory Adam Scott, *Fan Gunong* 范古農, Database of Modern Chinese Buddhism, 30 Gennaio 2012, http://buddhisminformatics.dila.edu.tw/dmcb/Fan_Gunong_%E8%8C%83%E5%8F%A4%E8%BE%B2 ultimo accesso 08/06/2022

¹²⁵ Kiely, *Spreading the Dharma*, p 192

incentrato sulla ricerca di una nuova cultura e la rimozione, anche forzata, di ideologie e concetti tradizionali oltre che al combattimento dell'imperialismo occidentale, fu uno degli eventi più importanti di quegli anni, in quanto il suo nucleo era innanzitutto la ricerca di una nuova identità letteraria. L'effetto del 4 Maggio fu enorme nella comunità letteraria non-Buddhista, non solo dal punto di vista della produzione di testi che andò a creare una ondata di quelle che Ling Shiao chiama *new publications* 新书 (*xinshu*) ma anche di nuove case editrici, o *new bookstores* 新书点 (*xin shudian*) che le diffondevano e causarono un boom nel mondo delle pubblicazioni a Shanghai¹²⁶. Anche per il *Sangha* questo movimento si dimostrò avere un grande potere di cambiamento in materia di questioni intellettuali e della natura della produzione testuale e studio dei *sutra*.

Tra le varie case editrici che sono nate a Shanghai la Buddhist Books è senz'altro la più influente ed importante, nonché una delle poche che è in operazione ancora oggi nonostante un lungo periodo di interruzione tra il 1966 e il 1991. Come mai questa particolare casa editrice ebbe così tanta fortuna e potere? Jessup (Jessup 2010) ritiene che sia grazie al fatto che, dopo un iniziale periodo, in cui era stata una compagnia di stampo più tradizionale¹²⁷, nel 1933 divenne una *limited-liability joint stock company*, ovvero una tipologia che, come visto precedentemente, aveva reso le tre maggiori case editrici del periodo stabili e di enorme successo. "*Buddhist Books represented the first attempt to harness the strengths of this corporate business model for the propagation of Buddhism*"¹²⁸. Nei primi anni di vita della compagnia essa si espanse a ritmi vertiginosi: oltre venti diversi negozi in Shanghai e fuori dalla città¹²⁹, nel 1936 erano nate branche a Pechino, Hangzhou, Fuzhou, Xi'an e altri grandi centri urbani. Il successo della casa non è da dedicarsi interamente al modello di business che aveva adottato, nonostante non vi siano dubbi che esso abbia influenzato le possibilità e varietà della stampa e nell'*outreach* al pubblico cinese, ma anche alle scelte dei libri e del materiale pubblicato.

Fan Gunong incontro il maestro Yinguang durante la sua visita a Shanghai e negli anni successivi egli pubblicò i *Collected Writings of Master Yinguang* 印光大師文鈔 (*Yinguang fashi wenchao*). Questa collezione di libri era già stata pubblicata da case editrici non-Buddhiste in precedenza, ma grazie al focus sulla fede della Buddhist Books e alla espansione delle operazioni in gran parte della Cina, i *Collected Writings* ebbero un effetto molto più grande non solo per la compagnia ma anche per decine e centinaia di fedeli che diedero credito a questi testi per la propria conversione¹³⁰. Il cosiddetto "*Yinguang phenomenon*"¹³¹ fu il risultato di diverse cause concorrenti: il revival del Buddhismo, tecniche di stampa più avanzate e un nuovo interesse del pubblico per materiale Buddhista sotto una reinterpretazione moderna. Secondo Tarocco, Yinguang realizzò uno dei testi di maggiore impatto della storia del Buddhismo¹³², e considerando il fatto che viene pubblicato ancora oggi, tale fama è ben meritata.

Grazie ai fondi ottenuti dalle vendite di questi libri e alla nascente cultura ibrida tra Occidente e Oriente che si stava propagando tra il pubblico cinese, le varie organizzazioni Buddhiste

¹²⁶ Ling Shiao, "Culture, Commerce, and Connections: The Inner Dynamics of New Culture Publishing in the Post-May Fourth Era", in Cynthia Brokaw e Christopher A. Reed (a cura di), *From Woodblocks to the Internet*, pp 213-214

¹²⁷ Ibid, p 196

¹²⁸ Jessup, *The Householder Elite*, p 50

¹²⁹ Francesca Tarocco, *Cultural Practices of Modern Chinese Buddhism*, Routledge, 2007, p 61 e Jan Kiely, *Spreading the Dharma with the mechanized press*, p 196

¹³⁰ Tarocco, *Cultural Practices*, p 61

¹³¹ Ibid, p 201

¹³² Ibid, p 62

cominciarono inoltre a sperimentare con nuovi *format* attraverso cui presentare il messaggio del Dharma e ingaggiare un audience che era sempre più alfabetizzata, letterata ma soprattutto sempre più immersa nel caos della modernità. La nascita dei periodici Buddhisti fu un enorme passo in avanti, un passo che fu possibile solo grazie alle nuove tecnologie che resero la produzione di settimanali e mensili sufficientemente economica.

1.9. *Buddhist periodicals e la nascita dell'Introductory reader*

Qui sotto viene presentata una breve lista dei principali periodici Buddhisti pubblicati dalle maggiori case editrici presenti a Shanghai e nei maggiori centri urbani Cinesi.

Tabella 2: Pubblicazioni periodiche Buddhiste¹³³

Pubblicazione	Durata
<i>Buddhist Miscellany</i> 佛學叢報 (<i>Foxue congbao</i>)	1912
<i>Sound of the Sea Tide</i> 海潮音 (<i>Hǎicháo yīn</i>)	1913-1949
<i>Buddhist Monthly</i> 佛教月報 (<i>Fojiao Yuebao</i>)	1913-1913
<i>The Young Men's Buddhist Monthly</i> 佛化新青年 (<i>Fohua xinqinnian</i>)	1923
<i>Modern Sangha</i> 現代僧伽 (<i>Xiàndài sēngqié</i>) ¹³⁴	1928-1932
<i>Periodical of the Dharma Propagation Society</i> 弘法社刊(<i>Hongfa shekan</i>)	1928-1937
<i>The Buddha's Light Society Journal</i> 佛光社社刊(<i>Foguangshe shekai</i>)	1928
<i>Mighty Sound Monthly</i> 威音月刊 (<i>Wēiyīn yuèkān</i>)	1930-1937

¹³³ La presente tabella è stata realizzata con dati tratti da Francesca Tarocco, *The Cultural Practices of Modern Chinese Buddhism, Attuning the Dharma*, Routledge, 2011 e Gregory Adam Scott, *Periodical portal*, Buddhist Informatics, 2013, http://buddhistinformatics.dila.edu.tw/dmcb/Periodical_Portal Ultimo accesso 15/09/2022

¹³⁴ Modern Sangha cambiò nome in Modern Buddhism Weekly 現代佛教周刊 (*Xiàndài fójiào zhōukān*) nel 1933

<i>Right Faith</i> 正信 (<i>Zheng xin</i>) ¹³⁵	1932-1938
<i>Spreading the Teaching Monthly</i> 弘化月刊 (<i>Honghua yuekan</i>)	1941-1958

Grazie ai fondi ottenuti dalle vendite di libri, *sutra* e alla nascente cultura ibrida tra Occidente e Oriente che si stava propagando tra il pubblico cinese, le varie organizzazioni Buddhiste furono libere di sperimentare con nuovi stili di pubblicazione attraverso cui presentare il messaggio del Dharma e ingaggiare un audience che era sempre più alfabetizzata, letterata ma soprattutto sempre più immersa nel caos della modernità. La nascita dei periodici Buddhisti fu un enorme passo in avanti, un passo che fu possibile solo grazie alle nuove tecnologie che resero la produzione di settimanali e mensili sufficientemente economica.

Così come accadde per la nascita della stampa e della sua diffusione nella società cinese, i periodici settimanali, mensili, bimestrali, biennali o annuali, non furono una invenzione unicamente Buddhista: essi esistevano già da tempo nelle sfere confuciane e laiche. In questo caso periodici non-religiosi anticipano le proprie controparti Buddhiste di diversi secoli. Il termine *dibao* 邸报 (*Gazette*) era il nome utilizzato per indicare una tipologia specifica di documento statale per mezzo del quale venivano annunciate notizie importanti. L'origine del *dibao* è confusa e altamente controversa nei circoli accademici ma la maggior parte delle fonti concorda che esso sia nato durante la Dinastia Tang intorno al 618¹³⁶. Dal 1582¹³⁷ vi è la prima menzione in documenti storici della esistenza e pubblicazione di un giornale privato, il *Beijing Gazette*. È importante far notare che la definizione di “giornale” così come la intendiamo oggi in tutto il mondo non è quella che veniva usata in Cina durante lo stesso periodo in cui *dibao* e il *Beijing Gazette* erano in circolazione. La nostra concezione del “periodico” e del “giornale” è tipicamente europea e bisogna tenerne conto quando si fanno ricerche in merito a questi tipi di pubblicazioni, le quali possiedono un equivalente in forma ma non in contenuto. Grazie all'influenza occidentale nacque in Cina una nuova tipologia di pubblicazione che imitava la struttura e forma di quelle con cui noi siamo più familiari: con la presenza della emergente professione del giornalista, i giornali/periodici si spostarono dalla influenza tradizionale del *dibao*, ovvero smisero di essere esclusivamente politico e cominciarono invece a mettere in mostra i pensieri e le disposizioni dei cittadini dai quali erano prodotti e dai quali erano letti¹³⁸.

Una innovazione portata dai periodici che si stavano diffondendo in tale periodo, fa notare A. Janku, nacque dalla necessità di muoversi dalla stampa a caratteri mobili intagliati o blocchi di legno alla *letterpress*: i caratteri in metallo, oltre ad essere più duraturi, potevano essere facilmente riasssemblati dopo la stampa per creare nuove pagine velocemente a richiesta degli editori e degli articoli da pubblicare¹³⁹. I metodi tradizionali erano troppo lenti per la frenetica attività e panorama giornalistico,

¹³⁵ Questo periodico cambiò nome diverse volte, in questa ricerca viene riportato il primo.

¹³⁶ Shelton A. Gunaratne, *Paper, Printing and the Printing Press*, p 466

¹³⁷ Timothy Brook, *The Confusions of Pleasure: Commerce and Culture in Ming China*, Berkeley: University of California Press, 1998, p xxi, 34, 171

¹³⁸ Andrea Janku, “The uses of Genres in the Chinese Press from the Late Qing”, in Brokaw, C., Reed, A. *From woodblocks to the internet*, p 117 e Zhao Yunze, Ping Sun, *A History of Journalism and Communication in China*, Routledge, 2018, p 2

¹³⁹ Ibid, p 130

e il vantaggio dei caratteri mobili in legno, ovvero la loro versatilità nella ristampa di edizioni precedenti, era pressoché inutile nel caso dei periodici settimanali o mensili¹⁴⁰. *Beijing Gazette* (Janku 2008) segue questo movimento sociale e comincia anche esso a stampare con caratteri mobili per accelerare il processo di produzione, marcando quindi una rottura con il passato anche da parte delle istituzioni più antiche e rispettate.

Nel 1833 appare il primo periodico cinese, chiamato *Chinese magazine* 东西洋考每月统计转 (*Dongxiyang kao meiyue tongjizhuan*), realizzato con strumenti litografici da un missionario protestante prusso. Molti altri seguirono nei decenni successivi: *Chinese Serial* 遐迩贯珍 (*Xia'er guanzhen*) del 1856 e *Universal Circulating Herald* 循环日报 (*Xunhuan ribao*) del 1874 per indicare alcuni dei più famosi giornali secolari dell'epoca, per quanto brevi essi siano stati. Di periodici di stampo religioso, invece, possiamo vederne le tracce intorno al 1878 con il *Magazine of the Holy Church* 圣教杂志 (*Shengjiao zazhi*), sponsorizzati dai Gesuiti dell'area di Xujiahui 徐家汇 a Shanghai (Tarocco 2007). A partire dal 1911 notiamo un fenomeno particolare: l'esplosione nel numero di pubblicazioni Buddhiste in Cina, passando da quantità estremamente ridotte a decine di titoli diversi prodotti dalle varie associazioni laiche e religiose, in particolare quelle di Shanghai. Chen Bing 陳兵 e Deng Zimei 鄧子美, oltre che Tarocco notano che dall'inizio della Repubblica Cinese nel 1911 fino al 1940 circa, ben oltre centotrenta periodici vennero diffusi dove toccava l'influenza delle case editrici Buddhiste¹⁴¹, Chen e Deng in particolare ne notano trecento¹⁴². La maggior parte di queste centinaia di riviste, giornali e periodici fu di breve durata, ma un buon numero venne pubblicato abbastanza a lungo da considerarli ben conosciuti e con una certa autorità nella comunità Buddhista¹⁴³.

Nel 1913 venne pubblicato per la prima volta il *Buddhist Monthly* 佛教月报 (*Fojiao yuebao*), che ebbe brevissima vita, opera della Chinese Buddhist Association 中华佛教总会 (*Zhonghua fojiao zonghui*). L'anno prima la Youzheng Books cominciò a produrre copie del *Buddhist Miscellany* (*Foxue congbao*) sotto la direzione di Di Baoxian 狄葆賢 (1873 –1941) conosciuto anche come Di Chuqing 狄楚青, venduto a Shanghai, Pechino, Tianjin e a Nanchang dalla Jiāngxī Buddhist Association JBA 江西佛学会 (*Jiangxi foxuehui*). Nel corso della pubblicazione di questo periodico, esso divenne il più importante del suo genere nella prima metà del secolo, in parte grazie al suo record in quanto primo giornale esclusivamente Buddhista. Anche esso fu di breve durata, con soli dodici riviste rilasciate e qualche ristampa. L'importanza di questo periodico non è attribuibile solo al suo primato, ma soprattutto al contenuto: articoli con interviste di personaggi famosi quali Lí Duānfǔ 黎端甫, uno dei discepoli di Yang Wenhui e Zōngyǎng 宗仰 (1861-1921), un monaco del Jiāngnán 江南 la cui attività da rivoluzionario lo aveva reso una figura eminente nei circoli monastici¹⁴⁴. Il *Buddhist Miscellany* si pose quindi a metà fra religione e attivismo politico durante i primi anni della

¹⁴⁰ Ibid, p 131

¹⁴¹ Tarocco, *Cultural Practices*, p 76

¹⁴² Chen Bing 陳兵, Deng Zimei 鄧子美, *Ershi Shiji Zhongguo Fojiao* 二十世纪中国佛教 (Il Buddhismo in Cina nel ventesimo secolo), Beijing, Minzu Chubanshe, 2000, p 106 in Jan Kiely, *Spreading the Dharma with the mechanized press*, p 203

¹⁴³ Ibid, p 203

¹⁴⁴ Per una lista completa delle pubblicazioni di questa rivista si può visitare la pagina nel *Database of Modern Chinese Buddhism* 近代中國佛教檢索

<http://buddhistinformatics.dila.edu.tw/dmcb/%E4%BD%9B%E5%AD%B8%E5%8F%A2%E5%A0%B1>

Repubblica Cinese, qualità che erano supportate anche dalla élite politica non Buddhista. Non è un caso, come fa notare Lu Lianhao : “*The 1911 Revolution, which brought an end to the dynastic rule in China, was catalyzed more by the ethos of revolution by the press than through military uprising*”¹⁴⁵. *Mighty Sound Monthly* 威音月刊 (*Wēiyīn yuèkān*), *Right Faith* 正信 (*Zheng xin*) e *Modern Sangha* 現代僧伽 (*Xiàndài sēngqié*) rappresentano altri due pubblicazioni famose, diffuse rispettivamente nel 1930 a Shanghai e 1928. *Modern Sangha* cambiò nome in *Modern Buddhism Weekly* 現代佛教周刊 (*Xiàndài fójiào zhōukān*) nel 1933 dopo una visita del monaco Dàxǐng 大醒 (1899-1952), uno dei discepoli di Taixu.

Taixu, il monaco che aveva fondato una delle prime scuole e associazioni Buddhiste del XIX e XX secolo riesce a trovare posto anche in questa nuova direzione della comunità, proponendo e pubblicando il proprio giornale: *Sound of the Sea Tide* 海潮音 (*Hǎicháo yīn*). Nato da *Awakening Society Collectanea* 覺社叢書 (*Juéshè cóngshū*), l’impatto di questo periodico fu molto superiore a quello di *Buddhist Miscellany* grazie alla influenza Taixu riuscì ad attirare grandi folle di potenziali lettori. Taixu fu inoltre tra i fondatori di *The Buddhist Monthly* 佛教月報 (*Fojiao yuebao*) nel 1913.

Al contrario delle altre pubblicazioni sopra citate, *Sound of the Sea Tide* continuò fino al 1949 quando la Guerra Civile mise fine alle operazioni, costringendo Taixu e il suo entourage, come molti altri famosi monaci e personalità al di fuori del partito comunista, a scappare a Taiwan. *Sound of the Sea Tide* è di fatto ancora in operazione oggi nella nuova sede. Dice Tarocco su Taixu e il suo periodico: “*Leafing through the thousands of pages of Haichaoyin, one is struck by the quantity, if not the quality of Taixu’s writings, which contributed to make him a very public figure in Buddhist China and beyond it*”¹⁴⁶. Taixu comunica con i fedeli principalmente attraverso le pagine e gli articoli di giornale: questo nuovo medium, così come la stampa primitiva lo era stata per la antica comunità Buddhista, si rivela essere il metodo più efficace per la diffusione del Dharma, con un raggio di azione ancora più ampio.

In general, Sound of Sea Tide was a leading voice not only for Taixu and his reform camp, but also for the whole Buddhist community to some extent. Its wide social connections, inclusive platform for contributors with different opinions, and experimentation with new modes of commercial promotion all suggest the unique position of the journal.¹⁴⁷

Altre pubblicazioni importanti da menzionare sono *The Young Men’s Buddhist Monthly* 佛化新青年 (*Fohua xinqinnian*) della Society of New Buddhist Youth 佛化新青年會 (*Foxue xinqinnian hui*) da un gruppo di studenti di Pechino che si appoggiarono Beijing Common University e poi alla Right Faith Society 正信會 (*Zhengxin hui*), la quale aveva il proprio giornale che aveva lo stesso nome *Zhengxin* 正信, e venne pubblicato fino al ’49. Right Faith era diretto ad un pubblico di laici, invece *Young Men Buddhist Monthly* era creato per i giovani accademici di Pechino e Wuhan, entrambi erano più economici di altri giornali più affluenti e quindi più accessibili al pubblico¹⁴⁸. Grazie a

¹⁴⁵ Lu Lianhao, *The Press as a Medium for Change*, p 11

¹⁴⁶ Tarocco, *Cultural Practices*, p 80

¹⁴⁷ Lu Lianhao, *The Press as a Medium for Change*. p 46

¹⁴⁸ Ibid, p 55

questo vantaggio erano usati da intellettuali per diffondere idee e discutere problemi sociali in maniera simile a *Sound of the Sea Tide. The Buddha's Light Society Journal* 佛光社社刊 (*Foguangshe shekai*) venne fondato da Jiang Qian 江謙 (1875–1942) nel 1928, e supportava le idee presentate dalla corrente Buddhista detta Conservativa di Yinguang e Dixian, opposta a quella Progressiva rappresentata da Taixu. Assieme a *Periodical of the Dharma Propagation Society* 弘法社刊 (*Hongfa shekan*) e *Spreading the Teaching Monthly* 弘化月刊 (*Honghua yuekan*) rappresentano i principali giornali del campo Conservativo¹⁴⁹.

Infine, sulle pagine di articoli e saggi di monaci e laici, notizie su eventi correnti e discussioni fra intellettuali dell'epoca possiamo trovare una ampia gamma di tipologie di pubblicità mirate ai lettori, le quale erano inserite per poter supportare le case editrici raccogliendo il supporto di aziende e distributori di prodotti. *Foxue congbao* fu il primo tra tutti i periodici Buddhisti cinesi a includere spazi pubblicitari¹⁵⁰ nei quali venivano promossi eventi sociali, oggetti prodotti dai membri della comunità e in particolare libri prodotti dalla Youzheng Books. *Foxue congbao* fu quindi il modello su cui altri giornali basarono la propria operazione, anche quelli più duraturi come *Haichao yin*, *Young Men Buddhist Monthly* e *Shijie Fojiao Jushilin*. Quest'ultimo in particolare aveva sette pagine dedicate a vari tipi di annunci pubblicitari, tra cui testi, commentari, *sutra*, guide per meditazione e immagini. La pubblicità, oltre ad essere un mezzo puramente funzionale per mantenere flussi di denaro da parte di donatori e clienti, diventa una dimostrazione dell'ingresso del Buddhismo e della comunità del *Sangha* nel commercio moderno, fa notare Tarocco (Tarocco 2007), omogeneizzandosi all'ambiente circostante seguendo correnti sociali comuni ai laici e a modelli di operazione capitalisti. Possiamo passare ora al prossimo argomento di questa sezione.

Oltre ai periodici, la modernizzazione delle tecniche di stampa permette ai Buddhisti di sperimentare e sviluppare un secondo nuovo *format* con cui interagire con la comunità cinese: vi è in questi anni la nascita del genere dell'*introductory reader*. Nelle parole di McKenzie: “*New readers make new texts, and their new meanings are a function of their new forms*”¹⁵¹. L'*introductory reader* è, nella sua base teologica, una nuova forma dei testi semplificati per la diffusione del Dharma nella popolazione (Kiely 2008) resi più accessibili grazie ad una stampa meccanizzata e alla nuova infrastruttura di diffusione delle case editrici moderne. Bisogna far notare che questo fu possibile non solo grazie alla economicità della carta, o alla progressiva diffusione dei macchinari necessari alla produzione in massa a disposizione degli uffici di stampa, ma anche grazie ad un pubblico sempre più alfabetizzato che era interessato ad approfondire la propria conoscenza del Buddhismo. Per quanto complessi e pieni di errori e controversie siano stati i movimenti di modernizzazione, nel corso di primi decenni del XX secolo non vi sono dubbi che l'alfabetizzazione della popolazione cinese sia aumentata esponenzialmente. In parole povere, sia i confuciani che i Buddhisti avevano a disposizione un pubblico più ampio e soprattutto più informato e capace di comprendere i messaggi da loro proposti. Nella sezione precedente di questa ricerca si è visto come i testi prodotti dai Buddhisti prima della rivoluzione meccanica in Cina fossero per la maggior parte realizzati non tanto per essere letti quanto per creare merito a favore dello sponsor e per dare fondi ai templi coi da

¹⁴⁹ Ibid, pp 62-81

¹⁵⁰ Lu Lianghao 盧亮昊, *A Modern Encounter between Chinese Buddhism and Periodical Publishing*, Master's Thesis, University of Pittsburgh, 2014, p 38

¹⁵¹ McKenzie, D. F., *Bibliography and the Sociology of Texts*, The 1995 Panizzi Lectures, London: The British Library, 1996 in Chartier, Roger and Jill A., tr Friedman. "Gutenberg Revisited from the East." *Late Imperial China*, 17, 1, 1996, pp 1-9.

permetterne le operazioni. Nel corso del passaggio da XIX a XX secolo, vi fu quindi un cambiamento qualitativo nella dottrina Buddhista stessa, causato dagli avanzamenti tecnologici e dalla pressione sociale che spinse tutta la Cina a muoversi verso un modello operativo di stampo occidentale.

I nuovi testi Buddhisti non potevano più essere simili a quelli realizzati precedentemente, era necessaria una rottura con la tradizione sia per accomodare i bisogni del cittadino cosmopolita ma anche la nascente comunità Buddhista moderna. Il focus dei laici e dei monaci si spostò lentamente dalla dottrina al lettore, al fedele: i nuovi testi erano creati per essere letti e compresi, non nascosti in librerie, bruciati o consumati in atti rituali come in passato. Inoltre, dato l'ampio raggio e la diffusione dei testi e del grande potere di influenza delle case editrici, il pubblico doveva essere in grado di capire i testi che venivano pubblicati, altrimenti sarebbe stato uno sforzo futile e dispendioso. La natura stessa dei testi doveva cambiare ed essere resa più accessibile anche a chi non aveva una formazione monastica o chi non fosse un accademico o esperto sulla teologia Buddhista.

Riprendendo le parole di McKenzie: un nuovo pubblico crea un nuovo genere che sia appropriato al nuovo gusto sociale. La prima incarnazione di questo genere è il *Buddhist Introductory Textbook* 佛学除学课本 (*Foxue chuxue keben*) creato da Yang Wenhui nel 1906. Così come le altre opere di Yang, questo libretto spiegava, elaborava e presentava in maniera semplificata il contenuto del testo che aveva convertito Yang stesso nel 1864, il *Mahayana Awakening of Faith*. La demografica di questa rielaborazione teologica del testo era una audience principalmente costituita da bambini e lettori che non avevano un elevato livello di educazione (Kiely 2008). A partire da Yang il genere si sviluppò in maniera autonoma, rimanendo dedicato ai giovani, inteso per la produzione di massa e per l'educazione dei fedeli a distanza. Alcuni titoli di famosi *reader* del periodo sono *Buddhist Inspiration of Faith* 佛学起信编 (*Foxue qixin bian*), *Elementary Buddhism* 佛学初级 (*Foxue chuji*), *A Buddhist Guide* 佛学指南 (*Foxue zhinan*) e altri pubblicati dalla Yixue Books di Ding Fubao¹⁵².

Il monaco Yinguang fu per l'*introductory reader* quello che Taixu fu per i periodici e i giornali: i *Collected Writings of Master Yinguang* divennero estremamente popolari tra i lettori e i seguaci del maestro a tal punto che ancora oggi sono in circolazione e ad ogni edizione vengono aggiunti nuovi testi, articoli ed estratti di discorsi di Yinguang. Pubblicato inizialmente dalla *Shanghai Buddhist Studies Press* dal 1925 e 1926, dopo un iniziale sforzo da privati nel 1918 sotto la guida di Xu Weiru, Di Baoxian e Gao Henian 高鹤年 (1872-1962), a cui seguì una seconda edizione nel 1919 e 1921. Vi furono anche edizioni realizzate con blocchi di legno da parte della Yangzhou Scripture Hall 扬州藏经院 (*Yangzhou zangjingyuan*)¹⁵³ negli anni seguenti.

La sua influenza sulla comunità e sul mercato dei libri religiosi fu tale da ispirare molti altri, tra cui il fedele Huang Hanzhi 黄涵之 (1875-1961) della WBHG, che divenne uno dei principali distributori dei testi della *Pure Land* come Yang Wenhui. Mirati ad un pubblico cosmopolita, cittadino e moderno, *Vernacular Explanation of the Amitabha Sutra* 阿弥陀经白话解释 (*Amituo jing baihua jieshi*), *Vernacular Explanation of the Guanyin Sutra* 觀無量壽佛經白話解釋 (*Guan wuliangshou fojing baihua jieshi*) e *Introductory Guide to Pure Karma* 初級净業指南 (*Chuji jingye zhinan*) seguivano non solo le tendenze interne alla comunità del *Sangha* di semplificare la teoria per permettere un accesso più ampio, ma partecipavano anche ai movimenti laici che predicavano l'utilizzo del *baihua*

¹⁵² Kiely, *Spreading the Dharma with the mechanized press*, p 199

¹⁵³ Ibid, p 200

白话, la semplificazione della lingua cinese in una chiave più moderna rispetto al *wenyan* 文言, la lingua forbita usata dai funzionari governativi e dagli intellettuali cinesi per la maggior parte della storia imperiale. L'utilizzo del *baihua*, qui inteso come lingua ponte tra il *wenyan* e lo *hanyu* 汉语 moderno, è un altro segno della capacità, nonché necessità, del Buddhismo di adattarsi ai nuovi contesti sociali. In opposizione a Yinguang e Taixu, che si avvicinarono alla lingua comune, il monaco Dixian scriveva invece mantenendo uno stile linguistico simile al *wenyan* per rimanere vicino alle radici intellettuali e tradizionali sulla cui base egli era stato educato.

Grazie agli sforzi di Yang Wenhui di modernizzare la fede, quelli di Taixu di comunicare con il pubblico per mezzo di articoli e periodici e all'influenza che la teologia semplificata e altamente comprensibile di Yinguang si viene a creare una nuova versione del Buddhismo. Il *cult of the book* presentato nella prima parte di questa ricerca, nato dalla stampa antica, limitato sia dai metodi quanto dal numero di persone capaci di leggere e comprendere i contenuti dei testi, si può considerare quasi completamente scomparso all'alba degli anni Trenta. Il nuovo atteggiamento nei confronti dei libri è quindi uno che si concentra sullo studio e la comprensione dei testi, non solo della produzione, grazie ad un aumento dell'alfabetizzazione, della diffusione dei testi a questo pubblico più istruito oltre che al revival della fede durante un momento di crisi di identità nazionale in combinazione con movimenti accademici incentrati alla riscoperta dei valori e dei messaggi che erano stati persi nel corso dei secoli. In sintesi, dalla fine del XIX secolo si passa lentamente da una proto-cultura di produzione di massa ad una cultura di lettura di massa (*mass readership*¹⁵⁴) che fa uso della produzione su larga scala non per ottenere merito, nonostante esso rimanga una componente di enorme importanza, ma per diffondere il messaggio riscoperto dai nuovi studi. Discutere dei testi Buddhisti prese una ulteriore sfumatura nella comunità organizzata intorno alla figura di Hongyi 弘一 (1880-1942), per i cui membri il concetto del libro e del periodico era sia un mezzo di comunicazione che un argomento di discussione¹⁵⁵, mettendo quindi al centro dell'attenzione sia il contenuto che il medium stesso.

Tra il 1920, l'inizio del periodo di nascita della maggior parte dei periodici e delle case editrici Buddhiste, fino agli ultimi anni del 1940, l'espansione di questa cultura del libro moderna fu esplosiva, in parte grazie anche al supporto del governo repubblicano che fece uso del Buddhismo come strumento per mantenere coesione sociale durante il Decennio di Nanchino. Nei decenni successivi, con il progredire della Seconda Guerra Mondiale e della Guerra Civile tra Repubblicani e Comunisti, tutti i periodici furono fermati e rimossi dalla sfera pubblica come accade a *Sound of the Sea Tide*. In particolare, sotto il nuovo dominio della RPC i tentativi di rimuovere qualsiasi forma di religione divennero molto più aggressivi rispetto ai decenni precedenti anche secondo il pensiero socialista, come espone Welch: “Previously the official line had been that religion would disappear automatically once socialism had removed its cause [...]”¹⁵⁶. Il cambiamento radicale tra posizioni del governo fra RC e RPC fu estremamente veloce e costrinse i Buddhisti a adottare una serie di misure e azioni le cui ripercussioni durano fino ad oggi.

L'obiettivo diventa quindi eradicare la religione, non più tollerarla, fino alla sua scomparsa alle mani del progresso comunista, sotto la bandiera della rivoluzione del proletariato e delle liberazione dall'oppressione di nozioni imperialistiche. Questa posizione viene ulteriormente esacerbata durante

¹⁵⁴ Kiely, *Spreading the Dharma with the mechanized press*, p 202

¹⁵⁵ Ibid, p 208

¹⁵⁶ Holmes Welch, “Buddhism since the Cultural Revolution”, *The China Quarterly*, 40, 1969, p 128

la Rivoluzione Culturale dal 1966 al 1976, con la chiusura forzata di tutti i templi, giornali, organizzazioni laiche e religiose in un movimento su scala nazionale attraverso tutti gli strati della popolazione. Attività di carattere spirituale vennero riprese lentamente solo negli anni Ottanta, ma già allora i monasteri erano in una condizione di abietta povertà a causa di decenni di deprivazione e mancanza di manodopera a cui si aggiunsero le nuove restrizioni della RPC in materia delle religioni sanzionate dal governo.

1.10. Nuove immagini dell'epoca della stampa

In questa ultima sezione si vedrà che la rivoluzione di Gutenberg a Shanghai e nel resto della Cina non è limitata esclusivamente alla stampa di testi, periodici e giornali: essa si espande inoltre anche nell'ambito delle immagini, illustrazioni, nonché nel nuovo e rivoluzionario campo della fotografia. Passare da giornali "semplici", senza decorazioni, immagini o spazio "spreco" a un vibrante panorama di copertine riccamente illustrate o perfino colorate e sgargianti per attirare l'attenzione dei potenziali clienti e lettori era un passo che si può definire inevitabile. Le case editrici cinesi come visto nella sezione 1.7. e 1.8. seguivano sempre di più il modello occidentale, ne segue che ad un certo punto avrebbero visto la necessità di differenziarsi sul mercato e nelle edicole nonché del vantaggio di essere più appetibili a investitori mettendo a disposizione sezioni del giornale a spazi pubblicitari per prodotti e servizi, come visto nella sezione precedente.

Si è già visto nella sezione 1.8. di questo capitolo l'origine e le iniziali funzioni della stampa litografica in Cina, per cui non si andranno a riprendere i dati esposti. Il metodo litografico non fu utile solo nella produzione dei primi giornali e di una grande varietà di testi prima della popolarizzazione della stampa a caratteri mobili, esso fu estremamente vitale per la nascita di una nuova cultura delle immagini Buddhiste. L'emergere di un nuovo mercato di immagini riprodotte con fedeltà e in grandi quantità non soppiantò immediatamente quello tradizionale che invece si appoggiava ancora alla stampa a blocchi di legno, fu tuttavia un importante punto di lancio.

In questo periodo vi sono due grandi innovazioni nel campo delle immagini Buddhiste grazie alla diffusione della litografia occidentale: da un lato vi è la nascita delle illustrazioni nei giornali e riviste nonché del *manhua* Buddhista, uno sviluppo causato dall'influenza della cultura urbana e cosmopolita; dall'altro invece vi è la comparsa della fotografia, una vera e propria rivoluzione di cui i Buddhisti non esitarono a far ampio uso sia cerimoniale che pratico. In questa sezione si andranno a presentare il *manhua* così come era conosciuto nella comunità del *Sangha* durante l'inizio del XX secolo e delle sue connotazioni morali e educative, del ruolo che la fotografia ricoprì e quali significati vennero attribuiti a questo nuovo medium rivoluzionario.

La storia delle illustrazioni di libri e periodici in Cina segue la stessa onda ed evoluzione della stampa: in principio era dominio delle varie missioni cristiane che erano presenti sul territorio imperiale, usate per rappresentare e familiarizzare la popolazione cinese con le figure di santi, della Madonna e di Cristo. Al contrario della stampa, la nuova dimensione delle immagini fu anche vitale nella traduzione

e diffusione di schematiche e progetti di macchinari tecnici necessari alla modernizzazione della nazione a partire dalla fine del XIX secolo, parte di questi sforzi capitanati proprio dai missionari in quanto familiari con la cultura e la lingua cinese (Hay 1998). Per esempio, *The Chinese Scientific and Industrial Magazine* 格致汇编 (*Gezhi huibian*) era un periodico specializzato in tecnica e scienza le cui pagine erano colme di disegni, schemi e illustrazioni oltre che di spazi pubblicitari già nel 1876¹⁵⁷. Il primo periodico dedicato alla diffusione esclusiva di immagini fu il *Globe Illustrated News* (*Yinghuan huabao*) del 1877 (Lent 2015), durato circa quattro numeri come giornale dipendente dal più famoso *Shenbao*, mentre per avere una partecipazione attiva da artisti cinesi si deve aspettare il 1884 con il *Dianshi zhai huabao* 點石齋畫報, sempre sotto l'ombrello di *Shenbao* ma che ebbe molto più successo rispetto a *Yinghuan huabao*¹⁵⁸. Con questi periodici nuovi nasce quindi il genere dello *huabao* 画报 (*pictorial magazine*) il quale dava enfasi su arte, immagini e la nuova cultura di illustrazioni invece che articoli e *reportage* su eventi correnti.

I periodici Buddhisti seguirono le correnti dei periodici laici e non-Buddhisti, con immagini di gusto cosmopolita, moderno e generalmente capaci di attirare l'attenzione dei lettori, in particolare nei giornali dedicati ai membri più giovani del *Sangha* come *The Young Men's Buddhistic* e quelli che erano al fronte dei movimenti di rinnovo della fede e della comunità monastica. Dice Tarocco sul gusto delle illustrazioni dei periodici: “*Buddhist publishers realized that images and colours were not simply about instruction, but also about pleasure, and were careful in setting the mood for their readers through graphics and design*”¹⁵⁹. Fin da subito le nuove immagini del Buddhismo furono dirette ad un mercato moderno con gusti cosmopoliti e diversi, nonostante vi fossero ancora riproduzioni di dipinti classici e maestri antichi nelle pubblicazioni di Yang Wenhui e altri del campo dei tradizionalisti. Si è già menzionato nelle sezioni precedenti che la pubblicità sui giornali era un elemento importante, non si è specificato che essa era tra le tipologie di immagini più diffuse sui periodici. Avvisi e immagini pubblicitarie erano usate per avvisare i lettori di nuove edizioni di testi, *sutra*, commentari e interviste di famosi monaci oltre che per ottenere fondi per la pubblicazione e supporto delle case editrici. In genere la presenza della pubblicità su giornali religiosi era indicazione della progressiva fusione di religione e modernità.

Feng Zikai 豐子愷 (1898-1942) e Hongyi furono due importanti personaggi che riuscirono a trovare un approccio adatto per avvicinare i giovani al Buddhismo, rendendo i messaggi dei *sutra* comprensibili e appetibili ad un pubblico che non era altrettanto equipaggiato per comprendere le sfaccettature più complesse del Dharma. Feng Zikai, laico di istruzione e formazione tradizionale confuciana, fu uno dei primi a vivere la trasformazione delle scuole classiche in quelle moderne durante le riforme dell'istruzione di fine XIX e inizio XX. Già nel 1914 egli era in contatto con Hongyi, all'epoca non ancora un monaco ma insegnante in una scuola di Hangzhou 杭州 sotto il nome di Lǐ Shūtóng 李叔同. La carriera di Feng fu marcata da una passione per l'arte fin da piccolo, incoraggiato da Hongyi; una volta laureato Feng si diede all'insegnamento a Shanghai sempre nel campo artistico dopo di che egli partecipò nelle attività accademiche della sua università, aiutando alla formazione della Chinese Fine Arts Educational Society 中華美育會 (*Zhonghua meiyuhui*) nel 1919, la prima associazione per gli studi delle belle arti in Cina. Questa società pubblicò il periodico

¹⁵⁷ Ibid, p 136

¹⁵⁸ Ibid, p 137

¹⁵⁹ Tarocco, *Cultural Practices*, p 85

Měiyù 美育 nel corso delle proprie attività. La caratteristica peculiare di Feng Zikai, oltre al suo talento nel disegno, come si può vedere da alcune delle copertine di libri, *introductory readers* e giornali per giovani che produsse, fu il contenuto estremamente carico di significati profondi che egli impartiva alle sue immagini e alle storie da lui create.

La figura di Feng è collegata al termine *manhua* 漫画 così come quella di Yang Wenhui lo è alla stampa a blocchi e Taixu al giornale/periodico cinese moderno. Il *manhua* che Feng disegnava e diffondeva non si riferisce alla concezione moderna che si vede sui siti web o nelle edicole, meglio conosciuto al pubblico nella accezione giapponese di *manga* 漫画: fino al XX secolo questo termine indicava la pittura dei letterati ed intellettuali della élite cinese, ma nei secoli precedenti esso era stato adottato dai giapponesi e successivamente reintrodotta in Cina grazie all'influsso di studenti di scambio, tra i quali troviamo proprio Feng. Secondo alcune fonti, è stato proprio Feng Zikai a introdurre e coniare il termine in Cina dopo il suo ritorno dal Giappone¹⁶⁰.

Durante il tardo XIX e inizio XX secolo si nota l'emergere due topologie di “fumetti” in Cina: 1) i *lianhuanhua* 连环画, conosciuti anche come *xiaorensu* 小人书 e *lianhuantu* 连环图, erano libriccini tascabili che abbinavano testo a immagine; 2) i *manhua*, qui intesi come vignette stampate su singola pagina con un breve messaggio. John Lent (Lent 2015) nella sua ricerca sul medium del fumetto orienta include i *lianhuanhua* nel genere dei fumetti e traccia attraverso essi l'evoluzione del *manhua* moderno¹⁶¹. Alcune ricerche indicano che i *lianhuanhua* possano essere comparsi durante la Dinastia Han ma l'origine più probabile e supportata li fa comparire solo nel XIX e XX secolo grazie alla innovazione della stampa moderna (Lent 2015; Andrews 1997). I *lianhuanhua* si distinguono dai *manhua* principalmente nella forma: essi erano foglietti tascabili grandi quanto il palmo di una mano, con testo relativamente limitato, spesso una sola frase o poco più con disegni sequenziali. Si può dire che la nascita di questo nuovo genere sia stato possibile solo grazie alla popolarizzazione della stampa meccanizzata moderna. Le risorse necessarie per poter realizzare una quantità di libriccini tale da giustificare la nascita di dozzine di case editrici dedicate interamente alla produzione di *lianhuanhua* e alla loro diffusione erano infatti molto costose e produrle con blocchi di legno sarebbe stato economicamente proibitivo¹⁶².

È necessario ribadire che la differenza fra *manhua* odierni e *manhua* della prima metà del XX secolo è enorme: il formato “tradizionale” era più vicino ai *lianhuanhua* e alle strisce di fumetti nei giornali di satira, commento su eventi politici, di umorismo e comiche, chiaramente influenzato dalla pittura cinese classica. Il formato “moderno” invece trae la sua origine nei manga Giapponesi, a loro volta fortemente influenzati dalla cultura occidentale, nello specifico quella Americana: sono presenti nuvolette con dialoghi, molteplici immagini per ogni pagina, scene di combattimento e azione. Per riprendere ciò che è stato detto nei paragrafi precedenti, i *manhua* di Feng Zikai sono “tradizionali”: singole immagini a cui si accompagnavano brevi descrizioni, poemi e commenti.

¹⁶⁰ Chang-Tai Hung riporta che Feng stesso aveva fatto commenti sulla origine di questo termine in *Literary Weekly* (Wenxue zhoubao) grazie al supporto del direttore del giornale. Chang-Tai Hung, “War and Peace in Feng Zikai's Wartime Cartoons”, *Modern China*, 16, 1, 1990, p 45. Questa nozione è supportata anche da Lent in Lent, John A, *Asian Comics*, University Press of Mississippi, 2015, p 44

¹⁶¹ John A. Lent, *Asian Comics*, University Press of Mississippi, 2015, p 31

¹⁶² Ibid, p 32-34

In modo simile alla stampa, Shanghai rimane lo sfondo sul quale si evolve il panorama delle pubblicazioni in Cina: nel 1928 nasce *Shanghai manhua* 上海漫画 conosciuto anche come *Shanghai Sketch* che venne pubblicato fino al 1930 e viene considerato il primo giornale di *manhua* di successo. Durante gli anni Venti e Trenta, *Independent Cartoons* 独立漫画 (*Duli manhua*) e *Cartoons of the Time* 时代漫画 (*Shidai manhua*) vennero pubblicati sempre a Shanghai con moderato successo. Il medium raggiunse una popolarità tale che vennero incorporati anche nei grandi periodici del tempo. Come fa notare Chan-Tai Hung: “*Newspapers added special sections for cartoons, and magazines openly solicited the submission of cartoons from their readers*”¹⁶³. Feng pubblicò per *Short Story Monthly* 小说月报 (*Xiaoshuo yuebao*) e *Shenbao* durante la sua fase pre-Buddhista nella quale egli era uno dei più famosi fumettisti e *trend-setter* dell’industria grazie a *Zikai manhua* 子恺漫画 e le sue strisce che mischiavano già all’epoca la sua profonda conoscenza del confucianesimo, della istruzione tradizionale e stili di disegno classici con una sagace mente capace di comprendere le recenti correnti sociali.

I disegni di Feng cominciarono a prendere una morale prettamente Buddhista negli anni successivi, in parte grazie ai contatti con Hongyi e alla sua conversione al Buddhismo nel 1927. Feng comincia a vedere l’arte come più di una serie di informazioni impartite da insegnante a studente¹⁶⁴. Li Shutong, come Feng, era nato in una famiglia molto affluente ma nel corso della sua vita si era avvicinato al Buddhismo dopo aver ricevuto una educazione confuciana per la maggior parte della propria infanzia e gioventù. Anche Li era stato uno studente di arte in Giappone, probabilmente uno dei primi accettati in una accademia di belle arti. Si possono trarre le tracce del suo approccio radicale al disegno da questa sua esperienza all’estero. Sia Li che Feng erano rampolli di famiglie relativamente affluenti, con una formazione simile su base confuciana, entrambi si erano interessati all’arte e alla saggistica durante gli anni di studio ed entrambi si erano convertiti al Buddhismo grazie alle proprie esperienze in una società che era sempre più complessa e caotica. Non è un caso che essi, dopo essersi incontrati, abbiano formato un legame molto forte e che abbiano continuato a collaborare per decenni.

Al contrario di Taixu, Yang Wenhui e altri grandi figure che facevano parte della scuola della Pure Land, Hongyi e Feng si attenevano alla scuola del *Vinaya* 四分律 (*Sifen li*), ovvero della corrente “disciplinaria” del Buddhismo a cui i monaci dovevano in teoria affidarsi per vivere la propria vita. Le regole del *Vinaya*, in quanto più rigide, aiutarono Li e il suo discepolo a riconoscere i problemi della vita moderna e creare una propria corrente di Buddhismo che li vide molto coinvolti nella realtà quotidiana, associandosi ai suoi contemporanei laici ma mantenendo un distacco professionale per evitare di cadere nelle tentazioni della carne.

Questa loro filosofia di vita si riflette nei loro disegni, i quali attingono pesantemente dalla morale Buddhista e dalla loro visione di quella che la società sarebbe potuta diventare. I *Drawings to protect life* 護生畫集 (*Husheng huaji*), pubblicati per la prima volta nel 1928, rappresentano il loro tentativo di diffondere morali e idee Buddhiste ai giovani. Vennero pubblicati ogni anno per i successivi dieci anni, creando un totale di quattrocentocinquanta immagini dedicate alla creazione di una coscienza nei bambini che fosse coerente con i valori Buddhisti di vegetarianesimo, compassione e collaborazione. Questi volumi includevano spesso anche foto del maestro Hongyi. Per Feng in

¹⁶³ Ibid, p 5

¹⁶⁴ Geremie R. Barmé, *An Artistic Exile: A Life of Feng Zikai (1898-1975)*, Berkeley, CA: University of California Press, 2002, p 157

particolare, i bambini e gli adolescenti erano la chiave per il futuro, e per questo i suoi disegni dovevano essere facilmente comprensibili per ragazzi e ragazze di tutte le età.

“Only children, according to Feng, seem able to comprehend the fundamental Buddhist belief that life should be filled with love and hope rather than prejudice and hypocrisy”¹⁶⁵. Altri fumetti da lui pubblicati furono *Cartoons on the Little Ones* 幼幼画集 (*Youyou huaji*), *Sketches of Children* 儿童像 (*Ertong Xiang*) e *A Collection of Cartoons of Children* 儿童漫画 (*Ertong manhua*). Durante la guerra l'opera di Feng perse la scintilla di innocenza e adorazione per il mondo e la vita, rimpiazzata da uno sforzo anti-imperialista, anti-giapponese e attivista che egli condivideva con molti altri illustratori dell'epoca. Feng divenne quindi un ingranaggio nella macchina della propaganda contro la guerra e il dominio giapponese in Cina, una attività che distrusse la sua vena artistica più sensibile.

Fare affidamento ad un medium nuovo e particolarmente adatto a comunicare concetti complessi e morali consone alla fede, fu una mossa molto intelligente e che dimostrò essere capace di grande successo con costi relativamente bassi e facile diffusione in tutti gli strati della popolazione. La pratica di produrre fumetti di stampo religioso o con una morale Buddhista continuò anche dopo Feng Zikai e Hongyi, anche se non il livello di successo ottenuto da loro due non fu mai raggiunto da altri. Trovare fonti e *manhua* Buddhisti contemporanei o immediatamente successivi a Feng è molto difficile, in quanto questo campo di ricerca si concentra principalmente su di lui e il periodo in cui Feng smise di fare fumetti morali a causa della guerra coincide anche con i primi tentativi del PCC di sradicare la religione dalla Cina.

Tra gli anni Quaranta e Cinquanta, dopo la Seconda guerra mondiale, e successivamente durante il conflitto interno tra KMT e PCC, i fumetti furono principalmente di natura politica con toni pesanti, spesso grotteschi se non addirittura apertamente violenti e diretti all'attacco del nemico¹⁶⁶, molti dei quali subirono negli anni successivi cancellazioni e censura da parte del Partito. Dopo il periodo della Rivoluzione Culturale (1966-1976) e successivamente in seguito alla riapertura della Cina al resto del mondo nel 1982 vi fu una iniziale rinascita del *medium* che suscitò opposizione da parte di cinesi che avevano ancora un forte sentimento anti-giapponese a causa dell'associazione di *manhua* ai *manga*. A Hong Kong, i fumetti continuarono ad essere pubblicati frequentemente, a causa del semplice fatto che la città era al di fuori del controllo del PCC, diversificandosi in una ampia gamma di generi e rappresentata da autori di svariati strati sociali la cui eredità è presente ancora oggi. In Cina invece, il messaggio originale dei *manhua* di Feng è in gran parte scomparso, così come la loro forma, sono presenti quasi esclusivamente *manhua* di stampo giapponese. Tuttavia, artisti come Lin Juqing 林鉅晴 tengono viva l'eredità di Feng e Hongyi con i loro disegni, realizzando illustrazioni e fumetti mirati a giovani e adolescenti¹⁶⁷.

¹⁶⁵ Chang-Tai Hung, *War and Peace*, p 9

¹⁶⁶ Si veda il caso di *Sanmao* 三毛 di Zhang Leping 张乐平 (1910-1992), *Kangzhan manhua* 抗战漫画 e *Xingqi manhua* 星期漫画, tre influenti fumetti della prima metà del XX secolo che furono attivi nella condivisione degli orrori della guerra e della insensatezza del conflitto PCC-KMT (Lent 2015).

¹⁶⁷ Qiu Yuhui 邱榆蕙, “20 部佛教漫畫 林鉅晴創作利生” *Ershi bu fojiao manhua*, *Lin Juqing chuanguzao lisheng* (20 Manga buddhisti realizzati da Lin Juqing), 人間福報 The Merit Times, 24 Settembre 2020, <https://www.merit-times.com/NewsPage.aspx?unid=598559>

Capitolo 2: Buddismo sulle onde radio e televisive

2.1. Abbreviazioni capitolo 2

BAC Buddhist Association of China 中国佛教协会 (*Zhongguo fojiao xiehui*)

SARA State Administration for Religious Affairs 国家宗教事务局 (*Guojia zongjiao shiwu ju*).

RCC Radio Corporation of China RCC 中國無線電公司 (*Zhongguo wuxiandian gongsi*)

BAROC Buddhist Association of the Republic of China 中國佛教會 (*Zhongguo Fojiashui*)

BCC Broadcasting Corporation of China (vedi RCC)

NCR National Central Radio 中央廣播電臺 (*Zhongyan guangbo diantai*)

SHD Shanghai Huaguan Diantai 上海華光電台

SYBS Shanghai Yongsheng Broadcasting Station 上海永生電台 (*Shanghai Yongsheng Diantai*)

LSDT Li Shudetang Radio 李樹德堂播音電台 (*Li Shudetang boyin diantai*)

CBS Chinese Broadcasting System 中國廣播公司 (*Zhongguo Guangbo gongsi*)

BTV Beijing Television 北京电视台 (*Beijing Dianshitai*)

CCTV China Central Television 中国中央电视台 (*Zhongguo zhongyan dianshitai*) (Vedi BTV)

CBC China Broadcasting Corporation 中國廣播公司 (*zhongguo guangbo gongsi*)

TTV Taiwan Television Enterprise 臺灣電視公司 (*Taiwan dianshi gongsi*)

CTS Chinese Television System 中華電視公司 (*Zhonghua dianshi gongsi*)

TBPA Taiwan Province Buddhist Association 台灣省佛教會 (*Taiwan Sheng Fojiashui*)

BLM Buddha's Light Mountain 佛光山 (*Foguang Shan*)

DDM Dharma Drum Mountain 法鼓山 (*Fagushan*)

CTS Chung Tai Shan 中台山 (*Zhongtai shan*)

BSTV Buddhist Satellite TV 佛教衛星電視台 (*Fojiao weixing dianshitai*)

BTS Buddha Compassion Television System 佛衛電視慈微台 (*Fowei dianshi cibeitai*).

UCTV Universal Culture Television 法界衛星電視台 (*Fajie weixing dianshitai*)

BLTV Buddha's Light Television 佛光衛星 (*Foguang weixing*)

BLTV Beautiful Life Television 人間衛星 (*Renjian weixing*)

WXTV Weixin Television 唯心电视台 (*Weixin dianshitai*)

2.2. **Buddhismo sulla onde radio e televisive**

Il primo capitolo di questa ricerca è stato dedicato alla relazione fra Buddhismo e la stampa: si è visto come esso ha avuto un grande ruolo, uno vitale per lo sviluppo del medium, fin dalla sua diffusione come mezzo di comunicazione governativa sotto gli Han dal II secolo c.e., si è inoltre visto come la stampa si è evoluta e quali siano stati le tappe principali e quale sia stata la relazione che essa ha avuto con il Buddhismo in ciascuna di queste fasi: dalla spinta religiosa dietro alla necessità di produrre grandi quantità di carta, dal mecenatismo di Wu Zetian durante il suo regno e la relazione tra impero, burocrazia e religione. Nella seconda metà del primo capitolo si è successivamente andato ad esaminare come questa relazione sia cambiata a causa delle pressioni economiche, religiose e politiche sulla Cina da parte dei grandi poteri occidentali e a sua volta dalla Cina sulla comunità del *Sangha* durante un periodo di grande crisi sociale a livello nazionale.

Sono state prese in esame le risposte alle pressioni da parte della élite non-religiosa durante diversi periodi di conflitto fra stato e religione e dei principali personaggi che furono responsabili del “revival del Buddhismo nel XX secolo” (Welch 1968): la nascita delle moderne associazioni Buddhiste, gli *householder groves* e il loro ruolo in questo *revival* e nell’adozione di nuove tecnologie. Sono stati visti gli effetti di queste organizzazioni sulla comunità del *Sangha* e quali siano stati i loro principali promotori, le case editrici da essi sponsorizzate, la produzione testuale di tali entità e quali cambiamenti sociali abbiano influenzato i contenuti prodotti e diffusi sotto la guida di figure come Yang Wenhui, Taixu e Hongyi. Sono infine stati presi in considerazione altri medium meno famosi, quelli dei *manhua* e dell’*introductory reader*, generi nati da un nuovo gusto sociale.

Avendo quindi presentato il quadro completo dell’evoluzione del Buddhismo e della stampa nella prima metà del XX secolo, è possibile trarre delle importanti conclusioni sull’evoluzione sia del Buddhismo che della stampa nel corso della loro storia millenaria: il Buddhismo, con la sua incessante richiesta per nuovi medium su cui copiare i *sutra* che venivano tradotti dal Sanscrito al Cinese, fu dietro alla spinta per lo sviluppo di produzione della carta con metodi più economici e veloci nonché replicabili con diversi materiali. La cultura Buddhista nel contesto venerazione dei testi nella loro accezione di manifestazioni fisiche della presenza di Buddha fu responsabile per il cambiamento nella maniera in cui Confuciani e Taoisti si mettevano in relazione con la riproduzione di immagini sacre creando così un *Cult of the Book* che persistette per milleottocento anni. Questo fu possibile durante

un periodo storico in cui il Buddhismo fu largamente l'unica grande influenza religiosa sul medium di carta e stampa. Quando la società cinese cominciò ad avere maggiori contatti con l'Occidente, prima in maniera limitata attraverso il porto di Macao nel Sud della Cina e successivamente grazie alle varie concessioni ottenute da Inglesi, Francesi, Tedeschi e Italiani dopo le due Guerre dell'Oppio, il Buddhismo perse grande del suo potere e influenza sulla natura, produzione e valore della stampa.

Grazie all'arrivo di macchine per la produzione su scala industriale importate dall'Europa, i metodi di cui i buddhisti si erano avvalsi per secoli non furono più sufficienti. L'attrattiva della cultura, metodi di business e potenza culturale Occidentale si rivelarono essere molto più potenti, principalmente a causa della forza economica e militare dietro di essi che forzò la Cina a tentare di modernizzarsi con risultati perlopiù scadenti. A questo punto, il Buddhismo, invece che essere la forza motrice dell'innovazione, si ritrova ad essere indietro e a doversi accollare all'ondata della modernizzazione di stampo Europea e successivamente Americana. Monaci e laici rinnovarono la fede sia per necessità che per ragioni teologiche, facendo riaffiorare correnti di pensiero e studi sul Sanscrito grazie all'interesse di studiosi Occidentali. La rinascita avvenuta nel XX secolo permise al Buddhismo di diventare un fenomeno attuale, corrente e capace di attrarre nuovi fedeli, fondi e risorse, diffondendo le proprie idee innovative per mezzo delle case editrici supportate dagli *householder groves* e dalle accademie di Buddhology.

Questo capitolo riprenderà l'evoluzione del Buddhismo nel periodo immediatamente successivo che va dal 1930 circa ai decenni successivi. Le sfide che verranno affrontate nelle prossime pagine sono molto diverse rispetto a quelle con cui la presente ricerca ha dovuto confrontarsi precedentemente. La situazione politica della Cina durante il periodo in cui si sviluppano radio e televisione è infatti radicalmente diversa agli anni che la precedettero, anche se il lasso di tempo che viene esaminato è relativamente breve in contrasto con i milleottocento anni di storia che sono stati presi in considerazione per la stampa. I materiali a disposizione per lo studio e lo stato della ricerca su questi argomenti sono inoltre qualitativamente diversi a causa di sia di un minore interesse da parte di molti circoli accademici, sia a causa della per la difficoltà nel reperire fonti ufficiali e attendibili.

I dati che sono presentati nelle successive sezioni sono stati raccolti principalmente dalle ricerche di Hugh (Hugh 1960) e Wei Lei (Wei Lei 2019) sui dati della radio in Cina durante la prima metà del XX secolo e il primo decennio della seconda, De Giorgi (De Giorgi 2014) sulla propaganda radio del periodo Repubblicano e Fu Jiaoshi 傅教石 per dati precisi su radio Buddhiste presenti a Shanghai negli anni Trenta e Quaranta. La sezione sulla televisione si basa in gran parte sulla ricerca di dottorato di An Quoc Pham (An Quoc Pham, 2017) sulla televisione a Taiwan dalla seconda metà del XX secolo oltre che i materiali di Tarocco e Ji Zhe usati precedentemente. Sia la parte sulla radio che quella sulla televisione si basano inoltre sul *framework* presentato da Travagnin (Travagnin 2017) sull'evoluzione della relazione tra media religiosi e l'ambiente secolare in cui esse si sviluppano.

Il presente capitolo verrà diviso in due sezioni principali: una prima sezione che tratta dell'emergenza della radio in Cina, dei suoi usi e influenza governativa e quali siano state le principali stazioni radio e che effetto la radio abbia avuto sulla comunità Buddhista durante la sua breve vita prima dell'avvento dell'invasione giapponese in Cina e la conclusione della Guerra civile tra PCC e KMT degli anni 1927-1949, la separazione della comunità del *Sangha* tra Cina e Taiwan a seguito di questo ultimo conflitto. La seconda sezione invece tratterà della nascita delle prime stazioni televisive in Cina e Taiwan, la diffusione del nuovo mezzo di comunicazione di massa e del suo enorme potere

sia nel contesto del Buddhismo che nella società nel suo complesso e come esso modificò la relazione tra fedeli e il sacro dagli anni Ottanta in poi. Entrambi le macro-sezioni saranno inoltre usati per poter descrivere la nascita del *living room temple*, ovvero della creazione di una connessione spazio-temporale tra praticanti e i luoghi fisici della fede che non tiene conto delle enormi distanze grazie alle tecnologie di comunicazione moderne, le quali porteranno *in extremis* alla creazione di una relazione intima tra fedele e monaco con l'avvento dei mass media moderni e lo sviluppo del Buddhismo sulla rete.

Il nuovo termine che viene introdotto in questo capitolo, *living room temple*, è stato sviluppato a seguito della lettura della ricerca di An Quoc Pham, nella quale egli denota le varie attività, pratiche, oggetti, immagini usate e presentate da monaci e laici nel contesto televisivo per creare quello che egli chiama “*television temple*” e “*living room Buddha hall*”¹. Nella sua tesi Pham si concentra principalmente sulla televisione in tutte le sue sfaccettature nella società taiwanese, tuttavia, come si vedrà nella sezione dedicata alla discussione di questa nuova accezione del medium, si andranno a spiegare le ragioni per cui essa è stata modificata leggermente così da poterne ampliare ed approfondire le connotazioni. In particolare, come questo termine si possa utilizzare anche al di fuori del contesto specifico della televisione e adottarlo anche per quello della radio.

I cambiamenti della fede e della comunità Buddhista che si vogliono mettere in evidenza in questo capitolo, non sono l'avanzamento della stampa o della creazione di nuove tipologie di testi, non è neppure la diffusione di nuovi registri del parlato causati dalla necessità di raggiungere un pubblico che non aveva necessariamente lo stesso livello di istruzione, come nel caso dei periodici diretti a tutti coloro che potevano permettersi di comprare giornali o dei *manhua* per i giovani. In questo capitolo si studierà invece la nascita e lo sviluppo di quella che Anderson definisce la “comunità immaginaria” (*imagined community*)² attraverso due nuovi metodi di comunicazione di massa. Il concetto di comunità, così come usato da Anderson, si riferisce alla nascita della nazione-stato moderna, ovvero della formazione del mondo moderno dopo il collasso delle antiche monarchie e sistemi statali europei basati su di esse, tuttavia, come molti ricercatori hanno dimostrato (Kavoura 2014, Fisher 2014 et al.), esso si può applicare in campi molto più ampi e diversi rispetto alla nazione.

Le comunità immaginarie, in questo senso, sono quelle comunità che si raggruppano intorno ad un singolo o più elementi comuni, distinte dalle comunità reali per la distanza tra i membri di esse. In molti casi i membri non si incontreranno mai, non si vedranno mai, eppure si sentono parte di un qualcosa di più grande di sé³. Una caratteristica particolare delle comunità Buddhiste cinesi risiede nella carenza dell'*agency* che esse possiedono nel territorio in cui agiscono, dice Fisher (Fisher 2014): data la loro estremamente limitata capacità di agire in Cina, causata dalla politica di controllo delle religioni del PCC, il *Sangha* non possiede più quella forza generatrice e di cambiamento sociale che aveva avuto in precedenza. I Buddhisti moderni, quindi, non cercano più di creare una comunità unita e con forte presenza in Cina, cercando invece di associarsi a quelle società e organizzazioni internazionali e globali, essendo purtroppo incapaci di influenzarne la condotta o la dottrina⁴.

¹ An Quoc Pham, *Buddhist Television in Taiwan*, pp 88-89

² Anderson Benedict, *Imagined Communities*, 2nd ed., Verso, London, 1991

³ Ibid, p 6

⁴ Gareth Fisher, *From Comrades to Bodhissattvas, moral dimensions of Buddhist practice in contemporary China*, University of Hawai'i Press, 2014, p 167

Dove si inseriscono televisione e radio in questo contesto? Innanzitutto, esse sono il passo successivo nella evoluzione dei meccanismi di comunicazione di massa, il cui primo stadio era stata la creazione della moderna infrastruttura delle case editrici e pubblicazioni vista nel primo capitolo. Sotto questo punto, la stampa creò delle comunità immaginarie primitive, collegando lettori di tutta la Cina che avevano accesso alle stesse edicole o librerie delle stesse case editrici. Aveva tuttavia dei grandi limiti, di cui due sono particolarmente degni di nota: era lenta e impersonale, le parole dei monaci erano fisse sulle pagine e non vi era un elemento visivo. La radio riuscì a rompere la barriera dell'impersonalità: la possibilità di sentire la voce di monaci o laici influenti dal vivo costituiva, e costituisce ancora oggi, uno dei punti vitali che rendono la radio un medium attraente e un investimento sensato sul fronte economico per un ente interessato ad investire in tale medium. Nonostante ciò, persino la radio e la televisione dopo di essa presentano diversi problemi e limitazioni inerenti alla propria natura e nella maniera in cui viene gestito e operato il medium. Nel caso della radio, la principale di queste limitazioni rimane la mancanza di un elemento visivo con cui i fedeli/ascoltatori potevano usare per connettersi con il parlante. Un secondo limite è l'interferenza governativa: come si vedrà nelle prossime pagine, la radio fu il principale metodo per la diffusione di propaganda del partito e comunicazione tra leader sia del PCC che del KMT di eventi correnti, status della guerra contro il Giappone. Nella guerra per la formazione della nuova Cina, la radio costituì uno dei fulcri degli sforzi propagandistici e lo rimase per decenni.

La televisione, invece, prima a Taiwan e successivamente sul territorio cinese, riesce a superare questa grande barriera e unire elementi visivi con la diretta audio. Al contrario della radio, essa non manca di quell'elemento visivo che rende personale l'interazione con il fedele, in quanto si può vedere chiaramente la figura e la voce del parlante. La limitazione e la più grande causa di conflitto tra religione e televisione è molto più complessa e ancorata nella relazione fra l'utilizzo di questo medium da parte del mondo secolare: la questione dell'avanzamento del capitalismo, pratiche e modelli operativi volti al profitto in un contesto religioso dove carità e benevolenza, nonché il rifiuto di beni materiali dovrebbero essere parte integrante della vita quotidiana.

Infine, il quarto stadio nella creazione di una comunità immaginaria si può far risalire e risiedere nella nascita dei moderni mass media basati sulla diffusione di sistemi di comunicazione digitali, tra cui Facebook, Twitter e nel caso specifico della Cina vi sono Weibo 微博, Wechat 微信 e QQ. Questi ultimi elementi verranno esaminati in profondità nel capitolo 3 in quanto essi appartengono alla rete e all'Internet.

2.3. Fine della prima metà del XX secolo e del *Revival* del Buddhismo

È stato accennato negli ultimi paragrafi del capitolo 1 che Feng Zikai si diede all'attivismo politico creando fumetti anti-imperialisti e anti-giapponesi in uno sforzo di dare voce, attraverso le immagini sui suoi periodici e nelle sue pubblicazioni, agli orrori della guerra durante gli anni che portarono alla metà del secolo. Questo mostra perfettamente le cause del cambiamento non solo dello stile di Feng e della sua visione del mondo, ma è inoltre un perfetto esempio di quella che era la società cinese. Il contesto sociopolitico della prima metà del XX secolo che abbiamo esaminato brevemente era uno caotico: la Prima Guerra Sino-Giapponese del 1894 e il 1895, le Guerre dell'Oppio che avevano portato alla perdita del primato dell'Impero Cinese e la sua progressiva caduta verso i ranghi delle nazioni sottosviluppate e sfruttate dai poteri occidentali, la fine della Dinastia Qing e la fondazione della RC avevano scosso l'intera nazione a tutti i livelli politici ed economici. Dopo quei decenni, il popolo cinese si ritrovò a dover subire ulteriori sofferenze sotto il dominio dei Signori della Guerra che dominarono gran parte della Cina Orientale tra il 1916 e il 1928 a seguito della morte di Yuan Shikai 袁世凱 (1859-1916). Questa serie di anni di conflitto interno fu un ulteriore colpo alla stabilità del tessuto sociale e della vita di molti cinesi. L'unificazione sotto Chiang Kai-shek 蔣中正 (1887-1975) nel 1926 portò una ventata di liberazione e di unità sotto la bandiera della Repubblica, la quale tuttavia fu di durata estremamente breve.

La Spedizione a Nord condotta da Chiang e mirata alla ulteriore riunificazione della Cina a partire dal 1926 e successivamente nel 1928, fu responsabile della fine del Periodo dei Signori della Guerra, la stabilizzazione di gran parte della nazione, ma anche dell'inizio del conflitto tra Comunisti e Nazionalisti nel territorio cinese, con il partito di destra capitanato da Chiang Kai-shek che proponeva la purga della presenza di elementi di estrema sinistra. Fondato nel 1921, il PCC fu costretto a fuggire e andare sempre più a nord in una lenta e crudele guerra di attrito fra le due ideologie politiche e le loro armate. A questo conflitto interno seguì l'invasione della Manciuria da parte dell'Impero Giapponese del 1931 e la creazione dello stato-fantoccio di Manciukuò 滿洲国 (1931-1945). Allo stesso tempo, il conflitto tra KMT e PCC era cresciuto ancora di più, con le due fazioni imbrigliate in una guerra senza quartiere che causò una seconda fuga dei Comunisti nella famosa Lunga Marcia 长征 (*Changzhen*) del 1934.

Questo conflitto interno che durava dal 1927 fu messo in pausa solo nel 1937 con l'invasione del Giappone oltre i confini del Manciukuò a seguito del famoso incidente del Ponte di Marco Polo 卢沟桥事变 (*Lúgōuqiáo shìbiàn*) il 7 Luglio di quell'anno. La reazione a catena che partì da questo incidente portò alla invasione della Cina da parte dell'Impero Giapponese e l'inizio della Seconda guerra mondiale in Asia. I giapponesi si avvicinarono velocemente ai maggiori centri urbani cinesi, catturando Pechino, Nanchino che ai tempi era la capitale, e Shanghai, causando la ritirata del KMT a Chongqing 重庆, una città verso l'entroterra e quindi più sicura e più facile da difendere. Durante questo periodo, la gran parte delle attività commerciali ed intellettuali cinesi venne interrotta

completamente, in particolare a Shanghai dove, come abbiamo visto nel capitolo precedente, si era concentrata la stragrande maggioranza delle case editrici, edicole, stamperie e centri di trasmissione radio dell'intera nazione. L'invasione di Shanghai fu un enorme colpo all'intera comunità intellettuale in quanto, anche dopo la fine della guerra Sino-Giapponese, con lo scoppio della guerra interna tra i due partiti rimasti in Cina, questo panorama scientifico e letterario non fu in grado di ritornare ai livelli precedenti.

Con l'espansione del conflitto in tutto il nord della Cina, l'esercito cinese si ritrovò a combattere su diversi fronti contro un nemico più forte, arrivando a combattere una guerra di attrito intorno al 1939-40 dopo una serie di contrattacchi. La collaborazione fra comunisti e nazionalisti fu vitale per la resistenza contro il Giappone, una collaborazione che mise fine al conflitto interno tra KMT e PCC che durava praticamente dal 1927 con periodi di calma e di riaccensione dei combattimenti. Il Secondo Fronte Unito 第二次国共合作 (*Dierci guogong hezuo*) durò dal 1937 al 1945. Unito non fu in quanto i problemi tra KMT e PCC erano semplicemente in pausa grazie alla pressione della guerra contro i giapponesi e si riaccesero dopo la fine della Seconda guerra mondiale nel 1945 e la resa del Giappone. Appena fu apparente che l'Impero Giapponese non avrebbe potuto resistere contro gli attacchi combinati dei poteri globali, la Guerra Civile Cinese riprese ed entrò nella seconda fase, detta la Rivoluzione Comunista Cinese anche a seguito di trattative fallite da parte di G. Marshall.

La riaccensione dei combattimenti interni fu deleteria per il governo della Repubblica Cinese, piagato da una serie di problemi, tra cui diserzione, basso morale, fatica dopo anni di combattimenti e incapacità di mantenere coesione a livello nazionale. Le campagne di Liaoshen 辽沈会战 (*Liaoshen huizhan*), dello Huaihai 徐蚌会战 (*Huaihai huizhan*) e Pingjin 平津战役 (*Pingjin zhanyi*) furono vitali per i comunisti per ottenere supremazia militare all'interno della nazione tra il 1945 e il 1949, costringendo i nazionalisti a ritirarsi a sud dopo la conquista del PCC del nord della Cina. Il giorno del 1 Ottobre 1949, Mao dichiara la nascita della Repubblica Popolare Cinese RPC con capitale a Pechino mentre Chiang Kai-shek si ritira a Taiwan. Egli fece di Taipei 臺北 la capitale provvisoria della ormai quasi defunta RC supportata da presidente Truman dal 1950, un atto che garantì la sopravvivenza del KMT fino ad oggi.

Questo fu uno dei pochi periodi della storia del Buddhismo moderno in cui i Buddhisti si ritrovarono a prendere delle posizioni politiche aperte, forzando i fedeli, monaci o laici, a mettersi dalla parte del KMT o PCC, molto spesso aggregandosi alle politiche del partito nazionalista invece che quello comunista, in quanto il PCC aveva precedenti antireligiosi molto più aspri rispetto al governo repubblicano. Laliberté spiega questo fenomeno in maniera molto esaustiva nel 2004 (André Laliberté 2004), sostenendo che, sebbene il KMT avesse avuto due campagne antireligiose intorno al 1927 e 1930, a seguito del Movimento del Quattro Maggio con i suoi principi moderni e progressisti, questo non fu una motivazione interamente ideologica. Egli dice che “*the ideology of that party [il KMT] was not based on a rationalist teleology premised on the eventual disappearance of religion*”⁵ ma su un desiderio di tenere sotto controllo l'ortodossia religiosa, in una maniera simile alla Dinastia Qing. Al contrario, l'ideologia del PCC era in parte basata su un'idea che la religione fosse un metodo di controllo delle masse usato dalla élite governativa, e quindi da rimuovere completamente per poter avere libertà dai sistemi oppressivi imperialisti e borghesi (André Laliberté 2004). Una volta che il

⁵ André Laliberté, *The Politics of Buddhist Organizations in Taiwan, 1989-2003: Safeguard the Faith, Build a Pure Land, Help the Poor*, Taylor & Francis Group, 2004, p 32

conflitto tra le due fazioni mostrò un chiaro vincitore, molti Buddhisti si rassegnarono alle pressioni del partito e si adattarono al nuovo panorama antireligioso.

Dice inoltre Laliberté sulla questione della relazione fra religione e stato:

After 1927, Buddhists faced a new challenge from the state. The KMT, then under the influence of the radical Anti-Religious Federation and the Great Federation of Non-Religionists, launched a campaign against “superstitions” and institutional religions such as Buddhism.⁶

Questo atteggiamento si evolve successivamente nella pratica del PCC che Ji Zhe definisce come “*etatization*”⁷, ovvero la pratica dello stato di appropriarsi, controllare e modificare la religione ai fini dello stato e del partito.

Il progresso intellettuale ottenuto a caro prezzo dalla Cina durante i tre decenni precedenti fu quasi azzerato da anni di conflitto seguiti dalle prime campagne comuniste dedicate alla omogeneizzazione della nazione sotto la bandiera di Mao, un fatto esacerbato dalla chiusura al commercio e a contatti con la stragrande maggioranza del mondo esterno dopo il 1950. Questi contatti, sebbene nati dai Patti Ineguali causati dalle due Guerre dell’Opio, furono dietro al progresso intellettuale cinese per oltre cento anni: giovani studenti erano andati in Giappone e all’estero per studiare la cultura occidentale che avevano poi portato nella loro terra natia, dando spirito innovativo e risorse intellettuali da sfruttare. Allo stesso tempo le tecnologie importate dall’Europa e diffuse attraverso le Concessioni, come visto durante il primo capitolo, avevano causato e supportato il boom di varie industrie, tra le quali la stampa e le comunicazioni oltre che ad aumentare la qualità di vita di molti cinesi che avevano accesso a beni importati. Una volta che la Cina limitò le proprie relazioni internazionali con URSS e alcune delle nazioni meno affluenti ai confini occidentali della nazione, questo influsso di talenti e tecnologie venne limitato pesantemente.

Gli sforzi anti-intellettuali e anti-religiosi furono causa di ulteriore danno alla sfera letteraria, sociale nonché alla libera espressione della élite culturale cinese in quanto qualsiasi elemento che non si conformava con i dettami proclamati a Yan’an 延安 nel 1942, *Zai Yan’an wenyi zuotanhui shang de jianghua* 在延安文艺座谈会上的讲话 (Discorsi alla Conferenza di Yan’an sulla letteratura e l’arte), dovevano essere corretti o rimossi. Per i decenni successivi, qualsiasi forma di religione fu pesantemente scoraggiata o censurata e l’apice di questa politica del partito venne raggiunto durante gli anni della Rivoluzione Culturale 文化大革命 (*Wenhua da geming*) degli anni 1966-1976 che causò danni ancora maggiori all’eredità religiosa cinese, oltre che ad esacerbare ulteriormente i sentimenti anti-intellettuali sviluppati negli anni che precedettero questo fenomeno. Il Buddhismo fu tra le vittime più visibili di questo periodo per queste ragioni oltre che per altri più importanti fattori: come sostengono Ji Zhe, André Laliberté e Gareth Fisher, la politica del KMT di raccogliere sotto di

⁶ Ibid, p 31

⁷ Ji Zhe, *Schooling Dharma teachers, The Buddhist Academy System and the Sangha Education in Ji Zhe, Fisher Gareth, Laliberté André, Buddhism after Mao: Negotiations, Continuities, and Reinventions*, University of Hawai’i Press, 2019, pp 174-176

sé varie organizzazioni religiose per meglio controllare le espressioni della fede e della libertà espressiva dei cittadini fu la base per le stesse pratiche durante il regime comunista⁸.

A molti Buddhisti venne permesso di praticare la propria fede anche se in maniera ulteriormente ridotta e ancora più controllata, rimuovendo così decenni di progresso ottenuto dalle figure di Yang Wenhui, Taixu, Hongyi e dalla marea di laici che avevano dedicato la propria vita alla diffusione e progresso del Buddhismo. Gli *householder groves* che avevano diretto la marcia del Buddhismo nel nuovo secolo e che avevano supportato economicamente i monasteri vennero sciolti e le loro risorse confiscate. Alcune categorie di Buddhisti, dimostrano Ashiwa Yoshiko e David L. Wank (Ashiwa, Wank 2019), riuscirono a sopravvivere ai primi anni della RPC grazie alle rivoluzioni nell'addestramento e istruzione effettuate da Hongyi e Feng negli anni Dieci e Venti. Questo è il caso delle cosiddette *laynuns* 菜姑 (*caigu*), Buddhiste laiche che seguirono percorsi di studio moderni e poterono godere della loro reputazione di “*religious professionals*” per evitare simili restrizioni rispetto ai propri corrispettivi maschili⁹. Tuttavia, esse non furono immuni dal caos della RC negli anni successivi e furono attaccate dallo zelo anti-religioso di quel periodo.

Dopo la scomparsa di *groves* come il WBHG e la SBPKS nati nel 1922 dalla scissione della SBHG che avevano dominato gran parte del panorama delle organizzazioni laiche della prima metà del XX secolo basate sull'esempio di Yang Wenhui, degli istituti per lo studio del Buddhismo creati dopo che Taixu fondò il Wuchang Institute for Buddhist Studies 武昌佛學院 sempre nel 1922 che diede il modello operativo per i vari *foyuan* 佛院 nati negli anni successivi, vi è una enorme lacuna in Cina laddove prima vi era stata grande attività. Questi modelli vennero ripresi solo decenni dopo dalla Buddhist Association of China 中国佛教协会 BAC (*Zhongguo fojiao xiehui*), la quale rimane al giorno d'oggi l'unica organizzazione Buddhista cinese sul territorio sotto il controllo dello State Administration for Religious Affairs SARA 国家宗教事务局 (*Guojia zongjiao shiwu ju*). Ji Zhe nota che, nonostante questo atteggiamento di sfiducia e fragile tolleranza del PCC nei confronti del Buddhismo, e della religione in generale, sia ancora forte e presente al giorno d'oggi sotto le accademie religiose della BAC si sono diplomati centinaia di monaci¹⁰, grazie a sforzi della comunità del *Sangha* e di vari monaci influenti che predicano messaggi di unità politica, ideologica e spirituale (Ji Zhe 2015, Fisher 2014 et al.).

Allo stesso tempo, i templi e monasteri Buddhisti persero la loro immunità e i loro terreni così come era successo durante la Riforma dei Cento Giorni e del *Self-strengthening movement* ma su una scala ancora maggiore. Su questo periodo fa luce ancora Ji Zhe: “*private land ownership, the sangha's autonomy in the management of temple property, and the freedom of religious belief and activities on which the economy of monasteries relied no longer existed*”¹¹. Tale carenza di fondi e risorse economiche ha costretto ai temple di adottare una serie di pratiche: vendita di *religious goods*, la vendita di biglietti di ingresso per entrare nei temple e un maggiore affidamento alle donazioni dei fedeli. Queste pratiche hanno dato nascita a diverse discussioni sulla natura capitalistica di tali misure che, sebbene permettano ai templi e monasteri di continuare ad operare, sono considerati da alcuni

⁸ Ji Zhe, Gareth Fisher, André Laliberté, *Buddhism after Mao: Negotiations, Continuities, and Reinventions*, University of Hawai'i Press, 2019, p 2

⁹ Ashiwa Yoshiko, David L. Wank, “A study on laynuns in Minnan, 1920s-2010s”, in Ji Zhe, Fisher Gareth, Laliberté André, *Buddhism after Mao*, p 210

¹⁰ Ji Zhe, *Buddhist Institutional Innovations*, p 741

¹¹ Ibid, p 757

una delle cause della perdita di spiritualità nella comunità del *Sangha*. Si vedranno meglio altri aspetti di questa crisi della fede a fronte del capitalismo nella sezione 2.10.

2.4. Radio in Cina

La ragione per cui si è deciso di parlare della radio prima della televisione in questo capitolo è semplice: nel percorso storico che passa da stampa all'internet, ovvero dagli *Old Media* 就媒体 (*Jiu meiti*) ai *New Media* 新媒体 (*Xin meiti*), detti anche *digital media*, la radio è il secondo e più importante nodo da dover esaminare. Grazie alla facilità di trasporto dei ricevitori e la possibilità di costruire trasmettitori e amplificatori del segnale anche in zone relativamente remote, essa fu vitale per gran parte del XX secolo per la comunicazione da parte del governo e di leader alla popolazione su ampi territori, in modo particolare in Cina dove la televisione giunse molti decenni dopo e si diffuse ancora più lentamente rispetto alla radio.

Come fa notare Wei Lei 伟雷 (Wei Lei 2015), vi è una notevole scarsità di materiale sulla storia, natura e conseguenze sociali riguardo l'arrivo della radio in Cina a causa di una serie di problemi interconnessi che si rivelano essere complessi ad analizzare e aggirare: tali problemi sono innanzitutto linguistici, in quanto molti di coloro che sono interessati a studiare questo campo non sono fluenti in cinese e quindi ripiegano a far uso di testimonianze di seconda mano; tecnologici, poiché la radio, per la propria natura portatile nonché eterea, non lascia tracce e laddove non viene registrata, è praticamente impossibile reperire estratti sulle conversazioni avvenute in onda a meno che esse non siano state registrate, in quel caso diventa necessario ritrovare tali registrazioni e ascoltarne il contenuto; interesse, poiché la radio precedette la televisione di pochi anni e quindi, essa fu velocemente dimenticata dai circoli accademici e a favore di studi sugli effetti della televisione sulla popolazione¹².

Per queste cause, ricerche sulla radio sono spesso incomplete o contengono informazioni errate, rendendo il compito di raccogliere dati in maniera organizzata molto complicato, in particolare per i dati relativi alla situazione sociopolitica sotto il regime di Mao e l'espansione erratica dell'infrastruttura propagandistica del partito. Il passaggio in secondo piano della radio in Cina a causa dell'introduzione della televisione fu parzialmente attenuato e rallentato in quanto, come si vede nella gran parte delle ricerche e studi sull'argomento (De Giorgi 2014, Wei Lei 2015 et al.) essa fu il collante sia della RC dal 1911 al 1949 che della RPC dal 1949 al 1976 grazie appunto al suo potere come efficiente, efficace e relativamente economico metodo di propaganda per il partito.

Prima che ancora vi fosse un apparato radio, notizie della esistenza di un metodo che potesse permettere di parlare a grandi distanze con superiore comodità rispetto al telegrafo erano state diffuse da diversi giornali, ad esempio lo *Zhongyang ribao* 中央日报 e lo *Zhongyang tongxunshe* 中央通讯

¹² Michele Hilmes, *Rethinking Radio* in Wei Lei 伟雷, *Radio and Social Transformation in China*, University of Technology Sydney, Master's thesis, 2015, p 2

社¹³. Questo attirò l'attenzione di molte figure importanti del campo riformista del governo, principali fra i quali fu Yuan Shikai, che già nel 1905 aveva cominciato a esprimere supporto per classi per istruire operatori di macchinari radiofonici militari, in particolare sotto nelle aree sotto il controllo dei signori della guerra (De Giorgi 2014, Wei Lei 2015). Il telegrafo, arrivato in Cina nel 1870 stava già diventando obsoleto grazie agli sforzi del KMT durante i primi anni della nascita della repubblica.

Il primato per la prima stazione radio non fu invece parte di una operazione governativa, ma fu il frutto dell'investimento di uno straniero, Ernest G. H. Osborn sotto l'egida della sua compagnia Radio Corporation of China RCC 中國無線電公司 (*Zhongguo wuxiandian gongsi*) con base ad Harbin nel 1923. Pochi giorni dopo che questa stazione cominciò le proprie operazioni, Sun Yat-Sen rilasciò un discorso pubblico alla nazione sul suo supporto alla radio¹⁴, ma il numero di cittadini che avevano una radio che potesse catturare il discorso era estremamente limitato (De Giorgi 2014). Ciononostante, il fatto che questo discorso venne reso pubblico sul giornale *Republican daily* 明国日报 (*Minguo ribao*) rappresenta sia l'importanza data alla radio come medium da parte dell'élite governativa che la grande carenza di ricevitori disponibili al pubblico e la scarsa diffusione sul territorio cinese, la quale spinse le case editrici a pubblicare estratti del discorso per poterlo comunicare ad un pubblico che all'epoca era ancora principalmente legato a periodici e giornali.

La prima vera e propria stazione di trasmissione radio cinese compare solo nell'Ottobre del 1928¹⁵ a Nanchino, con il nome di Central Broadcasting System CBS e a cui i cinesi concedono il primato che tecnicamente appartiene alla RCC dato che la essa non era gestita da un cinese. Questa seconda stazione fu fondata dal KMT e usata come strumento della propaganda nazionale della repubblica. Nelle parole di De Giorgi:

From the late 1920s onwards, the Nationalists worked to make the new medium an instrument for unifying the country and 'civilising the masses', consistent with their great pedagogical effort to build a modern Chinese nation.¹⁶

Wei invece dà più importanza alla relazione tra sviluppo sociale, tecnologico e soprattutto politico grazie all'influenza della radio:

Soon after it was introduced into China by political and commercial forces in the early 20th century, radio became engaged in nation-building, national development and the process of modernisation. It was mobilised to establish top-down communication between the government

¹³ Laura De Giorgi, "Communication Technology and Mass Propaganda in Republican China: The Nationalist Party's Radio Broadcasting Policy and Organisation during the Nanjing Decade (1927-1937)", *European Journal of East Asian Studies*, 13, 2, 2014, p 307

¹⁴ *Minguo ribao* 明国日报 (28 January 1923), ristampa per *Shanghai Dang'an guan, Beijing Guangbo xueyuan, Shanghai Guangbo Dianshi Ju Dang'an Chubanshe* (a cura di), *Jiu Zhongguo Shanghai Guangbo Shiye (Radio Broadcasting in Old-time Shanghai)*, Beijing: Zhongguo Guangbo Dianshi Chubanshe, 1985, p. 10. in De Giorgi *Communication Technology*, p 306

¹⁵ Alcune fonti fanno risalire l'operazione della BCC al 1926, altre al 1928, si è deciso di usare 1928 vista la preponderanza di dati a favore di questa datazione.

¹⁶ De Giorgi, *Communication Technology*, p 308

and the public. It was also involved in developing commercial culture in a limited number of cities.¹⁷

Questo fu il caso fino alla fine del 1949, quando il governo della RC fuggì a Taiwan e con esso gran parte della infrastruttura e burocrazia non-comunista. A seguito di questa fuga, il nome venne cambiato in Broadcasting Corporation of China BCC nel 1949 e al giorno d'oggi rimane la principale fonte di trasmissioni radio di Taiwan¹⁸. I comunisti crearono la propria stazione nel 1940 a Yan'an con la Yan'an Xinhua Broadcasting Station 新华广播电台 che poi divenne negli anni successivi China National Radio CNR 中国中央人民广播电台 (*Zhongyang renmin guangbo diantai*)¹⁹, anche essi con scopi propagandistici oltre che di supporto ai soldati dispersi nel territorio cinese. Nove anni dopo la creazione della prima stazione comunista il partito era già in possesso di ben 39 stazioni in tutta la Cina²⁰.

La presenza di ricevitori portatili era aumentata dal 1923 in poi: dalle poche decine disponibili intorno al 1923-24 (Hugh 1960) si passa a decine di migliaia di unità in qualche anno, numero che poi salì in maniera esponenziale durante i primi anni della RPC. Per avere un'idea della rapidità dello sviluppo della Cina nei decenni successivi si può guardare il numero di ricevitori radio a Shanghai che secondo le stime di Andrew Nathan e Leo Lee (Nathan e Lee 1985) erano già a centomila, e il programma del PCC del 1958 che includeva una proposta di raddoppiare il numero di radio a disposizione del pubblico, portando quindi il numero di radio a due milioni di unità (Hugh 1960).

La ricerca di H. Hugh dimostra che dalla formazione della RPC il partito si sforzò di fornire alla popolazione una grande quantità di radio, per esempio vi è il caso della distribuzione di 10.000 ricevitori nel 1955 come parte del programma di portare la modernità nelle campagne e educare contadini e cittadini che lavoravano nelle cooperative al di fuori delle città²¹. Questa non fu l'unica operazione sponsorizzata dal partito comunista, non fu neanche la prima in quanto il KMT aveva già effettuato delle campagne di distribuzione di radio. Non bisogna dimenticare che il nucleo di questi movimenti e sponsorizzazioni non fu solo un desiderio di modernizzare la Cina e condividere conoscenza con i cittadini a qualsiasi distanza, ma fu principalmente motivato da un interesse alla propagazione delle ideologie politiche della classe dominante in tutti gli strati sociali.

Hugh, oltre che De Giorgi (Hugh 1960, De Giorgi 2014 et al.) e la maggior parte della ricerca effettuata sul ruolo della radio in Cina e Taiwan concordano che la sua funzione principale risiede nella capacità di raggiungere grandi fette della popolazione per comunicare le parole dei propri leader dalla loro bocca e non solo attraverso giornali e poster su muri e edifici. A partire dagli anni Cinquanta, il PCC mise in pratica programmi di censura molto stretta che proibirono la trasmissione di contenuti non consoni alla politica ufficiale, dando spazi a giornali radio sugli eventi, rapporti sulle attività dei membri del partito, notizie e aggiornamenti sulla relazione tra Cina e Russia in particolare (Hugh

¹⁷ Wei Lei 伟雷, *Radio and Social Transformation in China*, University of Technology Sydney, Master's thesis, 2015, p 36

¹⁸ About BCC, The Broadcasting Corporation of China
<http://library.taiwanschoolnet.org/gsh2009/gsh5669/aboutbcc.html> ultimo accesso 6/07/2022

¹⁹ La stazione di propaganda e comunicazione del PCC cambiò nome molte volte nel corso degli anni, al giorno d'oggi mantiene il titolo di CNR dopo l'ultimo cambio nel 1949.

²⁰ Hugh Howse, "The Use of Radio in China", *The China Quarterly*, 2, 1960, p 60

²¹ Ibid, p 63

1960). Avendo visto quale fosse il contesto generale dello stato della ricerca sulla radio come medium, ritorniamo al nucleo della presente ricerca.

Dice Wei: “*religious radio stations followed the wider American move to diffuse ‘a beneficial American model of development’ into China*”²². Gli americani facevano uso della radio non solo per mantenere un senso di comunità con i propri connazionali mentre erano lontano da casa, ma dato l’interesse principalmente economico dell’USA in Cina, non è difficile immaginare che essi si fossero adoperati per poter avvicinare la popolazione cinese al modello di business americano. Tale modello non era quindi nato da una semplice imitazione dei cinesi grazie ai loro contatti con comunità e vari business. Esso era spinto attivamente sia dal governo che dai vari imprenditori americani al fine di sviluppare una economia cinese simile a quella americana così da rendere il commercio più proficuo per gli occidentali²³. Nel capitolo precedente abbiamo visto che la stampa aveva adottato il metodo operativo e commerciale occidentale visto il successo ottenuto, in questo caso invece vi era una partecipazione da parte di imprenditori per facilitare scambi di idee e stili di commercio. Da un lato, come fa notare Hugh “*radio was a carrier of modernity*” (Hugh 1960) ma allo stesso tempo essa era principalmente un mezzo di propaganda del partito, anche dal punto di vista linguistico: “*In educational and propaganda programmes, it was compulsory to use the national language [...]*”²⁴. La radio segue quindi lo sviluppo del *baihua* per mezzo della stampa moderna, con la principale differenza che questo nuovo medium ricevette un livello di interferenza governativa molto più forte.

2.5. Stazioni Radio Buddhiste in Cina tra il 1934 e il 1950

Si può ora passare ad esaminare quale siano state le stazioni presenti sul territorio dall’arrivo della prima radio ai decenni successivi. Non si andranno a prendere in considerazione tutte le stazioni presenti in Cina ma solo quelle più importanti e quelle di cui sono rimaste testimonianze sulle loro attività e contenuti. Sotto si può notare una lista di stazioni radio fondate da Buddhisti o che promuovevano contenuto Buddhista in Cina durante l’apogeo della presenza di stazioni private sul Territorio cinese.

Tabella 3: Stazioni Radio Buddhiste²⁵

Radio	Creazione/prima trasmissione	Principali programmi	Località
-------	------------------------------	----------------------	----------

²² Wei Lei, *Radio and Social Transformation in China*, p 36

²³ Michael A. Krysko, *American Radio in China: International Encounters with Technology and Communications, 1919-41*, Palgrave Macmillan, 2011, p. 3

²⁴ De Giorgi, *Communication Technology*, p 326

²⁵ I dati sono stati recuperati da Fu Jiaoshi 傅教石, *Cong xindai shanghai gojiao de fuxing kan yindu fojiao zai zhongguo de yingxiang* 從近代上海佛教的復興看印度佛教在中國的影響 (Influenza del Buddismo indiano sul Buddismo cinese dal punto di vista del revival del Buddismo a Shanghai in epoca moderna), *Neiming zashizhe*, 207, 1989, p 7

Buddha's Voice 佛音電台 (<i>Foyin diantai</i>)	1934-1940	<i>Sutra reading</i> , classi, discussioni sul Dharma, musica	Shanghai
Shanghai Huaguang Diantai 上海華光電台	1937	<i>Sutra reading</i> , classi, discussioni sul Dharma	Shanghai
Guangming diantai 光明電台	1936-1940	<i>Sutra reading</i> , classi, discussioni sul Dharma, <i>Release of the Burning Mouth rituals</i>	Shanghai
Li Shudetang boyin diantai 李樹德堂播音電台	1935-1936	<i>Sutra reading</i> , musica	Shanghai
Wondrous Sounds 妙音電台 (<i>Miaoyin diantai</i>)	1941	<i>Sutra reading</i> , canzoni, cori, musica Buddhista contemporanea	Shanghai
Xinguang diantai 心光電台	1946	<i>Sutra reading</i> , letture e conferenze sul Buddhismo	Shanghai
Dazhonghua diantai 大中華電台	1947	<i>Sutra reading</i>	Shanghai
Lianhe Diantai 聯合電台	1947	<i>Sutra reading</i>	Shanghai
Shengli diantai 勝利電台	1947	<i>Sutra reading</i>	Shanghai
Minben diantai 民本電台	1947-2022	<i>Sutra reading</i>	Shanghai (1947- 1949), Taipei (1949- 2022)
Shiyin diantai 市音電台	1936	<i>Sutra reading</i>	Shanghai
Lili diantai 利利電台	1939	<i>Sutra reading</i>	Shanghai
Liangyou diantai	1939	<i>Sutra reading</i>	Shanghai

兩友電台			
Huayong diantai 華英電台	1939	<i>Sutra reading</i> , storie morali Buddhiste	Shanghai
Minsheng diantai 民生電台	1939	<i>Sutra reading</i>	Shanghai
Gongjian diantai 公建電台	1948	<i>Sutra reading</i> , <i>Buddhology</i>	Shanghai
Yongsheng diantai 永生電台	1933	<i>Sutra reading</i> , Conferenze di Taixu e Fan Gunong	Shanghai

Nella sua ricerca, Travagnin (Travagnin 2017) elabora che vi sono tre principali fasi nello sviluppo dei media: la prima consiste nell’inserimento di figure religiose in un contesto non-religioso. In questa fase monaci e laici si devono accodare e adattare alle strutture pre-esistenti non-religiose, ovvero la partecipazione di leader religiosi nei media secolari. La seconda fase vede le stesse comunità religiose che si mettono insieme, raccolgono fondi e talenti per poter creare un proprio network di media religiosi in cui essi sono protagonisti e possono dettare le proprie regole. La terza e ultima fase è invece una collaborazione tra le due sfere sociali: leader religiosi permettono la partecipazioni di figure laiche di spicco o di grande importanza per poter gestire i media religiosi sotto una forma operativa ibrida²⁶. Delle tre fasi, la seconda fase è quella che ha una maggiore importanza a questa ricerca in quanto è quella che dimostra meglio la relazione tra religione e tecnologia e quindi verrà esaminata in maggiore dettaglio.

Come esempio della prima fase, possiamo prendere in considerazione il caso di Dai Jitao 戴季陶 (1928-1948): giornalista e figura di spicco all’interno del KMT, si era convertito al Buddhismo nel 1925 a seguito di un tentativo di suicidio. Dopo questa conversione, Dai si diede all’attivismo religioso, facendosi proponente di una riforma della fede che fosse utile al rinnovo della nazione nel discorso *The Reform of China’s Religions and the Task of National Salvation* 中國之宗教改革與救國事業 (*Zhongguo zhi zongjiao gaige yu jiaoguo shiye*). Questo discorso venne trasmesso il 22 Marzo del 1933 dalla National Central Radio NCR 中央廣播電臺 (*Zhongyan guangbo diantai*) a Nanchino²⁷. Il mese successivo, *Haichao yin* rese pubblica la versione scritta del discorso, questo dimostra da un lato la relativa scarsità dei ricevitori disponibili al pubblico oltre che alla necessità da parte della comunità del *Sangha* di dover distribuire copie fisiche così da poter far uso della rete di giornali e periodici per raggiungere la maggior parte dei propri lettori. La mancanza di una

²⁶ Travagnin, “Charting religion and Media in Taiwan, Media expressions of faith as (pluri)identity markers in democratization era” in Travagnin, Stefania (a cura di) *Religion and Media in China: Insights and Case Studies from the Mainland, Taiwan and Hong Kong*, New York and London: Routledge, 2016, p 61

²⁷ Gregory Adam Scott, *The Buddhist Nationalism of Dai Jitao*, Journal of Chinese Religions, 2011, p 74

infrastruttura esclusiva alla fede Buddhista richiede quindi una necessaria cooperazione con enti secolari, i quali detengono la maggior parte del potere di negoziazione a cui altri si devono adattare oltre alla necessità di far appoggio su ulteriori network in cui enti religiosi possiedono già una presenza sufficientemente forte.

Per quanto riguarda la seconda fase, vi sono maggiori informazioni di natura molto più varia e leggermente più completa. Stazioni radio religiose, in particolare cristiane, compaiono pochi anni dopo la creazione della RCC, mentre per vedere la nascita della prima stazione Buddhista si deve aspettare il 1934 con la fondazione di Buddha's Voice 佛音電台 (*Foyin diantai*) locata a Shanghai. Le ricerche di Tarocco (Tarocco 2012) e di altri studiosi come Welch (Welch 1968) concordano che Buddha's Voice detenga il primato per la prima stazione radio Buddhista della storia. La notizia della nascita di questa stazione venne pubblicata nel giornale *Shenbao*, articolo nel quale venivano presentati come principali autori del progetto Shī Shěngzhī 施省之 (1865-1945), un laico attivo in programmi di supporto alla popolazione con esperienza nella gestione del network di ferrovie del tardo Impero Qing, Wén Lántíng 聞蘭亭 (1870-1948), e Wáng Yítíng.

Gestita principalmente dalla Buddhist Pure Karma Society 佛教淨業社 (*Fojiao jingye she*), la programmazione di Buddha's Voice era incentrata sulla condivisione di *sutra*, interviste, discussioni e la diffusione di canzoni, in particolare di Hongyi²⁸, venivano inoltre offerte classi a distanza alla mattina e la sera, drammi teatrali e programmi di informazione generale secondo le regole prescritte dalla legge del KMT del 1928 sulle trasmissioni civili. La stazione venne chiusa durante l'invasione giapponese durante il 1940 e non venne riaperta una volta terminato il conflitto a causa dell'inizio della guerra tra Nazionalisti e Comunisti.

Wang Yiting partecipò anche alla fondazione della radio della sua casa editrice, la SBB, assieme a Fan Gunong nel 1936. La stazione, chiamata Shanghai Huaguang Diantai SHD 上海華光電台, non fu la prima volta che la SBB aveva partecipato in attività del genere in quanto già nel 1933 essi avevano supportato la trasmissione di *sutra* per mezzo della Shanghai Yongsheng Broadcasting Station SYBS 上海永生電台 (*Shanghai yongsheng diantai*). La programmazione della SHD era simile a quella di Buddha's Voice con discorsi, interviste, sermoni e *sutra* con classi presentate da monaci ed esperti mattina e sera.

Oltre ai laici, anche i monaci si aggregano a questo nuovo movimento verso un futuro tecnologico, spesso facendo leva sul supporto di donatori e sponsor dei templi. Un caso eminente fra questo attivismo monastico nel campo della radio è quello del monaco Baisheng 白聖 (1904-1989). Nato Hu Bikang 胡必康 era un monaco estremamente attivo nella comunità del *Sangha*. Durante il 1936, poco dopo l'inizio della guerra di resistenza contro il Giappone, Baisheng aveva fondato la propria stazione radio chiamata Brilliant Radio 光明電台 (*Guangming diantai*). I programmi consistevano principalmente di discussioni sul *dharma*, recitazioni di *sutra*, come SYBS e SHD oltre che le cerimonie del *Release of the Burning Mouth rituals* 反焰口儀式 (*Fan yankou yishi*), rituali dedicati agli esorcismi di un tipo di spirito, lo *yankou* 焰口, che affligge la bocca e impedisce alle persone di mangiare (C.B. Jones 1996). L'attività fu interrotta pochi anni dopo quando i giapponesi catturarono

²⁸ *Foyin diantai* 佛印電台, Database of Modern Chinese Buddhism, 8 Aprile 2011, http://buddhistinformatics.dila.edu.tw/dmcb/Foyin_diantai_%E4%BD%9B%E9%9F%B3%E9%9B%BB%E5%8F%B0 ultimo accesso 7/07/2022

Shanghai nel 1940. A quel punto Baisheng si diede ad attività di supporto in monasteri vicini, portando cibo e risorse nelle zone più indebolite dal conflitto, oltre che ad assumere la carica di abate di due templi vicino Hangzhou 杭州 (C.B. Jones 1996).

Un'altra stazione che si dedicava alla diffusione di *sutra*, lezioni, *dharma talks* e altre pratiche ormai diffuse nella consuetudine delle attività delle radio di stampo Buddhista era la Li Shudetang Radio 李樹德堂播音電台 LSDT (*Li shudetang boyin diantai*), in operazione dal 1935 al 1936. Oltre a questa Tarocco individua anche una stazione chiamata Wondrous Sounds 妙音電台 (*Miaoyin diantai*) che si concentrava in maniera particolare su canzoni, litanie e cori Buddhisti²⁹. Vi erano inoltre la Heart's Light Radio 心光電台 (*Xinguang diantai*), in operazione dal 1946 che trasmetteva principalmente gli insegnamenti di Weng Huichang 翁慧常 e Zhong Huicheng 鍾慧成, estratti del SSEZJ e nel 1948 la presentazione di *Fojiao he kexue* 佛教和科學 (Buddhismo e Scienza) di Fangzi Fan 方子藩; Minben Radio 民本電台 (*Minben diantai*) venne fondata nel 1947 da Zhai Shurong, Huang Jingan e Xu Zhongliang, terminò operazioni nel 1949 quando lo staff evacuò da Shanghai e si diresse a Taiwan.

Delle 93 stazioni radio in attività in Cina intorno agli anni Trenta e Quaranta, la metà erano collocate a Shanghai³⁰, e di queste una decina distribuivano contenuti Buddhisti (Fu Jiaoshi 1989), spesso esclusivamente in quanto di proprietà di monaci, templi, o laici con disponibilità di fondi economici ingenti o capaci di attrarre l'attenzione di investitori interessati a supportare la diffusione del Dharma attraverso le onde radio.

Trovare testimonianze di altre stazioni radio è alquanto complesso e diventa ancora più arduo nell'avvicinarsi alla metà del secolo in quanto a causa della guerra contro i giapponesi e successivamente tra KMT e PCC crearono caos in tutta la nazione. Date le limitate risorse disponibili durante questa ricerca, non è stato quindi possibile trovare una lista completa delle stazioni radio presenti in Cina durante la prima metà del XX secolo. Vi sono tuttavia fonti reperibili nelle biografie di monaci che erano fuggiti dalla Cina a Taiwan durante questo periodo, ragion per cui si deve cominciare a fare una distinzione netta fra Buddhismo delle due nazioni. Tra i monaci che si trovano a dover fuggire dalle persecuzioni vi fu il maestro Baisheng, il quale non fu solo membro della Buddhist Association of the Republic of China BAROC 中國佛教會 (*Zhongguo fojiaohui*), ma dopo essere stato attivo nell'organizzazione fin dagli anni Trenta³¹ egli ne fu direttore dal 1960 al 1986, ereditando la posizione di Taixu. La BAROC era l'organizzazione Buddhista ufficialmente supportata dal KMT dal 1949 e seguì il governo repubblicano durante la fuga a Taiwan. Rimase per anni la comunità Buddhista più grande dell'Asia, se non del mondo, durante un periodo in cui la Cina stava attaccando qualsiasi forma di religione. Ad essa si deve riconoscere almeno parzialmente la riorganizzazione dei Buddhisti e la creazione di una nuova struttura organizzativa e comunitaria dopo gli anni Cinquanta.

Gli anni che vanno dal 1940 al 1950 sono quindi un enorme spartiacque non solo per il Buddhismo ma anche per la società cinese a causa di guerre e conflitti interni che ristrutturarono sia la Cina come stato che la Cina come gruppo di persone. Siccome l'interesse di questo capitolo, e della ricerca nel

²⁹ Tarocco, *Cultural Practices*, p 130

³⁰ Leo Ou-fan Lee, Andrew J. Nathan, *The Beginnings of Mass Culture: Journalism and Fiction in the Late Ch'ing and Beyond*, University of California Press, 1985

³¹ Charles Brewer Jones, *Buddhism in Taiwan, a historical survey*, University of Virginia, 1996

suo complesso, è quello di parlare del Buddhismo, si può discutere adesso dei punti presi in considerazione nelle pagine precedenti, ovvero della scissione della comunità del *Sangha* tra quella cinese e quella taiwanese. I sentimenti antireligiosi del KMT erano simili a quelli del PCC sotto certi punti di vista: entrambi cercavano di separarsi da un passato inteso come un peso dai propri leader per andare verso un futuro moderno. Tuttavia, con la ripresa della guerra civile, si viene a creare un ulteriore conflitto di interesse tra i due partiti, un conflitto a cui il KMT rispose in maniera diversa dai comunisti per potersi differenziare e combattere ad un livello ideologico oltre che militare e politico. Se da un lato il PCC effettuò una censura aggressiva di sfondo militaristico su tutti i contenuti religiosi, tentando di estirpare con la forza concetti superstiziosi (qui intesi come *mixin*³²), dall'altro il nuovo governo di Taiwan non fu l'opposto ma permise ai Buddhisti di praticare la propria fede seppure con pesanti restrizioni. Questi eventi si verificarono durante il periodo cosiddetto del “*White Terror*” (Terrore Bianco), anni in cui i nazionalisti fuggiti censurarono e controllarono in maniera forte i discorsi del pubblico in un tentativo di mantenere controllo sulla popolazione³³. Per riprendere il discorso di *imagined communities* fatto precedentemente: il PCC aveva una immagine della nazione cinese in cui la religione era un elemento incompatibile, la cui capacità di unire i cittadini in grandi comunità legate da valori e interessi non legati alla politica del partito era deleteria, se non addirittura pericolosa.

Dopo l'esodo di monaci e coloro che non erano simpatizzanti con il nuovo governo a Taiwan, vi furono tentativi di ricreare la struttura operativa della comunità del *Sangha* così come lo era stata prima degli anni Cinquanta. Questo fu un difficile compito non solo a causa di carenza di risorse e manodopera, ma anche a causa della legge marziale imposta dal KMT, la quale fu in vigore fino al 1986. Servì tempo per poter avere dei progressi in questo campo e in particolare gli sforzi di alcuni importanti figure, tra le quali troviamo Xingyun 星雲 (1927-), Hongyi e Taixu dopo il loro arrivo a Taipei e altri. Per avere una nuova era di trasmissioni Buddhiste a Taiwan dobbiamo aspettare il 1954 con il coro gestito da Xingyun nella stazione del Chinese Broadcasting System 中國廣播公司 CBS (*Zhongguo guangbo gongsi*) di Taipei nel 1954, evento sponsorizzato dalla Chinese Buddhist Association taiwanese. Travagnin (Travagnin 2017) nota che Xingyun non fu il primo e che i monaci Cihang 慈航 (1895-1954) e Nanting 南亭 (1900-1982) avevano già trasmesso letture di *sutra* anni prima, ma, come vale anche per Xingyun, essi non avevano stazioni radio proprie, dovendo far affidamento a quelle statali. Nel 1953, BAROC formò un gruppo di presentatori così da far uso delle stazioni radio presenti a Taiwan per diffondere i propri programmi, sempre usando l'infrastruttura statale. Questa situazione rimane tale fino al 1986-1987 quando viene rimossa la legge marziale e in maniera completa nel 1993 quando il “Detailed Regulations Concerning Radio and Television Broadcast 廣播電視法實行細則 (*Guangbo dianshi fa shixing xize*)”³⁴ viene abrogato e la libertà di trasmissione viene garantita alla popolazione.

Al confronto con la parziale libertà di espressione data ai Buddhisti e alle altre organizzazioni religiose in quegli anni, la Cina non presenta un simile livello di discussione o diversità di voci sul punto di vista della religione. Dopo il 1950, la tendenza antireligiosa repubblicana diventa una vera e propria caccia all'uomo diretta a Buddhisti, Confuciani e Taoisti. Dicono Ji Zhe, Fisher e Laliberté:

³² Si veda il capitolo della stampa per l'accezione usata in questa ricerca

³³ Larry Lin Tse-Hsiung, *The Development and conceptual transformation of Chinese Buddhist songs*, 2012, p 109

³⁴ Ibid, p 183

Expressions of Buddhist-based religiosity that fell outside the of the association's control were marked [...] and were restricted in a more aggressive and systematic manner than had been the case under the Republican regime. During the Cultural Revolution (*Wenhua da Geming* 文化大革, 1966-1976) all forms of religion were denounced under the category of China's 'four olds' (*sijiu* 四旧) as obstacles to a modern Communist society [...]³⁵

Non vi sono dubbi che durante questi anni il Buddhismo non ebbe alcuna possibilità di progredire come aveva fatto sotto la pressione della morente Dinastia Qing e della Repubblica Cinese. Per decenni si dovettero fare riti e praticare in segreto (Ji Zhe, Fisher, Laliberté 2019) fino alla morte di Mao e l'ascesa di Deng Xiaoping 邓小平 (1904-1997) e la progressiva apertura al mercato globale. La BAC, fondata nel 1953, venne sciolta all'avvento della Rivoluzione Culturale nel 1966 e successivamente ricreata nel 1976 e continua ad operare ancora oggi. Nonostante ciò, al giorno d'oggi i Buddhisti in Cina non sono ancora liberi di avere le proprie stazioni radio e televisive, proprie case editrici oltre che ad essere relativamente limitati nell'ambito delle attività, tra cui i rituali, che il governo permette loro di effettuare al solo interno dei templi. Ciononostante, si nota che sono stati fatti grandi passi verso il progresso e la ricostruzione di un passato in cui essi potevano esprimersi più liberamente. Tali passi non sono stati possibili senza sacrifici, primo tra i quali la collaborazione stretta tra Partito e Buddhismo tramite la BAC e varie altre associazioni che devono aderire alle linee guida della RPC in materia di separazione tra stato e religione in un processo che Laliberté chiama "negotiating legitimacy"³⁶. Questa negoziazione tra potere statale e libertà di espressione religiosa è ancora in corso, in particolare negli anni a seguito del movimento del *Falungong* 法轮功 e altri elementi cosiddetti destabilizzanti che hanno portato ad un rinnovo delle misure anti-religiose del PCC le quali a loro volta hanno avuto un forte effetto anche sulla attività dei Buddhisti.

Al giorno d'oggi non sono presenti stazioni radio di proprietà di templi o monasteri sul territorio cinese, vi sono solo le trasmissioni radio della BAC, effettuate attraverso la *Zhongguo fojiao xiehui diantai* 中国佛教协会电台. Oltre ad essa, comunicazioni a distanza tra monaci e fedeli sono effettuate quasi esclusivamente per mezzo dei moderni social media (*Weibo*, *Weixin*). Questo, in aggiunta alla progressiva privatizzazione e frammentazione del panorama radio cinese (Wei 2019) rendono la creazione di un quadro completo estremamente complesso. Al contrario, a Taiwan vi è una maggiore presenza di stazioni radio, generalmente associate alle stazioni televisive che sono comparse dagli anni Ottanta in poi con la liberalizzazione dei mezzi di comunicazione di massa. Queste stazioni, gestite dalle varie organizzazioni Buddhiste taiwanesi sono le uniche con le risorse necessarie per mantenere l'infrastruttura e apparati per la trasmissione radio.

³⁵ Ji Zhe, Fisher, Laliberté, *Buddhism after Mao*, p 2

³⁶ André Laliberté, *Buddhism under Jiang, Hu, and Xi: The Politics of Incorporation* in Ji Zhe, Fisher Gareth, Laliberté André, *Buddhism after Mao*, pp. 21-44

2.6. Radio e musica: evoluzione dei suoni del Buddhismo

Nel capitolo 1 abbiamo visto come la stampa ha portato ad una rivoluzione non solo all'interno della società cinese nel suo complesso, ma anche nella comunità Buddhista grazie ad un maggiore accesso a testi, *sutra* e discussioni da parte di intellettuali di alto calibro, nonché alla diffusione su larga scala e a basso prezzo di giornali che permettevano ai fedeli di leggere con facilità articoli, pensieri e consigli dei monaci più influenti del proprio periodo. Il *revival* del Buddhismo all'inizio del XX secolo risiede nelle istituzioni e personaggi che riuscirono a far uso delle nuove tecnologie a disposizione della popolazione cinese. In questo capitolo abbiamo visto come il passo successivo allo sviluppo delle moderne comunità immaginate sia stato l'arrivo della radio che, con la sua capacità di raggiungere un pubblico ancora più ampio rispetto alla stampa, permettendo che fossero presenti anche un singolo ricevitore e stazioni capaci di trasmettere su enormi distanze. La rivoluzione che è la radio nel contesto Buddhista, tuttavia, non si limita alla sua semplice presenza nelle vite dei fedeli. Vi sono due ulteriori punti che verranno esaminati in questa ricerca: il ruolo che essa ha coperto nella evoluzione della musica Buddhista e l'evoluzione della relazione tra fedeli con i templi e i monaci.

La musica religiosa non è il focus della presente ricerca, per questa ragione essa non verrà presa in esame in maniera approfondita, tuttavia, data la rilevanza dell'argomento e la sovrapposizione di figure importanti nei due campi, si è ritenuto necessario e utile discuterne per poter creare un quadro più completo. Vi sono alcune figure importanti nel panorama musicale Buddhista dall'inizio del XX secolo, alcune delle quali sono personaggi che abbiamo già visto in questa ricerca, primo tra i quali fu Yang Wenhui. Yang oltre ad essere tra i principali intellettuali che spinsero il Buddhismo in avanti se non il più importante, si era fatto il paladino della stampa a blocchi di legno, non perché egli era testardo ma perché egli comprese meglio di molti suoi contemporanei i vantaggi e gli svantaggi delle tecnologie moderne. Tarocco ci fa sapere che Yang possedeva diversi oggetti appartenenti alla dimensione della modernità e della tecnologia occidentale: “[...] *he loved to take photographs with his camera and listen to gramophone records. He owned a real His Master's Voice machine, with horn and all, which everybody could listen to at the same time*”³⁷.

Essendo morto prima che la radio si fosse diffusa, non sapremo mai se egli si sarebbe cimentato anche in quell'impresa, ma considerando il suo acume e capacità di comprendere correnti moderne, non è impossibile pensare che sarebbe stato il caso. Un secondo personaggio è quello di Hongyi, il quale si diede alla produzione musicale oltre che a quella di *manhua* come visto precedentemente e che è responsabile per la creazione della canzone Buddhista più popolare del XX secolo: la *Song of the Three Jewels* 三寶歌 (*Sanbao ge*) è stata prodotta, trasmessa e distribuita su ogni medium disponibile fin dalla sua composizione e prima trasmissione nel tardo 1920 in collaborazione con Taixu (Tarocco 2007). La prima diffusione del testo è rappresentata in un disegno di Feng Zikai in onore della morte del monaco che la aveva creata e Feng stesso aveva espresso interesse per la musica moderna³⁸. Altra canzone, sempre di Hongyi, che servì a plasmare la moderna canzone Buddhista nella prima metà del XX secolo e successivamente entrare nella società Buddhista in modo permanente fu la *Collection of*

³⁷ Tarocco, *Cultural Practices*, p 118-128

³⁸ Ibid, p 117

the Songs of Clarity and Coolness 清凉歌集 (*Qingliang geji*)³⁹, la quale gode di una grande fama anche se relativamente minore rispetto a *Sanbao ge*.

Nel Buddhismo, il canto occupa una posizione molto complessa, al centro di varie controversie che resero Xingyun un personaggio a sua volta soggetto di critica e lode allo stesso tempo: secondo alcune correnti della tradizione, cantare poteva essere un atto liberatorio, secondo altre, essa era un affronto e da evitare in particolare all'interno dei templi. In gran parte, la tradizione liturgica auditiva del Buddhismo era meglio rappresentata dalla pratica di “*reading* (*du* 讀), *reciting* (*song* 誦), *chanting* (*yin* 吟) and *singing* (*chang* 唱⁴⁰)”⁴¹, spesso accompagnati dall'uso di strumenti rituali detti *dharma instruments*. Fa notare Tse-Hsiung Larry Lin:

[...] in *Sajyuktāgama*, the Buddha considered music, instead of freeing a person, to be analogous to the water poured on a rope tightening around one's forearms to make the knot even tighter. In *Dharmagupta-vinaya* the Buddha clearly prohibited the use of music because it could disturb the state of *dhyāna* (meditation).⁴²

Xingyun chiaramente non seguiva questa corrente di pensiero, come si può vedere chiaramente dalla sua partecipazione nella creazione di cori e nella produzione di vinili, oltre che dai suoi sermoni altamente innovativi nei quali egli inseriva musica nel discorso, catturando così l'attenzione dei partecipanti e coinvolgendo tutto il pubblico (Tse-Hsiung Larry Lin 2012, Tarocco 2007). Egli ricevette addirittura delle minacce di morte⁴³ a causa di questa apparente rivoluzione della fede a Taiwan, cosa che non lo fermò, anzi, il suo successo, come dimostrato dalle varie sessioni effettuate dai suoi cori nelle stazioni radio, è tutt'oggi prova del carisma del monaco e della forza delle sue idee.

È da far notare che anche in questo caso, furono i laici ad essere tra i protagonisti principali del cambiamento della musica, così come essi lo furono per la stampa negli anni precedenti grazie ai vari *householder groves*: i Buddhisti laici erano in carica della gestione delle stazioni radio, della produzione dei vinili buddhisti 佛化唱片 (*fohua changpian*) e della loro distribuzione, erano in carica della pubblicazione dei testi delle litanie per mezzo della stampa nei periodici ed erano quelli che facevano pubblicità per diffondere le notizie dei nuovi brani creati dalla comunità. Essi imitavano principalmente la moda dei tempi, un fenomeno che abbiamo visto nel capitolo precedente, per cui non è un salto logico pensare che essi si siano rifatti alla moda e ai gusti dell'epoca in termini di musica per poter creare i nuovi suoni del Buddhismo, suoni che si ispiravano ai Blues e al Jazz americano e alla dirompente musica giapponese a sua volta ispirata dal contatto tra Giappone e America (Tse-Hsiung Larry Lin 2012, Tarocco 2007).

³⁹ Ibid, p 97

⁴⁰ “*Chanting*” può essere tradotto come “canto liturgico”, tuttavia non si deve interpretare questo termine sotto un punto di vista occidentale: i canti qui menzionati erano più simili a litanie che a canzoni.

⁴¹ Tarocco, *Charismatic Communications: The Intimate Publics of Chinese Buddhism*, in *Key Concepts in Practice Volume III*, New York University, 2019, p 116

⁴² Lin Tse-Hsiung Larry, *The Development and conceptual transformation of Chinese Buddhist songs*, University of California San Diego, 2012, p 45

⁴³ Ibid, p 133

Monaci come Hongyi e Taixu ebbero un enorme impatto, come si può vedere dalla popolarità delle loro canzoni e della loro eredità che persiste fino ad oggi; tuttavia, l'esempio e il potere dietro alla collaborazione delle organizzazioni laiche dall'avvento di Yang Wenhui fu talmente grande da essere pervasivo per decenni dopo la sua morte. Fisher (Fisher 2014) dice di aver notato che, durante i suoi studi, pochi dei giovani monaci o laici che sono entrati a far parte del mondo monastico in grado di riconoscere i grandi personaggi che hanno plasmato il Buddhismo così come si presenta oggi:

None of the laypersons I studied had heard of Taixu and I never once have seen any of the writings he authored among the materials available to laypersons at the Temple of Universal Rescue or any other temple in China.⁴⁴

Fisher sostiene quindi che la maggior parte dell'interesse da parte dei moderni laici per riforme del Buddhismo risieda nella loro immersione in un contesto sociale che guida le loro impressioni e decisioni più che una influenza di figure del XX secolo. Al contrario, con l'emergere dei social media, come si vedrà nel capitolo 3, la figura del monaco moderno ritorna ad essere molto più importante anche per i laici, questo grazie alla presenza di app, media e del moderno network di connessioni interpersonali.

Così come gli articoli nei periodici dovettero adattarsi ai gusti del nuovo pubblico, allo stesso modo la composizione delle canzoni doveva tener conto degli stessi fattori per poter essere accettato e successivamente entrare a far parte del tessuto sociale, sia cinese che taiwanese. La trasformazione del *ge* 歌 tradizionale⁴⁵ ad una moderna musica buddhista 佛教音乐 (*foxue yinyue*) che usava un emergente *baihua*, è comparabile in spirito, anche se non in termini di quantità o diffusione, alla evoluzione della lingua scritta nei periodici Buddhisti degli anni Venti.

Questo nuovo medium si affianca alla ormai diffusa industria della produzione di vinili, permettendo una diffusione della nuova musica Buddhista, sempre più profana e di ispirazione occidentale o giapponese, ma capace di accattivare gli ascoltatori. Questa parte audio è la principale e unica componente della radio, in quanto manca l'elemento visivo: le litanie, canti e cori che erano limitati in quei templi che ne accettavano la presenza si spostano lentamente nelle case dei fedeli, colmando la distanza tra tempio, fedele e stazione radio, una distanza che sposta il fedele nello spazio e nel tempo, facendolo sentire come se fosse presente nel luogo di preghiera e non in un luogo appartato. Dice appunto Tarocco a riguardo di questo potere di valicare distanze della radio: “*New media technologies (broadcasting, recording), moreover, become ways of extending a Buddhist soundscape (a liturgy, a sermon) beyond its original spatiotemporal occurrence*”⁴⁶. Questa componente ci porta dunque alla seconda parte di questa sezione: l'evoluzione della relazione tra fedele e tempio.

La radio richiede che i cinesi adottino un approccio completamente diverso alla fede rispetto a quello della stampa: vi è sì una maggiore comodità di uso e versatilità in confronto a medium tradizionali, ma la natura della radio è diversa e rivoluzionaria rispetto a medium precedenti. Essa è il primo passo nella creazione di quello che An Quoc Pham riferisce, nel contesto della televisione, a una

⁴⁴ Fisher, *From Comrades to Bodhisattvas*, p 15

⁴⁵ Tarocco, *Cultural Practices*, p 97

⁴⁶ Ibid, p 340

trasformazione qualitativa della vita dei fedeli nella loro relazione con il sacro: “*Through religious Buddhist broadcasts, television becomes a ritual tool that transforms the living room into a sacred space and directs the bodily comportment of individuals into pious activity*”⁴⁷. Questo spazio sacro nato nei salotti che Pham attribuisce alla televisione, viene esteso in questa ricerca anche alla radio: questo medium fu un passo necessario per poter arrivare ad una estensione del tempio nelle case dei fedeli, facendo da ponte tra antichità e modernità.

Il fenomeno viene ulteriormente ampliato negli anni successivi, anche se in maniera radicalmente diversa, dalla emergenza delle tecnologie di condivisione digitale, la quale permette ad ogni fedele di poter far uso dei propri telefoni, computer, per poter avere accesso ad ogni momento ai servizi multimediali offerti dai templi e varie organizzazioni Buddhiste (Tarocco 2007, Travagnin 2017, Huang Weishan 黃維珊 2017, et al.). La creazione di un “*living room temple*” è stata possibile solo attraverso lo sviluppo e diffusione di tecnologie capaci di collegare diversi punti spaziali estremamente distanti tra loro in modi che telefoni, vinili, giornali non erano in grado di fare. Tale fenomeno verrà esaminato ulteriormente nelle sezioni successive quando si manifesterà in pieno come effetto della diffusione della televisione nella maggioranza delle case di privati.

⁴⁷ An Quoc Pham, *Buddhist Television in Taiwan: Adopting Modern Mass Media Technologies for Dharma Propagation*, PhD dissertation, University of California, 2017, p 281

2.7. Televisione e rivoluzione del settore media privato tra Cina e Taiwan

Come le sezioni sulla radio, per poter discutere in maniera precisa sulla evoluzione della presenza della televisione dalla seconda metà del XX secolo in poi, è necessario dividere l'attenzione fra Cina e Taiwan. Verranno quindi presentate le circostanze storiche e politiche per entrambi i contesti separatamente per poi creare un discorso unito e congruente sull'evoluzione del Buddismo in relazione a questo nuovo medium. Discutere di televisione in un contesto cinese è estremamente complesso data la estrema vicinanza tra il medium e il PCC, il controllo del partito sulle trasmissioni, oltre che delle informazioni limitate a noi disponibili sull'infrastruttura, stazioni e natura dei programmi durante i primi anni della sua presenza nel territorio. Come per la radio e nel prossimo capitolo per l'internet, non si deve dimenticare che questi mezzi di comunicazione sono intrinsecamente legati al controllo statale e quindi costantemente monitorate dalla censura e sottoposte alle regole di condotta del partito. Vediamo ora la cornice storica entro cui si sviluppa la televisione in Cina e Taiwan.

A seguito della frattura tra PCC e KMT, tra Cina e Taiwan a partire dal 1949, dagli eventi che portarono alla nascita della RPC, alla chiusura della Cina dal resto del mondo e della creazione di un fragile equilibrio fra le due parti, entrambe le nazioni subiscono ulteriori cambiamenti sociali, tecnologici ed intellettuali che sono sia una continuazione con il passato che una rottura da esso e un tentativo di andare verso un futuro completamente nuovo. Il Grande balzo in avanti 大跃进 (*Da yuejin*) degli anni 1958-1962 è dimostrazione di questo sentimento di innovazione e progresso, seppure il risultato di questo piano ideato dal partito fu quasi interamente dannoso per la nazione e i cittadini a cui era stato dato il compito di metterlo in pratica. Si tentò di portare la Cina da una nazione agraria ad una industrializzata e quindi capace di marciare verso il futuro, ma contrario alle aspettative, l'economia cinese venne colpita duramente e calò invece che crescere. Questo fu il periodo della collettivizzazione e progressiva rimozione della proprietà privata su tutto il territorio nonché della messa in atto di molte delle politiche antireligiose il cui impatto perdura fino ad oggi, rimpiazzando *mixin*, che essa fosse in forma di rituali, cerimonie oppure la venerazione degli antenati nelle proprie case con propaganda e l'ideologia del partito. Allo stesso tempo, questo fu anche il periodo in cui venne permesso per la prima volta il divorzio, venne creato il sistema dello *hukou* 户口 (*household register*), la pratica di fasciare i piedi delle donne venne proibita e si fecero tentativi di combattere il matrimonio tra minorenni. L'innovazione e il progresso non potevano dare spazio a *mixin* e alle tradizioni che avevano dato identità alla vecchia Cina e per le quali la Dinastia Qing aveva rallentato o ostacolato la marcia dell'innovazione e modernizzazione dell'impero.

L'obiettivo di arrivare ad un livello di sviluppo tecnologico pari a quello europeo e americano venne aggiunto alla lista di punti proposti dal PCC, un obiettivo che non venne raggiunto per decenni, con significativi passi indietro compiuti negli anni della RC, in particolare dal punto di vista intellettuale e per la libertà di parola ed espressione. Ciononostante, vi fu del progresso e ricostruzione della nazione a seguito della Seconda guerra mondiale e della Guerra civile: l'infrastruttura cinese venne

riparata e potenziata con nuove stazioni radio aggiunte costantemente per aumentare la copertura del territorio. Gli sforzi per la creazione di questo stato moderno e tecnologico furono parzialmente ricompensati pochi anni dopo la fondazione della RPC, con la nascita della prima stazione televisiva interamente cinese e l'inizio delle sue operazioni.

Nel 1958 viene fondata la prima stazione televisiva cinese, Beijing Television BTV 北京电视台 (*Beijing dianshitai*), e a Maggio venne diffusa la prima trasmissione al pubblico⁴⁸ con grande successo e soddisfazione da parte del partito in quanto questo passo marcava non solo l'entrata della Cina in un panorama di sviluppo tecnologico maggiore e quindi il successo della politica del partito, ma indicava anche l'inizio dello spostamento della macchina di propaganda e della centralizzazione dell'infrastruttura da Shanghai, precedentemente centro culturale, economico e di sviluppo tecnologico dell'intera nazione. Tuttavia, come fa notare Hong Junhao (Hong 1997), vi erano ancora problemi e la maggior parte del materiale che le varie stazioni costruite dopo la fondazione della BTV dovevano diffondere poteva arrivare solo per treno o macchina. Pochi anni dopo, a causa dell'inizio della Rivoluzione Culturale, BTV venne chiusa a causa degli atteggiamenti della popolazione a seguito della creazione di varie politiche anti-capitaliste⁴⁹.

Le attività del Grande Balzo in Avanti rallentarono il progresso della costruzione delle stazioni televisive, a cui si aggiunse la perdita del supporto economico e tecnologico della URSS in un preludio al conflitto Sino-Russo del 1969 e alla rottura dei contatti tra le due nazioni comuniste. In quegli anni, il numero delle stazioni presenti scese da 23 a 5 per poi risalire vertiginosamente dopo la conclusione della RC. Hong (Hong 1997) nota che dal 1976 in poi sono state costruite ben 700 stazioni diverse sul territorio cinese con ben oltre 220 canali in operazione nel 1994, tutte sotto il controllo di BTV che cambiò il nome in China Central Television CCTV 中国中央电视台 (*Zhongguo zhongyan dianshitai*) nel 1978, due anni dopo la fine della RC. Nel 1993 vi era un numero di televisioni stimato a 230 milioni, il che poneva la possibile audience della CCTV ad un impressionante 80% della popolazione urbana cinese per un totale di quasi 900 milioni di persone (Hong 1997).

Il monopolio dello stato su trasmissione rimane tanto forte oggi come lo era negli anni Sessanta e Settanta, non è permesso ricevere canali stranieri a prescindere dalla loro natura e il partito mantiene la regola che non possono esserci stazioni di proprietà non cinese. Sempre Hong nota: *"Television's central task is to serve as the mouthpiece of the leadership, and is regarded as both a political institution and an ideological apparatus"*⁵⁰. Come accennato nella sezione di introduzione alla radio, grazie al potere di intrattenimento e capacità di coinvolgere superiore della televisione, si può notare che dalla sua comparsa in Cina, essa divenne il metodo principale per la diffusione della propaganda del PCC. I programmi del partito per rendere apparecchi televisivi ancora più ubiqui di quanto fosse stata la radio sono una dimostrazione e prova che già negli anni Sessanta il PCC aveva compreso

⁴⁸ Bisogna far notare che vi sono dei problemi nel dare il primato per prima trasmissione televisiva: Hong Junhao sostiene che il primato è da assegnare a BTV con la prima trasmissione a Pechino, mentre diverse altre fonti concordano che Rediffusion Television RTV della compagnia inglese Rediffusion basata a Hong Kong sia stata la prima, trasmettendo sempre a Maggio del 1957. Una possibile soluzione a questo conflitto viene presentata dal sito della CCTV stesso, il quale conferma che la trasmissione della BTV del 1 Maggio 1957 era un test e che le operazioni effettive cominciarono solo a Settembre di quell'anno (<http://www.cctv.com/english/20030805/101215.shtml>).

⁴⁹ Hong Junhao, China, in *Museum of Broadcast, Encyclopedia of Television*, Fitzroy Dearborn Publishers, Chicago and London, 1997, p 360

⁵⁰ Ibid, p 360

quali fossero i vantaggi della televisione a favore della narrativa nazionale. Ciononostante, a seguito dell'importazione di show televisivi americani oltre che coreani, si può notare del progresso verso una minore restrizione dei contenuti anche in presenza di una onnipresente censura di elementi problematici. A Taiwan invece le circostanze in cui si era sviluppata la cultura della televisione sono quasi completamente diverse.

La prima stazione dell'isola fu fondata nel 1960, pochi anni dopo la nascita della BTV dalla China Broadcasting Corporation CBC 中國廣播公司 (*Zhongguo guangbo gongsi*)⁵¹. Questa compagnia, conosciuta precedentemente con CBS, era stata la stessa stazione che fece le prime trasmissioni radio della Repubblica Cinese nel 1934 (si veda la sezione 2.1.). Due anni dopo, nel 1962, viene stabilito il Taiwan Television Enterprise TTV 臺灣電視公司 (*Taiwan dianshi gongsi*)⁵², la prima compagnia televisiva della nazione sotto un modello operativo ibrido, con la stazione controllata in parte dal KMT e in parte secondo un modello commerciale⁵³. Nel 1968 nasce China Television Company CTV 中國電視公司 (*Zhongguo dianshi gongsi*) sempre sotto il modello della TTV. Queste tre stazioni, create negli anni Sessanta, sono dimostrazione della differenza tra Cina e Taiwan: da un lato abbiamo un monopolio da parte del PCC dell'intera infrastruttura delle telecomunicazioni a livello nazionale con una forte censura dei contenuti, dall'altro abbiamo un modello in cui esse sono parzialmente sotto il controllo dello stato (in parte anche a causa della mancanza di fondi e capitale necessario ad un controllo totale) con una censura molto più rilassata e la possibilità di operare anche per profitto oltre alla semplice diffusione su scala nazionale di un nuovo meccanismo di propaganda.

Come nota Rawnsley (Rawnsley 2018) questo ha permesso alla sfera televisiva di Taiwan di poter mantenere flessibilità durante i cambiamenti sociali della loro epoca, al contrario di quello che è stato visto nei paragrafi precedenti per la BTV durante gli anni della Rivoluzione Culturale. Una terza compagnia televisiva fu Chinese Television System CTS 中華電視公司 (*Zhonghua dianshi gongsi*) a partire dal 1971 sotto il diretto controllo del Ministero della difesa.

Nonostante ciò, la politica del KMT sulla libertà dei privati in materia delle trasmissioni rimase in vigore fino agli anni Novanta quando venne finalmente rimosso lo stato di emergenza che era durato dal 1949, ponendo così fine alla legge marziale. Tale processo non fu causato solo dalla decisione unanime del KMT, ma anche grazie all'influenza del Democratic Progressive Party DPP 民主進步黨 (*Minzu jinbu dang*) dal 1980 circa, un secondo partito che si alterna al governo della nazione⁵⁴. Il 1986 è così definito da Travagnin: “[...] *the year in which democracy made its initial step onto Taiwanese soil, and this is also the year when pluralism in politics and the private sectors began*”⁵⁵. In quel periodo in Cina abbiamo un fenomeno simile, ovvero la riapertura della nazione al commercio internazionale e all'entrata di nuovi talenti dal resto del mondo, ma al contrario di Taiwan, in PCC mantenne saldo controllo sui media presenti e così facendo rimase l'unico partito e l'unico potere politico all'interno della nazione. Dai dati e dalla ricerca di Travagnin possiamo dedurre che parte di questa differenza sia stata causata dai cinquanta anni di dominazione giapponese prima del 1949 e

⁵¹ Da non confondere con la CBS Chinese Broadcasting System 中國廣播公司 (*Zhongguo Guangbo gongsi*) vista nella sezione 2.5.

⁵² Zoe Tan, *Taiwan in Museum of Broadcast, Encyclopedia of Television*, Fitzroy Dearborn Publishers, Chicago and London, 1997, pp 1614-1616 Questa stazione operò anche sotto i nomi di “*Central Television*” e “*Voice of Taiwan*”

⁵³ Gary D., Rawnsley, Ming-Yeh T. *Critical Security, Democratisation and Television in Taiwan*. Oxon, Routledge, 2018

⁵⁴ Travagnin, *Charting Religion*, pp 56-57

⁵⁵ Ibid, p 57

dai contatti tra KMT e USA a partire dagli anni Cinquanta che influenzarono sia il pensiero dei taiwanesi che i modelli operativi delle sue compagnie e istituzioni.

Una ulteriore fase che contribuì alla creazione di un panorama media più libero e tollerante fu la Cable Television Law del 1993, intesa come un rimedio per canali televisivi non sanzionati dal governo (Pham 2017). Questa legge ebbe l'ulteriore effetto di ridurre la censura statale a causa della libertà che essa concede nel processo della creazione di canali e stazioni televisive private. La questione della democratizzazione dei media a Taiwan, come messa in evidenza da Travagnin e Pham pone inoltre un altro problema estremamente importante che verrà esaminato durante le sezioni successive: l'assimilazione di modelli operativi capitalisti all'interno delle attività Buddhiste. Nella ricerca sui media non-religiosi Travagnin ha rilevato che vi è stata una marcata tendenza a favore dell'adozione di modelli simili a quelli secolari a seguito dei movimenti di privatizzazione e moltiplicazione dei mass media taiwanesi: "[...] *the formation of a varied array of channels and programs since the last 1980s marked the shift from state-dictated nationalistic and authoritarian domain to the struggle of free market competition*"⁵⁶. Anche Pham nota che vi è stata una certa sovrapposizione della sfera secolare e religiosa, in particolar modo nel contesto televisivo dove le differenze vengono enfatizzate e messe in primo piano con più facilità. Dice:

While Buddhist use of the television medium in Taiwan may be considered a continuing pattern of media usage that followed the precedent of Buddhist adoption of premodern print forms of media, the adoption of television has brought with it questions regarding ownership, advertising, and governmental and corporate influence.⁵⁷

Nella sezione 1.8. abbiamo visto che case editrici come la SBB si ispirarono al modello di business della Yongsheng Books o della Yixue Books, entrambe case editrici la cui missione era principalmente una di profitto piuttosto che la diffusione del Dharma. Era stato accennato che questo causò dei dubbi in alcuni studiosi Buddhisti a riguardo della natura dei *sutra* e testi prodotti facendo uso di un metodo operativo capitalista piuttosto che uno tradizionale, ma che allo stesso tempo essi si erano resi conto che nella società in cui essi erano costretti ad operare, tale metodo era quello più stabile e che permetteva di ottenere una sicurezza economica maggiore e quindi di poter produrre maggior quantità di testi. Considerando i pro e i contro di lavorare come i vari business non-buddhisti, il bilancio del *karma* era effettivamente positivo. Si può dire lo stesso della televisione? La natura di questo nuovo medium è estremamente più complessa e diversa, così come lo era stata la radio prima di essa, ma la televisione porta con sé delle connotazioni che sono chiaramente legate al capitalismo: pubblicità, sponsor, promozione di prodotti, la televisione stessa è un prodotto del capitalismo e delle strutture politiche ed economiche ad essa collegate. È possibile per una associazione Buddhistica, tenendo conto della stretta associazione tra medium e connotazione economica, far uso ottimale dei servizi proposti da essa senza cader vittima delle trappole in cui la stragrande maggioranza degli enti che vi si intrecciano, tra cui anche comunità cristiane, senza esserne corrotti?

⁵⁶ Ibid, p 58

⁵⁷ An Quoc Pham, *Buddhist Television in Taiwan*, p 47

Nelle parole di McLuhan:

Since nearly all our technologies and entertainment since Gutenberg have been not cool, but hot; and not deep, but fragmentary; not producer-oriented, but consumer-oriented there is scarcely a single area of established relationships, from home and church to school and market, that has not been profoundly disturbed in its pattern and texture.⁵⁸

La radio era stata controllata dal KMT fin dall'inizio e dal PCC subito dopo, questo, in aggiunta la sua breve esistenza come unico mezzo di comunicazione di massa oltre alla stampa non hanno permesso al medium di attraversare gli stessi cambiamenti che sono stati caratteristici della stampa. Essa non ha un problema con pratiche capitalistiche, e quei problemi che si possono notare non sono sufficientemente gravi da meritare una discussione approfondita. Sotto questo punto di vista, la radio è un medium praticamente privo di controversie. Si discuterà meglio della relazione capitalismo/televisione e Buddismo nella sezione 2.10.

2.8. Televisione Buddhista e il primato di Taiwan

Nel capitolo 1.7. e 1.8. si è preso come *focus* secondario il ruolo degli *householder groves* all'interno del contesto della stampa Buddhista in quanto essi erano gli unici veramente capaci di poter far uso delle nuove tecnologie importate dall'Occidente data sia una maggiore familiarità con esse che una maggiore libertà economica e sociale. Dire che queste associazioni siano largamente state responsabili per la diffusione rapida e capillare delle nuove teorie Buddhiste è a questo punto un dato di fatto più che speculazione. Queste organizzazioni nate negli anni Dieci e Venti dello scorso secolo erano scomparse da molto tempo per cause naturali (mancanza di fondi o mancanza di risorse e tempo per poter continuare ad operare) oppure forzate a chiudere i battenti dal governo o dalla pressione sociale del popolo (ad esempio la BAC durante gli anni Sessanta). La forza motrice del cambiamento nella comunità del *Sangha* passò dai *groves* alle moderne associazioni Buddhiste di Taiwan degli anni Settanta e Ottanta, oltre che a quelle internazionali, in quanto, come visto nei paragrafi precedenti, in Cina rimane solo la BAC che è sotto il controllo quasi totale del PCC. Questo limita in maniera molto forte l'influenza che i Buddhisti cinesi possono avere sul mondo circostante (Fisher 2014).

Dopo il 1949, BAROC subentrò alla Taiwan Province Buddhist Association TBPA 台灣省佛教會 (*Taiwan sheng fojiaohui*), la principale organizzazione Buddhista presente nell'isola, a sua volta un rimpiazzo per la South Sea Buddhist Association 南瀛佛教會 SSBA (*Nanying fojiaohui*) stabilita in epoca coloniale giapponese⁵⁹. Essa rimase la principale organizzazione Buddhista, come visto nelle

⁵⁸ Marshal McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man*, Cambridge, MIT Press, 1994, pp 341-342

⁵⁹ Laliberté, *The Politics of Buddhist Organizations in Taiwan*, pp 35-37

sezioni precedenti, e l'unica supportata ufficialmente dal KMT. Tuttavia, essa non fu l'unica, in quanto negli anni successivi nacquero una serie di altre associazioni, sia laiche che incentrate intorno alle figure di monaci importanti.

Prima tra queste fu Buddha's Light Mountain BLM 佛光山 (*Foguang shan*), fondata da Xingyun nel 1967 dopo che egli acquistò terreno per poter costruire un monastero nella zona di Dashu 大樹區 (*Dashuqu*) con l'obiettivo di diffondere il Dharma e “*spread the Dharma through culture; cultivate human talents through education; benefit society through philanthropy; and purify the mind through cultivation*”⁶⁰. Questa organizzazione si è evoluta velocemente e ha preso piede nel panorama internazionale Buddhista come una delle più grandi organizzazioni esistenti al giorno d'oggi. Essa possiede branche in decine di nazioni, circa 1000 monaci attivi sul territorio e al giorno d'oggi è associata ad altre tre maggiori organizzazioni Buddhiste: Dharma Drum Mountain DDM 法鼓山 (*Fagushan*) fondata nel 1989 dal monaco Sheng Yen 聖嚴 (1931-2008); Buddhist Tzu Chi Charity Foundation 佛教慈濟慈善事業基金會 (*Fojiao ciji cishan shiye jijinhui*), conosciuta anche come Tzu Chi, fondata da Cheng Yen 證嚴 (1937-); Chung Tai Shan CTS 中台山 (*Zhongtai shan*) di Wei Chueh 惟覺 (1928-2016) fondata nel 1987.

Ciji and Foguangshan were both established when the BAROC was granted its monopoly of interest representation of Buddhism, but their strategies of growth have differed. Unlike Foguangshan, Ciji was not registered as a religious association, but as a charity, and therefore was not nominally competing with the BAROC.⁶¹

In contrasto, dal 1953 fino a oggi in Cina è presente esclusivamente la BAC, la cui leadership era inizialmente esclusivamente composta da figure fedeli o favorevoli al PCC piuttosto che alla comunità del *Sangha* (Ji Zhe 2019). Nonostante sia stato effettuato del progresso negli ultimi decenni, essa rimane sempre sotto il controllo del partito e in quanto tale deve obbedire alle regolamentazioni che proibiscono quasi completamente la presenza di trasmissioni di stampo religioso in tutto il territorio. Per questa ragione, oltre alla radio della BAC, non si trovano stazioni di trasmissione radio o televisive. Quindi, per poter vedere una maggiore partecipazione dei Buddhisti nel nuovo regime cinese, è necessario aspettare l'arrivo delle tecnologie di comunicazione digitale moderne di cui parleremo successivamente. Il discorso ora si concentrerà sulla situazione della televisione e delle comunità buddhiste taiwanesi in quanto sono le uniche con una forte presenza e un grande impatto sociale in Asia.

Chinese Buddhists in Taiwan have been able to use television to broadcast sermons and Buddhist ritual ceremonies because of the legal freedoms that came about after the lifting of martial law in 1987 and the enacting of the Cable Television Law that allowed private entities to own and operate cable television stations in 1993. From the mid-1990s onwards, Buddhist

⁶⁰ History, 2013, Fo Guang Shan Monastery Worldwide Web, <https://www.BLM.org.tw/en/history/Index/> Ultimo accesso 31/08/2022

⁶¹ Laliberté, *The Politics of Buddhist Organizations in Taiwan*, p 90

organizations in Taiwan, unlike in mainland China, have been able to use television as a means of Dharma propagation.⁶²

Secondo gli studi di Pham presentati qui sopra e il modello proposto da Travagnin e citato nella sezione 2.4., la prima fase dello sviluppo della televisione come medium di comunicazione richiede che prima di avere un network di media religiosi gestiti da organizzazioni religiose vi siano interazioni tra media secolari e leader religiosi. Nel caso di Taiwan, questo fatto è corroborato anche dalle restrizioni imposte dal KMT per i primi quattro decenni dopo l'emigrazione dalla Cina, in quanto non era possibile per degli enti non-governativi avere dei media completamente autonomi. La prima trasmissione Buddhista è quindi da ricondurre a Xingyun che nel 1979 apparì su uno dei canali di CTS. Il programma, intitolato *Sweet Dew* 甘露 (*Ganlu*)⁶³, è quindi la prima occorrenza di un Buddhista nella televisione sul suolo taiwanese e possibilmente nel mondo. Sempre nel 1979, BLM sponsorizzò una seconda trasmissione, stavolta per mezzo della stazione CTV sotto il nome *The Gate of Faith* 信心門 (*Xinxin men*) e un altro chiamato *The Venerable Master Xingyun's Buddhist Lecture* 星雲大師佛學講座 (*Xingyun dashi foxue jiangzuo*) con la stazione TTV. Nel corso di poco meno di un anno, Xingyun aveva fatto ben tre diversi programmi, marcando chiaramente l'inizio dell'attività televisiva non solo di BLM, ma anche del Buddhismo come comunità (Pham 2017).

Qui sotto vi è uno schema delle stazioni televisive di proprietà Buddhista o che trasmettono contenuti religiosi Buddhisti:

Tabella 4: Stazioni televisive non Buddhiste⁶⁴

Stazione Televisiva	Organizzazione Buddhista sponsor	Programmazione
CTS	BAROC (1980)	<i>Guangming shijie</i> 光明世界
TTV	BLM (1983)	<i>The Venerable Master Xingyun's Buddhist Lectures</i> 星雲大師佛學講座 (<i>Xingyun dashi foxue jiangzuo</i>)
CTS	Tzu Chi (1985)	<i>Tzu Chi World</i> 慈濟世界
TTV	Wan Fo Shan WFS 萬佛山 (1986)	<i>Da falun</i> 大法輪
CTS	WFS	<i>Cai gen tan</i> 菜根譚
TTV	Wenshu Fojiao Zhongxin 文殊佛教中心 (1989)	<i>Xin ling zhi lu</i> 心靈之旅

⁶² An Quoc Pham, *Buddhist Television in Taiwan*, p 1

⁶³ Ibid, p 50

⁶⁴ Ibid, p 51

Delle stazioni televisive che Pham qui sopra presenta, nessuna è di gestione Buddhista: secondo il modelli di sviluppo dei media religiosi di Travagnin, questa tabella rappresenta accuratamente la prima fase, ovvero figure religiose che operano su media assieme a personale completamente laico. Fino al 1993 non fu possibile per i Buddhisti stabilire delle stazioni autonome al di fuori della preesistente infrastruttura del KMT e di altre organizzazioni parzialmente controllate dal governo. Nella RPC invece, nonostante a questo punto la nazione si fosse già aperta al commercio internazionale e i numeri di spettatori e apparecchi televisivi stessero raggiungendo le decine se non centinaia di milioni (Junhao Hong 1997), della presenza di programmi religiosi non vi sono testimonianze o resoconti all'interno delle tabelle orarie delle varie stazioni. Appare chiaro che a questo punto della storia, Taiwan detiene già il primato come nazione con il maggior numero di trasmissioni Buddhiste, sia radio che televisive.

While opening the doors of cable television gave television-viewing audiences a greater freedom of viewing choices with so many cable stations starting to be available in the 1990s, it also gave Buddhist organizations the opportunity to create their own Buddhist channels and follow a path different from the established commercial one.⁶⁵

In circa dieci anni dopo la creazione della Cable Television Law, sei stazioni gestite da Buddhisti e mirate ad un pubblico di fedeli Buddhisti vengono create una dopo l'altra, facendo quindi entrare la scena televisiva nella seconda fase del modello di Travagnin. Qui sotto si può vedere una tabella che include tutte le principali stazioni televisive che sono state formate a Taiwan a partire dalla rimozione della legge sulla restrizione delle trasmissioni.

Tabella 5: Stazioni televisive Buddhiste⁶⁶

Stazione Televisiva	Organizzazione/sponsor	Prima trasmissione
Buddhist Satellite TV BSTV 佛教衛星電視台 (<i>Fojiao weixing dianshitai</i>) ⁶⁷	Xintian 心田, Fazang 法藏, Jieyun 界运	1996
Universal Culture Television UCTV 法界衛星電視台 (<i>Fajie weixing dianshitai</i>)	Xie Qingyi 謝清益	1997
Fosheng weixing dianshitai 佛聲衛星電視台	Miaoguang 妙廣	1997-1998 ⁶⁸

⁶⁵ Ibid, p 53

⁶⁶ Ibid, pp 50

⁶⁷ Questa stazione poi cambiò nome in Buddha Compassion Television System BTS 佛衛電視慈微台 (*Fowe dianshi cibeitai*).

⁶⁸ Operazioni terminarono nel 1998 a causa della morte di Miaoguang.

Da Ai TV 慈濟大愛電視台	Buddhist Compassion Relief Tzu Chi Foundation 佛教慈濟基金會	1998
Buddha's Light Television BLTV 佛光衛星 (<i>Foguang weixing</i>) ⁶⁹	FoGuangShan	1998
Hwazan TV 華藏衛星電視台	Chen Cai Qiong 陳彩瓊	2003
Life TV 生命電視台 (<i>Shengming dianshitai</i>)	Hai Tao 海濤	2004

Come accadde per le case editrici nella Shanghai di inizio XX secolo, solo quelle organizzazioni o quei monaci che avevano abbastanza fondi per potersi emancipare dal supporto governativo, o abbastanza supporto dai fedeli per mezzo di donazioni o investimento, poterono costruire le proprie stazioni televisive. Ciascuna di queste stazioni opera secondo la filosofia di vita delle organizzazioni o dei monaci che le avevano fondate: esse sono una estensione della comunità religiosa e dei propri leader e non semplicemente un medium attraverso cui è possibile comunicare con i fedeli.

Per esempio, BTS segue il motto “*wuyuan da ci, tong ti da bei* 無緣大慈，同體大悲”⁷⁰ (*boundless kindness, universal compassion*): la stazione opera sotto un presupposto che il dovere dei monaci e laici che operano entro di essa debbano dedicarsi interamente alla diffusione del Dharma a prescindere da chi possa essere in ascolto, spargendo il messaggio di Buddha a tutti coloro che siano interessati. Il nome della stazione e il motto qui sopra citato probabilmente vengono dalla frase *daci dabei* 大慈大悲 (*great kindness and great pity*). Questo viene riflesso nella programmazione di BTS, la quale per ventiquattro ore al giorno, sette giorni a settimana (Pham 2017), trasmette letture di *sutra* sui vari canali offerti dalla stazione: essi vengono letti, spiegati e contestualizzati in modo tale da renderli quanto più comprensibili dai propri ascoltatori, i quali devono tuttavia avere una certa comprensione dei testi in questione prima di poter partecipare all’ascolto⁷¹.

Il focus educativo e didattico di BTS lo pone in una posizione particolare, nella quale gli stessi operatori e lo staff della organizzazione deve essere d’esempio morale per i propri ascoltatori, ragion per cui BTS non fa uso di pubblicità per poter recuperare i costi operativi. Xintian stesso credeva nel potere della televisione di connettere individui su grandi distanze, amplificandone le parole e raggiungendo anche coloro che non possono muoversi o raggiungere i templi frequentemente (Pham 2017). In sintesi, il nucleo della filosofia di BTS è:

⁶⁹ Ora sotto il nome di Beautiful Life Television BLTV 人間衛星 (*Renjian weixing*)

⁷⁰ *Women de linian* 我們的理念, *Fowei dianshi cibeitai* 佛衛電視慈微台, <http://rsbc.ehosting.com.tw/bts/home.htm> ultimo accesso 22/07/2022

⁷¹ An Quoc Pham, *Buddhist Television in Taiwan*, p 60

[...] change the medium from one of commercial entertainment into a medium that connects Buddhist preachers with audiences that would want to listen to Buddhist teachings but cannot attend temple sermons or Buddhist college lectures.⁷²

In quanto prima stazione BTS diede l'esempio a quelle che seguirono negli anni successivi, le quali tuttavia, di differenziano sia nell'approccio alla diffusione del Dharma che nell'audience a cui si rivolgono. Life TV, dice Pham, è uno di questi casi: anche essa si propone di rendere il messaggio di Buddha, ma Hai Tao, il monaco che la aveva creata, ritenne questo metodo fosse possibile solo attraverso prediche e sermoni, invece che spiegazioni precise dei *sutra*⁷³. Quello che rende Life TV molto particolare, anche tra le varie stazioni Buddhiste, è la sua enfasi su rituali e sulla protezione spirituale dei fedeli che ne seguono i programmi:

[...] the discourse on spiritual forces and how to deal with them is generally avoided on other channels, Life TV openly addresses such matters in a way that utilizes Buddhist teachings that emphasize compassion for all forms of life.⁷⁴

Il motto di Life TV è concentrato sui caratteri *ai* 愛 (amore) e *shengming* 生命 (vita/essenza)⁷⁵, i suoi programmi sono quindi dedicati a metodi per la protezione della vita e delle sue sfaccettature, il che comporta una attenzione a tutti quegli aspetti che sono altresì considerati superstizione e non spesso discussi apertamente, in particolare in onda. In un certo senso, si può dire che questa stazione è un erede spirituale di LSDT che negli anni Quaranta conduceva rituali sulla radio per scongiurare spiriti maligni⁷⁶.

Allo stesso tempo, Life TV fa uso sporadico anche di cartoni animati, show di cucina e programmi incentrati sulla condivisione di notizie sulle varie comunità Buddhiste di Taiwan e internazionali (Pham 2017), tali opzioni sono secondarie in quanto Life TV fa più ampio uso di sermoni e corsi dedicati alla lettura di *sutra* come BTS e le stazioni radio della prima metà del secolo. La filosofia operativa di Life TV funge qui come ulteriore esempio del concetto di *living room temple* introdotto nel capitolo sulla radio, ovvero dell'estensione del tempio al di fuori dei limiti fisici e spaziotemporali imposti dai sermoni, discorsi e riti tradizionali.

Nonostante il *medium* e le connotazioni che vengono assegnate ad esso stiano attraversando un processo di mutamento profondo, alcune espressioni della fede rimangono simili e mantengono una certa coerenza nella loro posizione all'interno della comunità. Ad esempio, le donazioni effettuate dai fedeli nei templi e le benedizioni fatte dai monaci su di essi: il fedele versa una somma di denaro a favore del tempio come se si fosse recato di persona, la donazione viene registrata e invece che essere letta in privato da un monaco durante preghiere, viene invece letta davanti all'audience durante una

⁷² Ibid, p 61

⁷³ Ibid, p 65

⁷⁴ Ibid, p 64

⁷⁵ <http://www.lifetv.org.tw/> Ultimo accesso 22/07/2022

⁷⁶ Si veda la sezione 2.5.

delle varie *sutra lectures*. Il merito ottenuto in questo nuovo processo rimane simile, cambiano solo le modalità di presentazione e interazione.

La UCTV non venne fondata da un monaco come Life TV o BTS, ma da un laico, Xie Qingyi, il quale non fece uso delle risorse di nessuna delle principali associazioni Buddhiste di Taiwan, scegliendo di operare in maniera autonoma. Data la sua nascita vicina a BTS, UCTV si rifà molto alla sua programmazione, dando grandi spazi e grande libertà di espressione ai monaci che fanno parte dello staff della stazione: “*On the weekly schedule for the month of August of 2015, there were approximately thirty different monks listed on the television schedule giving lectures on Buddhist sutras*”⁷⁷. Questa ampia presenza di una moltitudine di monaci porta sia vantaggi che svantaggi: da un lato, l’abbondanza permette una varietà di contenuti disponibili agli spettatori, una differenza di opinioni e stili di presentazione, non vi è una dipendenza su di una sola figura carismatica che fa da fronte e principale contributore alla stazione; dall’altro lato, nota Pham, la carenza di un leader, spirituale oltre che come rappresentante dell’organizzazione, rende UCTV meno attraente rispetto alle altre stazioni televisive.

Il fascino di BTS o Life TV risiede anche nella presenza di persone monaci carismatici, i quali hanno decenni di esperienza e opere nella comunità. Questo permette che più persone possano interessarsi alle trasmissioni grazie alla loro influenza e rimanere per il contenuto delle loro lezioni e dibattiti. Una ulteriore differenza che UCTV possiede, in quanto stazione gestita da laici, è un modello operativo basato sulle stazioni non-Buddhiste e in parte sull’eredità delle case editrici degli anni Venti-Quaranta. La stazione non dipende interamente da donazioni e attività interne ad una organizzazione religiosa, i costi vengono infatti recuperati per mezzo della vendita di oggetti di carattere religioso come CD con canzoni Buddhiste, shampoo e prodotti per il corpo⁷⁸, proprio come facevano i primi periodici Buddhisti di Shanghai, i quali vendevano sulle proprie pagine prodotti medici come unguenti e lozioni e altri beni moderni.

Beautiful Life Television BLTV, come UCTV, ha una programmazione mista, avendo espanso i propri contenuti oltre *sutra reading*, sermoni e trasmissioni di riti. Fondata da Xingyun, essa rispecchia strettamente la filosofia del monaco: si propone di diffondere un messaggio positivo, moralmente in linea con i dettami della dottrina Buddhista e in particolare un messaggio che si distingue da quello delle masse circostanti per purezza dei propri obiettivi⁷⁹. BLTV si associa naturalmente a BLM, l’organizzazione di Xingyun che opera dal 1986 su tutto il territorio di Taiwan, la stazione televisiva quindi diffonde anche informazioni sulle attività interne a BLM assieme a promozioni di eventi e frammenti di discussioni e messaggi di Xingyun che egli aveva fatto negli anni precedenti, spesso interposte fra interruzioni pubblicitarie o annunci pubblici e delle attività dei gruppi giovanili dell’organizzazione. Generalmente parlando, le caratteristiche distintive di BLTV nascono proprio dal BLM e dalle sue attività, in particolare quelle dirette ai più giovani tra i propri membri e ascoltatori: vi sono spesso promossi eventi per i ragazzi, attività di gruppo oltre che la sponsorizzazione della squadra di basket di BLM e dei cori giovanili che erano già presenti durante la fase esclusivamente radiofonica dell’organizzazione.

⁷⁷ An Quoc Pham, *Buddhist Television in Taiwan*, p 76

⁷⁸ Ibid, p 78

⁷⁹ Ibid, p 79

Un'altra grande stazione televisiva che si appoggia enormemente sulla potenza e influenza dell'organizzazione da cui è nata è Da Ai TV della Buddhist Compassion Relief Tzu Chi Foundation sponsorizzata da Cheng Yen 證嚴 (1937-) monaca di grande spicco e unica donna a capo di una delle maggiori istituzioni Buddhiste degli ultimi decenni.

Tzu Chi Cultural Enterprises also has a branch that produces audio and video recordings of speeches by Zhengyan, as well as edifying stories about members. In 1985, the foundation started the island-wide broadcast of "The world of Ciji (*Ciji Shijie* 刺激世界)" a one-hour program on Taiwanese radio, and since 1995, has launched a similar presentation on cable television. Since 2001 Ciji broadcast from its own TV station, Da Ai [Great Love].⁸⁰

Tzu Chi, in quanto formalmente nata come organizzazione di carità, si pone in maniera diversa dal resto delle organizzazioni Buddhiste e anche dalle loro trasmissioni. Innanzitutto, è una organizzazione completamente apolitica, le cui attività sono separate da attivismo politico collettivo (Laliberté 2003) e siccome essa trae gran parte del proprio patrimonio economico da fonti private, si può permettere di mantenere tale posizione⁸¹. Queste stesse risorse rendono possibile che la Da Ai TV venga trasmessa oltre i confini di Taiwan, in Asia, America e persino in Australia. Questa è inoltre la prima delle televisioni Buddhiste a passare alle trasmissioni satellitari nel 2005⁸². La filosofia caritatevole di Tzu Chi si riflette, come nel caso di BLTV e delle altre grandi stazioni, nelle proprie trasmissioni: "*change the world through media and provide clean wholesome contents that would uplift and inspire people*"⁸³. Inoltre, le attività di Tzu Chi vanno ben oltre i limiti della televisione e da media tradizionali grazie ai propri account monastici di WeChat, Twitter, Facebook e l'attivismo digitale che l'organizzazione effettua sia a Taiwan che in Cina per proteggere i monaci e le monache locali.

In genere la programmazione di Da Ai TV è simile a quella di altre televisioni non-Buddhiste: vi sono documentari, cartoni animati e film per bambini, programmi dedicati all'arte, alla salute e al benessere fisico oltre che spirituale, show di cucina che promuovono il vegetarianismo e un programma chiamato *Key to Wisdom* da spazio ad esperti e studiosi di vari campi e vari credi con lo scopo di condividere conoscenza e creare "*invaluable experiences that enlighten the audience and inspire reflection and rethinking about our lives and the world*"⁸⁴. Riprendendo il modello di Travagnin, questo programma è dimostrazione della terza fase della evoluzione della relazione tra media secolari e media religiosi: la co-presenza di esperti religiosi e non in un contesto interamente gestito da una struttura o una organizzazione religiosa.

Il nucleo filosofico della stazione è quindi un mix di carità, rappresentato dalle operazioni di Tzu Chi nei campi di salute, donazioni ai poveri e diffusione di informazioni per il benessere dei fedeli, la

⁸⁰ Laliberté, *The Politics of Buddhist Organizations in Taiwan*, p 119

⁸¹ Ibid, p 93

⁸² *Da Ai TV A Channel for Everyone*, Tzu Chi Mission of Culture, <http://tzuchiculture.org/da-ai-tv/> ultimo accesso 25/07/2022

⁸³ 大愛電視 *Da Ai Television (Taipei: Tzu Chi Culture and Communication Foundation)*, in An Quoc Pham, *Buddhist Television in Taiwan*, p 83

⁸⁴ *Key to Wisdom*, Tzu Chi Mission of Culture, <http://tzuchiculture.org/master-class/> ultimo accesso 25/07/2022

creazione di uno spazio inclusivo che riesce ad accettare tutti ma che allo stesso tempo è molto rigido nella sua adesione alle regole del Mahayana, e la promozione di discorsi intellettuali tali che si possa creare un ambiente adatto alla proliferazione di idee positive e alla illuminazione degli ascoltatori.

Infine, prima di concludere questa sezione, si deve far menzione di altre stazioni televisive più recenti: Weixin Television WXTV 唯心电视台 (*Weixin dianshitai*) fondata nel 2018 e Zhengde TV 正德电视台 (*Zhengde dianshitai*) nel 2016 sono tra le più recenti stazioni televisive che sono state fondate a Taiwan che offrono del contenuto religioso. WXTV in particolare produce trasmissioni Taoiste e spirituali, possiede la propria pagina Facebook oltre che il proprio canale YouTube nel quale fanno live stream dei sermoni offerti dalla loro organizzazione. Zhengde TV, fondata nel centocinquesimo anniversario della creazione della ROC, appartiene al gruppo Zhengde 正德 da cui prende il nome, una organizzazione Buddhista sempre basata a Taiwan che si è dedicata alla carità, attenzione e cura dei malati grazie al proprio ospedale Zhengde wudazhi ye yiliao zhiye 正德五大志業醫療志業 e negli anni più recenti anche una stazione televisiva che si accoda alla tradizione, trasmettendo *sutra reading lectures* e sermoni e, come WXTV, possiede anche un proprio canale YouTube per la diffusione di questi programmi televisivi sull'Internet. Una stazione le cui trasmissioni e contenuti sono quasi completamente online è invece la Dharma Drum Mountain Television DDM TV 法鼓山电视台 (*Fagushan dianshitai*) che appartiene alla Dharma Drum Mountain, una delle principali organizzazioni Buddhiste che sono state viste brevemente all'inizio di questa sezione.

2.9. Nuove connotazioni e nuovi approcci alla fede: il *living room temple*

Nella sezione 2.7. è stato brevemente accennato che l'approccio che un fedele ha con i mezzi di comunicazione e come la propria fede cambi a seconda dei mezzi e medium che vengono utilizzati: la stampa, in quanto medium antico e con una enorme e profonda tradizione dietro di sé, richiede un approccio completamente diverso rispetto a tutti quelli arrivati successivamente. Allo stesso tempo essi hanno influenzato la fede in una maniera completamente diversa che merita di essere discussa separatamente. Le seguenti sezioni saranno così divise: presentazione dei diversi approcci che questi medium richiedono al fedele di usare nell'interazione con essi a cui seguirà la sezione in cui si discuterà brevemente come essi riflettono cambiamenti più ampi nella società e della loro influenza sulla comunità Buddhista.

Il primo capitolo, nel corso della presentazione della storia della stampa, ha individuato due principali connotazioni che sono vitali alla stampa come medium di comunicazione e diffusione delle informazioni e conoscenze in un contesto Buddhista. Queste due connotazioni sono: a) il valore numinoso, ovvero le connotazioni spirituali, mistiche e soprannaturali dei manoscritti in tutte le proprie forme, e b) il valore intellettuale, ovvero quelle connotazioni che sono connesse alla sfera della comprensione del testo, della riflessione sui suoi contenuti e il potere delle parole contenute in essi. Vi è in aggiunta il punto c) la relazione tra lettore e testo come reliquia e medium per la comunicazione tra spirituale e naturale.

a) A riguardo del primo valore, è stato esaminato il concetto di numinosità e spiritualità della produzione testuale, nonché degli usi rituali di carta e dei testi. La produzione di testi, *sutra* e la loro copiatura a mano o per mezzo di primitivi meccanismi di stampa è strettamente legata alla nozione di merito e *karma*. Questo è vitale per la della salvezza spirituale del lettore che si può ottenere attraverso la produzione di testi per la creazione di merito positivo e varie forme di mecenatismo così da interrompere il ciclo del *Samsara*. Inoltre, vi è la possibilità di trasmettere di tali meriti su altre persone così da facilitarne la reincarnazione. Tutti questi aspetti codificati nei *sutra* guidano il fedele, secondo una lunga serie di tradizioni e valori, dalla creazione/copiatura del testo al pagamento ed eventuale trasferimento del merito, attraverso un percorso spirituale in cui egli è partecipante attivo e le cui azioni possono alterare fisicamente il mondo intorno a sé.

b) Il secondo valore della stampa invece, quello intellettuale, è uno che possiede delle connotazioni più intime, nelle quali la relazione tra chi legge e il testo letto è una privata e personale: anche laddove il testo è pubblicato e diffuso a decine, se non centinaia di migliaia di altri fedeli, la lettura, così come la riflessione ed eventualmente la rivelazione e illuminazione del soggetto, avviene interamente all'interno della propria mente. Si è visto quale fosse stato il progresso della diffusione dei testi teologici durante nella prima metà del Novecento grazie alle case editrici e come essi abbiano cambiato la maniera in cui i fedeli vedevano i testi e quale posto essi avessero all'interno della società cinese.

c) Se prima i *sutra* erano semplicemente da copiare, letti da pochi capaci di comprenderne il messaggio criptico, una maggiore alfabetizzazione, una maggiore disponibilità di materiale di studio a sua volta ampliato grazie a studi di intellettuali stranieri arrivati grazie all'apertura dei porti all'Occidente, tutte questi fattori contribuirono alla creazione del nuovo *cult of the book*. I *sutra* passano in quel periodo da materiali esoterici ad un oggetto di studio per tutti, disponibili a molti i cui commentari erano pubblicati su periodici e giornali per la fruizione di un pubblico immenso. Essi passano da oggetti da essere collezionati ad oggetti che devono essere letti: il nuovo *cult of the book* è uno che richiede la partecipazione attiva del lettore.

Nel riesaminare questi punti dopo aver discusso di metodi di comunicazione di massa moderni emergono delle domande che possono aiutare a comprendere meglio le differenze tra i metodi presentati fino ad ora. Si può parlare di numinosità e relazione che si ha con un *sutra* quando ci si rivolge alla televisione? Oppure alla radio? È possibile avere lo stesso livello di intimità che si ha leggendo un testo se esso è trasmesso attraverso questi nuovi medium? È possibile compiere riti simili laddove non vi è più un supporto fisico davanti al lettore e tutto quanto è invece condiviso a distanza e attraverso vie eterree? Riprendiamo ancora momentaneamente i valori presentati nei paragrafi precedenti: si può interagire con la radio nella stessa maniera? È possibile far uso della radio per produrre merito tramite l'ascolto di un sermone o la lettura di un *sutra*? È possibile ingaggiare con un *sutra* come se esso sia davanti al lettore su un libro o su un rotolo?

La risposta è molto semplice: non è affatto possibile mettersi in relazione con la radio secondo le stesse metodologie della tradizione scritta quando ci si mette a confronto con un metodo come la radio. Come esposto nella sezione 2.4., un ricevitore radio non ha una componente né visiva né una componente scritta: la radio è un medium puramente auditivo. Da un lato permette di collegare persone su enormi distanze in brevi tempi, in un modo che la stampa non poteva fare, ma allo stesso

tempo, rimuoveva gran parte del potere della scrittura conferendolo interamente alla parola viva. Questo porta a due punti cruciali che incapsulano l'essenza della radio: a) la necessità di doversi concentrare a fondo per poter ascoltare e comprendere il e b) libertà di poter mettere una trasmissione nello sfondo della propria mente, renderla uno dei tanti rumori di sottofondo che riempiono l'aria. Dice McLuhan sulla natura della radio come medium di comunicazione:

Radio is a hot medium. When given additional intensity, it performs better. It doesn't invite the same degree of participation in its users. Radio will serve as background-sound or as noise-level control, as when the ingenious teenager employs it as a means of privacy. TV will not work as background. It engages you. You have to be with it [...] ⁸⁵

a) Da un lato, la mancanza di un riferimento visivo davanti a sé da poter usare durante la lettura di un *sutra* o di un testo da parte di un monaco alla radio richiede che l'ascoltatore dia la propria completa attenzione a quello che viene detto, a rischio di perdere pezzi importanti della discussione o interi passaggi. A meno che non si abbia sotto di sé l'esatta copia e l'esatto passaggio che viene letto, questa è un'azione necessaria.

b) Allo stesso tempo, è anche possibile che l'ascoltatore si distacchi completamente dalla radio per poter attendere a faccende personali, lasciando che le parole del monaco che legge facciano da sottofondo alla vita quotidiana. Possiamo ritrovare tracce di questo peculiare approccio all'ascolto dei *sutra* in sottofondo alla creazione, come fa notare Travagnin, di macchine e apparecchi digitali che, una volta accesi, ripetono costantemente i nomi di Buddha permettendo al fedele di accumulare *karma* positivo in maniera efficiente ed economica: la cosiddetta *Buddha machine* 念佛机 (*nianfoji*) conosciuta anche come *dianzi nianfo jishuqi* 电视念佛计数器 (Travagnin 2017, Tarocco 2019). Per questa ragione, la presente ricerca non concorda appieno con le parole di McLuhan sopra citate, ma concede che il principio sia corretto: la radio può funzionare come sottofondo, la televisione spesso invece richiede un diverso tipo di attenzione dato che la componente visiva in essa è molto più potente, ancora di più di quella della stampa. Infine, un terzo punto c) consiste nell'utilizzo, per la radio più della stampa, come visto nella sezione 2.4., da parte del governo come metodo principale per la propaganda di partito.

Infine, per quanto riguarda la televisione, il discorso è più complesso rispetto alla radio, in parte a causa della breve storia e del relativamente limitato ruolo che il Buddhismo ebbe nel suo contesto, ma anche a causa della natura estremamente pervasiva di questo secondo medium dalla sua diffusione in Cina e Taiwan, ma anche nel resto del mondo.

Nella sua ricerca, Pham presenta un'importante nozione riguardo gli studi della relazione tra Buddhismo e televisione: "*Preaching on television does require the consideration of a televised setting*" ⁸⁶. Così come per la radio che richiede che il lettore tenga conto del medium in cui si trova, allo stesso modo il monaco o laico che appare sullo schermo televisivo deve rendersi conto che egli

⁸⁵ McLuhan, *Understanding Media*, p 340

⁸⁶ An Quoc Pham, *Buddhist Television in Taiwan*, p 88

ha un diverso set di elementi che dettano cosa si possa e non si possa dire, come ci si deve comportare, come ci si presenta al pubblico e come si deve condurre la trasmissione in maniera tale da rendere il proprio messaggio adatto al medium e all'audience. Anche in questo caso, la divisione delle connotazioni rientra in tre maggiori categorie: a) la categoria visiva/auditiva, b) la categoria dei contenuti e programmi, c) la relazione di questi contenuti con il mondo esterno. La prima è quella che appare più importante a primo sguardo, in quanto è quella che ha una maggiore influenza sugli ascoltatori, ma anche le altre due sono vitali e meritano discussioni approfondite per poterle comprendere appieno. Discuteremo dei punti a) e b) qui sotto, il punto c) invece necessita di essere trattato a parte come menzionato nella sezione precedente.

Riprendendo le parole di Pham sopra citate, è necessario comprendere come i monaci si siano dovuti adattare al formato e alla maniera di presentarsi dettato dalle regole sociali della televisione, ovvero presentare al proprio pubblico una immagine che sia attraente e catturi l'attenzione, ma che sia allo stesso tempo in linea con la propria filosofia ed etica operativa. Prendiamo per esempio il caso di Da Ai TV di Tzu Chi: Da Ai TV è una delle stazioni con codici più stretti, ha infatti delle regole molto precise su come i volontari devono non solo presentarsi al pubblico e comportarsi, ma anche su come si debbano vestire in onda (Pham 2017). Questo si estende anche al divieto di mostrare fumatori, sigarette, tatuaggi, barba o capelli molto lunghi⁸⁷. Così facendo, Da Ai TV rende più difficile ottenere supporto per mezzo di pubblicità, ma come abbiamo visto nella sezione precedente, questa particolare organizzazione, come BTS o BLTV, si rifiuta in principio di far uso di pubblicità da enti non Buddhisti, mantenendo così una separazione con il secolare e allo stesso tempo rimanendo autonoma.

Questa prima impressione è importante per presentare al pubblico una immagine favorevole, a cui poi si vanno ad aggiungere ulteriori strati che rinforzano l'impatto visivo della trasmissione: l'organizzazione dello spazio nel quale si vanno a condurre riti, letture e discussioni. Tale spazio può essere il tempio oppure uno studio televisivo arredato così da sembrare un tempio. Nel primo caso, sebbene possa essere apparente che il tempio sia il posto ideale, bisogna tener conto che non tutti i templi sono adatti alla televisione: può capitare che essi siano troppo lontani da centri abitati o difficili da raggiungere, che la loro struttura sia antica e quindi presenti poco spazio per poter allestire la strumentazione necessaria alla produzione televisiva, che essi siano in disuso e diroccati o ancora che le attività della equipe possa disturbare i monaci che vivono sul territorio del tempio. La produzione di qualsiasi tipo di contenuto richiede un grande sforzo. È necessario quindi trovare la località giusta che deve tuttavia essere ulteriormente adattata al format della televisione, decorata e illuminata correttamente, come si può notare dalle trasmissioni di Life TV:

The assembly took place under a large tented space in front of the temple. Hai Tao spoke from behind a flower-ornamented table on a stage at the front of the assembly while a television camera was situated in the middle of the audience to be able to record the speaker on the stage as well as pan around to capture the audience in attendance.⁸⁸

⁸⁷ Yu-Shuang Yao, "Taiwan's Tzu Chi as Engaged Buddhism", Leiden, Global Oriental, 2012, pp 170-171 in An Quoc Pham, *Buddhist Television in Taiwan*, p 85

⁸⁸ An Quoc Pham, *Buddhist Television in Taiwan*, p 64

La disposizione di oggetti intorno al parlante è infatti parte vitale e integrante della trasmissione stessa: uno spazio decorato e arredato appropriatamente aiuta il fedele a immedesimarsi con il parlante dato che, la principale funzione di queste attività è quella di rendere la distanza spaziale tra fedele, parlante e tempio quanto più possibile, ovvero la creazione del *living room temple*:

Some speakers do so [preaching] sitting at a desk on which a small statue of a Buddha is placed right in front of the speaker, situated at the bottom center of the screen facing the television viewer. Or there may be a statue of a Buddha on the desk in front of the speaker, but slightly to the side of the screen. The space behind the speaker may be an empty wall, a Buddhist portrait, or a green screen image of nature, a temple setting, or some other design.⁸⁹

Ogni oggetto presentato sullo schermo funge da medium assieme alla voce e alla figura del monaco o laico di turno, crea una profonda connessione di significato e permette una più facile immedesimazione del fedele nell'attività che sta seguendo. In altre parole: "*the television acts as an extension of the temple sermon to become a living room sermon*"⁹⁰. Tale sensazione di avere vicino a sé il monaco ovviamente non viene solo dalla creazione dell'immagine del tempio, quella è infatti solo una prima fase. Essa viene completata dalla natura dei contenuti che vengono trasmessi sullo schermo, ovvero di quali siano i programmi televisivi e chi siano coloro che li conducono.

La stragrande maggioranza delle trasmissioni Buddhiste sono incentrate, come la radio prima di esse negli anni Trenta e Quaranta, sulla lettura di *sutra* e di testi sacri della fede. Il monaco di turno si mette a sedere dietro l'altare preparato dalla équipe di produzione, successivamente comincia a leggere, eventualmente commentando laddove la programmazione preveda spazi dedicati alla spiegazione del *sutra* in questione. Altri programmi quali show di cucina (Da Ai TV), cartoni animati, telegiornali (BLTV, UCTV) e rituali per il benessere dei fedeli (BTS) consistono di una frazione della regolare produzione e programmazione, la cui stragrande maggioranza rimane ancora oggi formata da queste letture religiose o discussioni su concetti specifici della fede. Altri tipi sono aggiunte o integrazioni che supportano il blocco dei contenuti principale.

Nella sezione 2.8. si è accennato che alcune stazioni televisive Buddhiste fanno uso principalmente di una figura principale per le proprie trasmissioni, spesso tale persona è la stessa che ha fondato la stazione, come nel caso di Xingyun o Cheng Yen. Loro fungono sia da rappresentanti per l'intera organizzazione che come principali lettori, facendo uso della propria influenza e carisma, nonché della propria conoscenza della dottrina. Altri quali UCTV sono molto più attivi e danno a una varietà maggiore di monaci spazio e tempo. Come detto precedentemente, questo ha vantaggi e svantaggi: da un lato, vi è una flessibilità molto più spiccata su UCTV, dove stili di presentazioni, contenuti e orari possono essere adattati agli interessi e bisogni degli ascoltatori in maniera più precisa; dall'altro, la carenza di una figura principale che rende le programmazioni più interessanti e accattivanti rischia di rendere l'intera operazione meno appetibile allo spettatore che ha dubbi su quale canale sintonizzarsi.

⁸⁹ Ibid, p 88

⁹⁰ Ibid, p 65

A living room space becomes transformed into an extended temple space as viewers listen to the monk on television just as they would if they were sitting in the temple assembly. They can also chant and pray along with ritual ceremonies that are broadcasted on the Buddhist stations, giving the “televised Buddhist temple” all of the functions of a brick-and-mortar temple.⁹¹

Il *living room temple* presenta una ulteriore dimensione della fede che è necessario esaminare: la dimensione temporale. Così come nei templi propri, i programmi televisivi sono, per forza maggiore e per i limiti temporali della nostra realtà, concentrati in fasce orarie e slot della programmazione. La restrizione di orari in cui un certo monaco o un dato esperto possono fare la propria comparsa sullo schermo è limitata dalle risorse della stazione, dalla attenzione e disponibilità del fedele di concedere un dato lasso di tempo della propria giornata alla trasmissione. Facendo così, si rientra in un ritmo, una routine nella quale lo spettatore si sintonizza con lo studio o tempio che sia, e si accoda a centinaia, migliaia di altri fedeli nella giornaliera pratica dei rituali, seguendo il proprio monaco preferito sulla propria stazione televisiva e canale preferito, secondo modalità personalizzate e allo stesso tempo condivise da un numero difficilmente percepibile di altre persone che si ritrovano in luoghi diversi sotto lo sguardo distante dello stesso monaco.

Pham (Pham 2017) dimostra perfettamente questa dimensione temporale attraverso il suo studio della televisione come strumento per rituali, citando l’esperienza di un volontario di Tzu Chi, un certo Mr. Wu Shuimu:

The video of Mr. Wu begins by showing him light incense in his home before an altar to Guanyin in Mr. Wu’s living room. The combination altar and bookshelf takes up the wall space of the living room directly opposite the entrance to his home. The large picture of Guanyin sits at the center of the altar and bookshelf. Directly below the altar to Guanyin is the television set, turned on to Da Ai TV, broadcasting the morning ritual that runs from 4:30 AM to 5:30 AM every morning. Mr. Wu places the incense in the incense burner as the nuns of Tzu Chi chant the morning ritual in the television broadcast.⁹²

Questa pratica non è dissimile da quella di un ardente fedele che si alza presto per potersi presentare al tempio o che riserva una gran parte della giornata per poter assistere e partecipare alle preghiere e rituali. La combinazione di immagini, tempo, voce e della partecipazione attiva anche se limitata del fedele, la televisione si trasforma essa stessa in uno strumento del rituale:

In Mr. Wu’s case, his living room has enough space to create a Buddhist altar for the bodhisattva Guanyin above the television. Mr. Wu’s television becomes a complimentary ritual implement used in conjunction with the traditional Buddhist altar. For Mrs. Nguyen, the television becomes

⁹¹ Ibid, p 73

⁹² Ibid, p 180

the Buddhist alter itself when she and her son bow to the Buddhist images shown on television during the afternoon/evening ritual.⁹³

È vitale far notare ora che questa dimensione temporale, le limitazioni imposte dalla natura limitata della televisione, compone anche una gran parte della differenza con altri medium moderni come l'internet e i digital media. Nel prossimo capitolo si vedrà come l'internet rimuove in larga parte anche questo limite temporale: la possibilità di avere una discussione o un particolare *sutra* letto e registrato e disponibile in ogni momento della giornata rimuove il valore di rituale che la televisione aveva invece ottenuto. Il rituale, qui inteso anche come attività religiosa che viene compiuta entro termini sacri ma anche come attività legata alla consuetudine e alla routine⁹⁴, è anche esso limitato nel tempo oltre che nello spazio, così facendo ne rende le attività collegate esclusive e speciali. Riprendendo le testimonianze date da Pham:

For both Mrs. Wu and Mrs. Chen, what is important in the broadcast is not so much the visuals on the screen as being able to chant together at the same pace with the voices of the monks in the recording⁹⁵ [...] where the newspaper marked time in a forward progression that is characteristic of nationalist tendencies, ritual television returns to a concept of circular time because at the exact same time every day.⁹⁶

Al contrario, si potrebbe anche discutere che la dimensione a-temporale e ubiqua di una cultura religiosa online può diventare deleteria alla creazione di spazi sacri e momenti dedicati al rito. Su questo punto si discuterà più a fondo nel capitolo 3. È necessario notare che quello che viene mostrato sullo schermo non è un evento che avviene nello stesso momento in cui la trasmissione viene effettuata, vi è comunque un ritardo tra azione nello studio o tempio e la stessa azione sullo schermo, ma queste differenze temporali nascono da necessità tecniche del format televisivo. Queste possono essere ridotte quasi a zero, rendendo l'intero processo quasi istantaneo, solo durante dirette video internet.

In conclusione, prima di poter procedere all'ultima parte del presente capitolo, si vuole riprendere il concetto di comunità immaginaria accennato nell'inizio del capitolo: grazie alla radio e successivamente alla televisione, si vengono a sviluppare i semi delle comunità che Fisher e altri studiosi notano essere comuni nei media digitali. Queste comunità, si raccolgono insieme ad elementi comuni, spesso senza mai conoscersi o essere coscienti dell'esistenza di altri membri che hanno gli stessi interessi, raccogliendosi intorno a stessi rituali:

⁹³ Ibid, p 211

⁹⁴ Rituale, Dizionario Treccani,

<https://www.treccani.it/vocabolario/rituale/#:~:text=%E2%80%93%201.-,agg.,svolgimento%20dei%20riti%3A%20libri%20r,> ultimo accesso 28/07/2022

⁹⁵ An Quoc Pham, *Buddhist Television in Taiwan*, p 187

⁹⁶ Ibid, p 189

With televised ritual, Buddhist producers and practitioners transform the television from being a tool for unidirectional communication and commercial entertainment into a tool for ritual practice.⁹⁷

McLuhan chiama questo fenomeno: la sinestesia della televisione (McLuhan 1994). Secondo la sua ricerca: “[...] *the TV image has exerted a unifying synesthetic force on the sense-life of these intensely literate populations [...]*”⁹⁸. La *imagined community* televisiva si viene quindi a formare laddove è presente una grande massa di gente che si raccoglie intorno ad un interesse comune, in questo caso le trasmissioni Buddhiste, condividendo attività che si svolgono in tempi comuni, con figure comuni, contenuti comuni e a distanze enormi.

Quindi, come mai si è deciso di usare *living room temple* invece che *living room buddha hall* come aveva fatto Pham? La risposta è relativamente semplice: innanzitutto vi è la posizione nel mondo fisico, ovvero il salotto, dove si collocano la televisione con tutti i suoi apparati, decorazioni e da cui si assistono alle trasmissioni condotte dalle associazioni Buddhiste. Nella Shanghai degli anni Trenta e Quaranta, ma anche nei decenni precedenti, non era difficile per i locali creare un tempio in un qualsiasi angolo o stanzetta di uno *shikumen* 石库门. Era possibile che chiunque potesse creare il proprio angolo spirituale laddove si potesse immaginare un tempio per mezzo dell’assortimento di oggetti, pratiche, suoni e odori che ne permeavano lo spazio. Con l’arrivo della radio il tempio si avvicina all’ascoltatore, e negli anni successivi con l’arrivo della televisione il tempio entra nella propria casa. Con l’arrivo dello smartphone e dell’internet il tempio è sempre a portata di mano o nelle proprie tasche.

Tuttavia, è possibile estendere l’influenza della fede oltre alla nozione del Buddha: grazie al potere della televisione di ridurre le distanze tra spettatore e monaci nello studio, a cui a sua volta si associano tutte le connotazioni viste precedentemente, l’influenza della fede è capace di oltrepassare la stragrande maggioranza dei confini geografici e politici. Grazie alla presenza della radio e delle *nianfoji*, le quali possono permettere una ulteriore immersione del fedele, non è solo la *buddha hall* che si sposta nello spazio e nel tempo. Grazie alla diffusione di testi e *sutra* che tutti possono leggere e comprendere, alle registrazioni, immagini e *religious goods* diffusi dalle moderne tecniche di produzione. È il tempio come entità viva, non solo l’edificio, che valica enormi distanze e raggiunge le case di tutti i fedeli nella sua moltitudine di connotazioni, colori, immagini, suoni e rituali.

2.10. Capitalismo e Religione: dilemmi sulla natura della loro interazione

Vi è infine un’ultima dimensione della televisione Buddhista da discutere prima di poter terminare questo capitolo: la relazione fra il contesto Buddhista e l’ambiente laico in cui esso era immerso,

⁹⁷ Ibid, p 183

⁹⁸ McLuhan, *Understanding Media*, p 370

ovvero i problemi nati dalla influenza del capitalismo sui modelli operativi economici che le stazioni televisive usavano per poter condurre le proprie attività. Questo è il punto c) menzionato nella sezione precedente.

La questione del profitto è la più importante e più palese che si incontra una volta si comincia ad esaminare a fondo la società non solo taiwanese, e cinese per estensione. Da Ai TV, BLTV e altre non fanno uso di pubblicità proveniente da compagnie di prodotti o servizi che non sono parte della comunità Buddhista locale, nazionale o internazionale: si rifiutano di dare spazio a prodotti che invece si possono comunemente vedere sugli schermi quando ci si sintonizza su qualsiasi altra stazione o canale televisivo.

Il mercato pubblicitario, nonché quello di beni e servizi passò attraverso un periodo di virtuale esplosione nell'attività e nei contenuti offerti, allo stesso tempo, questa libertà comportò anche un aumento nella aggressività delle tattiche usate dai privati. Nota Pham:

This sensationalism led a number of Buddhist leaders to reflect on the negative situation of mass media usage in Taiwan and search for a Buddhist response. [...] As a result of the law, Buddhist organizations that raised enough money could also apply for a government license to operate their own cable television stations [...] it also gave Buddhist organizations the opportunity to create their own Buddhist channels and follow a path different from the established commercial one.⁹⁹

Adottando il medium televisivo, le organizzazioni Buddhiste non solo ebbero la possibilità di diffondere il Dharma attraverso nuovi mezzi senza la pressione della censura statale, ma allo stesso tempo ebbero anche la possibilità di difendere la popolazione e lo spirito delle persone da una mentalità già allora molto problematica: la mentalità capitalista. Il rifiuto della pubblicità, nonché dei metodi operativi tipici della sfera non-religiosa, è da vedere quindi come una posizione politica da un lato, mantenendo la comunità al di fuori dei giochi economici e di potere, anticapitalista dall'altro, tenendo fuori dalla comunità questa valanga di stimoli di acquisto.

La risposta dei Buddhisti alle pressioni non sia governative che economiche e culturali risiede in quello che viene chiamato *religious economy model* (Tarocco 2011, Stark 2007):

These principles are most readily applied within the context of a religious economy, which consists of all the religious activity going on in a society: a “market” of current and potential adherents, one or more organizations (“firms”) seeking to attract or retain adherents, and the religious culture (“product”) offered by the organization(s).¹⁰⁰

⁹⁹ An Quoc Pham, *Buddhist Television in Taiwan*, p 53

¹⁰⁰ Rodney Stark, “Economics of Religion”, p 64 in Robert A. Segal (a cura di), *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, Blackwell Publishing, 2006

In altre parole, il termine *religious economy* si riferisce al set di comportamenti e pratiche economiche che permettono alle moderne organizzazioni religiose di poter continuare ad offrire i propri servizi al pubblico. Il modello tenta di descrivere quanto più accuratamente possibile le sfaccettature della relazione tra prodotti, profitto e ideali religiosi. Stark (Stark 2006) concentra il suo discorso principalmente sulle chiese americane nate negli ultimi decenni, ovvero quelle nuove chiese che fanno parte del moderno panorama cristiano americano con le sue centinaia di congregazioni e migliaia di differenze teologiche; tuttavia, è possibile fare una connessione anche con la situazione dei Buddhisti in Taiwan adottando lo stesso modello al nuovo contesto.

Il punto più importante che viene presentato da Stark è la nozione che le religioni o organizzazioni religiose che adottano modelli economici simili a quelli usati dal mondo secolare non sono necessariamente soggette ad una denaturazione della fede: *“a number of critics have chosen to misrepresent the application of economic ideas and terms to religion as a descent into vulgar materialism”*¹⁰¹. Egli riconosce che far uso di modelli economici è un atto necessario nella società moderna: sono quelle organizzazioni che smettono di essere attive o di mantenere vive le proprie idee e la propria dottrina che dimostrano una perdita nella coesione interna dei valori da esse proposti (Stark 2006). Stark sostiene che tale abbandono è più deleterio alla fede dell'adozione di modelli economici per gestire le organizzazioni su cui tale fede si appoggia, ragion per cui sono le motivazioni dietro all'uso di certi modelli a cui ci si deve volgere e non il modello in sé. In sintesi: il rigetto di tutti i valori secolari e l'isolamento, così come l'abbandono di tutti i valori religiosi e la fusione completa, è ciò che causa maggiori danni ad una religione.

Vi sono diversi punti cruciali della ricerca di Stark oltre a questo sopra menzionato, uno dei quali è la varietà di scelte date ai fedeli: *“The importance of diversity in religious tastes is that all societies therefore include a set of relatively stable market niches, or sets of persons sharing distinctive religious preferences, needs, tastes, or expectations”*¹⁰². Il panorama americano è molto più vario rispetto a quello taiwanese, ma si possono trarre dei paralleli che rivelano una nuova realtà precedentemente ignorata: sebbene non vi siano centinaia di organizzazioni e non vi siano decine di canali televisivi ma solo una mezza dozzina, il principio della varietà data al fedele di scelte persiste. È già stato accennato che già nella scelta delle trasmissioni i fedeli si orientano in base alle proprie preferenze, lo stesso si può dire anche della maniera in cui le stazioni televisive conducono la propria attività in termini economici. Il focus non è sul Buddhismo in generale, ma sulle nicchie entro cui le varie stazioni televisive si collocano:

The existence of these niches has profound consequences for religious suppliers: no single supplier can satisfy the full array of niches since no organization can be at once intense and lax, worldly and otherworldly. The natural state of religion in any society is thus one of pluralism – the existence of an array of suppliers, each appealing to a particular niche or narrow set of niches.¹⁰³

¹⁰¹ Ibid, p 49

¹⁰² Ibid, p 52

¹⁰³ Ibid, p 52

Alcune stazioni si concentrano puramente sulla lettura di *sutra* (BTS), altre invece hanno una programmazione mista (BLTV), alcune si rifiutano di far uso di pubblicità esterne (Da Ai TV) e altre invece ne permettono la trasmissione (UCTV), alcune sono esclusivamente piattaforme per un tipo di Buddhismo (Hwazan TV) mentre altre ancora danno spazio a diverse sette e correnti di pensiero (Life TV). Ogni stazione cerca di coprire una propria nicchia di contenuti e modalità operative in quanto, come dice Stark, alcuni fedeli preferiscono programmi che danno contenuti religiosi più forti e altri sono soddisfatti con temi meno accesi, certi vogliono una piattaforma che non dia spazio a pubblicità e modelli capitalistici e altri ancora sono tolleranti della loro presenza sullo schermo tra una *sutra lecture* o una conferenza e quella successiva. Tarocco approfondisce questo argomento nelle sue ricerche sul Buddhismo digitale, ma come per Stark, il principio può essere applicato anche in periodi precedenti:

In the Chinese digital age, with its unprecedented amounts of economic power at the individual level, choices in Buddhist religious consumption will grow all the more important and could even transform how the religious and the sacred are experienced.¹⁰⁴

Vi è inoltre la dimensione collettiva della religione (Stark 2006): la mancanza e il rifiuto di supporto statale o da enti secolari in cambio di servizi richiedono una grande partecipazione sociale tra i membri della propria comunità religiosa. Siccome le religioni sono uno sforzo collettivo, con i leader che danno esempio e i fedeli che praticano e danno supporto¹⁰⁵, si può dedurre che queste scelte sono nate anche dal desiderio, inconscio o conscio, di mantenere coesione interna dando l'opportunità ai singoli privati di poter partecipare nella continuata operazione delle organizzazioni. Per queste ragioni, secondo la ricerca di Travagnin (Travagnin 2019), il distacco tra fedele e comunità per mezzo dei *mass media* come internet e blog e siti web dei templi/monasteri, rischia di rimuovere il diretto contatto e quindi rimuovere elementi che sono invece vitali secondo le dinamiche tradizionali¹⁰⁶.

In un certo senso, si può dire che questo discorso sulla relazione tra capitalismo e Buddhismo non sia altro che una continuazione delle pratiche che così spesso erano denigrate dai Confuciani da secoli: è possibile mantenere un messaggio che si incentra su carità, povertà e distribuzione dei beni ai poveri quando le casse e le sale dei templi sono piene di donazioni, statue fatte con materiali e rotoli riccamente decorati? Non si rischia di essere ipocriti e falsi? Come visto nelle ultime sezioni di questo capitolo, la risposta è estremamente complessa e trovarne una che sia adatta ad ogni contesto richiede l'esaminazione delle varie organizzazioni religiose una per una, la valutazione di come tali risorse vengono usate e quanto esse siano fedeli e mantengano i propri propositi quando messi a confronto con diverse modalità di operazione in un contesto sociale.

¹⁰⁴ Tarocco, *Cultural Practices*, p 639

¹⁰⁵ Stark, *Economics of Religion*, pp 55-57

¹⁰⁶ Stefania Travagnin, "Cyberactivities and 'Civilized' Worship: Assessing Contexts and Modalities of Online Ritual Practices", pp 291-293 in Ji Zhe, Fisher e Laliberté (a cura di), *Buddhism after Mao*, University of Hawai'i Press, 2019

Capitolo 3: Buddismo sulla rete e nuove dimensioni della fede

3.1. Abbreviazioni Capitolo 3

SME *Socialism Market Economy* 社会主义市场经济 (*shèhuìzhǔyì shìchǎngjīngjì*)

NSF *National Science Fund*

CAS *Chinese Academy of Sciences* 中国科学院 (*Zhongguo kexueyuan*)

CANET *Chinese Academic Network*

CNNIC *China Internet Network Information Center* 中国互联网络信息中心 (*Zhongguo hulian wangluo xinxi zhongxin*)

VPN *Virtual Private Network*

ToS *Terms of Service*

IDP *International Dunhuang Project* 国际敦煌项目 (*Guoji Dunhuang xiangmu*)

3.2. Online religion, Religion Online

Il presente capitolo rappresenta la fine del percorso sociopolitico, socio-economico e tecnologico che si è esplorato partendo dalla prima comparsa della carta come medium per la trasmissione della conoscenza e successivamente della stampa in qualità di mezzo per la diffusione rapida di tale medium attraverso la Cina Imperiale fino alle ultime rivoluzioni in termini della relazione fra religione e tecnologia attraverso la elaborazione dei concetti di *living room temple*. In questo capitolo verranno messi sotto esame le varie forme del Buddismo così come lo troviamo nella sua forma digitale e online, quali siano stati gli effetti sulla fede di questa assimilazione tecnologica e quali siano state le strategie impiegate non solo dalle varie organizzazioni religiose che abbiamo già visto nei capitoli precedenti, ma anche come i singoli monaci siano riusciti ad ottenere nel loro piccolo una nicchia estremamente rilevante anche senza il supporto di strutture già stabilite per accrescere la propria influenza e diffondere il Dharma.

Prima di continuare, riprendiamo brevemente il percorso messo in evidenza fino ad ora: nel primo capitolo si è visto l'evoluzione della stampa Buddhista nel corso della sua presenza sul territorio cinese, dagli albori del medium nel II secolo fino alla Rivoluzione di Gutenberg di Shanghai (Reed 2007), le connotazioni spirituali e sociali associate ad essa e come questo medium sia diventato il più importante, economico e flessibile metodo per trasmettere informazioni fino all'arrivo della radio e della televisione, mantenendo una posizione di estrema importanza anche quando essi presero il proprio posto sul panorama dei *mass media*. Si è visto quali siano state le forze motrici dietro la sua crescita prima del contatto con gli Occidentali e quali siano state le organizzazioni che furono vitali per far sì che la fede si adattasse alla nuova società oltre che ai nuovi paradigmi politici ed economici, permettendone la continua operazione anche in quei periodi in cui la pressione antireligiosa dello stato stava aumentando sempre più. Si è infine visto che effetto abbia avuto l'influenza della società riguardo le interazioni tra libri, *sutra*, lettori e studiosi sia laici che monaci, ovvero come il *Cult of the Book* si è trasformato da una cultura incentrata sulla copiatura e raramente alla lettura ad una cultura in cui la lettura, la comprensione, lo studio e una ricerca profonda sono al cuore della fede così da poter meglio rispecchiare i dettami originali di Buddha.

Nel secondo capitolo si è andato ad esaminare il periodo successivo, dal 1930 in poi fino agli ultimi decenni del XX secolo, ovvero dei bruschi e violenti decenni di guerra e che cambiarono completamente il panorama sia politico che sociale dell'intera Asia. Si è visto come l'introduzione della radio sia stata vitale alla creazione di una proto-comunità immaginaria così come viene presentata da Fisher (Fisher 2015) e come essa sia stata usata, oltre che in qualità di mezzo di propaganda per il PCC e KMT durante i decenni Trenta e Quaranta, anche come medium per la diffusione della musica durante il periodo della rivoluzione sonora della dimensione musicale del Buddhismo grazie all'impeto di Taixu e altri monaci riformisti. È stata presa in considerazione anche come la radio sia un medium che può supportare sia una partecipazione attiva nelle trasmissioni e programmi che una partecipazione completamente attiva laddove il ricevitore viene usato come sottofondo per attività mondane del fedele, lasciando che i suoni diffusi dalla macchina riempiano l'ambiente.

La seconda parte del precedente capitolo si è invece concentrata sul ruolo della televisione nella progressione della formazione delle comunità immaginarie, ovvero di come la fusione della dimensione visiva e auditiva attraverso un medium quasi istantaneo che permette al fedele di vedere, sentire e ingaggiare a distanza con i propri leader religiosi ha creato un *living room temple*, la trasposizione spaziotemporale del tempio dalla propria località fisica in tutte le case dei propri spettatori a prescindere da distanze, background, ricchezza o orientamento politico. Infine, è stato brevemente presentato il problema della relazione fra capitalismo e fede, le varie tattiche che le organizzazioni Buddhiste hanno dovuto adoperare per poter rimanere fedeli alla propria missione di diffusione del Dharma anche nel contesto estremamente competitivo e di sfondo prettamente capitalista che è Taiwan.

Come è stato sottolineato all'inizio del capitolo 2, il focus della ricerca è stato spostato principalmente sulla zona e sulle attività dei monaci taiwanesi invece che rimanere concentrato sul Buddhismo cinese a causa delle interferenze che il PCC e la Rivoluzione Culturale ebbero sulla comunità religiosa della Cina. A causa di tali interferenze, nel periodo che va dagli anni Cinquanta ad oggi, in particolare durante la RC, non vi sono state notevoli attività Buddhiste, laiche e monastiche di particolare nota nel campo della comunicazione, media o diffusione del Dharma, al di fuori della creazione della

BAC¹ e della capitolazione della comunità del *Sangha* alle richieste e regolamentazioni presentate dal PCC. In questo capitolo invece si potrà vedere come la presenza, diffusione e disponibilità di metodi per aggirare certe restrizioni abbiano dato da un lato la possibilità dei singoli monaci e dei templi di poter riprendere la propria parte nella comunità Buddhista internazionale e transazionale e dall'altro abbiano creato nuovi problemi da dover combattere con nuove strategie, quali il caso della censura del partito in Cina. Quindi, nello studio dello sviluppo dell'Internet e delle varie innovazioni tecnologiche, politiche e sociali che sono avvenute grazie alla diffusione di questo nuovo medium per le interazioni umane e la sua relazione con il Buddhismo, la Cina non solo rientra nel quadro di questa ricerca, essa inoltre diventa un campo di studi estremamente importante e ricco di punti di vista e sfumature degne di studio e considerazione.

Tuttavia, per poter discutere a fondo di questo nuovo passo nel percorso millenario dell'evoluzione del Buddhismo, è vitale introdurre una serie di nuovi termini così da poter comprendere quali sia lo stato della ricerca e la posizione degli accademici a riguardo. Questo capitolo si basa sempre in gran parte sulle ricerche di Tarocco (Tarocco 2007, 2017, 2019) e Travagnin (Travagnin 2011, 2017, 2019) presentate nei capitoli precedenti, vengono inoltre introdotte le teorie di Christopher Helland (Helland 2000) sulla divisione *online religion* e *religion online* necessaria allo studio della religione in un medium digitale complesso e il suo progressivo adattamento all'ambiente a seguito della migrazione al digitale. Saranno presentate inoltre le ricerche presentate da Campbell Heidi A. ed Evolvi Giulia (Campbell, Evolvi 2019) nel campo della *digital religion* e *cyber religion* effettuate negli ultimi decenni. Si tenterà quindi di riconciliare queste teorie per poter comprendere appieno le miriadi di sfumature e connotazioni che sono state assunte dal Buddhismo in questa ultima fase di sviluppo attraverso i media.

Questi concetti sono, appunto *online religion* e *religion online* e quello di *digital religion*. Emersi intorno agli anni Novanta, quando l'Internet si era ormai reso uno strumento sempre più indispensabile, questi termini descrivono efficacemente le diverse qualità e connotazioni dell'aspetto digitale e più moderno intrinseco della fusione tra *mass media* e la fede, non solo del Buddhismo ma anche delle altre maggiori religioni globali. Prendiamo in considerazione per primi i concetti *online religion* e *religion online*.

Proposti da Helland (Helland 2000) per la prima volta allo scoccare del nuovo millennio, il che gli permise di far uso delle iniziali ricerche già condotte negli anni precedenti e la nascita dell'idea di Cyber-Religion (Huang 2017), essi rappresentano una dicotomia estremamente importante: quali sono le motivazioni e i modi per i quali le religioni, o anche singole organizzazioni, passano al digitale? Che tipo di relazione si viene a instaurare con i fedeli una volta che tale passaggio viene finalizzato? Il concetto di *online religion* non è l'opposto di *religion online*, come il suggerisce, ma alla diversa natura delle interazioni e meccanismi operativi delle religioni in un contesto digitale, ovvero il passaggio della religione dal materiale alla dimensione eterea dell'Internet. *Online religion* si riferisce quindi a quelle religioni che, a seguito di uno spostamento al digitale, si adattano completamente al nuovo medium, modificando riti, approcci e modalità di interazione con il fedele. Allo stesso tempo, non sono solo le organizzazioni che si devono adattare, ma anche i fedeli stessi in quanto è su di essi, come è stato elaborato anche nel capitolo precedente, che cade il compito di accettare o meno i cambi della propria comunità. I fedeli si adoperano per poter trasportare la propria comunità da fisica a

¹ Si veda il ruolo della BAC nel capitolo precedente, sezioni 2.3, 2.4, 2.5.

digitale, modificando anche i propri comportamenti nel processo in maniera conscia o inconscia. *Religion online* invece descrive un aspetto in cui manca questa assimilazione tecnologica nella fede: le religioni si limitano a spostare alcuni elementi della propria attività sul digitale senza fare particolari sforzi di adattarsi al medium. In altre parole, *religion online* è il semplice spostamento al digitale degli elementi più fondamentali e meno complessi della pratica religiosa.

L'utilizzo dello spazio che viene dato è quindi diverso e come tale cambia l'interazione con tutti gli elementi che ne fanno parte, dal singolo alla comunità all'organizzazione alla fede stessa. Prendiamo in considerazione la ricerca di Weishang Huang:

Spaces can be physical, mental and social, so it is important to ask what kinds of space are occupied and employed by religions when they or their members use (and express themselves through) the media in their practices.²

Da questo possiamo vedere che, oltre allo spostamento al digitale, anche le modalità che governano l'utilizzo delle piattaforme è vitale per lo sviluppo di un nuovo tipo di relazione fedele-fede. Helland elabora ulteriormente il proprio studio presentando una ulteriore categoria, secondaria rispetto alle due sopra presentate: quali sono i livelli di interazione dei servizi offerti dai provider delle piattaforme usate dai fedeli? In altre parole: quanto interagiscono effettivamente le organizzazioni/chiese che gestiscono siti religiosi con i propri fedeli negli spazi dedicati?

Vi sono allora da presentare due ulteriori punti su cui possiamo dividere le varie religioni nell'ambiente online: alta interazione e bassa interazione. I servizi con bassa interazione, sostiene Helland, appartengono principalmente alla categoria rappresentata da *religion online*: questi servizi, spesso siti e altre forme più moderne del medium, sono estremamente limitati nelle modalità in cui possono interagire con il fedele e il singolo che ne fa uso. Spesso tali servizi sono semplici siti in cui vengono date informazioni riguardo alle attività della propria comunità, annunci di eventi e problemi, sullo svolgimento di sermoni e incontri sociali. Come è stato appena detto, questo fenomeno è causato dalla natura dello spostamento al digitale: laddove esso non è attivo ma solo passivo, l'interazione e l'ingaggiamento con il singolo sarà limitato, laddove esso è attivo, esse saranno necessariamente molto più alte. Questo è dimostrato dalla presenza di servizi ad alta interazione: tali servizi, oltre a dare le stesse informazioni di servizi a bassa interazione, aggiungono anche un livello di conversazione e dialogo che permette al singolo di ottenere qualcosa di più. A tale tipologia possiamo associare blog, forum e altre piattaforme simili che offrono un collegamento diretto e personale con i provider. Si può così parlare di *online religion*.

Tuttavia, Helland stesso ammette in una ricerca successiva (Helland 2005) che tale categorizzazione era diventata semi-obsoleta dopo anni dopo grazie al naturale sviluppo delle piattaforme digitali, in particolare a causa degli sforzi di alcune religioni minori, le quali si adoperarono per poter offrire una tipologia di servizio che facesse da medium ad entrambi gli estremi, con un livello misto di interazione e informazione. Al giorno d'oggi, questo è il caso per la maggior parte dei siti religiosi, i

² Huang Weishan 黃維珊, "Wechat together about the Buddha, the construction of sacred space and religious community in shanghai through social media", in Stefania Travagnin (a cura di), *Religion and Media in China*, London, Routledge, 2016, p 110

quali, secondo diverse metodi e su diversi punti dello spettro *online religion/religion online* grazie a decenni di integrazione da parte dell'Internet nel quotidiano della vita umana.

Young espande sulla ricerca di Helland, approfondendo la differenziazione tra la natura offline e online delle religioni digitali, e così facendo ha individuato un ulteriore nucleo che rende le due differenti:

These are: (1) the provision of information about religion versus the opportunity for participation in religious activity, and (2) primary reference to offline, pre-existing religious traditions versus primary reference to religious activities taking place online.³

All'interno della separazione tra elementi della religione digitale sopra presentata, Young stabilisce che si possono studiare le dimensioni digitali della religione attraverso la quantità e qualità di informazioni riguardo alla realtà fisica e ai rituali tradizionali date nei siti online. Young definisce questo nuovo aspetto "*information provision versus religious participation*" (Young 2004), ovvero, quante delle informazioni disponibili online sono effettivamente usate per poter condurre la pratica, sia online che offline, della propria fede?

Avendo esaminato brevemente i concetti di *online religion* e *religion online* possiamo ora passare al concetto di *digital religion*. Dicono Campbell ed Evolvi:

The study of digital religion first emerged alongside studies of the Internet, or what was often referred to as cyberspace, in the 1990s and early 2000s. Initially described as the study of "cyber-religion", investigation of religion online explored ways that religious activity was brought into digital environments (O'Leary, 1996) and the potential implications this had for religious expression and belief (Brasher, 2001) [...]⁴

Presa quindi come estensione della dimensione fisica nel digitale come proposto inizialmente da Helland, *digital religion* appare essere poco più di una amalgamazione di pratiche tradizionali e informazioni su eventi. Se noi ci volgiamo invece alla ricerca di Huang e Campbell, possiamo invece individuare anche una dimensione molto più complessa e viva: l'espressione del singolo sulle piattaforme. Huang fa notare che è come viene usato lo spazio dai fedeli e non solo come esso viene organizzato dai provider che da caratteristiche uniche alla *online religion*. L'Internet è, se si studia la sua origine e le motivazioni dietro la sua ideazione, nato per connettere le persone ad un livello personale su enormi distanze oltre che connettere grandi gruppi di persone per fini accademici; quindi, attraverso l'emergere dei *mass media* possiamo finalmente comprendere quale sia stato il suo effetto sulla religione. Grazie ad essi si possono vedere a livello capillare l'influenza del medium su un

³ Glenn Young, "Reading and Praying Online: The Continuity of Religion Online and Online Religion in Internet Christianity", in Lorne Dawson & Douglas Cowan (a cura di), *Religion Online: Finding Faith on the Internet*. New York: Routledge, 2004

⁴ Heidi A. Campbell, Giulia Evolvi, *Contextualizing current digital religion research on emerging technologies*, Hum Behav & Emerg Tech, 2, 2020, p 6

enorme raggio di aspetti della realtà digitale. Tale teoria viene supportata anche dalla ricerca di Campbell ed Evolvi, le quali espongono che è necessario includere i media nello studio del digitale: “*Thus, scholars have suggested the term ‘digital religion’ as a more comprehensive way to describe and investigate religious intersections with digital media*”⁵.

In altre parole, *digital religion* così come interpretato da Campbell si riferisce ad un “*framework for articulating the evolution of religious practices online which are linked to online and offline contexts simultaneously*” (Campbell 2013). Sotto questa definizione, la teoria di Helland e quella di Young entrano a far parte di una macrocategoria più complessa che esprime sfaccettature più varie in quanto quest’ultima comprende anche la dimensione delle connessioni personali e dell’utilizzo degli spazi digitali, oltre che della interazione tra comunità e provider. La ragione per cui possiamo integrare il pensiero di questi tre autori risiede nel fatto che essi si concentrano sulla natura dell’interazione fra diversi aspetti dello stesso fenomeno. In sintesi: il concetto base su cui il presente capitolo esamina l’evoluzione del Buddhismo è ancora quello delle *imagined communities* del capitolo 2.

Un ulteriore concetto a cui noi ci possiamo riferire nello studio della relazione tra tecnologia e Buddhismo è quello di *mediatization* (mediatizzazione): riproposto da Couldry e Hepp nel 2013, tale nozione è un passo successivo alle teorie di Campbell e altri in quanto si concentra nello specifico sugli effetti e le conseguenze che la presenza pervasiva dei media ha sulla rete sociale religiosa e secolare. Essi notano che al giorno d’oggi i media possiedono un impatto sulla società che sembra andare oltre alle premesse di molti degli studi sul campo dei media:

Put simply, something is going on with media in our lives, and it is deep enough not to be reached simply by accumulating more and more specific studies that analyze this newspaper, describe how that program was produced, or trace how particular audiences make sense of that film on a particular occasion.⁶

Nello studio dell’evoluzione della religione dobbiamo allora tener conto di una serie di fattori che vanno ben oltre allo scopo di questa ricerca, i quali spesso sono invisibili e ai quali sarebbe necessario dedicare una tesi a sé stante. Per gli scopi della presente ricerca, si cercherà quindi di rimanere entro il contesto di *digital religion* e *mediatization* quanto più possibile.

Nel contesto religioso, dunque, questo termine si può far riferire a come l’apparente ubiquità dei media abbia causato l’emergere di un nuovo tipo di figura nella sfera della *online religion*, una evoluzione del leader carismatico le cui parole un tempo potevano raggiungere migliaia durante l’epoca della stampa, milioni durante l’apice della diffusione della televisione e centinaia di milioni se non miliardi proprio negli ultimi anni. Questo fenomeno è da ricondurre in parte alla progressiva diffusione dell’internet stesso, ma anche ad una maggiore copertura dei servizi dei provider e al numero sempre più massiccio di persone a cui è disponibile uno *smartphone* o un telefono capace di connettersi alla rete. Si vedrà meglio nelle sezioni successive come tali fenomeni nel contesto Buddhista abbiano fatto nascere le figure di monaci simili a celebrità che fanno uso dei propri profili

⁵ Ibid, p 6

⁶ Nick Couldry, Andreas Hepp, *Conceptualizing Mediatization: Contexts, Traditions, Arguments*, Communication Theory, 2013, p 191

e delle proprie connessioni in rete per raggiungere masse di fedeli sempre più ampie e più sparse per il mondo.

Nello studio della relazione tra religione e media, in particolare nella sfera Buddhista presente in Cina e Taiwan, tuttavia, si può incappare in un quarto termine che viene spesso usato per descrivere la realtà del *Sangha* come esiste oggi: *Cyber-Buddhism*. Assieme a *Digital Buddhism*, i due termini possono essere usati per riferire allo stesso campo semantico, quello dell'Internet e della Rete dato che *digital* indica la dimensione digitale della fede e *cyber* è una abbreviazione di *cyberspace*. Allo stesso tempo si può anche vederla come una abbreviazione di *cybernetic* e quindi connessa all'integrazione tra tecnologia e l'uomo. Nonostante la sovrapposizione di campi semantici e di zone di studio, si può dire che *Cyber-Buddhism* sia un termine parallelo a *Digital Buddhism*: esso comprende, oltre ai media e alle piattaforme social, anche una serie di strumenti, gadget e supporti fisici necessari alla pratica di una forma di Buddhismo che è ancora più fusa con la tecnologia come accade nel tempio di Ningbo, con i suoi supporti fisici, tablet e *smart prayer beads* (Tarocco 2017) per immergere il fedele in una pratica che rende il confine reale-digitale ancora più sottile. *Digital Buddhism* invece è quasi interamente limitato alla differenziazione Buddhismo offline-online e del progressivo spostamento al digitale delle comunità religiose sparse sul territorio taiwanese e cinese. Per gli scopi di questa ricerca sarà quindi sufficiente riferirsi a *Digital Buddhism* senza andare ad esaminare l'aspetto tecnologico al di fuori del contesto internet in maniera particolarmente approfondita.

In questo ultimo capitolo si andrà ad esaminare la componente digitale del Buddhismo nelle sue varie accezioni: siti web, blog, forum, account personali su *social media*, lo spostamento sul web di riti e componenti tradizionali della fede in modi possibili solo grazie alla natura estremamente flessibile di questo medium che sia televisione che stampa e radio non erano capaci di permettere. In particolare, verranno presentati i vari tipi di piattaforme disponibili online, quali siano le principali modalità di interazione e contenuti presenti su di esse. I dati raccolti e le testimonianze fanno parte della ricerca di Campbell, Helland in merito alla digitalizzazione della religione nel suo complesso oltre che della ricerche effettuate da Tarocco, Weishang Huang e Travagnin negli ultimi anni sulla presenza del Buddhismo nella sfera della rete nel contesto cinese e taiwanese. Sono inoltre stati raccolti dati da una serie di siti web religiosi e piattaforme di social media per poter presentare uno scorcio accurato delle realtà del *Digital Buddhism*. L'ultima sezione invece discuterà brevemente di come il Buddhismo ha reagito dall'inizio del 2020 fino ad oggi durante la crisi causata dall'epidemia COVID-19.

3.3. Riapertura al mondo, ingresso di Cina e Taiwan sul *Netscape*

Nel capitolo 2.3. la presente ricerca ha preso in considerazione esclusivamente l'evoluzione della società taiwanese e delle varie politiche che hanno aiutato a trasformare la nazione in una potenza economica nonostante la popolazione relativamente ristretta a paragone delle nazioni limitrofe. Questa sezione non tratterà in maniera approfondita la situazione economico-politica di Taiwan, il discorso si concentrerà invece a dare un quadro preciso delle condizioni entro cui si sviluppa principalmente il substrato necessario alla creazione della moderna cultura digitale in Cina così come la possiamo osservare al giorno d'oggi.

Il danno causato al tessuto sociopolitico e socioeconomico dalla Rivoluzione Culturale è estremamente difficile da calcolare, sia in termini di persone che persero la vita durante i momenti più violenti di quel periodo, sia in termini di persone la cui professione, bagaglio culturale o affinità politica o semplicemente sociale fu causa del loro maltrattamento o ostracizzazione dalla società. Con la morte di Mao nel Settembre del 1976, la figura di riferimento principale non solo per la nazione e il partito ma anche per l'intero movimento in corso da dieci anni, la Rivoluzione Culturale non aveva più una spinta e fondamenta ideologiche.

Hua Guofeng 华国锋 (1921-2008) in qualità di Primo Vicepresidente del PCC, fu il successore di Mao durante gli anni successivi fino al 1981, all'arrivo di Zhao Zhiyang 赵紫阳 (1919-2005), il successivo premier e vicepresidente della RPC e alla sua deposizione dal potere assoluto grazie ad una coalizione di membri del partito. Zhao fu a sua volta Segretario del PCC dagli anni 1980 al 1987 quando Deng Xiaoping stava cominciando a prendere nelle sue mani il potere e le redini del governo. Nonostante ciò, Hua detenne enorme potere fino al 1981 con l'instaurazione ufficiale di Deng.

Durante il decennio tra Deng e Mao, la politica cinese fu fortemente scossa dalla perdita del proprio rappresentante e del fondatore della nazione e da una serie di riforme economiche e politiche, nonché l'abbandono di gran parte delle posizioni ideologiche tenute dal partito, delle quali la più importante per la successiva ascesa della Cina come potere globale fu la riapertura al commercio e al viaggio e l'adozione di una nuova serie di politiche e strategie internazionali. Questa nuova direzione, chiamata "*Reform and opening up*" e "*Chinese economic reform*" 改革开放 (*Gaige fazhan*) di cui Deng fu il principale fautore fin dalla prima proposta durante le sessioni plenarie del PCC. L'obiettivo di questa nuova politica era quella di creare le condizioni necessarie per implementare la prossima fase del tipo di socialismo che avesse delle caratteristiche cinesi 中国特色社会主义 (*Zhongguo tese shehuizhuyi*) che si stava cercando di implementare da anni e una economia di mercato basata su questo nuovo approccio politico-economico, detta *socialism market economy* SME 社会主义市场经济 (*Shehuizhuyi shichang jingji*). Allo stesso tempo, si Deng si adoperò per poter riparare i danni causati dalla RC prima della sua ascesa al potere, questo periodo venne conosciuto come *Boluan fanzheng*

拨乱反正 (eliminare il caos e ritornare al normale). Questo termine racchiude tutte le pratiche e azioni proposte e attuate da Deng dal 1977 fino al 1980 circa.

Dice Chen Jian sull'effetto di questa politica:

In the post-Cold War era, as the result of the broadening and deepening of China's reform and opening-up process, the Chinese economy has become increasingly integrated with the global-capitalism-dominated world market.⁷

La riapertura della Cina in un contesto globale comportò, per necessità, di adottare un atteggiamento verso l'economia e il commercio internazionale che non fosse quello che era stato caratterizzante dei decenni precedenti, in quanto, come era stato notato, non era adatto ad una crescita economica come quella proposta dal partito e le misure pratiche del Grande Balzo in Avanti e dei primi piani quinquennali. Era necessario una forma di compromesso e il modello SME era quello più compatibile con l'ideologia comunista del PCC. Messa in pratica negli anni Novanta sotto Jiang Zemin 江泽民 (1926-), il nuovo modello economico si provò essere utile allo sviluppo tecnologico, finanziario, politico e sociale dell'intera nazione.

La prima fase del piano di riforma era la de-collettivizzazione del settore agrario, rimuovendo quindi le comuni che erano state caratteristiche dell'epoca maoista, l'apertura al commercio internazionale e il permesso ai privati di poter cominciare a gestire le proprie imprese in maniera autonoma. Una seconda fase, implementata dal 1980 al 1990, incluse la rimozione nel 1985 di parte delle restrizioni imposte precedentemente⁸. Le varie politiche varate dal 1980 in poi furono quindi incentrate principalmente sull'obiettivo di ottenere quel progresso politico-economico che era stato promesso nei primi anni dalla fondazione della RPC alla metà del secolo. Dai dati raccolti dagli ultimi decenni possiamo notare che i compromessi effettuati dal PCC e le nuove leggi proposte da Deng e i suoi successori sono stati in gran parte estremamente efficaci: *"China has increased its per capita income 25-fold, and more than 800 million Chinese people lifted themselves out of poverty as a result"*⁹.

In questi anni di crescita esplosiva e di aumento della privatizzazione dei servizi, beni e aumento della proprietà privata, viene introdotto l'Internet in Cina. Nel Settembre del 1987 viene inviata la prima mail da parte del professore Qian Tianbai 钱天白 (1945-) intitolata *"Crossing the Great Wall to Join the World 越过长城，走向世界"* (Yueguo changcheng, zouxiang shijie) attraverso il sistema del Chinese Academic Network CANET, marcando l'ingresso della nazione sul World Wide Web. A dicembre dell'anno dopo, il network universitario della Qinghua University 清华大学 venne ufficialmente connesso con quello della Canada's University of British Columbia UBC. In totale, dal

⁷ Chen Jian, "From Mao to Deng: China's Changing Relations with the United States", in Christian F. Ostermann e Charles Kraus (a cura di), *Cold War International History Project, Working paper series*, Woodrow Wilson International Center for Scholars, 2019 p 3

⁸ John William Longworth, Colin G. Brown, Scott, *Beef in China: Agribusiness Opportunities and Challenges*, University of Queensland Press, 2001, pp 246-247

⁹ Abraham Denmark, *"40 years ago, Deng Xiaoping changed China — and the world"*, 19 Dicembre 2018, <https://www.washingtonpost.com/news/monkey-cage/wp/2018/12/19/40-years-ago-deng-xiaoping-changed-china-and-the-world/> Ultimo accesso 05/08/2022

1987 in poi, circa dieci diversi istituti scientifici e di ricerca sono stati connessi all'estero e al network di università globale. Al di fuori della comunità accademica, nel 1990 viene registrato il dominio ".CN" da Qian per conto dell'intera nazione ma solo nel 1994, quando Hu Qiheng 胡启恒 (1934-), la vicepresidente della Chinese Academy of Sciences CAS 中国科学院 (*Zhongguo kexueyuan*) visitò il National Science Fund NSF americano fu possibile ottenere il riconoscimento ufficiale dell'entrata della Cina nella comunità internet mondiale.

Una volta stabilita questa connessione, l'Internet era a portata di mano di milioni di persone, tuttavia, come per le altre tecnologie che abbiamo vista precedentemente, l'inizio fu molto lento ed esplose in numeri e copertura solo dopo anni di costante espansione accompagnata da una crescita delle risorse economiche dei cittadini cinesi.

In November of 1997, CNNIC¹⁰ issued its first Statistic Report on Internet Development in China. According to the report, by October 31, 1997, China had more than 290,000 PCs connected to Internet and 620,000 Internet users, 4,066 registered domain names of CN, 1,500 WWW web sites and 18.64Mbps of bandwidth for international outlets.¹¹

L'anno successivo questi numeri erano già stati superati, alcuni come il numero di computer, erano saliti 540.000 e i siti web avevano superato il doppio dell'anno precedente, mentre gli utenti erano saliti ad oltre un milione dai seicentomila del 1997. Possiamo già notare come questi numeri rappresentano sia l'interesse che i cittadini cinesi avevano per l'Internet come nuova fonte di conoscenza, intrattenimento e notizie, ma come essi siano inoltre una prova tangibile che le politiche economiche e di liberalizzazione del mercato secondo il modello SME siano state responsabili per la crescita dell'economia cinese a tal punto da permettere una crescita di questa magnitudine. Dice ancora il rapporto del CNNIC del 1999:

In July of 1999, CNNIC issued the fourth Statistic Report on the Development of Internet in China. According to the report, by June 30, 1999, China had more than 1.47 million PCs connected to Internet and 4 million Internet users, 29,045 registered domain names of CN, 9,906 WWW web sites and 241M of bandwidth for international outlets.¹²

Al presente, circa il 50% dei cittadini cinesi sono collegati all'internet sia per mezzo di telefoni, tablet o computer, rendendo la Cina il paese con il tasso di utenti più alto al mondo, i cui oltre seicento milioni di individui compongono una enorme fetta di un gran numero di mercati globali. La crescita esplosiva della *userbase* cinese è un fenomeno incredibilmente interessante che merita una ricerca

¹⁰ CNNIC China Internet Network Information Center 中国互联网络信息中心 (*Zhongguo hulian wangluo xinxi zhongxin*)

¹¹ *Evolution of Internet in China*, 中国教育和科研计算机网 China Education and Research Network, 1 Gennaio 2001, https://www.edu.cn/english/cernet/introduction/200603/t20060323_4285.shtml Ultimo accesso 03/09/2022

¹² Ibid

esclusiva dedicata alla sua influenza sulla società cinese nel suo complesso; tuttavia, non essendo l'obiettivo della presente ricerca, quindi non verrà esplorata ulteriormente.

Anche Taiwan cominciò le proprie operazioni digitali nel 1985 quando il Taiwan Ministry of Education Computer Center MOECC 台湾教育部电脑中心 (*Taiwan jiaoyu diannao zhongxin*) stabilì i primi servizi di connessione tra università e i relativi campus. Connessioni internazionali vennero testate nel 1987 e 1989 con il Giappone e poi con l'America rispettivamente. Nel 1990 MOECC espanse il network a tutta l'isola sotto l'egida di TANet, il *Taiwan Academic Network* 台湾学术网络 (*Taiwan xueshu wangluo*), che venne connesso con il Princeton University JvNCnet (*John Von Neumann Computer Network*). Come la Cina, anche Taiwan dimostra una crescita in termini di numeri di utenti e dispositivi estremamente rapida:

As estimated by Computer History Almanac, at the end of 1999, the number of people on-line in Taiwan had reached 4.79 million, making Taiwan 11th in the world and 4th in Asia after Japan, South Korea, and China.¹³

Negli anni successivi l'aumento fu proporzionalmente più esplosivo della Cina, con una maggiore percentuale della popolazione che passò al digitale. Al presente, dei 25 milioni di cittadini che vivono a Taiwan, 16 milioni sono online per un totale del 70% della popolazione, sorpassando il 50% degli utenti cinesi con un impressionante 100% di copertura telefonica in tutta la nazione¹⁴.

3.4. *Digital-Buddhism e imagined communities*

Esaminare la cornice storico-politica entro cui si sono svolti i principali cambiamenti sociali e politici necessari per la creazione della cultura dell'Internet possiamo vedere come essa sia necessaria per poter mantenere una base di utenti sufficiente anche all'espansione progressiva delle comunità religiose. Si può speculare che, anche se l'espansione della rete fosse stata ancora più esplosiva nell'area cinese e taiwanese, qualora non si sia sviluppata anche una cultura nativa e specifica al medium della rete, non sarebbe stato possibile creare comunità religiose unite, coese o con abbastanza potere per attrarre nuovi utenti e mantenere una presenza tangibile anche al di fuori del mondo digitale.

Nell'introduzione di questo capitolo è stato accennato come l'idea di *imagined community* si possa usare anche nel contesto dell'Internet e dei social media. È infatti necessario precisare che, secondo

¹³ Mai Chao-Cheng, *Impacts of information technology on Taiwan's Industrial Structure and Competitiveness*, p 1

¹⁴ Simon Kemp, *Digital 2011: Taiwan*, 20 Dicembre 2011, <https://datareportal.com/reports/digital-2011-taiwan> Ultimo accesso 08/08/2022

Fisher (Fisher 2014), è in proprio nel digitale che il concetto di comunità immaginaria mostra appieno il proprio potere come forza di cambiamento, unificazione e forza motrice su larga scala:

Digital religious studies have recognized the fact that the Internet offers possibilities to create venues of interaction that are “disembedded” from local and geographical boundaries. For this reason, many scholars conceptualize digital technologies in terms of their potential to form communities, including religious communities.¹⁵

Quale era il più grande vantaggio della televisione, come medium di trasmissione delle informazioni? Quale era il vantaggio della radio? Si è già visto che esse erano capaci di raggiungere grandi quantità di persone in tempi relativamente brevi, quasi istantanei nel caso di entrambi, questo aveva permesso la nascita di un senso di comunità che si rivolgeva intorno a singoli programmi televisivi o radiofonici, i quali entravano a far parte, per i limiti temporali dati dalla natura della programmazione e divisione degli orari, di un nuovo tipo di rituale che coinvolgeva migliaia di persone. L’Internet ha in sé gli stessi vantaggi della televisione, radio e persino della stampa: sullo schermo, se ci si collega ad una diretta o ad un *livestream* da parte di un monaco, si può vedere la sua faccia, sentire la sua voce, vedere come egli ha organizzato il suo studio.

Possiede inoltre un ulteriore vantaggio rispetto ai medium precedenti: dice Kim (Kim 2005) che l’Internet come medium si rivela possedere un alto livello di privacy, molto concentrato nella permeazione dei contenuti e altamente interattivo¹⁶. In contrasto, medium limitati come la radio, e la televisione allo stesso modo hanno privacy molto bassa, il medium infatti va condiviso con altre persone, si veda il capitolo precedente e la creazione di riti nel proprio salotto; come l’Internet hanno un pubblico estremamente ampio ma sono necessariamente unidirezionali, il pubblico infatti non può interagire con il parlante in alcuna maniera, e vi è un lasso di separazione temporale fra le due parti a causa delle modalità operative dell’infrastruttura.

Come con la radio, si può andare su uno dei tanti siti di monasteri, templi, organizzazioni, o persino su siti completamente a parte, cercare un particolare *sutra* che viene letto, metterlo in ripetizione e comportarsi come se si stesse ascoltando la radio. Infine, usando i motori di ricerca, si può cercare testi, *sutra*, informazioni di qualsiasi tipo, anche durante queste trasmissioni, in contemporanea. La rete fonde molti dei vantaggi dei medium precedenti senza molti degli svantaggi che essi possiedono a causa delle limitazioni tecnologiche.

Si può allora dire che le *imagined communities* nate sulla rete sono di una natura diversa rispetto a quelle viste nel resto della presente tesi: nella stragrande maggioranza dei casi queste comunità sono ancora più lontane dalle restrizioni geografico-politiche, notano Campbell (Campbell 2019) e molti altri studiosi come Tarocco e Travagnin. Viene riconosciuto come l’Internet abbia avuto una influenza molto più profonda sulla società e sul tessuto sociale di quanto si possa inizialmente immaginare. Teoricamente il pubblico che si può raggiungere attraverso social media e siti web è limitato solo dalle barriere linguistiche dei potenziali utenti, dal numero di dispositivi capaci di connettersi alla

¹⁵ Campbell, Evolvi, *Contextualizing current digital religion research*, p 9

¹⁶ Kim Mun-Cho, “Online Buddhist community, an alternative religious organization in the information age”, in Morten T. Hojsgaard e Margit Warburg (a cura di), *Religion and cyberspace*, London, New York: Routledge, 2005, p 141

rete e dalla capacità dell'infrastruttura di reggere il traffico di ogni singolo sito. Sotto questo punto di vista, l'Internet è il medium più sofisticato e più potente a nostra disposizione in termini di flessibilità, libertà, diffusione e capacità di raggiungere nuovi utenti e possibili fedeli.

Questa apparente libertà estrema sul lato geografico non è necessariamente una libertà che molti possono avere nella realtà in quanto anche sul digitale sono presenti delle restrizioni forti, sia da parte dei singoli, che dei provider o degli enti statali che supervisionano le attività della popolazione. Il problema che negli ultimi decenni si è reso sempre più visibile è quello della censura: i siti e i moderni social media sono capaci di potersi dissociare dalle tradizionali limitazioni geopolitiche per creare un network transnazionale. Ciò è causato dalla relativa novità di questo tipo di organizzazione comunitaria umana all'interno del tessuto sociale e dalla difficoltà delle legislazioni di gestire in maniera efficace il traffico internazionale. Questo non solo permette una maggiore facilità di connettersi con altri: moderare, controllare e tenere sotto controllo i contenuti e i discorsi che avvengono sulle varie piattaforme diventa uno sforzo monumentale anche per i più grandi titani dell'industria o per governi che, come la Cina, dedicano enormi risorse alla censura e a monitorare grandi fette della rete.

Tale mancanza di sicurezza può forzare i governi a mettere in pratica delle ulteriori restrizioni sulle libertà altresì concesse, in modo tale da prevenire contatti con quelle che sono considerate comunità religiose estremiste al di fuori del territorio nazionale. Questi comportamenti sono particolarmente visibili al giorno d'oggi in Cina, dove il firewall nazionale previene la stragrande maggioranza dei contatti tra cittadini e persone al di fuori del confine tramite internet. Un modo per poter aggirare queste restrizioni è l'utilizzo di un *Virtual Private Network* VPN che permette la connessione alla rete Internet di una nazione vicina alla propria. È difficile capire quanto questi metodi siano controllati per i cinesi in quanto non vi sono dati accurati; tuttavia, si può dire senza grandi dubbi che per stranieri è tecnicamente possibile farne uso, mentre per i cittadini della RPC è praticamente proibito.

Il firewall nazionale, chiamato *Golden Shield Project* 全国公安工作信息化工程 (*Quanguo gong'an gongzuo xinxihua gōngchéng*) venne proposto già negli anni Novanta durante il periodo in cui l'Internet cinese era ancora in allestimento, ma venne implementato solo dieci anni dopo in due diverse fasi, 1998-2006 e 2006-2008 e rimane in operazione ancora oggi. Il Golden Shield impedisce ai cittadini cinesi di usufruire della stragrande maggioranza del contenuto creato da utenti stranieri a prescindere dalla loro origine, VPN inclusi, e spesso anche quello che viene permesso è fortemente controllato da censori statali il cui potere diventa sempre più grande con il passare degli anni e della crescita dell'impronta della Cina sul web. Detto questo, anche materiale creato all'interno della nazione è posto sotto un simile tipo di controllo così che il pensiero e il comportamento collettivo della popolazione non possa deviare troppo dalle linee guida del PCC. Nel caso di opinioni politiche ed economiche, vi sono state delle restrizioni abbastanza forti, ma è nel caso della religione che la censura statale diventa molto oppressiva. A causa di due fattori, la politica antireligiosa che il partito ha implementato fin dagli anni Cinquanta e la natura transnazionale dei contenuti religiosi, discorsi di natura spirituale sono spesso soggetti allo scrutinio dello stato in modo più capillare e discriminatorio rispetto ad altri tipi. Le comunità religiose sono allora costrette a bilanciarsi su una lama molto sottile, cercando da un lato di attenersi alle linee guida e dall'altro di mantenersi fedeli al proprio messaggio spirituale.

Da diversi anni, il principale messaggio che viene predicato da monaci, in particolare i membri più eminenti della BAC, è quello che la componente spirituale del Buddhismo, e della religione nel suo complesso, non è problematica ma anzi potrebbe essere una panacea per la crisi spirituale della Cina e un collante sociale di grande potere. Questo fenomeno è più visibile nei media tradizionali quali la stampa¹⁷ ma anche online vi sono notevoli tentativi da parte di leader religiosi di mantenere questa immagine di cooperazione e utilità della religione anche nel contesto secolarizzato della Cina moderna (Yao, Stout e Liu 2011). Le ragioni che il PCC dà per giustificare questa forte censura sono incentrate sulla natura potenzialmente radicalizzante delle religioni. Dice Travagnin sulla questione della censura e interferenza del governo sull'ambiente online:

These regulations, which are collected in a document signed by President Xi Jinping 习近平 himself and titled “The Need to Give Attention to the Issue of Online Religions” (要高度重视互联网宗教问题), have been listed on the websites of several temples among the rules by which those temples must abide. According to this document, first, the Internet per se is not perceived as a problem, but the use of the Internet to propagate messages that contradict or oppose the principles of the Party is. Second, online religious activities that do not correspond to practices existing offline are prohibited; hence, what the believer finds online must be an exact replica of religious sites and activities that are conducted offline.¹⁸

La preoccupazione del PCC se vista sotto la luce di queste dichiarazioni è quella di evitare la radicalizzazione dei cittadini a causa dell'influenza di idee pericolose date dalle religioni. Ad un secondo sguardo, invece, possiamo individuare nelle parole di Xi gli stessi atteggiamenti antireligiosi che abbiamo visto in profondità nelle sezioni 2.3. e 2.4. Questa ipotesi è supportata anche da Madsen (Madsen 2010), il quale riconosce come la religione sia un importante elemento di resistenza contro i tentativi del PCC di monitorare ogni aspetto delle comunicazioni in un periodo che egli definisce “*an age of global hypercommunication*”¹⁹. Per questa ragione, lo slogan “*love your country, love your religion*” 爱国爱教 (*ai guo ai jiao*) è da diversi anni la politica ufficiale della BAC: ponendo la lealtà del fedele prima allo stato e poi alla propria religione, il PCC tenta di mantenere una coesione statale che va oltre a quella che il Buddhismo può concedere ai cittadini.

La comunità del *Sangha* deve quindi promuovere una serie di comportamenti che dimostrano come, attraverso la religione, è possibile creare armonia tra le persone e l'ambiente come si può notare dalle attività promosse da vari templi e organizzazioni tra le città di Gucheng 古城, Heshan 鹤山, Liangzhou 凉州 e Yutian 玉田 oltre che Pechino e altri grandi centri, di fare “*civilized rituals*”²⁰, conosciuti anche con il nome di *civilized worship* 文明祭拜 (*Wenming jibai*). Questi rituali, promossi

¹⁷ Yao Qingjiang, Daniel A. Stout e Liu Zhaoxi, “China's Official Media Portrayal of Religion (1996–2005): Policy Change in a Desecularizing Society”, *Journal of Media and Religion*, 10, 2011 in Stefania Travagnin, *Cyberactivities and “civilized” worship, Assessing contexts and modalities of online ritual practices*, University of Hawaii Press, 2019, p 291

¹⁸ Stefania Travagnin, “From Online Buddha Halls to Robot-Monks, New Developments in the Long-Term Interaction between Buddhism, Media, and Technology in Contemporary China”, *Review of religion and Chinese society*, 7, 1, 2020, p 126

¹⁹ Richard Madsen, *The Upsurge of Religion in China*, *Journal of Democracy*, vol. 21, no. 4, Ott. 2010, pp. 58-71.

²⁰ Travagnin, *Cyberactivities and “civilized” worship*, p 301

e diffusi tra i cittadini proprio grazie ad annunci sui siti della città e dei templi, miravano a rispettare l'ambiente, evitare sprechi, pulire cimiteri e mantenere una atmosfera di pace e collaborazione tra tutti i membri della comunità del *Sangha* e quelli all'esterno sotto un ombrello comune.

Oltre all'intervento dello stato come mediatore dei discorsi come accade in Cina, vi sono altri metodi che spesso sono più organici ed endemici alle piattaforme media per poter organizzare e moderare i contenuti. Essi si possono raggruppare in una serie di condizioni grazie alle quali queste piattaforme possono operare anche sotto un forte controllo statale: a) deve esserci la presenza di un campo dove poter discutere che sia libero da censura, o perlomeno una censura limitata che permette la creazione di discorsi e collaborazione trans-nazionale e internazionale; b) si deve riconoscere la necessità che la comunità stessa deve censurare e moderare i propri contenuti, sia per mantenere un livello civile e positivo dove possibile, assicurare che tutti siano onesti nelle loro intenzioni ma anche in maniera tale da evitare che la censura statale cada sulla comunità a causa di comportamenti problematici; c) è vitale che la piattaforma su cui le comunità religiose operano deve dare ad esse la possibilità di operare autonomamente e liberamente, allo stesso tempo deve anche agire come proxy del governo, monitorando a sua volta le attività di tali comunità onde a incorrere sanzioni monetarie o interruzione del servizio. Vi è infine un quarto punto d) la natura della piattaforma su cui si conducono le attività: sito internet, blog, profilo su di una piattaforma social o canale su un sito per la condivisione di video. Queste tipologie di siti determinano i comportamenti accettabili e le modalità operative. Ognuno di questi siti richiede un approccio diverso poiché ognuno ha possiede i propri *Terms of Service* TOS e regole della comunità che sono uniche e specifiche alla propria base degli utenti.

Solo una volta che tutte queste condizioni sono rispettate e vengono mantenute è possibile associazioni religiose possono rimanere attive sul territorio o che membri della BAC possano continuare ad operare sotto la supervisione dello stato. Nonostante questi ostacoli, nota Huang, negli ultimi due decenni si sta verificando un nuovo *revival* della religione, sia nelle zone rurali che nelle zone più urbane come Shanghai anche grazie agli sforzi di organizzazioni internazionali come quella di Tzu Chi²¹ che promuovono il Buddhismo di stampo taiwanese. Dice Tarocco sul ruolo della comunicazione tra Cina, Taiwan e altre nazioni:

Not only has electronic communication technology led to the formation of international organizations and the opening of meditation retreat centers and of other spaces for gathering, it has also helped Chinese clerics to reach out to larger and more diverse publics through Internet sermons, blogs, and television specials.²²

Il ruolo di organizzazioni internazionali, in particolare in Cina, detiene un ruolo importante per fare sì che i Buddhisti locali possano esprimersi in maniera efficace, condividere idee e discutere con comunità che esistono al di fuori della sfera di influenza del PCC. È importante notare come, anche per queste organizzazioni, la censura e molte delle regole altresì imposte sui cittadini cinesi sono in

²¹ Huang Weishan, *Wechat together about the Buddha*, p 122

²² Tarocco, *Charismatic Communications*, p 121

effetto e quindi servono metodi per circumnavigare non solo il Golden Shield ma anche la censura effettuata da impiegati statali.

Sempre Tarocco nota che, grazie alla presenza della rete e alle diverse forme di pratica che avvengono sul digitale, come si vedrà successivamente, anche le comunità religiose che prima erano molto concentrate sulla dimensione fisica della fede stanno spostando le proprie attività lontano dalla realtà locale:

The proliferation and circulation of all manners of Buddhist electronic scriptures (*dianzi fojing* 電子佛經), suggests a shift from sharing ritual participation within a specific religious community to a more generalized collectivity that entwines intimacy with publicness. Clerics can extend their mediated reach in examples ranging from televangelism, to cassette sermons, to Internet blogging, websites and the now ubiquitous WeChat.²³

Questo si può ricondurre ad un fenomeno che Campbell ed Evolvi chiamano “*the embeddedness of the Internet within everyday life*”²⁴: se è possibile condividere la propria fede con centinaia di migliaia di altre persone in modo quasi istantaneo attraverso pochi tocchi su un touchscreen o pochi click su uno schermo, recarsi fisicamente in un tempio per pregare possiede ancora lo stesso valore che aveva un tempo, ha perso o guadagnato connotazioni e significati? Di questo aspetto della digitalizzazione della fede si discuterà più precisamente nella sezione 3.6.

In sintesi, come dice Kim (Kim 2005) sulle comunità Buddhiste della Corea del Sud, queste comunità religiose svolgono diverse funzioni oltre alla semplice organizzazione di singoli individui in una *imagined community* digitale, esse sono vitali per rinforzare la fede degli individui, creare relazioni interpersonali grazie alla comunanza di interesse intorno ad un argomento di cui molti sono appassionati e che praticano spesso e infine ingaggiare fisicamente e mentalmente gruppi di persone così da stimolare discorsi e studi²⁵. Travagnin è della stessa opinione: “*Media is instrumental to religious groups in reinforcing, visualizing and shaping their identities in the public sphere*”²⁶. Proprio per questo il PCC tiene un forte controllo sulle attività religiose, altrimenti la capacità aggregativa dei siti e comunità religiose rischierebbe di creare sacche sempre più grandi di elementi che si potrebbero definire dissuasivi e anti-rivoluzionari in un periodo in cui discussioni accese su argomenti così sensibili diventerebbero impossibili da controllare con i metodi usati fino ad adesso dai censori.

3.5. Tra siti internet, Facebook e Weibo

²³ Tarocco, *Charismatic Communications*, p 120

²⁴ Campbell., Evolvi, *Contextualizing current digital religion research*, p 8

²⁵ Kim Mun-Cho, *Online Buddhist community*, p

²⁶ Travagnin, *Charting Religion and Media in Taiwan*, p 63

Nel punto d) presentato nella sezione precedente si è accennato come la natura della piattaforma su cui avviene la condivisione dei contenuti, che essi siano *sutra*, informazioni riguardo eventi o eventi in *livestream*. Ad ognuno corrisponde un diverso approccio e un diverso tipo di contenuti, oltre che ad una diversa modalità di interazione con i singoli e la comunità immaginaria: non è possibile, infatti, avere lo stesso stile di operazione di un blog o una piattaforma per la condivisione di video e si partecipa principalmente alla pratica della fede su siti personali di templi. Si devono inoltre tenere conto di come ognuno di questi esempi richieda anche un diverso modo di gestire i contenuti e moderare i discorsi per avere discussioni civili, come nel caso dei forum online, o evitare che i commenti sotto un video attirino l'attenzione dei moderatori esterni alla comunità, questo è il caso di grandi siti come Twitter o YouTube.

Verranno ora presentati i diversi tipi di piattaforme online che sono più popolari e più usate nella comunità Buddhista sia cinese che Taiwanese. Queste sono: 1) siti web, gestiti da singoli o dai templi e organizzazioni; 2) Blog personali come Weibo 微博 e Wechat 微信 (*Weixin*) che si concentrano sulle vite di singoli monaci, da cui nasce il fenomeno dei *celebrity monks*²⁷; 3) Siti per condivisione di video come YouTube, una piattaforma esclusiva ai Buddhisti di Taiwan; 4) Social media come Facebook e Twitter, anche essi presenti solo in Taiwan; 5) Forum di discussione online Internet forum 網上論壇 (*wangshan luntan*); 6) Applicazioni per smartphone.

Non si andrà ad esaminare ciascuno di questi punti in profondità in quanto ogni elemento è estremamente complesso e molte altre ricerche di simile argomento si concentrano principalmente su di un singolo argomento, ad esempio la ricerca di Huang Weishan su WeChat e le attività di Tzu Chi su questa piattaforma social. Verranno inoltre ignorati social media come Instagram, Tiktok/Douyin 抖音 in quanto la presenza di figure buddhiste su di esse non è sufficientemente grande da rendere possibile una ricerca approfondita.

Infine, prima di poter procedere con la presentazione dei diversi tipi di piattaforma, si vuole riprendere momentaneamente il modello operativo di Travagnin che è stato presentato nei capitoli precedenti: a quale fase dello sviluppo della relazione tra religione e media si possono associare queste categorie? È possibile utilizzare completamente il modello o è necessario apportare modifiche? Lo schema prevede che vi sia una prima fase di inserimento di figure religiose in un contesto secolare a cui segue la creazione di un ambiente in cui vi sono solo elementi religiosi che si autogovernano e infine una collaborazione tra figure religiose con esperti provenienti dal mondo secolare. Possiamo notare che effettivamente, media religiosi hanno attraversato queste fasi anche nel caso della rete, con accorgimenti per adattare il modello al medium: all'inizio le organizzazioni religiose fecero uso dei talenti di tecnici e informatici secolari per costruire l'infrastruttura del network religioso e diffondere l'interesse per il nuovo medium.

In seguito, si possono notare elementi, come siti e forum, creati da organizzazioni religiose per una *userbase* religiosa in cui la maggior parte degli utenti erano principalmente membri della comunità che utilizzavano questi siti per ottenere informazioni. Solo con la diffusione degli strumenti, l'aumento dell'accesso alla rete e la moltiplicazione dei siti e conoscenze necessarie per la creazione

²⁷ Scott Pacey, "Eminence and Edutainment, Xingyun and Daoxin as Television Celebrities", in *Religion and Media in China* in Stefania Travagnin (a cura di), *Religion and Media in China*, pp 72-74

di nuovi siti, si può vedere un influsso di talenti ed esperti a cui viene dato spazio in tali piattaforme religiose, le quali servono anche come faro per attirare l'attenzione di potenziali fedeli e mantenere il contatto tra quei fedeli che sono già parte della comunità.

1) Siti web

Come visto dalla sezione 3.1. ed esposto da Helland (Helland 2000) i siti web sono stati i primi esempi di organizzazioni religiose a formarsi durante il primo e secondo decennio dalla nascita dell'Internet. Definiti da Huang come “*third space*”²⁸, ovvero una dimensione a sé stante separata dal reale, gli elementi appartenenti a questa categoria sono allo stesso tempo tra i più semplici e i più complessi: un sito è relativamente semplice da creare, è sufficiente che un membro della propria comunità religiosa sappia usare linguaggi informatici come Python o C++ per poter assemblare un sito funzionale e cominciare a modificarlo secondo le necessità e le richieste del cliente in questione. In caso non vi sia una persona capace di programmare, vi sono diverse compagnie, per esempio Wix e Squarespace al di fuori della Cina, oppure Tencent 腾讯 (*Tengxun*), il titano dell'informatica cinese, quali il DNSPod del Tencent Cloud 腾讯云 (*Tengxun yun*), i quali offrono un *framework* per costruire il proprio sito a partire da elementi prefabbricati a prezzi relativamente bassi. Una volta creato, il sito può essere modificato e personalizzato a piacimento, spesso anche in maniera gratuita, il che rende il processo alquanto semplice e da grandi libertà di espressione. Allo stesso tempo, creare un sito partendo da una pagina vuota è estremamente complicato per coloro che non sono familiari con il processo e armato delle conoscenze necessarie per farlo funzionare bene, un fatto che richiede sempre l'assistenza di tecnici esperti, spesso al di fuori della propria comunità.

È difficile dire quale sia stato reso pubblico il primo sito Buddhista in Cina o anche a Taiwan, visto che essi possono essere rimossi e ricreati in poche settimane o mesi per manutenzione o per rinnovare il codice per permettere un maggiore influsso di visitatori. Tarocco fa notare che il sito del tempio di Tianning 天宁寺 (*Tianning si*) fu creato intorno alla fine degli anni Novanta²⁹, ragion per cui possiamo dedurre che già in quegli anni, come si stava verificando anche in Occidente, vi fu la nascita di diversi siti religiosi Buddhisti. Il sito di Tianning funge da esempio nel contesto cinese per le prime teorie di Helland: esso era stato inizialmente creato come semplice strumento per condividere informazioni e testi sacri presi da altri siti e digitalizzati in precedenza senza molti accorgimenti per future espansioni dell'infrastruttura o del ruolo che siti web avrebbero ottenuto negli anni successivi³⁰.

Tarocco presenta nella sua ricerca una panoramica ampia dell'organizzazione dei siti monastici Buddhisti durante i primi anni 2000 fino a prima del 2014:

At the time, monastic websites offered access to a wealth of up-to-date information about Buddhism alongside materials of a historical nature, including the temples' histories (*siyuan jieshao* 寺院介绍) and the biographies of their abbots. There were sections on Buddhist

²⁸ Huang Weishang, *Wechat together about the Buddha*, p 114

²⁹ Tarocco, *Charismatic Communications*, p 121

³⁰ Ibid, p 121

philosophy and the arts (*fojiao zhishi yu yishu* 佛教知識與藝術), lived Chan (*shenghuo chan* 生活禪) and archives of written documents, videos, films, and news items. [...] Five temples out of seven offered independent columns advising on vegetarianism and health (*sushi jiankang* 素食健康). Crucially, all sites gave access to copious amounts of Buddhist scriptures (*Fojiao dianji* 佛教典籍).³¹

La homepage di ogni sito è ovviamente la prima cosa che un fedele vede, per cui essa, come i giornali degli anni Dieci e Venti del XX secolo, essa deve riuscire a catturare l'attenzione dei fedeli che visitano: deve innanzitutto avere tutte le informazioni necessarie per poter navigare il sito, il logo del tempio o dell'organizzazione da cui viene promossa, deve includere anche eventi principali per poter dirigere velocemente il visitatore alle attività comunitarie.

Prendiamo in considerazione esempi più recenti, come il sito web del tempio di Bailin 白林寺 (*Bailinsi*): l'homepage 主页 (*Zhuye*) presenta una serie di link a notizie relativamente recenti 白林重要新闻 (*Bailin zhongyao xinwen*), ad esempio lo svolgimento da parte dei monaci del tempio nella celebrazione del *Zhongyuan jie* 中元节 del 2018, link che conducono a pagine che danno informazioni sulla vita di monaci e la storia del tempio 天下赵州 (*Tianxia zhaozhou*) oltre che cronache degli eventi principali promossi dal 2012 in poi 历年大事纪要 (*Linian dashi jiyao*). Vi sono inoltre pagine dedicate alla presentazione di tutte le funzionalità del sito web 网上白林 (*Wangshang Bailin*) tra cui indicazioni sull'orario di operazione 入寺指南 (*Rushi zhinan*), protocollo per l'ammissione 客堂规约 (*Ketang guiyue*) e pernottamento nei dormitori 住宿须知 (*Zhusu xuzhi*)³². Per poter invece avere informazioni più precise vi è il link che dirige alla pagina con l'indirizzo mail e il numero di telefono del tempio e altre indicazioni come indirizzo e orari di operazione dei call center. Come si è visto nella prima sezione, questo può essere considerato un esempio della prima fase dello sviluppo delle comunità internet religiose presentate da Helland e la terza fase nella progressione della relazione tra media e religione di Travagnin.

Un altro sito da prendere in considerazione è quello del tempio di Famen 法门寺 (*Famensi*): offre servizi simili presenti anche nel sito di Bailin, in aggiunta ha una sezione dedicata alla condivisione dei social media del tempio. Attraverso i link alla pagina QQ o della pagine di Weibo ufficiale, a cui si può accedere mediante la scannerizzazione del codice QR presentato (QQ 微信扫一扫 *QQ weixin saoyisao*), il fedele ha la possibilità di seguire gli aggiornamenti e parlare direttamente con i *media manager*. Infine, vi è la pagina di domande e reclami 咨询投诉 (*Zixun tousu*) dove visitatori e turisti possono fare domande e chiedere informazioni specifiche.

Questi esempi possono essere usati come dimostrazione dell'evoluzione della dicotomia *online religion/religion online* vista precedentemente secondo le teorie di Helland e Young. Tuttavia, vi sono

³¹ Ibid, p 120

³² Rispettivamente <http://bailinsi.net:60001/02txzz/txzz.htm>, 柏林禅寺戊戌年中元节报恩法会圆满 *Bólín chán sì wùxū nián zhōng yuán jié bào'ēn fǎ huì yuánmǎn* (Il tempio di Bailin ha avuto un eccellente festival di metà autunno) <http://bailinsi.net:60001/01xwkb/2018/180825/180825.htm>, <http://bailinsi.net:60001/02txzz/01gscq/04lndsj/2012dsjy.htm>, <http://bailinsi.net:60001/05wsbl/wsbl.htm>, Ultimo accesso 08/08/2022

ulteriori elementi che sono specifici e unici nel contesto Buddhista che non si possono trovare in siti di altre religioni. Per poter comprendere quali siano queste differenze, riprendiamo in considerazione la creazione del merito come è stato fatto nel capitolo 1 e 2: come è possibile ottenere *karma* positivo nell'ambiente digitale? È possibile quantificarlo in maniera efficace?

I metodi per la creazione del merito non sono cambiati in maniera estrema da quando la televisione ha fatto la sua comparsa e i nomi dei fedeli sono stati letti per la prima volta in diretta negli anni Novanta: alla base della produzione di *karma* rimane la nozione di scambio di denaro dal fedele al tempio, al monaco o all'organizzazione Buddhista. Dice Tarocco:

Some famous monasteries prominently display the link to their section on religious merit (*gongde maoming*) on their home page, eventually listing the monies given by each named donor for the “purchase” of his or her religious good of choice.³³

L'acquisto di *religious goods*, che si possono ottenere proprio attraverso lo stesso sito in pagine dedicate alla vendita di beni creati all'interno della particolare comunità da cui è usato il sito, viene a creare *karma* positivo come se questa transazione sia avvenuta di persona e il nome del fedele viene mostrato sulla homepage. Tale pratica è già stata vista nella sezione 2.8. con le donazioni trasmesse sullo schermo durante le *sutra lectures* effettuate dai monaci di diverse stazioni televisive.

Visitare le pagina web del tempio, partecipare negli eventi della comunità, acquistare oggetti e servizi da svolgere nel reame fisico e infine praticare rituali che sono stati modificati così da poter essere svolti anche online, sono tutti metodi per la produzione di *karma* positivo. Si vedrà meglio nella prossima sezione come i rituali sono stati trasformati dai monaci e adattati al contesto e alle modalità remote dell'Internet prendendo in considerazione il caso del sito web del tempio di Nanputuo 南普陀寺 (*Nanputuo si*) e le varie pagine dedicate allo svolgimento di rituali online.

Un ulteriore vantaggio dei siti web, sia che essi siano di templi o di organizzazioni, è rappresentato dai progetti di digitalizzazione di tutti i *sutra* disponibili al momento, esempio più eclatante dei quali è l'*International Dunhuang Project IDP* 国际敦煌项目 (*Guoji Dunhuang xiangmu*): questo sito (<http://idp.bl.uk/>) è stato creato dagli sforzi di centinaia di studiosi i quali hanno copiato, scannerizzato e caricato online la mole di testi trovati nelle caverne di Dunhuang, le stesse menzionate nel capitolo 1. Il database è stato successivamente espanso così da includere anche ritrovamenti in altri siti archeologici in tutta l'Asia. Nel loro piccolo, anche siti di organizzazione puramente Buddhiste possiedono i propri archivi di *sutra*, nota Tarocco (Tarocco 2017, 2019) citando il *Chinese Electronic Tripitaka Collection* 电子佛典集成 (*Dianzi fodian jicheng*) diffuso dalla Chinese Buddhist Electronic Text Association a Taiwan³⁴. Come si vedrà nella sezione 3.6. la digitalizzazione dei *sutra* e la creazione di *digital buddhist scriptures* permette la pratica di certi rituali e la creazione di merito.

³³ Tarocco, *On the market*, p 639

³⁴ Tarocco, *Charismatic Communications*, p 121

2) Wechat e Weibo

Chiunque abbia viaggiato in Cina dal 2011-2012 in poi è familiare con il ruolo che la piattaforma social di Wechat ha preso dalla sua comparsa nella società cinese: al giorno d'oggi si può dire che esso sia la principale piattaforma mass media nella nazione, definita anche *super-app* per le sue funzionalità che vanno ben oltre il semplice scambio di messaggi³⁵. Al presente, ha ben oltre settecento milioni di utenti in Cina e settanta milioni sparsi nel resto del mondo. Non è affatto sorprendente che anche la comunità Buddhista faccia ampio uso di questo social media per connettersi con l'intera nazione.

Vi sono due fenomeni in particolare che si devono prendere in considerazione nello studio di Wechat e il suo ruolo nella comunità del *Sangha* in Cina: la capacità di questa piattaforma di creare un network di connessioni estremamente capillare e la nascita del *celebrity monk*, ovvero della figura carismatica di un monaco la cui influenza raggiunge i fedeli ad un livello personale. In altre parole: “*To use the language of a WeChat-based Buddhist community, this is the world of ‘online bodhisattvas’ (pusa zai xian 菩薩在線)*”³⁶. La natura della piattaforma, come molte altri social media, enfatizza l'individualità degli utenti, per cui le persone capaci di attirare l'attenzione riescono a spiccare e a mantenere la propria posizione. Questo non è un nuovo fenomeno, si è visto nel capitolo 1 che Yang Wenhui e Yinguang furono celebrità nel campo della stampa la cui presenza era vitale per attirare l'attenzione di potenziali lettori, inoltre nel capitolo 2 le figure di Taixu e Cheng Yen coprono un ruolo simile per la televisione. Data la diffusione dell'internet è naturale che emergano delle figure di calibro equivalente. Il mondo dei *celebrity monks* è perfettamente rappresentato dal caso del monaco Shi Daoxin 释道心 (1982-):

Daoxin's Buddhist blogging life has been equally dynamic. With more than one hundred and ninety thousand followers by June 2012, his online proselytizing and self-cultivation practices seem to resonate with the educated urban youth looking for a Buddhist inspired lifestyle.³⁷

Daoxin stesso ammette che tale fenomeno non sarebbe potuto accadere se non vi fosse stato un medium come WeChat a supportare la sua persona e diffondere il suo messaggio nella rete di connessioni sempre più fitta che si sta sviluppando nella società cinese. Egli, come Yang Wenhui prima di lui, non è solo carismatico: egli riesce a comprendere le correnti sociali, i bisogni spirituali delle persone intorno a lui ed è conscio dei tempi in cui vive. Dice Pacey: “*he frequently appears on his blog wielding the symbols of China's rising middle class. He can be seen drinking Starbucks*

³⁵ Bani Sapra, *This Chinese super-app is Apple's biggest threat in China and could be a blueprint for Facebook's future. Here's what it's like to use WeChat, which helps a billion users order food and hail rides*, Dicembre 2021 <https://www.businessinsider.com/chinese-superapp-wechat-best-feature-walkthrough-2019-12?r=US&IR=T> Ultimo accesso 23/08/2022

³⁶ Francesca Tarocco, “Technologies of Salvation: (Re)locating Chinese Buddhism in the Digital Age”, *Journal of Global Buddhism*, 18, 2017, p 162

³⁷ Ibid, p 164

coffee, using Apple products or relaxing”³⁸. Daoxin combina gli elementi della modernità con un messaggio spirituale che riesce a catturare il suo pubblico grazie alla connessione personale instaurata con queste tattiche. Nato negli anni Ottanta, egli fa parte della stessa generazione della sua audience e quindi questa connessione è ancora più profonda di quello che si possa inizialmente pensare (Pacey 2017).

Per mandare messaggi con WeChat non è necessario digitare l’username dell’altra persona o visitare il loro profilo, grazie ai codici QR che sono generati con ogni account, è sufficiente scannerizzarne uno per connettersi immediatamente con la persona che lo possiede:

My Buddhist interlocutors invite me to stay in touch by “scanning a QR code” (*sao weixin erweima* 掃微信二維碼) whereby one can not only send personal messages, chat and make phone calls, but also access the new contact’s “circle of friends” (*pengyou quan* 朋友圈) and check out their ‘moments’ feed.³⁹

Questo permette la creazione di network tra singoli ancora più veloce e flessibile: ogni persona può stampare il proprio codice, pubblicarlo o diffonderlo nel mondo fisico e lasciare che altri lo scannerizzino per poter inviare messaggi. Fatto in persona permette una connessione più veloce tra amici, se stampato e diffuso un codice funge essenzialmente da pubblicità quasi gratuita per individui e organizzazioni.

WeChat, oltre ad essere estremamente popolare con i singoli cittadini, è anche usato da gruppi più grandi per rappresentare intere comunità. Huang cita in particolare le attività di Tzu Chi nelle loro branche cinesi: grazie alla piattaforma internazionale che è WeChat, è possibile per i fedeli che si associano a questa organizzazione, sia dal lato taiwanese che cinese, per circumnavigare il firewall e le restrizioni del PCC. Tzu Chi e altri enti religiosi sono ristretti e non possono pubblicare giornali di sfondo religioso, tuttavia, attraverso WeChat, è possibile creare uno spazio alternativo che non è soggetto alle stesse regole del mondo offline, nonostante esso sia comunque strettamente monitorato e controllato.

Tzu Chi condivide storie e testimonianze, eventi e altre notizie grazie alla piattaforma e in tal maniera permette al fedele in Cina di vedere le principali notizie di Taiwan attraverso questa “falla nel sistema”. Huang prende in esempio il caso di Sister Wisdom⁴⁰, una monaca che fa parte di Tzu Chi China: lei condivide fedelmente elementi che sono prodotti dall’organizzazione o dai fedeli intorno a lei, che essi siano semplici aforismi impressi su foto colorate e vibranti, o messaggi di cooperazione, amicizia e armonia, a prescindere dall’origine della persona che ha creato tale immagine. Così facendo, Sister Wisdom può condividere messaggi di fedeli cinesi o taiwanesi sul proprio blog. Questo, dice Campbell (Campbell 2012), viene a creare una struttura sociale parallela a quella ufficiale, che non rispetta la stretta gerarchia autorizzata dal PCC, essa è completamente nelle mani dei singoli e dei network comunitari grazie alla possibilità di creare chat tra singoli o fra grandi gruppi

³⁸ Pacey, *Eminence and Edutainment*, p 75

³⁹ Tarocco, *Technologies of Salvation*, p 160

⁴⁰ Huang Weishang, *Wechat together about the Buddha*, pp 117-118

in pochi minuti, fuori dalla maggior parte di tentativi di censura se non per quelli più aggressivi e capillari.

Weibo invece, rappresenta una diversa sfaccettatura del *digital buddhascape* (Huang 2017, Tarocco 2017): se da un lato WeChat è la piattaforma per messaggi e networking più popolare, Weibo è la piattaforma dove le emozioni dei singoli e le opinioni diventano il centro dell'attenzione (Svensson 2014), nonché uno dei social media che ha visto una delle crescite nella base utenti più grande di sempre: da 50 milioni di utenti nel 2010 a oltre 300 milioni nel 2013, quasi metà dell'intera fetta di utenti internet di tutta la nazione (Hong 2014).

La piattaforma e il modello operativo di Weibo si possono paragonare a Twitter: ad ogni persona viene assegnato un singolo profilo con un numero di caratteri per i messaggi limitato ed entro questo limite si possono esprimere le proprie opinioni su qualsiasi argomento in maniera estremamente rapida. In cinese questo fenomeno è chiamato *weiboke* 微博客 o *microblogging*, dalla traduzione fonetica di blog, *boke* 博客. Weibo dà la possibilità di personalizzare il proprio profilo come si vuole, aggiungendo persino *widgets*, ovvero delle scorciatoie sulla profilo che portano direttamente a certe aree più velocemente rispetto a menù tradizionali, e *badges*, ovvero dei titoli e trofei assegnati per indicare meriti o particolari obiettivi raggiunti nella partecipazione della vita della comunità che permettono di identificare la propria appartenenza a certi gruppi⁴¹.

Secondo McGuire, i microblog di Weibo servono come ulteriore strumento per la creazione di una identità online, dove le proprie affiliazioni, attività, pensieri, immagini, amicizie e opinioni sono messe in primo luogo per tutti coloro che visitano i profili, laddove il proprietario si adopera per decorare il proprio spazio⁴². Anche Campbell ritiene sia il caso: “*religious blogs may allow believers to showcase their identity online, while also allowing them to form communities and facilitate the emergence of alternative religious leaders*”⁴³. Come WeChat, Weibo è capace di creare una comunità, ma laddove la è una piattaforma interamente dedicata alla messaggistica e al networking, la seconda si può definire come una piazza dove tutti hanno un microfono e un'opinione da condividere, dove sentimenti, arte, metafore ed esperienze personali sono messi in primo piano.

Proprio grazie a questo, i blog sono un ottimo mezzo per coinvolgere emotivamente e spiritualmente i fedeli:

Because they are relatively accessible and easy to manage, blogs are often explored as venues that help minority groups articulate their identities and have their voices emerge in the public sphere. This often involves groups that suffer from social stigma. [...] By blurring the boundaries between public and private narratives, blogs may offer spaces to create shared identities that reinforce an individual's or groups' sense of belonging, also to influence minority identities in relation to mainstream society.⁴⁴

⁴¹ Beverly McGuire, *Buddhist Blogs in Mainland China and Taiwan, Discussing Buddhist approaches to technology*, in Stefania Travagnin (a cura di), *Religion and Media in China*, London, Routledge, 2016, pp 151-152

⁴² Ibid, p 154

⁴³ Campbell, Evolvi, *Contextualizing current digital religion research*, p 12

⁴⁴ Ibid, p 8

Da un lato, possiamo notare come questa pervasiva interconnessione sia un lato positivo per la comunità: i membri sono costantemente in contatto l'uno con l'altro ad ogni momento della giornata, parlando con membri domestici o internazionali come nel caso di Tzu Chi. Tale connessione aiuta a mantenere una maggiore coesione del gruppo. Allo stesso tempo rende la divisione offline/online che si è visto nell'introduzione del capitolo sempre più sfocata. Questa separazione è importante poiché senza di essa, entrambe le dimensioni rischiano di perdere significato. È anche possibile che la fusione delle due porti alla creazione di un nuovo spazio che mescola benefici del mondo online e del mondo offline.

3) YouTube

Si è visto nel capitolo precedente che alcune delle stazioni televisive Buddhiste di Taiwan possiedono un proprio canale YouTube dove condividono parte dei contenuti trasmessi in onda e spesso caricano contenuti esclusivi alla sfera digitale⁴⁵. Considerando che gran parte delle stazioni Buddhiste sono di proprietà di organizzazioni, si può dire che canali come 大愛電視 Tzu Chi DaAiVideo (<https://www.youtube.com/user/DaAiVideo>), con i suoi seicentomila iscritti, siano dei canali YouTube Buddhisti.

Rispetto alle due categorie di piattaforme precedenti, questa è relativamente più semplice in quanto i tipi di materiali che si possono caricare sono soggetti a restrizioni maggiori per la natura stessa della piattaforma. YouTube permette di caricare video, brevi o corti, di fare dirette a cui possono partecipare diverse migliaia di persone allo stesso tempo. Al momento della stesura di questa ricerca, DaAiVideo ha due dirette attive in contemporanea, le quali mostrano discussioni tra esperti e rituali condotti da eminenti monaci che partecipano in attività della stazione televisiva.

YouTube è una delle piattaforme che, come Twitter, Facebook, Instagram e altre sono proibite in Cina. Per questa ragione solo la comunità del *Sangha* di Taiwan può farne uso. Huang fa notare che i monaci che operano in entrambe le nazioni non possono aggirare completamente il firewall o la censure, in quanto la piattaforma stessa è completamente inesistente sul territorio cinese. Coloro che vogliono usare presentazioni, conferenze, materiale video prodotto su YouTube da qualsiasi nazione, devono scaricarlo e poi proiettarlo su schermi offline o produrre materiale autonomamente o far uso di presentazioni PowerPoint⁴⁶.

I video possono essere di natura educativa e informativa, registrazioni di conferenze e di discussioni tra membri eminenti di organizzazioni. Zhengde TV (<https://www.youtube.com/c/chengteTV>) per esempio, come DaAiVideo, ha una diretta in onda tutti i giorni della settimana e ogni ora del giorno, spesso una riproduzione delle trasmissioni televisive della stazione che ha lo stesso nome. I video che sono caricati sulla sua pagina variano da dieci minuti a quasi un'ora, passando da argomenti come *xiudao wufei jiushi yao jiang ni de linghun bi chulai de daoli* 修道無非就是要將你的靈魂逼出來的道理 (la vita monastica è il principio grazie al quale si può esteriorizzare la propria anima), ovvero discussioni sulla natura del Buddhismo e Daoismo come meccanismi per la purificazione del sé, e

⁴⁵ Si veda la sezione 2.8.

⁴⁶ Huang Weishan, *Wechat together about the Buddha*, pp 114-115

una serie di video del monaco Chang Lulao 常律老 che spiega in dettaglio precetti, miti e pregiudizi riguardo alla dottrina e alla vita monastica⁴⁷.

Anche organizzazioni che hanno una presenza come DDM e BLTV possiedono un proprio canale YouTube anche se essi sono secondari alla attività offline su cui sono basate. Rispetto alla audience che attraggono con le trasmissioni televisive, le poche decine di migliaia di iscritti sui canali *Foguangshan renjian weishi* 佛光山人間衛視, UCTV e DDMTV *Fagushan wanglu dianshi tai* 法鼓山網路電視台⁴⁸ sono una piccola parte del totale, ragion per cui questi canali digitali non ricevono la stessa attenzione rispetto alle attività principali delle stazioni. I video caricati sono in gran parte simili tra loro, variano principalmente gli ospiti invitati dalla comunità e i monaci che presentano le conferenze. Anche lo stile è essenzialmente identico: si può notare che le modalità appartengono alla sfera televisiva e trasportato sul digitale senza particolari accorgimenti su come si possa usare tale piattaforma per rendere il medium proprio e massimizzare l'influenza del Dharma. Spesso sono anche inclusi link a canali affiliati, che essi siano di altre organizzazioni o canali secondari gestiti sempre dallo stesso ente e che coprono diversi argomenti e sono diretti ad un pubblico diverso. Ad esempio, DDM include link al canale personale del Maestro Sheng Yen, al Dharma Drum Torch Passing Institute 法鼓山傳燈院 (*Fagushan chuandeng yuan*) e altri⁴⁹. FGS include i link al proprio canale YouTube in Malesia e persino un canale dedicato alla cucina e al vegetarianismo⁵⁰.

Canali più piccoli, quelli gestiti da singoli e non affiliati a grandi organizzazioni sono più difficili da trovare ma coprono aspetti diversi da DaAiVideo o DDMTV dato che essi non hanno le risorse necessarie per poter avere ospiti famosi. I contenuti che canali come quello di Zhang Xianzong 張顯宗 (<https://www.youtube.com/user/healthy9940/featured>) producono sono simili a quelli sopra citati, tuttavia siccome sono gestiti da singoli, spesso includono anche dettagli della vita dei fedeli, scorci di una realtà a parte dalla fede che aiutano ad ottenere un quadro più ampio della comunità in maniera organica.

4) Twitter e Facebook

Queste due piattaforme social sono proibite in Cina, per cui per poterle discutere si deve guardare solamente a Taiwan. Si è già accennato che Weibo è simile a Twitter nella sua composizione e modalità in cui gli utenti usufruiscono dei suoi servizi, di conseguenza si può dire che Facebook è la piattaforma più simile a WeChat che si può trovare tra i grandi social media presenti oggi: vi sono profili sui quali gli utenti possono caricare foto ed esprimere pensieri senza limiti di caratteri, la caratteristica più importante per Twitter e Weibo, si possono condividere i post e commentare con una ampia scelta di emoji e reazioni. Le due piattaforme ricoprono all'esterno e l'interno della Cina

⁴⁷ <https://www.youtube.com/watch?v=vnp7vavYWJg> , <https://www.youtube.com/watch?v=s97Nusl9ikw>

⁴⁸ Rispettivamente

<https://www.youtube.com/c/%E4%BD%9B%E5%85%89%E5%B1%B1%E4%BA%BA%E9%96%93%E8%A1%9B%E8%A6%96/featured> , <https://www.youtube.com/user/uctvdharma> , <https://www.youtube.com/user/DDMMMP> Ultimo accesso 23/08/2022

⁴⁹ <https://www.youtube.com/user/DDMTV05> , <https://www.youtube.com/user/TheDdmchan> Ultimo accesso 23/08/2022

⁵⁰ <https://www.youtube.com/user/myfgs> , <https://www.youtube.com/channel/UCNsCCN7MrHldsxZzGJuZmlw> Ultimo accesso 23/08/2022

due nicchie del mercato molto diverse ma per le loro somiglianze si possono raggruppare e discutere fianco a fianco.

Bisogna riconoscere il valore di queste due piattaforme i cui utenti arrivano a circa trecentonovanta milioni, molto della metà degli utenti totali di WeChat e quasi paragonabile ai numeri di Weibo: da un lato questo dimostra quanto massiccio sia il mercato dei social media cinese e quanto pervasivi siano nella società moderna, dall'altro ottenere informazioni accurate quando si tratta di piattaforme così massicce diventa estremamente difficile. Dice Travagnin: "*Social networking is not exempt from this situation: several monastics have their own Facebook page and Twitter account and so do temples and organizations*"⁵¹. Si è già visto come Tzu Chi partecipa attivamente nel *digital buddhascape* con account nella maggior parte dei social media presenti in Cina e Taiwan, è quindi naturale incappare non solo nell'account Twitter dell'organizzazione (@_TzuChi) ma in una serie di account per diverse nazioni e mirati a diverse audience (@TzuChi_Culture, @TzuChiUSA et al.). L'account condivide materiali quali link a eventi correnti in tutto il mondo, metafore, messaggi motivazionali e link al proprio sito e quelli di enti con cui collabora.

Facebook rappresenta una fetta relativamente minore della sfera dei social media Buddhisti in quanto non è una piattaforma molto diffusa, possiamo tuttavia trovare un gran numero di profili e gruppi come Taiwan fojiao shan nuren xiehui 台灣佛教善女人協會 (Associazione di donne Buddhiste virtuose di Taiwan), un gruppo di Buddhiste che hanno formato questa organizzazione non governativa per supportare, aiutare e dare una voce alle donne della comunità, pianifica eventi e condivide elementi positivi con i propri membri. Utenti singoli sono liberi, come per Weibo e WeChat, di condividere qualsiasi contenuto che non violi i ToS della piattaforma in quanto essi non rappresentano organizzazioni ma solo se stessi.

5) Forum

I forum, qui intesi nella loro accezione di piattaforme di messaggistica online, sono una delle forme di comunità digitale più vecchie, risalendo agli anni Novanta quando simili gruppi e siti si stavano sviluppando per il mondo secolare: nati come evoluzione delle tabelle per annunci digitali dove chiunque poteva lasciare messaggi pubblici e ricevere delle risposte, i forum rappresentano l'inizio delle comunità immaginarie con un alto livello di interattività tra provider e utenti come le aveva originalmente intese Helland (Helland 2000) e una interazione tra utenti ancora maggiore rispetto ai siti web dell'epoca.

Un tipico forum è diviso in categorie presentate nella homepage da cui si può accedere a pagine separate. In queste pagine, o stanze possono essere aperte discussioni, dette *threads*, da qualsiasi membro sia iscritto al sito e assieme ai post, i messaggi individuali, sono tenute sotto controllo dai moderatori del sito per poter mantenere le discussioni civili e organizzate. Tra i forum Buddhisti più famosi troviamo *Buddhism Without Boundaries* (<https://www.buddhismwithoutboundaries.com/>), *Dharma Wheel* (<https://www.dharmawheel.net/>) e il sito gemello *Dhamma Wheel*

⁵¹ Travagnin, *Charting Religion and Media in Taiwan*, in *Religion and Media in China*, p 54

(<https://www.dhammadownload.com/>). *Dharma Wheel* sulle correnti *Mahayana* e *Vajrayana* mentre i post presentati su *Dhamma Wheel* sono incentrati sulla corrente *Theravāda*.

Prendiamo in considerazione come esempio *Buddhism Without Boundaries*: innanzitutto si vede subito la stanza dove sono indicati i ToS del forum poiché, anche con la presenza di moderatori, sta ai membri a tenere a mente e obbedire le regole del sito, agendo come utenti civili e educati e così facendo alleviando il carico di lavoro dello staff. Seguono annunci da parte degli amministratori, lo staff che gestisce il forum e presiede sui moderatori, e una guida su come navigare il sito per nuovi utenti. Sotto vi sono introduzioni e le categorie per le discussioni sul Buddhismo, tra cui *Sutta Studies*, una categoria per la storia della fede dalla sua nascita e le varie correnti, sezioni riservate al Theravada, Mahayana e all'approccio storico-filosofico della fede per coloro interessati agli aspetti meno superstiziosi e spirituali. Ogni categoria si apre in dozzine di stanze più piccole in cui sono presenti dozzine, spesso centinaia di risposte, *threads* e discussioni da parte dei membri. Migliaia di messaggi da parte di centinaia di persone su qualsiasi argomento una persona possa immaginare.

Il forum, dunque, è una comunità basata sull'interazione e sulla condivisione di dubbi, ritrovamenti archeologici, rivelazioni e discussioni sia accademiche o laiche o amatoriali su ogni aspetto della fede a prescindere dalla loro origine e natura. In altre parole, si può dire che questa particolare manifestazione della *imagined community* è simile ad una classe dove non sono presenti maestri o professori ma volontari che nel mezzo della propria ricerca danno parte del tempo a disposizione così che altri possano incamminarsi e fare i primi passi nella comunità del *Sangha*.

6) Applicazioni per smartphone

Le applicazioni, o app, sono una delle più interessanti innovazioni nella relazione fede-tecnologia che si possono studiare, verranno qui accennate in quanto non sono interamente parte della categoria dei media, ma data la loro rilevanza all'argomento e la loro appartenenza al *Cyber-Buddhism* si è ritenuto utile inserirle nella presente ricerca. Dice infatti Tarocco: “*Smartphone apps also play an important role. Cyber-Buddhists use them to access audiovisual materials and hypertexts, to practice on digital altars, and to meditate*”⁵².

Le app, intese come applicazione per telefono o computer, sono programmi che si possono scaricare e attraverso cui si può aumentare la funzionalità base del proprio apparecchio elettronico. Le loro funzioni sono quasi infinite e il limite è, come per i siti, la creatività umana e i limiti fisici dell'hardware dell'apparecchio su cui sono scaricate. Nel contesto Buddhista le app sono generalmente dedicate alla meditazione e alla lettura di *sutra*: *Baifo* 拜佛, *Fojing* 佛经 e *Tianxia Fojing* 天下佛经 sono esempi popolari sulla piattaforma per app QQTN.com (<https://www.qqtn.com/azsoft/281183.html>). *Fojiao Yinyue* 佛教音乐 invece raccoglie suoni, canti, mantra e litanie per il fedele. Avere queste applicazioni sempre a portata di mano permettono di avere tutto quello che possa servire per praticare fede in ogni posto ad ogni ora, così facendo rendono il confine tra offline e online più vago e caotico.

⁵² Tarocco, *Technologies of Salvation*, p 158

Una app nuova e particolarmente innovativa degna di essere notata è quella promossa da Tzu Chi, Tzu Chi Connect (<https://tzuchi.us/zh/app>): questa app permette al fedele di ottenere merito e accendere candele digitali attraverso piccole donazioni che vengono distribuite attraverso il network di beneficenza dell'organizzazione. Dice Tarocco:

Today, people can donate money from their cellphones by simply tapping on their screens and selecting the amount they would like to give. An application is linked to the user's credit card and allows for the donation of large sums. Besides facilitating donations, the application gives access to edifying life stories and a compilation of the aphorisms of the charismatic Buddhist nun.⁵³

Inoltre, le app sono usate anche come mezzo per connettere persone attraverso la funzionalità di scannerizzazione dei codici QR che al giorno d'oggi sono diffusi in tutta la nazione. Gli stessi codici possono essere usati sempre su WeChat per pagare, donare e ricevere soldi da altri utenti, oppure più semplicemente possono essere usati come scorciatoie per visitare pagine internet dei templi dove sono raccolte informazioni sulle attività del tempio, dell'organizzazione o anche per informazioni sulla storia degli oggetti e stanze in cui si trovano: “*QR codes are offered here and there and within the apps themselves, but also on physical objects, allowing users to scan the code with their phone [...]*”⁵⁴.

In sintesi, le app non sono tanto uno strumento per la connessione interpersonale, i social media ricoprono quella nicchia molto meglio: esse sono infatti strumenti di mediazione materiale per scopi spirituali. Applicazioni e altri apparati del *Cyber-Buddhism* quali *smart prayer beads*, tablet per la lettura di *sutra* nei templi, *nianfoji* e persino il robot-monaco Xian'er 贤二机器僧 (*Xian'er jiqi seng*)⁵⁵, possono essere considerati l'ultima fase nell'evoluzione degli oggetti che i Buddhisti hanno usato per secoli per connettere la sfera umana con quella ultraterrena. La presenza di questi strumenti è stata possibile solo attraverso lo sviluppo dell'economia cinese e della progressiva liberalizzazione delle politiche anti-religiose del PCC e una serie di altri fattori i quali hanno promosso sia uno sviluppo tecnologico sufficiente alla creazione di una società digitalizzata e la libertà necessaria per permettere alle varie organizzazioni religiose di poterne fare parte entro le regole delineate dal governo.

3.6. Nuove dimensioni dei rituali

Avendo presentato le realtà del *digital buddhascape* nella sezione precedente è ora necessario esaminare che effetto hanno questi gadget, nel caso delle app e apparecchi digitali, e nel caso dei

⁵³ Ibid, p 157

⁵⁴ Ibid, p 168

⁵⁵ Travagnin, *From Online Buddha Halls to Robot-Monks*, p 122

social media la interconnessione tra fedeli, sulle dimensioni della fede. La dicotomia *online religion/religion online* è alla base della originale separazione tra le religioni che si adoperarono per spostare le proprie attività sul digitale, come si è visto nell'introduzione del presente capitolo. A causa dello sviluppo della tecnologia e della fusione con mezzi tecnologici e la presenza sempre più forte di social media nella vita quotidiana, questa divisione ha cominciato a perdere significato, in parte a fronte di due fattori: un primo fattore consiste nella grande percentuale delle religioni ormai condivide una serie di modalità operative sulla rete con il mondo secolare, un secondo invece si può ricondurre proprio a questa maggiore presenza di media e tecnologia con le attività umane. Il focus deve spostarsi quindi sulle dimensioni online/offline per poter comprendere come le attività online e che effetto una vita sempre più interconnessa e digitalizzata ha sulla vita al di fuori di essa, ovvero: come cambia la dimensione della fede offline quando le attività delle comunità religiose includono una componente digitale/elettronica che si espande ogni anno.

Quale è, allora, il primo problema che si può notare nello studio della relazione online/offline? Travagnin nota che negli ultimi anni si è verificato un cambiamento nella percezione della fede e dei rituali da parte dei fedeli:

The interviewed online devotees do see a substantial difference between online ritual performances and offline visits to the temple, and they experienced the latter as a stronger form of practice, given the surrounding sacred space and the presence of a living sangha. Although considered not as equally effective, the online practice is not rejected [...]⁵⁶

Con la creazione di questo divario, anche il fedele che non è molto interessato allo studio dell'influenza della tecnologia sulla religione può notare che tra la pratica che viene fatta di persona nel tempio è diversa da quella digitale. Sono ormai passati diversi decenni da quando i primi siti religiosi sono comparsi sull'Internet, la popolazione, che sia cinese o no, si è abituata alla presenza di contenuto spirituale a fianco di quello secolare sulla rete, nonostante molti non siano in grado di realizzare appieno la stretta relazione fra questi tre elementi.

Innanzitutto, come detto precedentemente, il rituale condotto online deve necessariamente essere modificato per poter essere praticato, spesso in maniera estrema. Il sito del tempio di Nanputuo⁵⁷ o rappresentava il caso più esemplare di questo fenomeno: il fedele ha la possibilità nella *Online Buddha Hall* 在线佛堂 (*zaixian fotang*) di praticare, con accorgimenti, gli stessi rituali che si potrebbero effettuare anche di persona. Tra questi si possono trovare la copiatura di *sutra* 抄经 (*chaojing*), la recitazione dei nomi di Buddha⁵⁸, fare offerte come nella maggioranza di altri siti buddhisti⁵⁹. Queste *Online Buddha Hall* sono presenti anche in altri siti di monasteri e templi, di cui Nanputuo è uno dei maggiori. Nel primo capitolo si è visto che copiare *sutra* era un atto alla produzione di *karma* così come lo era la sponsorizzazione della copiatura e della produzione di reliquie di altra natura, per cui questa forma di pratica della fede è da considerare una evoluzione

⁵⁶ Travagnin, *Cyberactivities and "civilized" worship*, pp 301-302

⁵⁷ <https://www.nanputuo.com/> Ultimo accesso 26/08/2022

⁵⁸ Si è già accennato questo elemento nel capitolo precedente, sezione 2.9.

⁵⁹ Travagnin, *Cyberactivities and "civilized" worship*, p 293

naturale secondo il nuovo medium. Il problema nasce dal fatto che con una tastiera non è possibile copiare il *sutra* così come è necessario da fare secondo la tradizione, persino il carattere usato per descrivere l'attività cambia "copiare" 抄 (*chao*) diventa "digitare" 打 (*da*)⁶⁰. Dice Stevens sulla copiatura dei *sutra* come atto di devozione: "*In Mahayana Buddhism, sutra copying is a ritualized form of writing and is considered an expression of piety. It involves sutra worship, scripture comprehension and calligraphic cultivation [...]*"⁶¹. Nella pratica online invece, manca la penna, l'inchiostro, la carta, il fedele non è in un ambiente consacrato e dedicato alla pratica ma spesso nella propria casa. Tutto ciò rimuove importanti fattori che rendono la copiatura dei *sutra* un atto religioso in cui persino la preparazione dei supporti per la scrittura fanno parte del rituale.

Possiamo vedere un secondo esempio nel caso del tempio Putuo 普陀寺 (*Putuo si*) nella regione dello Zhuhai 珠海: grazie ad un codice QR condiviso sull'account WeChat del tempio il fedele viene diretto ad una pagina sempre su WeChat che spiega in dettaglio come ottenere merito⁶² negli *Online merit fields* 网络福田 (*Wangluo futian*), provvedendo a dare una grande varietà di opzioni così da poter dare scelta al singolo e adattare la produzione di merito alla propria situazione in caso manchino materiali o spazio per condurre riti e praticare la fede. L'unione di programmi, app e del network di fedeli permette al tempio di mantenere attive le proprie operazioni e contatto con i membri.

Un secondo elemento che deve essere considerato è la lettura dei testi sacri online come forma di adorazione nei confronti di *sutra* e delle reliquie testuali. Nel primo capitolo si è visto come leggere *sutra* per lo studio e per ottenere illuminazione personale: tale pratica è relativamente nuova, prima del XX secolo, infatti, leggere *sutra* non era un metodo diffuso per accumulare *karma* a causa del livello molto basso di alfabetizzazione e la distribuzione dei testi relativamente limitata. Solo con la rivoluzione stampa di Shanghai e i programmi statali per l'istruzione tra XIX e XX secolo fu possibile rendere la lettura adatta all'accumulo di meriti. Al giorno d'oggi, questo è ancora il caso, altrimenti i testi sacri che il tempio di Tianning aveva reso disponibili sul proprio sito sarebbero stati usati solo da accademici e studiosi. Helland già all'inizio degli anni 2000 si stava chiedendo se fosse possibile differenziare l'atto di leggere nei contesti offline e online: "*Yet is reading scripture a religious act? Furthermore, is reading scripture from a website an enactment of an online religious practice?*"⁶³.

Nel caso del Buddhismo, leggere è un metodo effettivo per praticare la propria fede, il che risponde alla prima domanda, mentre per la seconda bisogna fare ulteriori inchieste per poter comprendere appieno il problema che si presenta davanti a noi: leggere un testo nel tempio, circondati da altri fedeli, immersi in un ambiente consacrato è sufficientemente diverso dal leggere lo stesso tempio nella comodità della propria casa, circondati dalla propria famiglia da poterli considerare due atti incompatibili anche a fronte di uno scopo simile? Quali elementi si perdono nella lettura di un *sutra*, o nello svolgere un rituale al di fuori del tempio? È questa perdita significativa o dannosa alla spiritualità e numinosità attribuita agli atti? Sono le *electronic scriptures* 电子佛经 (*dianzi fojing*) un nuovo tipo di *sutra* nativo della rete e quindi un nuovo soggetto di studio oppure una semplice evoluzione di un medium precedente?

⁶⁰ Ibid, p 294

⁶¹ John Stevens, *Sacred Calligraphy of the East*, Shambhala Publications, 1981

⁶² <https://mp.weixin.qq.com/s/-9YZLgvYzBdA6uyCdTOp-Q> Ultimo accesso 29/08/2022

⁶³ Helland, *Online Religion as Lived Religion*, p 5

La preoccupazione espressa da Travagnin (Travagnin 2017) in merito alla perdita dei valori della fede a causa dello spostamento sul digitale sembra essere concentrata principalmente sulla perdita del senso di comunità fisica che si sta verificando negli ultimi decenni: da un lato vi è una maggiore convenienza, ogni azione è a “portata di click” e a tutti è permesso di usufruire di qualsiasi materiale sia necessario in modo veloce ed economico, dall’altro lo sforzo necessario per recarsi al tempio e praticare il rituale, la componente fisica e tangibile della realtà spirituale, viene erosa sempre di più. Se portata al suo punto più estremo, è possibile che un giorno le comunità locali basate intorno alla pratica in persona dei rituali, alla condivisione della vita con altri membri del proprio vicinato sotto la guida di monaci e monache in templi e per le strade, verranno completamente rimpiazzate dalla condivisione di una percepita realtà più comoda e accessibile dalla comodità della propria casa. Travagnin nota anche che “[...] *they also expressed concern regarding the popularity of this virtual practice because of the absence of the sangha* [...]”⁶⁴, che può essere intesa come “minaccia” per la religione condotta nel mondo fisico.

Questo processo era già cominciato durante i primi anni delle trasmissioni televisive da parte di FGS e UCTV: grazie alla televisione come medium, al fedele non era più richiesto di partecipare in persona ma dati i limiti fisici assistere ai rituali dietro lo schermo della televisione non era sufficiente. La relazione con la televisione era diversa, un elemento da condividere con la famiglia e con altri che non si potevano permettere un proprio schermo. Con l’arrivo dell’Internet e lo spostamento di molte modalità della fede, le generazioni nate con tutti i vantaggi offerti dalla rete si dirigeranno necessariamente verso una integrazione ancora maggiore di tecnologia e fede. L’ubiquità di telefoni rispetto a televisioni, l’economicità del primo mezzo rispetto al secondo sono ulteriori vantaggi che si devono tenere a mente nell’esaminare il mutamento del panorama religioso Buddhista.

Dice ancora Travagnin: “*The offline community relies on monks and nuns who reside in the temple and who answer questions, resolve doubts, listen to concerns* [...]”⁶⁵. Travagnin ritiene quindi che se monaci-robot e gadget del *Cyber-Buddhism* continuano ad essere diffusi e rimpiazzano a mano a mano il ruolo del monaco e della monaca del tempio, il rischio che nei prossimi decenni si abbandonino comunità reali fatte da persone vere a favore di comunità immaginarie composte da milioni di utenti anonimi sulla rete diventerà una realtà comune.

In sintesi:

The liturgical area turns into a computer screen, the sangha’s guidance is translated into typed and impersonal instructions, and community rituals disappear completely. Social dynamics and space articulation are erased but the inner experience of the online practitioner may not be affected and therefore be equal to the one felt by the offline practitioner.⁶⁶

Per il singolo questo potrebbe non essere un grave problema, mentre la comunità entro cui il singolo opera è chiaramente sotto una forte pressione sociale. Tarocco (Tarocco 2017) tuttavia sostiene anche

⁶⁴ Travagnin, *Cyberactivities and “civilized” worship*, p 302

⁶⁵ Ibid, p 296

⁶⁶ Ibid, p 306

che l'uso di oggetti, apparati e strumenti di varia natura durante i rituali non è solo parte integrante del Buddhismo, ma una componente necessaria per la fede:

[...] cyber-Buddhism and Buddhist-inspired technocultures must be understood in the context of a theory that accounts for human sociality more deeply through mediation of all kinds, and which allows us to connect Buddhism's present lived realities to its own history of sophisticated investment in objectification and mediation.⁶⁷

Il Buddhismo ha una storia millenaria e in tutti i periodi sono stati usati supporti per la fede che si sono evoluti con la società, la tecnologia e i tempi in cui essa era inserita. Sotto questo punto di vista, dire che i nuovi supporti del *Digital Buddhism* e del *Cyber-Buddhism* che abbiamo preso in considerazione in questo capitolo possiedano solo caratteristiche negative è un grave errore. Allo stesso tempo, dire che essi possono portare solo grandi vantaggi è un altro errore: gli strumenti non sono altro che strumenti, essi non hanno valore numinoso oltre a quello che gli viene associato dalle persone che li possiedono. È possibile che il conflitto che si nota in questi anni tra mondo offline e mondo online, tra la digitalizzazione della fede e coloro che resistono a tale processo, tra la creazione di *imagined communities* che rimpiazzano la dimensione locale e fisica, sia causato principalmente dal fatto che l'essere umano non è abituato al medium che esso stesso ha inventato.

L'internet è l'ultimo in una serie di invenzioni che sono avvenute forse troppo in fretta: nel corso di poco più di un secolo l'umanità è passata da motori a vapore all'energia nucleare, da nazioni formate da una moltitudine di piccole realtà cittadine ad un network globale presente nella vita di tutti ad ogni ora del giorno. Il progresso digitale va inoltre ad entrare in conflitto con le generazioni che sono cresciute senza di esso: è ovvio che un Buddista cinese nato poco intorno alla metà dello scorso secolo fatichi a conciliare la propria nozione di fede con quella di un giovane Buddista nato verso la fine dello stesso secolo e cresciuto con l'internet nel palmo della mano. Sono due approcci talmente diversi che anche all'interno di una fede ed una pratica aperta allo sviluppo tecnologico non riesce a unire perfettamente. In un certo senso, i cambiamenti sono avvenuti troppo in fretta per permettere alla popolazione di adattarsi adeguatamente.

Per poter comprendere appieno se i cambiamenti che si stanno verificando in questi anni saranno necessari molti anni per far sì che la società riesca ad assimilare completamente il medium e tutti i suoi vantaggi e svantaggi, nonché decenni di ricerca e studi approfonditi per esaminare i cambiamenti di cui le persone non sono capaci di analizzare in quanto esse stanno vivendo nello stesso periodo in cui essi si stanno manifestando. Senza tener conto di questo fattore non si può spiegare appieno come mai, durante un periodo di revival del Buddhismo come quello che si sta verificando in Cina recentemente vi sia un calo di nuovi monaci (Travagnin 2017): la società diventa sempre più frenetica e caotica, questo rende l'interesse per una vita monastica attraente per coloro che vogliono distaccarsi completamente dalla vita quotidiana, ma allo stesso tempo disconnettersi in tale modo dalla propria rete di conoscenze è un enorme passo che richiede una determinazione maggiore rispetto ai secoli o ai decenni passati.

⁶⁷ Tarocco, *Technologies of Salvation*, p 169

L'obiettivo, quindi, è quello di riuscire a conciliare queste due realtà in maniera tale da permettere ad entrambe di migliorare, prendendo i lati positivi di uno, l'interconnessione della rete e il senso di comunità della tradizione, ignorando o minimizzando i lati negativi, la perdita di connotazioni per i rituali online e le limitazioni politico-geografiche della realtà fisica. Secondo le parole del monaco Yinneng 印能 (1976-), gli sforzi dei monaci e della comunità del *Sangha* nel suo complesso devono essere mirati a adattarsi al presente senza compromettere il nucleo vero degli insegnamenti del Buddha (*qili qiji* 契理契机)⁶⁸.

3.7. Buddismo e Covid: media e sermoni a distanza

La presente ricerca è stata stesa durante la fase della pandemia COVID-19 cominciata all'inizio del 2022, quindi durante il secondo anno dopo la messa in pratica delle prime misure di isolamento e prevenzione. Data la vicinanza temporale tra le ricerche effettuate in Cina e all'estero sugli effetti della pandemia, è difficile dire quali saranno gli effetti nel lungo termine di questo virus sulla popolazione: già al presente igiene e distanziamento sociale hanno preso un posto importante nella società e la paranoia per ulteriori ondate di contagi pesa sempre sulle teste di tutti. Detto questo, è possibile fare delle ricerche preliminari su come varie religioni hanno risposto a questa pandemia e come la fede istruisce le persone a comportarsi durante tali periodi di crisi sociale.

A seguito del primo ordine del PCC a Gennaio del 2020, l'intera Cina entrò in uno stato di emergenza mai visto prima a causa della diffusione della prima ondata COVID-19. Così come i singoli, imprese, fabbriche e luoghi di lavoro, i templi di tutta la Cina obbedirono all'ordine e chiusero le porte per evitare contagi tra i fedeli, con i monaci e lo staff in isolamento e distanziamento sociale. Un primo effetto di questa quarantena fu la perdita dell'influsso di fedeli verso i luoghi di preghiera. Al giorno d'oggi a causa delle restrizioni sulle pratiche accettate dal PCC sulle attività religiose i biglietti di ingresso, la compravendita di beni religiosi, le offerte e donazioni fatte dai fedeli durante le loro visite compongono una gran parte degli incassi per la manutenzione delle strutture e dei luoghi sacri. Questo colpo economico si è immediatamente rivelato essere molto pesante per la gran parte dei templi che hanno perso liquidità e risorse. A causa di ciò saranno necessari anni per riprendersi completamente o forse non sarà possibile mai tornare ai livelli pre-Covid.

Un lato positivo invece si rivela nella coesione e collaborazione tra organizzazioni e fedeli: Tzu Chi ha distribuito maschere, gel antibatterico ed equipaggiamento necessario per sanificare gli ambienti nonché supporto per oltre cinquecento famiglie in difficoltà a Taiwan⁶⁹. Un secondo lato positivo che si è potuto notare quasi subito fu la velocità con cui i monasteri e templi si erano adoperati per adattare le proprie attività alla situazione e mantenere una connessione spirituale con i membri della comunità.

⁶⁸ Discussione tra Travagnin e Yinneng in Travagnin, *From Online Buddha Halls to Robot-Monks*, p 129

⁶⁹ Liao Zhe-min, *Helping on the Homefront, Tzu Chi's Support Against COVID in Taiwan*, Tzu Chi Culture & Communication Foundation, 26 Luglio 2021, <https://medium.com/tzu-chi-culture-communication-foundation/helping-on-the-homefront-tzu-chis-support-against-covid-in-taiwan-c6ce87aea48b> Ultimo accesso 28/08/2022

Dice Tseng: “*Even though Buddhist temples were closed, their clerics found ways to remain active by offering prayers and services on-line as well as by providing material support for those suffering from the coronavirus pandemic*”⁷⁰. Questi metodi sono stati principalmente gli stessi usati regolarmente per rimanere in contatto con la comunità: siti web, messaggi su WeChat e Weibo, avvisi su forum e dirette su piattaforme social di vario genere. In un certo senso, l’adozione di queste tecnologie che hanno causato grandi danni al tessuto sociale Buddhista si sono rivelate essere un enorme vantaggio e una ancora di salvezza. Se non fossero state create app per la donazione, non sarebbe stato possibile per il fedele donare fondi ai templi, se non fossero stati creati gruppi Facebook e WeChat per organizzare eventi e informare i fedeli, non sarebbe stato possibile creare una rete di supporto per i più bisognosi così fitta e capillare. In questa situazione, gruppi di persone sono un pericolo per la salute, non un punto di forza.

Nel secondo capitolo si è visto che già negli anni Trenta e Quaranta, stazioni radio come LSDT erano solite condurre rituali durante gli orari delle trasmissioni, in particolare i *Release of the Burning Mouth rituals* atti a scongiurare demoni. Negli anni Novanta, Life TV cominciò a trasmettere diversi tipi di rituali anche essi per la protezione del pubblico da influenze di spiriti maligni⁷¹. Allo stesso modo, messa al confronto di una pandemia come quella del COVID-19, l’intera comunità si è adoperata per arginare le preoccupazioni della popolazione:

The clerics of many temples in China have been actively organizing various Buddhist rituals on-line. One of the most elaborate is the Plenary Mass Funeral Service 水陸法會, which prays for all dead souls, including those who died in massive circumstances, such as war or pandemic, as well for improving the life situations of people. Another ritual performed in the temples is the Medicine Buddha (*Bhaiṣajyaguru*) prayer festival 藥師法會.⁷²

Un esempio specifico è quello del monastero di Lingyin 靈隱寺 (*Lingyin si*), i cui monaci hanno immediatamente organizzato una serie di rituali e di misure per unire la comunità e proteggere le persone:

Lingyin Monastery 靈隱寺 in Hangzhou, Zhejiang, held a close-door “Protecting the Nation and Eliminating the Disaster” (*Huguo xiaozai fahui*) dharma service devoted to *Bhaiṣajyaguru* from Jan. 25 to Feb. 8, 2020. In order to invite lay people to join the service, Lingyin Monastery registered a QR code on their website, through which those interested could fill in the donors’ names, write down the names of the deceased, and donate money through online payment methods.⁷³

⁷⁰ Ampere Tseng, *Mahayana Buddhists’ Responses to COVID-19 Pandemic*, Arizona State University, 2020, p 4

⁷¹ Per la radio si veda sezione 2.4, per la televisione la sezione 2.8.

⁷² Tseng, *Mahayana Buddhists’ Responses*, p 4

⁷³ Nan Ouyang, *How is Chinese Buddhism Coping with the COVID-19 Pandemic?*, 22 Maggio 2020, <https://ari.nus.edu.sg/20331-3/>

Anche a Taiwan si sono verificati simili rituali: nel Maggio 2020 il gruppo *Bliss and Wisdom Sangha* BWS 福智僧團 (*Fuzhi seng tuan*) ha condotto un *Buddhist Prayer Festival* online per la protezione della salute dei cittadini⁷⁴. La CBA ha inoltre promosso diverse *Blessing Dharma Assembly* 祈福大法會 (*Qifu dafahui*) da Gennaio 2020 in cui i fedeli, assieme a monaci, ripetevano *dhāraṇīs* di protezione, tra questi vi sono stati il *Nīlakaṇṭha Dhāraṇi* 大悲咒 (*Dabei zhou*) e il *Bhaisajyaguru Heart Mantra* 藥師佛心咒 (*Yaoshi fuxin zhou*)⁷⁵. Questi rituali sono stati fatti completamente online, organizzati per mezzo del network di fedeli e monaci creato da WeChat: tale situazione permette quindi di vedere come una religione fortemente interconnessa e con una robusta presenza sulla rete può gestire momenti di crisi e di difficoltà, dando una rete di supporto ai fedeli che si estende oltre i confini geografici. Inoltre, maggiore attività online durante questo periodo ha attirato l'attenzione di giovani che cercano aiuto spirituale: “*Many young Chinese are turning increasingly to Buddhism in this difficult time. They are using existing Buddhist networks on WeChat and other social media for the fellowship of synchronous worship [...]*”⁷⁶.

Altri rituali che sono stati presi in considerazione nelle sezioni precedenti, come la copiatura di testi, possono essere ancora praticati anche in queste situazioni senza particolari accorgimenti poiché già da anni essi sono entrati a far parte della realtà del *Sangha*: “*On its 54th anniversary celebration, the Tainan Branch of the Fo-Guang Shan Monastery in Taiwan called for a Sutra Copying Dharma Festival on May 16, 2020, praying for an early end to the pandemic*”⁷⁷. La meditazione è un altro metodo per calmare i fedeli che viene usata ampiamente in questi anni e grazie ad app e guide online ognuno può trovare le proprie routine, la quale durante la pandemia ha raggiunto nuovi livelli di pratica e diffusione:

The power of meditation to promote health and calm anxiety emerged as a central focus of many Buddhist groups, with many temples and meditation centres providing resources such as virtual saṅgha [...] and special guided online meditations for resilience and well-being.⁷⁸

Questo periodo di enormi difficoltà per l'intera popolazione crea paralleli con altri periodi storici che sono stati presentati in questa ricerca nei capitoli 1 e 2: la ricerca di una soluzione spirituale durante questa pandemia è simile alla iniziale ricerca di un supporto durante il collasso della Dinastia Han e alla diffusione del Buddhismo moderno negli anni Dieci e Venti quando l'impero cominciò a mostrare segni di cedimento per poi essere sciolto completamente. Il supporto dato dal Buddhismo viene ulteriormente rinforzato dalla rete di connessioni interpersonali e dalla comunità immaginaria, la quale, per quanto possa essere dannosa alla sopravvivenza della comunità reale, permette a coloro che precedentemente non erano partecipanti attivi della realtà locale di trovare immediatamente un gruppo di persone disposte a dare aiuto spirituale e finanziario.

⁷⁴ Tseng, *Mahayana Buddhists' Responses*, p 5

⁷⁵ Ibid, p 11

⁷⁶ Ibid, p 5

⁷⁷ Ibid, p 14

⁷⁸ Yu Sang, *The Power of Compassion: The Buddhist Approach to COVID-19*, <https://www.thechinastory.org/yearbooks/yearbook-2020-crisis/forum-coping-through-laughter-and-prayer/the-power-of-compassion-the-buddhist-approach-to-covid-19/> ultimo accesso 03/09/2022

Conclusioni

La presente tesi è stata dedicata allo studio e alla presentazione dell'evoluzione del Buddhismo nel corso dei secoli a fianco dei vari metodi di comunicazione di massa che hanno caratterizzato gran parte della storia umana a partire dal II secolo c.e. fino ad arrivare al giorno d'oggi attraverso la stampa, la radio, la televisione e infine l'Internet. Si è fatto ampio uso della letteratura e ricerca già esistente riguardo all'emergere di tali tecnologie e delle conseguenze sociali e religiose a seguito della loro diffusione ed evoluzione nella società cinese e taiwanese. Avendo visto in profondità tutti i contesti storici, sociali, tecnologici e politici intorno al Buddhismo nel periodo preso in considerazione, quali conclusioni possiamo trarre? Si può dire che il Buddhismo sia riuscito non solo a adattarsi ad ogni *medium* e a farne uso, ma anche che esso sia riuscito a influenzare l'evoluzione dei *mass media* a cui si è appoggiato nel corso della sua presenza in Cina? Oppure ha esso subito dei grandi cambiamenti che ne hanno mutato permanentemente la natura e che abbiano influenzato anche i comportamenti e gli atteggiamenti dei membri della fede stessa in maniera radicale?

Per rispondere a queste domande si è quindi preso in considerazione un vasto lasso di tempo, dal II secolo c.e. agli ultimi anni del periodo contemporaneo, ognuno dei *medium* sopra menzionati è stato studiato separatamente nel proprio contesto, seguendo l'evoluzione dello stesso dalla introduzione in Cina alla sua adozione da parte della comunità del *Sangha*. Nel caso della stampa è stato inoltre fatto uso del periodo prima del contatto con l'Occidente per dare una base storico-sociale attraverso cui fare un contrasto con i capitoli successivi. Grazie a ciò è stato possibile dare un panorama più completo e comprensivo dell'evoluzione del Buddhismo nel corso dei secoli anche a fronte di argomenti quali radio, televisione e l'Internet, i quali hanno necessitato un approccio diverso a causa della propria natura specifica e particolare.

Quindi, avendo studiato tutti questi elementi insieme e separatamente, si può dire che è stato il Buddhismo a influenzare i *medium* di cui ha fatto uso oppure si può parlare solo del caso contrario? Come esposto già nell'introduzione della presente ricerca, è raro che l'influenza causata da certi elementi su di altri sia unidirezionale, anche nel caso di Buddhismo e tecnologia si deve parlare di una influenza reciproca. Durante il periodo in cui esso era la maggiore forza determinante per la spinta innovatrice, il Buddhismo ha diretto l'evoluzione della stampa e ne ha forzato lo sviluppo per soddisfarne le richieste; allo stesso tempo la natura del *medium* e le sue limitazioni hanno posto dei limiti fisici e materiali sull'utilizzo, a sua volta determinando l'uso da parte di monaci fino all'introduzione di metodi occidentali.

La radio è stata invece un *medium* che ha influenzato il Buddhismo più di quanto essa sia stata influenzata, a causa del suo breve primato in Cina e dell'interferenza del governo RC e PCC. Essa ha portato allo sviluppo di nuovi generi musicali e ad un nuovo approccio fedele-fede che ha messo le basi per il *living room temple* cementato dalla televisione nei decenni successivi. In questo caso, la devozione del fedele ha profondamente alterato l'atteggiamento della popolazione taiwanese nei

confronti della televisione: essa non era più un semplice strumento attraverso cui vedere programmi, ma una parte integrante della vita sociale e spirituale delle masse che ne fanno ancora oggi uso come “altare” per i propri rituali giornalieri. Tale influenza non è stata altrettanto pervasiva come quella effettuata sulla stampa, in parte a causa della sua recente invenzione e introduzione nella società, oltre che a causa della forte pressione commerciale e capitalistica che il *medium* stesso possiede. Si può dire che, al contrario della televisione come *medium* altrettanto recente o della stampa come uno più antico, la radio ha subito un effetto assai minore, in parte a causa della grande influenza statale sulle trasmissioni, in parte a causa del rapido subentro di tecnologie più avanzate nei decenni successivi.

L’Internet è un caso ancora più particolare in quanto è molto più recente rispetto alla radio o televisione ma il suo impatto sulla società sia cinese che globale è stato più ampio e ramificato. Fare ricerca sull’impatto della Rete sul Buddhismo richiederà ulteriori anni di studi approfonditi in quanto gli effetti che sono stati presi in considerazione nella presente tesi sono troppo vicini al periodo in cui sono stati studiati, alcuni sono inoltre avvenuti troppo velocemente e sotto condizioni difficili da studiare per poter trarre dati conclusivi. Dalla ricerca di Travagnin si potrebbe evincere che l’effetto della Rete sia stato principalmente deleterio e dannoso alla dottrina e alla interazione fedele-fede e fedele-monaco; tuttavia, come è stato successivamente messo in evidenza, tali conclusioni sono affrettate e non prendono in considerazione il tempo necessario per lasciare che la società si stabilizzi e assimili appieno il *medium*. Si è inoltre esposto a partire da questo punto come il network di connessioni interpersonali sia stato vitale negli ultimi anni a mantenere contatto tra membri delle comunità durante la pandemia COVID-19. A tal proposito si può dire che l’Internet abbia sì profondamente mutato gli atteggiamenti dei singoli verso la fede e che stia ancora oggi cambiando le connotazioni dei rituali e della fede, allo stesso tempo si può anche vedere come la dottrina e la natura stessa del Buddhismo stiano informando i singoli in merito alle modalità per proteggere la comunità da pericoli come la censura statale e l’isolamento durante la pandemia. Per questa ragione è necessario che ricerche e tesi condotte in futuro sulla relazione Buddhismo-Internet debbano tener conto anche della vicinanza tra ricercatore ed eventi e come i prossimi anni potrebbero vedere lo sviluppo di cambiamenti di diversa natura nel contesto cinese e taiwanese in particolare a seguito degli eventi causati dal COVID-19.

Bibliografia

- Ampere, Tseng, *Mahayana Buddhists' Responses to COVID-19 Pandemic*, Arizona State University, 2020
- An Quoc Pham, *Buddhist Television in Taiwan: Adopting Modern Mass Media Technologies for Dharma Propagation*, PhD dissertation, University of California, 2017
- Anderson, Benedict, *Imagined Communities*, 2nd ed., Verso, London, 1991
- Andrews, Julia F., Kuiyi Shen, *The Art of Modern China*, University of California Press, 2012
- Ashiwa Yoshiko, Wank David L., "A study on laynuns in Minnan, 1920s-2010s", in Ji Zhe, Fisher Gareth, Laliberté André, *Buddhism after Mao*, University of Hawai'i Press, 2019
- Barker, Albert, *Black on white and read all over: the story of printing*, Messner, 1971 in Gunaratne, Shelton A. "Paper, Printing and the Printing Press: A Horizontally Integrative Macro-history Analysis", *Gazette*, 63, 6, 2001, pp 459-479
- Barmé, Geremie R., *An Artistic Exile: A Life of Feng Zikai (1898-1975)*, Berkeley, CA: University of California Press, 2002
- Barrett, Timothy H., *The Woman Who Invented Notepaper: Towards a Comparative Historiography of Paper and Print*, 2011
- , *The woman who discovered printing*, Yale University Press, 2008
- Birnbaum, Raoul, "Buddhist China at the Century's Turn", *The China Quarterly*, 174, 1, 2003, pp. 428-450
- Brokaw, Cynthia, Reed, Christopher A. (a cura di), *From woodblocks to the internet, Chinese Publishing and Print Culture in Transition, circa 1800 to 2008*, Brill, 2010
- Brook, Timothy, *The Confusions of Pleasure: Commerce and Culture in Ming China*, Berkeley: University of California Press, 1998
- Campbell Heidi A., Evolvi Giulia, "Contextualizing current digital religion research on emerging technologies", *Hum Behav & Emerg Tech*, 2, 2020, pp 5-17
- Carrington, Goodrich L. (a cura di), *The invention of printing in China, and its spread westward*, Ronald Press, U.S.; 2nd Revised edition 1955,
- Carrington, Goodrich L., *Two Notes on Early Printing in China*, 1960
- Chang-Tai Hung, "War and Peace in Feng Zikai's Wartime Cartoons", *Modern China*, 16, 1, 1990, pp. 39-83

- Chapple, Christopher, *Karma and Creativity*, State University of New York Press, 1986
- Chen Jian, “From Mao to Deng: China's Changing Relations with the United States”, in Ostermann Christian F. e Kraus Charles (a cura di), *Cold War International History Project, Working paper series*, Woodrow Wilson International Center for Scholars, 2019, pp 2-25
- Chen Bing 陳兵, Deng Zimei 鄧子美, *Ershi Shiji Zhongguo Fojiao* 二十世纪中国佛教 (Il Buddhismo in Cina nel ventesimo secolo), Beijing, Minzu Chubanshe, 2000, in Kiely Jan, *Spreading the Dharma with the mechanized press: new buddhist print cultures in the modern Chinese print revolution, 1866-1949*, Brill, 2010
- Couldry, Nick e Hepp, Andreas, *Conceptualizing Mediatization: Contexts, Traditions, Arguments*, Communication Theory, 2013
- Dawson Lorne & Cowan Douglas (a cura di), *Religion Online: Finding Faith on the Internet*. New York: Routledge, 2004
- De Giorgi, Laura, “Communication Technology and Mass Propaganda in Republican China: The Nationalist Party's Radio Broadcasting Policy and Organisation during the Nanjing Decade (1927-1937)”, *European Journal of East Asian Studies*, 13, 2, 2014, pp 305-329
- Ellul, Jaques, *The Technological Society*, traduzione di John Wilkinson, introduzione di Robert K. Merton, 1964
- Fairbank, John King, *China: a new history*, London, The Belknap Press of Harvard University Press, 2006
- Fisher, Gareth, *From Comrades to Bodhisattvas, moral dimensions of Buddhist practice in contemporary China*, University of Hawai'i Press, 2014
- Forte, Antonino, *Political propaganda and ideology in China at the end of the seventh century: inquiry into the nature, authors and function of the Dunhuang document*, Istituto universitario orientale, Seminario di studi asiatici, 1976
- Fu Jiaoshi 傅教石, “Cong xindai shanghai gojiao de fuxing kan yindu fojiao zai zhongguo de yingxiang” 從近代上海佛教的復興看印度佛教在中國的影響 (Influenza del Buddhismo indiano sul Buddhismo cinese dal punto di vista del revival del Buddhismo a Shanghai in epoca moderna), *Neiming zashizhe*, 207, 1989, pp 3-17
- Greene, Eric M., “Religion of Images? Buddhist Image Worship in the Early Medieval Chinese Imagination”, *Journal of the American Oriental Society*, 138, 3, 2018, pp. 455-484
- Gutschow Kim, *Being a Buddhist nun: The struggle for enlightenment in the Himalayas*, Harvard University Press, 2004
- Hay Jonathan, *Painters and Publishing in Late Nineteenth-century Shanghai*, Phoebus 8, 1998
- Hong Junhao, *China*, pp 360-362 in *Museum of Broadcast, Encyclopedia of Television*, Fitzroy Dearborn Publishers, Chicago and London, 1997

Hojsgaard, Morten T., Warburg, Margit (a cura di), *Religion and cyberspace*, London, New York: Routledge, 2005

Howse, Hugh, “The Use of Radio in China”, *The China Quarterly*, 2, 1960, pp 59-68

Huang Weishan 黃維珊, “Wechat together about the Buddha, the construction of sacred space and religious community in shanghai through social media”, in Stefania Travagnin (a cura di), *Religion and Media in China*, London, Routledge, 2016

Kiely, Jan, “Spreading the Dharma with the mechanized press: new buddhist print cultures in the modern Chinese print revolution, 1866-1949”, in Brokaw, Cynthia Reed, Christopher A. (a cura di), *From woodblocks to the internet, Chinese Publishing and Print Culture in Transition, circa 1800 to 2008*, Brill, 2010

Jessup, James Brooks, *The Householder Elite: Buddhist Activism in Shanghai, 1920-1956*, UC Berkeley, 2010

Janku, Andrea, “The uses of Genres in the Chinese Press from the Late Qing”, in Brokaw, Cynthia, Reed, Christopher A. (a cura di), *From woodblocks to the internet, Chinese Publishing and Print Culture in Transition, circa 1800 to 2008*, Brill, 2010

Ji Zhe 汲喆, Gareth Fisher, André Laliberté, *Buddhism after Mao: Negotiations, Continuities, and Reinventions*, University of Hawai'i Press, 2019

Ji Zhe 汲喆, “Buddhist Institutional Innovations”, pp 729–766 in Kiely Jan, Goossaert Vincent e Lagerwey John (a cura di), *Modern Chinese Religion II: 1850 – 2015*, Brill, 2016

Jingling kejingchu bian, (mingguo shinian) kinglingkejingchu liutong jingdian mulu, nanjing: nanjing tushuguangcang jingling kejingchu mingguo shinian ben 金陵刻經處編, (民國十年) 金陵刻經處流通經典目錄, 南京: 南京圖書館藏金陵刻經處民國十年刻本 (Jingling Scriptural Press, Decimo anno della Repubblica cinese, Lista dei classici più popolari della Jingling Scriptural press, Nanchino: edizione per il decimo anniversario della Repubblica cinese nella collezione della biblioteca di Nanchino)

Jingling kejingchubian, (1956 nian) jinglingkejingchu liutong jingdian mulu, shanghai: shanghai tushuguangcang jingling kejingchu 1956 nian youyin ben 金陵刻經處編, (1956 年) 金陵刻經處流通經典目錄, 上海: 上海圖書館藏金陵刻經處 1956 年油印本 (Jingling Scriptural Press, anno 1956, Lista dei classici più popolari della Jingling Scriptural press, Shanghai: edizione in ciclostile della biblioteca di Shanghai della Jingling Scriptural Press 1956)

Jones, Charles Brewer, *Buddhism in Taiwan, a historical survey*, University of Virginia, 1996

Kieschnick, John, *The Impact of Buddhism on Chinese Material Culture*, Princeton University Press, 2003

Kim Mun-Cho, “Online Buddhist community, an alternative religious organization in the information age”, in Morten T. Hojsgaard e Margit Warburg (a cura di), *Religion and cyberspace*, London, New York: Routledge, 2005

- Krysko, Michael A., *American Radio in China: International Encounters with Technology and Communications, 1919-41*, Palgrave Macmillan, 2011
- Laliberté, André, *The Politics of Buddhist Organizations in Taiwan, 1989-2003 : Safeguard the Faith, Build a Pure Land, Help the Poor*, Taylor & Francis Group, 2004
- Lent, John A, *Asian Comics*, University Press of Mississippi, 2015
- Ling Shiao, "Culture, Commerce, and Connections: The Inner Dynamics of New Culture Publishing in the Post-May Fourth Era", in Brokaw, Cynthia, Reed, Christopher A. (a cura di), *From woodblocks to the internet, Chinese Publishing and Print Culture in Transition, circa 1800 to 2008*, Brill, 2010
- Longworth, John William, Brown, Colin G. e Waldron, Scott A., *Beef in China: Agribusiness Opportunities and Challenges*, University of Queensland Press, 2001
- Lu Lianghao 盧亮昊, *A Modern Encounter between Chinese Buddhism and Periodical Publishing*, Master's Thesis, University of Pittsburgh, 2014
- , *The Press as a Medium for Change: Periodical Publications and the Shaping of Modern Chinese Buddhism*, University of Pittsburgh, 2019
- Madsen, Richard, "The Upsurge of Religion in China", *Journal of Democracy*, 21, 4, 2010, pp 58-71
- McKenzie, D. F., *Bibliography and the Sociology of Texts*, The 1995 Panizzi Lectures, London, The British Library, 1996 in Chartier, Roger and Friedman, Jill A., "Gutenberg Revisited from the East." *Late Imperial China*, 17, 1, 1996, pp 1-9.
- McLuhan, Marshal, *Understanding Media: The Extensions of Man*, Cambridge: MIT Press, 1994
- Mair, Victor H., "Buddhism and the Rise of the Written Vernacular in East Asia: The Making of National Languages", *The Journal of Asian Studies*, 53, 3, 1994, pp. 707-751
- McDermott, Joseph P., *A social history of the Chinese book: books and literati culture in late imperial China*, Hong Kong : Hong Kong University Press, 2006
- Ou-fan Lee Leo, Andrew J. Nathan, *The Beginnings of Mass Culture: Journalism and Fiction in the Late Ch'ing and Beyond*, University of California Press, 1985
- Pacey Scott, "Eminence and Edutainment, Xingyun and Daoxin as Television Celebrities", in *Religion and Media in China* in in Travagnin Stefania (a cura di), *Religion and Media in China*,
- Rawnsley, Gary D., Ming-Yeh T., *Critical Security, Democratisation and Television in Taiwan*. Oxon: Routledge, 2018
- , *Gutenberg and Modern Chinese Print Culture: The State of the Discipline II*, The Johns Hopkins University Press, 2007
- Schopen, Gregory, "Diamond Sutra", in Robert E. Buswell (Ed.), *Encyclopedia of Buddhism. Vol. 1*, New York, MacMillan Reference USA, 2004
- Scott, Gregory Adam, *Conversion by the Book: Buddhist Print Culture in Early Republican China*, Columbia University, 2013

- , *The Buddhist Nationalism of Dai Jitao*, *Journal of Chinese Religions*, 2011
- Scott, Gregory Adam e Travagnin, Stefania, *Intellectual History of Key Concepts*, Religion and Society, De Gruyter, 2020
- Stark, Rodney, “Economics of Religion” in Segal, Robert A. (a cura di), *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, Blackwell Publishing, 2017
- Stevens, John, *Sacred Calligraphy of the East*. London, Shambhala, 1981
- Tan Zoe, *Taiwan in Museum of Broadcast*, *Encyclopedia of Television*, Fitzroy Dearborn Publishers, Chicago and London, 1997
- Tarocco, Francesca, *Lost in Translation? The Treatise on the Mahāyāna Awakening of Faith (Dasheng qixin lun) and its modern readings*, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 2008
- , *On the market: consumption and material culture in modern Chinese Buddhism*, Routledge Religion, 2011
- , “Technologies of Salvation: (Re)locating Chinese Buddhism in the Digital Age”, *Journal of Global Buddhism*, 18, 2017, pp 155-175
- , *The Cultural Practices of Modern Chinese Buddhism, Attuning the Dharma*, Routledge, 2011
- Teiser, Stephen F., “The Scripture of the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism”, *Asian Folklore Studies*, 56, 1, 1994, pp. 186-188
- Terwiel, Barend J., “A Model for the Study of Thai Buddhism”, *The Journal of Asian Studies*, 35, 3, 1976, pp. 391-403
- Travagnin Stefania, “From Online Buddha Halls to Robot-Monks, New Developments in the Long-Term Interaction between Buddhism, Media, and Technology in Contemporary China”, *Review of religion and Chinese society*, 7, 1, 2020, pp 120-148
- , “Charting religion and Media in Taiwan, Media expressions of faith as (pluri)identity markers in democratization era”, in Travagnin, Stefania (a cura di) *Religion and Media in China: Insights and Case Studies from the Mainland, Taiwan and Hong Kong*, New York and London: Routledge, 2016
- , “Cyberactivities and “Civilized” Worship: Assessing Contexts and Modalities of Online Ritual Practices”, pp 291-293 in Ji Zhe, Gareth Fisher e André Lalibertè (a cura di), *Buddhism after Mao*, 2019
- Tsien Tsuen-Hsuei, in Needham, Joseph (a cura di). *Paper and Printing. Science and Civilisation in China, Chemistry and Chemical Technology. Vol. V (part 1)*. Cambridge University Press, 1985
- , *Written on bamboo and silk : the beginnings of Chinese books and inscriptions*, 2004
- Tse-Hsiung Larry Lin, *The Development and conceptual transformation of Chinese Buddhist songs*, Master’s thesis, University of California San Diego, 2012
- Waley-Cohen, J., *China and Western Technology in the Late Eighteenth Century*, p 1525 in *The American Historical Review*, 98, 5, 1993, pp. 1525-1544

Wei Lei 伟雷, *Radio and Social Transformation in China*, University of Technology Sydney, Master's thesis, 2015

Welch, Holmes, "Buddhism since the Cultural Revolution", *The China Quarterly*, 40, 1969, pp 127-136

Guang Xing 廣興, "Buddhist Impact on Chinese Culture", *Asian Philosophy*, 23, 4, 2013, pp 305-322

Yao Qingjiang, Stout Daniel A. e Liu Zhaoxi, "China's Official Media Portrayal of Religion (1996–2005): Policy Change in a Desecularizing Society", *Journal of Media and Religion* Volume 10, 2011 in Travagnin Stefania *Cyberactivities and "civilized" worship, Assessing contexts and modalities of online ritual practices*, University of Hawaii Press, 2019

Yang Mayfair Mei-hui, *Chinese Religiosities: Afflictions of Modernity and State Formation*, UC Berkeley, University of California, 2008

Young, Glenn, "Reading and Praying Online: The Continuity of Religion Online and Online Religion in Internet Christianity", in Dawson Lorne & Cowan Douglas (a cura di), *Religion Online: Finding Faith on the Internet*. New York: Routledge, 2004

Yu Taishan 余太山, *China and the Ancient Mediterranean World: A Survey of Ancient Chinese Sources*, Sino-Platonic Papers, Chinese Academy of Social Sciences, 2013

Yu-Shuang Yao, "Taiwan's Tzu Chi as Engaged Buddhism", Leiden: Global Oriental, 2012 in An Quoc Pham, *Buddhist Television in Taiwan: Adopting Modern Mass Media Technologies for Dharma Propagation*, PhD dissertation, University of California, 2017

Yunze Zhao, Ping Sun, *A History of Journalism and Communication in China*, Routledge, 2018

Zhang Jia 涨价, Ji Zhe 汲喆, "Lay Buddhism in Contemporary China: Social Engagements and Political Regulations", *China Review, Chinese Religions on the Edge: Shifting Religion-State Dynamics* (edizione speciale), 18, 4, 2018, pp. 11-40

Zürcher, Erik. *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, Leiden: E.J. Brill. 1972

Sitografia

Bani Sapra, *This Chinese super-app is Apple's biggest threat in China and could be a blueprint for Facebook's future. Here's what it's like to use WeChat, which helps a billion users order food and hail rides*, Dicembre 2021 <https://www.businessinsider.com/chinese-superapp-wechat-best-feature-walkthrough-2019-12?r=US&IR=T>

Da Ai TV A Channel for Everyone, Tzu Chi Mission of Culture, <http://tzuchiculture.org/da-ai-tv/>

Denmark, Abraham, “40 years ago, Deng Xiaoping changed China — and the world”, 19 Dicembre 2018, <https://www.washingtonpost.com/news/monkey-cage/wp/2018/12/19/40-years-ago-deng-xiaoping-changed-china-and-the-world/>

Evolution of internet in China, China education and Research Network, 1 Gennaio 2001, https://web.archive.org/web/20120527120608/http://www.edu.cn/introduction_1378/20060323/t20060323_4285.shtml

Evolution of Internet in China, 中国教育和科研计算机网 China Education and Research Network, 1 Gennaio 2001, https://www.edu.cn/english/cernet/introduction/200603/t20060323_4285.shtml

History, 2013, Fo Guang Shan Monastery Worldwide Web, <https://www.BLM.org.tw/en/history/Index/>

Kemp Simon, *Digital 2011: Taiwan*, 20 Dicembre 2011, <https://datareportal.com/reports/digital-2011-taiwan>

Lancaster, Lewis, “Burke Lecture: Buddhism in a Global Age of Technology”, Youtube, <https://www.youtube.com/watch?v=cX2f6QHkU-I>

Liao Zhe-min, *Helping on the Homefront, Tzu Chi's Support Against COVID in Taiwan*, Tzu Chi Culture & Communication Foundation, 26 Luglio 2021, <https://medium.com/tzu-chi-culture-communication-foundation/helping-on-the-homefront-tzu-chis-support-against-covid-in-taiwan-c6ce87aea48b>

Life TV <http://www.lifetv.org.tw/>

Nan Ouyang, *How is Chinese Buddhism Coping with the COVID-19 Pandemic?*, 22 Maggio 2020, <https://ari.nus.edu.sg/20331-3/>

Qiu Yuhui, “20 部佛教漫畫 林鉅晴創作利生” *Ershi bu fojiao manhua, Lin Juqing chuangzao lisheng* (20 Manga buddhisti realizzati da Lin Juqing), 人間福報 The Merit Times, 24 Settembre 2020, <https://www.merit-times.com/NewsPage.aspx?unid=598559>

Yu Sang, *The Power of Compassion: The Buddhist Approach to COVID-19*, <https://www.thechinastory.org/yearbooks/yearbook-2020-crisis/forum-coping-through-laughter-and-prayer/the-power-of-compassion-the-buddhist-approach-to-covid-19/>

Scott Gregory Adam, *Fan Gunong* 范古農, Database of Modern Chinese Buddhism, 30 Gennaio 2012, http://buddhistinformatics.dila.edu.tw/dmcb/Fan_Gunong_%E8%8C%83%E5%8F%A4%E8%BE%B2

Scott Gregory Adam, *List of Religious Bookstores and Presses in Shanghai*, Database of Modern Chinese Buddhism, 30 Gennaio 2012, http://buddhistinformatics.dila.edu.tw/dmcb/List_of_Religious_Bookstores_and_Presses_in_Shanghai

Scott Gregory Adam, *Mei Guangxi* 梅光羲, Database of Modern Chinese Buddhism, 31 Dicembre 2010, http://buddhistinformatics.dila.edu.tw/dmcb/Mei_Guangxi_%E6%A2%85%E5%85%89%E7%BE%B2

Scott Gregory Adam, *Periodical portal*, Buddhist Informatics, 11 Gennaio 2013, http://buddhistinformatics.dila.edu.tw/dmcb/Periodical_Portal

Scott Gregory Adam, *Xu Weiru* 徐蔚如, Database of Modern Chinese Buddhism, 11 Maggio 2011
<http://buddhistinformatics.dila.edu.tw/dmcb/%E5%BE%90%E8%94%9A%E5%A6%82>

Treaty Of Nanjing (Nanking), 1842, USC US-China Institute, <https://china.usc.edu/treaty-nanjing-nanking-1842>

Women de linian 我們的理念 , *Fowei dianshi cibeitai* 佛衛電視慈微台,
<http://rsbc.ehosting.com.tw/bts/home.htm>

Altre risorse online

Baidu <https://baike.baidu.com/>

Dizionario Cinese online MDBG <https://www.mdbg.net/chinese/dictionary>

Dizionario Cambridge <https://dictionary.cambridge.org/>

Dizionario Treccani <https://www.treccani.it/>

Database of Modern Chinese Buddhism http://buddhistinformatics.dila.edu.tw/dmcb/Main_Page

Encyclopedia Britannica <https://www.britannica.com/>